

FIQH DAN TASAWUF DALAM PENDEKATAN HISTORIS

Ali Mas'ud

Ah. Zakki Fuad

*Fakultas Tarbiyah dan keguruan
UIN Sunan Ampel Surabaya*

Abstrak: *Ada perbedaan prinsipil antara Fiqh dan Tasawuf dalam tataran empirik. Fiqh bercorak simbolistik, legalistik, eksoterik, dan formalistik, cenderung melihat sebuah tindakan dari syarat dan rukun, syah dan tidak syah. Sesungguhnya pemahaman yang demikian sepenuhnya tidaklah dapat diterima, karena dimungkinkan keterbatasan memahami pesan dan substansi fiqih itu sendiri. Fiqh sebagai formulasi pemahaman terhadap pesan syari'at atau khithab Allah, yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, dari dalil-dalilnya yang bersifat rinci. Sementara itu, ada anggapan bahwa bertasawuf adalah identik dengan pola hidup asketik dan kepasrahan hidup statis. Padahal tidaklah demikian, sebab tasawuf bercorak esoterik yang lebih berorientasi pada kedalaman spiritualitas dan mengutamakan pendekatan diri kepada Allah. Sebagai seorang muslim, sudah barang tentu kaum sufi melaksanakan ritus-ritus Islam lainnya, yang maknanya mereka interpretasikan secara lebih mendalam. Bagi mereka, ritus-ritus ini menuju pada tidurnya jiwa dalam kepasrahan kepada Allah, atau bangunnya kalbu dalam menegaskan watak hakiki kemanusiannya. Karenanya, wudlu tidak sekedar membasuh kotoran lahiriah bahkan batiniyah saja, melainkan juga penyucian kalbu min ma siwa Allah. Dengan demikian, setiap kaum sufi selalu menempuh jalan yang menurutnya keluar dari wilayah ego, berikut berbagai ekstensi dan proyeksinya, menuju realisasi identitas esensialnya.*

Kata kunci: *fiqh, tasawuf, eksoteris, esoteris*

Abstract: *Empirically, Fiqh and Tasawuf are different. Fiqh has the character as symbolic, legalistic, exoteric, and formalistic. It tends to see a certain action from point of view of condition and administrative, legal and illegal. In fact, such an understanding is not acceptable as a result of the limitation in understanding Fiqh. Fiqh is a basic understanding toward messages of Syaria'at or God's Khittab which deals with the heresy's activities from the detailed argumentations. On the other hand, there is an assumption that tasawuf is identical with the resignation of static life. Tasawuf has the character of being exoteric emphasizing on spiritualistic. The sufi community do other Islamic rituals and they try to interpret their meanings by themselves. For the sufi community, those rituals are done to resign themselves to Allah. That is why an activity of doing ablution is intended not only to clean up physical organs but also internal aspects. What the sufi community do is principally out of their ego area to close themselves to the God.*

Keywords: *fiqh, tasawuf, exoteric, esoteric*

PENDAHULUAN

Sering orang membuat dikotomi antara Tasawuf dan Fiqih. Tasawuf berorientasi kepada masalah esoterik sedang Fiqih kepada eksoterik. Keduanya adalah produk budaya Islam, yang tidak pernah terdengar pada masa Rasulullah Saw. Dan apabila ditelusuri secara keseluruhan terhadap ajaran Islam, antara keduanya tidak terdapat perbedaan, yang ada hanyalah penekanan. Sebab keduanya berakar pada tiga pilar penyangga ajaran Islam, yakni, *Iman*, *Islam* dan *Ihsan*, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang mengisahkan dialog antara Nabi Muhammad Saw dengan Malaikat Jibril As. Hadits dimaksud terjemahannya sebagai berikut:

"Abu Hurairah berkata bahwa pada suatu hari ketika Nabi Saw berada di tengah-tengah sahabat, datanglah seorang laki-laki, lalu bertanya: Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud iman? Nabi menjawab: Hendaklah engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikatNya, Kitab-kitabNya, Rasul-rasulNya, dan engkau beriman kepada hari kebangkitan. Lalu dia bertanya lagi: Apakah Islam itu? Nabi Saw menjawab: 'Hendaklah engkau beribadah kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu, mendirikan shalat yang diwajibkan, mengeluarkan zakat yang difardlukan, dan berpuasa di bulan Ramadhan. Kemudian dia bertanya lagi: Apakah ihsan itu?' Nabi menjawab: 'Hendaklah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya. Maka jika engkau tidak bisa melihat-Nya, ketahuilah bahwa sesungguhnya Dia melihatmu. (Muslim, tt:23)"

Secara esensial, Fiqh bisa ditarik dari "al-Islam" dan Tasawuf berakar pada "al-Ihsan". al-Islam berorientasi pada amaliah lahiriah (eksoterik), sedang al-Ihsan pada masalah penghayatan (esoterik).

Fiqih biasa didefinisikan oleh ulama sebagai: "*Ilmu* yang membicarakan hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan amaliyah yang digali dari dalil-dalil yang terinci (al-Dimyaty, tt:14)." Dari definisi tersebut nampak bahwa Fiqih adalah ilmu lahir (*eksoterik*) yang

membicarakan masalah ibadah (*khusus/mahdhah*), hukum-hukum perbuatan yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim, bukan ilmu rasional, bukan ilmu batin dan bukan akidah. Dengan demikian ilmu ini adalah sarat dengan norma-norma lahiriah.

Dengan Fiqih akan diketahui perbuatan yang seharusnya dilakukan menurut penilaian *syara'*. Karena itu tujuan mempelajarinya adalah untuk mengetahui perbuatan-perbuatan yang diharuskan melakukannya (*wajib*), dianjurkan (*mandub*), dibolehkan (*mubah*), dicegah (*makruh*), dan dilarang (*haram*) menurut *syara'*. Pendekatan dan metode untuk memperoleh pengetahuan tentang nilai *syara'* terhadap perbuatan manusia menggunakan kaidah-kaidah yang disebut *Ushul al-Fiqh*.

Apabila Tasawuf berakar pada al-Ihsan, maka dapat diungkapkan secara sederhana bahwa Tasawuf merupakan kesadaran adanya komunikasi dan dialog langsung antara seorang muslim dengan Tuhan (Nasution, 1978:56). Di samping itu Tasawuf merupakan suatu sistem latihan dengan penuh kesungguhan (*riyadhah* dan *mujahadah*) untuk membersihkan, mempertinggi, dan memperdalam kerohanian dalam rangka mendekatkan (*taqarrub*) pada Allah Swt, sehingga segala konsentrasi seseorang hanya tertuju kepada-Nya.

Dengan pengertian seperti itu, maka dapat dikatakan bahwa Tasawuf adalah bagian dari ajaran Islam. Karena esensi Tasawuf adalah membina akhlak manusia. Hal ini, selaras dengan salah satu tujuan diturunkannya Islam, yaitu membina akhlak umat manusia di atas bumi ini, agar tercapai kebahagiaan dan kesempurnaan hidup lahir dan batin, dunia dan akherat. Oleh karena itu, siapa pun boleh menyandang predikat *mutashawwif* (seorang sufi) sepanjang ia berbudi pekerti tinggi, sanggup

menderita lapar dan dahaga, bila memperoleh rizki tidak lekat di dalam hatinya, dan begitu seterusnya. Pada pokoknya Tasawuf mengarah kepada sifat-sifat mulia, dan menjauhi manusia dari sifat-sifat tercela. Inilah yang dikehendaki dalam Tasawuf sebenarnya.

Tipologi Latar Belakang Munculnya Gerakan Sufisme *Sufisme Klasik*

Tradisi sufisme di kalangan masyarakat dunia Islam telah populer sejak akhir abad II Hijriyah (al-Qusyayiri, 1330H:138). Sekalipun secara formal istilah ini belum dikenali oleh masyarakat Muslim ketika itu, namun substansi sufisme ini pada hakikatnya identik dengan model keberagamaan yang dahulu akrab dengan sebutan *zahid* dan *'abid*, yaitu tradisi asketisme yang biasa terlihat di serambi masjid Madinah. Tradisi keberagamaan para *zahid* dan *'abid* inilah yang pada gilirannya memmanifestasi menjadi tradisi sufisme (Bashuni, 1969:9).

Tradisi keberagamaan para *zahid* dan *'abid* ini cenderung lebih menekankan pada permasalahan-permasalahan akhirat (asketisme) dan mengabaikan terhadap keasyikan dunia. Munculnya sikap keagamaan ini terutama karena dipicu oleh tiga faktor; *Pertama*, sikap hedonis para khalifah, gaya kehidupan glamor-profanistik dan materialistik-konsumeristik. Lebih dari itu sikap ini telah meluas dan menginspirasi para penguasa daerah. Munculnya sikap keagamaan asketis ini dengan kata lain adalah reaksi terhadap model kehidupan penguasa yang sekuler. inilah bentuk protes sufisme terhadap pemerintah dengan tetap menyajikan sikap etis dan spiritualis yang dibingkai dengan kearifan ruhaniah.

Kedua, sikap radikal dari penguasa khawarij dan dampak polarisasi politik

yang ditimbulkannya. Sikap kekerasan penguasa tanpa terasa telah menutup ruang para *zahid* dan *abid* untuk mengekspresikan kesalehan individualnya (vertikal) maupun sosialnya (horisontal) dalam suasana kedamaian ruhaniah dan cinta sesama. Bentuk pelarian dari sikap ini adalah *'uzlah* kolektif.

Ketiga, kodifikasi hukum Islam (fiqih) dan perumusan ilmu kalam (teologi) yang berpijak pada kerangka paradigma dialektika-rasional. Landasan paradigma inilah yang pelan-pelan telah mengembangkan dimensi etik dari praktik keagamaan itu sendiri. Trend keagamaan ini pula yang akan menyebabkan hilangnya ruh keagamaan (spiritual). Dengan kata lain agama mengandalkan bentuk tanpa jiwa. Karena suasana hukum dan teologi yang kering tanpa jiwa, dihadapkan pada dominannya suasana moral keagamaan ketika itu membuat para *zuhhad* mencurahkan perhatiannya pada moralitas. Sikap inilah yang memacu adanya pergeseran tradisi asketis menuju tradisi sufis. Mereka yang tergolong pada periode ini adalah Hasan al-Bashri (w.110 H) melalui doktrin *zuhud*, *khauf*, dan *raja'nya*, Rabi'ah (w. 185 H) dengan ajaran *mahabbahnya*, Ma'ruf al-Kharkhi (w.200 H) dengan ajaran *al-Syauqnya* (Nicholson, 1966:3—4).

Dilanjutkan kemudian oleh *Dzu al-Nun al-Mishri* (w.245 H) dengan konsep spiritual *al-maqamat* dan *al-ahwalnya* (psiko-gnostik). Sejak berkembangnya konsepsi ini maka berarti pemilahan secara tegas tentang Tasawuf dan kesalehan sangat jelas.

Paham keagamaan asketis tersebut pada hakikatnya merupakan bibit awal bagi lahirnya sufisme sebagai peradaban dalam Islam. Ia juga merupakan aliran keagamaan yang menandai kegiatan spiritual pada fase awal Islam. Oleh karenanya fase awal Islam itu juga

dikenal fase asketisme. Fase ini berlangsung hingga akhir abad II H. Peralihan dari akhir abad II memasuki abad III H inilah yang secara formal telah merubah tradisi asketisme ke tradisi sufisme, dari zahid, abid menjadi sufi. Dampak peralihan trend keagamaan ini telah memunculkan para mutashawwif terkemuka pada zamannya, antara lain adalah; al-Bistami (w. 260 H) dengan doktrin ittihad melalui konsep al-fana' dan baqa'nya, meleburnya sifat-sifat kemanusiaan (nasut) ke dalam sifat ilahiyah (lahut) sehingga penyatuan antara manusia dengan tuhananya dalam al-fana'.

Sufisme Ortodok

Tipologi sufisme ortodok ini kemunculannya sedikit agak berbeda dengan sufisme klasik. Gerakan sufisme ortodok ini lahir semata-mata karena pengaruh politik. Terjadinya politik antara kaum Sunni dengan Shi'i abad III Hijriyah telah melahirkan ortodoks. Sufisme ortodok dirintis oleh tokoh sufi bernama Harits al-Muhasibi (w.243). Munculnya sufisme ortodoks tidak lain adalah upaya menegakkan kembali warisan sufi terdahulu, yakni di kalangan para sahabat dan generasi setelahnya yang tetap menekankan sisi-sisi keagamaan yang lahiriyah. Sehingga jurang pemisah antara Islam ortodok sufisme tetap berada dalam wilayah Islam yang murni. Sejak itulah, abad III H sebutan sufisme ortodok muncul, dan sekaligus momentum ini menjadi gerakan pertama dalam gerakan pembaharuan sufisme (Siregar, 2002:237-238)). Upaya rekonsiliasi pembaruan yang dilanjutkan oleh al-Harraj (w. 277 H) (Radtke, 2002:563) dan al-Junaid al-Bagdadi (w. 297 H) dengan menawarkan konsep Tasawuf yang kompromistik, yaitu antara sufisme dengan kelompok ortodoks (salafiyah). Cara pandang ini tentu memiliki prospektif pola integrasi antara kesadaran asketisme dengan formalisme (syari'ah).

Ortodok sufisme atau *Convesional sufisme*, merupakan salah satu sebutan bagi para sufi yang mengamalkan ajaran tasawuf melalui bimbingan seorang guru mursyid yang dipandang kontrofersi ini. Tidak sedikit dari kalangan ulama yang menentang, bahkan ada di antara mereka yang mengharamkannya. Sementara dari kalangan ortodok ini makin intens dan selalu mengingatkan pengikutnya untuk tetap mengikuti ajaran nabi Muhammad saw.

Rasulullah saw dan para sahabat. Mereka mampu menundukkan dunia disebabkan karena keimanan mereka kuat. Merekalah yang mampu meruntuhkan empayer Roma dan Persia digantikan dengan peradaban, kebudayaan, ilmu pengetahuan hingga diakui oleh ahli sejarah "*Islam is the soul of civilization*"- Islam sebagai peradaban baru. Tebuslah kembali keagungan yang telah tergadai, sambunglah segera dengan susunan yang kemas mengikut jejak ahli tasawuf yang jujur sebagai *tabiin, tabiin wattabihihim ila yaumiddin*.

Upaya tajdid ini tanpa terasa memperoleh sambutan yang sangat luas dari kalangan pemerhati Tasawuf, antara lain dengan munculnya para penulis sevisi yaitu al-Saraj dengan karyanya *al-Luma'*, al-Kalabadhi dengan karyanya *al-Ta'aruf li al-Madhhab al-Tashawwuf*, al-Qushairi dengan karyanya *al-Risalah*. Karya ketiganya berisi metode mengembangkan sikap sufisme moderat yang senantiasa menunjang ide-ide ortodoks.

Selain tiga faktor di atas, sikap keagamaan para guru sufi pada periode ini muncul karena motivasi oleh mewabahnya gerakan pemahaman spekulatif-teoritis murni yang menyentuh wilayah kesatuan wujud (Nurbakhash, 2002:1). Suatu pemahaman yang lebih menekankan pada wilayah dominasi ego, suatu pemikiran filsafat yang diperoleh melalui akal. Sementara mereka lebih menekankan pada siratan penglihatan hati. Keyakinan kebenaran melalui filsafat

bagi mereka hampa akan keuntungan spiritual yang sesungguhnya. Ia akan membawa seseorang, baik secara sosial maupun moral tersesat. Karena seseorang akan dengan mudah menyelewengkan filsafat untuk kepentingan ego personal. Trend keagamaan ini direpresentasi oleh Abu Sa'id bi al-Khair (w.440 H).

Gerakan sufisme di atas, menemukan puncak keemasannya kurang lebih pada abad V hijriyah, yaitu melalui gagasan monumental al-Ghazali (w. 505 H). Gerakan al-Ghazali ini terutama bermaksud mencegah berkembang suburnya sufisme teosofi atau sufisme falsafi yang mendapatkan sambutan positif di era tersebut. Padahal sikap dan pemahaman keagamaan mereka menurut versi sufisme ortodoks dapat menyelewengkan aqidahnya. Atas dasar ini al-Ghazali berusaha merumuskan konsepsi-konsepsi yang dapat menjawab aspirasi kedua belah pihak, yaitu sufisme dan ortodoksi Islam. Konsepsi ma'rifah dan hakikatlah yang mampu memberikan jawaban antara kubu isi dan lahir.

Sejak itu pulalah sufisme ortodoks memperoleh tempat yang terhormat dalam konteks sejarah pemikiran Islam. Dengan lahirnya para sufi terkemuka ini membawa dampak secara konseptual dan tekstual terhadap pemahaman sufisme tersebut. Atas dasar itulah konsep sufisme berkembang secara dinamis hingga menyentuh pada ranah intuisi, *dhauq* maupun *al-kasyf* (al-Taftazani, 1974:80—82).

Sufisme Teosofi

Tipologi sufi yang menekankan nalar falsafi ini jauh sebelum kemunculannya telah dicurigai eksistensinya oleh sufisme ortodok. Trend sufisme model inilah yang dikhawatirkan al-Ghazali akan mendominasi trend pemikiran Islam ketika itu. Hanya saja gerakan pemikiran ternyata belum bisa menandingi derasnya

perkembangan nalar sufisme ortodok yang digagas al-Ghazali. Namun demikian, betapapun tingkat popularitas gagasan ortodoksi sufisme al-Ghazali, pada suatu saat ia juga mengalami masa-masa keredupannya. Pada momentum inilah Ibn 'Arabi dengan menggunakan term yang sama, yaitu ma'rifat - sebagaimana term yang dipakai oleh al-Ghazali- tidak saja bermaksud mengungkapkan konsep manusia dengan Tuhannya (seperti halnya Abu Yazid al-Bishtami), namun juga bermaksud menyajikan gagasan-gagasan isoterik-filosofik. Dengan kata lain bermaksud membuat pencerahan pemikiran yang merelasikan antara fenomena alam yang pluralistik dengan Tuhan sebagai prinsip keesaan yang melandasinya.

Doktrin al-Hulul adalah salah satu tipe dari aliran tasawuf falsafi dan merupakan perkembangan lanjut dari paham al-Ittihad. Konsep dan pikiran Husain Ibn Mansur al-Hallaj adalah Immanensi Roh Tuhan dalam diri manusia, timbul bagaimana Roh Tuhan tadi menempati dalam diri manusia dan alam semesta atau yang dikenal dengan hulul. Husain Ibn Mansur al-Hallaj telah menerapkan ajaran pantheisme (penyatuan diri antara makhluk dengan Tuhannya). Dalam ajaran ini penghayatan kesamaan dan kesatuan antara manusia dengan Tuhan dijadikan titik pangkal untuk mengembangkan pemikiran dan pandangan tasawuf tentang dunia dan penciptaan manusia (Simuh, 1997:158). Maka, hakekat ajarannya adalah setiap manusia memiliki anasir keIlahian yang immamen dalam dirinya. Dan orang yang mampu mengungkapkan sifat keIlahian dari tabiat kemanusiaannya (nasutnya), berarti telah mencapai insan kamil atau jadi waliyullah yang suci. Ajaran wahdat al-adyan atau kesatuan segala macam Agama juga terang-terangan diterapkan oleh Husain Ibn Mansur al-Hallaj, yang pada akhir puncaknya mengaku sama

dengan Tuhan (wafat pada tahun 308 H, di Baghdad), Ia mengatakan *ana al-Haqq* (Aku adalah kebenaran Mutlak atau Tuhan).

Perhelatan wacana sufisme di kalangan Muslim marak kembali ketika konsep Ibn 'Arabi (w. 638 H) tentang *wahdat al-Wujud* terlihat membumi kembali. Konsepsi ini dianggap oleh para pemikir Islam sebagai sikap keagamaan yang ke luar dari Islam (kafir), paham ini dikategorikan sebagai paham pantheisme (paham serba Tuhan). Paham ini ditengarai paham yang menelusupkan kerangka nalar filosofis ke dalam ranah sufisme, baik yang bersifat epistemologis maupun postulat-postulat filsafat Yunani, terutama neo-platonismi.

Neo-Sufisme

Agaknya gerakan sufisme teosofi Ibn 'Arabi ini mendorong upaya-upaya baru Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauzi pada abad VIII H melanjutkan proyek pemikiran Gerakan kedua tokoh ini secara terang-terangan menolak doktrin monism (*wahdat al-wujud*) Ibn 'Arabi sekaligus berupaya mencegah berbagai motif ritual para sufis yang berkembang pada waktu itu. Atas dasar inilah Fazlur Rahman menyebut Ibn Taimiyah sebagai gerakan Neo-Sufisme ini.

Upaya-upaya pengembalian syari'ah dan pelaksanaannya di kalangan masyarakat Islam sufis terlihat tanda-tanda keberhasilan. Melalui upayanya yang maksimal itu, tepatnya pada Abad VIII H gerakan sufisme asketis yang mengabaikan terhadap syari'ah mulai terlihat tanda-tanda kelesuhan dan kemandekannya. Indikasi itu terlihat bahwa sejak itu tidak ada konsep-konsep sufisme yang baru dan orisinal. Yang berjalan adalah ulasan-ulasan lama atau peniruan. Sementara dalam tataran aplikasi pengamalan sufisme mampu berjalan semarak namun

lebih didominasi oleh tarekat atau institusi sufi yang lebih menampakkan aspek ritualitasnya, dan bukan pada substansinya.

Inilah salah satu penyebab suramnya cahaya sufisme di era kemudian, dan bahkan model sufi inilah yang kerap kali dituding sebagai biang kerok kemunduran umat Islam. Karena alasan ini pulalah, Ibn Taimiyah mengkategorikannya menjadi tiga macam, pertama, sufi hakikat, yaitu mereka yang sungguh-sungguh mencari kebahagiaan spiritual. Kedua, sufi rizqi, mereka yang tinggal di asrama pondokan yang mengharapkan uluran tangan dari orang lain. Ketiga, sufi formalitas, yaitu mereka yang bergaya sufi tapi jiwanya tidak sepenuhnya terikat oleh sufisme (Taimiyah, 134H:17).

Tanpa terasa cara pandang Taimiyah dan Ibn Qayyim ini mengidealkan integrasi antara tasawuf dan syari'ah sebagaimana yang pernah digagas al-Ghazali demikian sufisme yang berkembang ketika itu hanya dalam tataran ritualitas keagamaan yang asketis dan abai pada kehidupan sosial.

Tasawuf dan Fiqh di Indonesia

Indonesia, termasuk kawasan yang kaya dengan kebudayaan. Salah satu corak kebudayaan yang ikut mewarnai kebudayaan di Indonesia adalah kebudayaan Islam atau corak pemikiran Islam. Perkembangan tradisi pemikiran Islam di Indonesia dapat dibagi dalam dua periode. Periode pertama adalah tradisi intelektual yang berkembang sebelum bersentuhan dengan paham-paham pembaharuan. Sedang periode kedua adalah pemikiran yang berkembang setelah terkena sentuhan modernisme (Hasan, 1987:12).

Corak pemikiran Islam Indonesia periode pertama terkenal sangat diwarnai corak kesufian yang pekat. Ini tentunya tidak mengherankan, dikarenakan

datangnya Islam ke kawasan ini, seperti juga yang ke Asia Tengah dan Afrika Hitam, banyak di tangani kaum sufi sekaligus pedagang. Jaringan-jaringan perdagangan mereka yang luas (yang berpusat pada penginapan-penginapan mereka dekat masjid - sekaligus padepokan-padepokan kesufian mereka yang di sebut *zawiyah*, *khaniqah*, *ribath* dan *funduq*) telah memberi mereka fasilitas untuk menyebarkan Islam melalui perembesan damai. Karena watak kesufian yang banyak mengandalkan intuisi pribadi dan perasaan (*dhauq*), pemikiran Islam yang diwarnainya tampil cukup *reseptif* (berpembawaan muda menerima) unsur-unsur budaya lokal.

Melalui kebijakan para "*wali*" terutama walisongo, gaya pemikiran Islam di Indonesia umumnya dan di Jawa khususnya mudah sekali diterima rakyat banyak. Maka Islam dalam tempo relatif singkat menjadi agama mayoritas bangsa kita yang mayoritas masyarakatnya agraris (Madjid, 1995:25).

Namun demikian Islam yang dikembangkan di Indonesia berbeda dengan warna aslinya di Jazirah Arab, karena lebih bercorak sufi dan benar-benar menyesuaikan diri dengan tradisi lokal sepanjang tidak menyangkut ajaran pokoknya. Menurut Fachri Ali dan Bahtiar Rifa'i hal tersebut bukan hanya semata-mata karena keinginan untuk mudah diterima, namun juga karena terpengaruh kondisi kemunduran Islam yang terjadi sejak abad kesebelas (Ali dan Rifa'i, 1992:40).

Disintegrasi antara kekuasaan Islam pada masa Abbasiyah mengganggu perkembangan ilmu pengetahuan dan melemahkan struktur kekuasaan Islam. Dua hal ini, satu sisi membawa sikap apatis dan tidak kreatif serta *taqlid*, mereka beranggapan bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup. Sisi lain membawa kekecewaan umat Islam dan ini membawa akibat kurang perhatian mereka

terhadap masalah keduniaan. Hal inilah yang membawa pengaruh kepada corak keislaman di Indonesia.

Corak kesufian Islam Indonesia dapat diperkuat lantaran penyeber agama Islam yang pertama kali datang di Indonesia adalah golongan 'Alawiyyin, keturunan Sayyidina Hasan dan Husain bin Ali RA. Golongan inilah yang sebenarnya memegang peranan penting dalam penyebaran agama Islam di daerah Asia Tenggara, yang mengasumsikan awal datangnya Islam abad ke 7 H/13M (Shihab 2001:4—5). Termasuk di pulau Jawa yang sampai pada abad keempat belas Masehi dikuasai oleh kerajaan Majapahit yang beragama Hindu. Golongan 'Alawiyyin ini terkenal dalam sejarah sangat kuat amaliah kesufiannya. merupakan nenek moyang Walisongo dan tokoh-tokoh Islam penting sesudahnya (al-Haddad, 1986:41).

Dalam literatur sejarah, corak pemikiran Tasawuf di Indonesia merupakan pengaruh dari pemikiran sufi al-Ghazali. Hal ini dinyatakan dalam berbagai dokumen dan karya tulis ilmiah. Berkenaan dengan hal ini patut diingat bahwa pemikir Islam yang hebat itu wafat pada tahi 505 H./1111 M. Sementara kerajaan Hindu Majapahit berdiri pada tahun 695 H./1295 M., hampir dua abad telah wafat al-Ghazali. Karena itu mudah dibayangkan, bahwa berbagai karya pemikir besar di Indonesia, sangat mempengaruhi pemikiran mereka meskipun kebiasaan menulis dan mengarang di negeri kita saat itu (bahkan hingga saat ini) jauh sekali ketinggalan oleh dunia Islam lainnya.

Kita beruntung ada satu dua peninggalan nenek moyang kita yang dapat dijadikan bukti adanya pengaruh kesufian al-Ghazali. Salah satunya adalah dokumen kode etik Islam Jawa, yang diperkirakan ditulis abad IX H, X H./XVI atau XVII M. Menurut penelitian

G.V. Drewes (1978: 14) bahwa dokumen yang berbahasa Jawa itu ditemukan di daerah Sedayu (Gresik).

Eksoterisme versus Esoterisme di Indonesia

Di atas telah disebutkan bahwa proses pengislaman di Jawa khususnya dan Indonesia umumnya benar-benar terjadi empat abad setelah wafatnya al-Ghazali. Jadi para "wali" Jawa tampil sekitar 400-an tahun setelah wafatnya pemikir besar itu. Maka tidak mengherankan bahwa pemikiran al-Ghazali juga sangat kuat terasa pada pandangan para "wali". Ini terbukti dari terjadinya peristiwa yang menyangkut *Syekh Lemah Abang (Siti Jenar)* penganut paham *Wahdat al-Wujud* yang kemudian terbunuh (Bandingkan dengan kasus terbunuhnya al-Hallaj) (Syukur, 1990:59).

Sejalan dengan pemikiran al-Ghazali yang hendak menggabungkan dengan serasi antara *syari'at* dan *thariqat* (antara orientasi lahiriah dan batiniah), para "wali" nampak tidak dapat mencegah munculnya pemikiran batin yang ekstrim atau *eksif* sebagaimana ditunjukkan oleh Syekh Siti Jenar tersebut (Drewes, 1978:6).

Terlepas dari persoalan apakah peristiwa Syekh Siti Jenar itu ada secara historis ataukah ia hanya merupakan legenda belaka, namun adanya cerita dan penuturan tentang hal itu jelas menunjukkan bahwa di Indonesia pun, khususnya di Jawa, ketegangan antara penganut *eksoterisme (ahl al-Z{awahir)* dan para penganut *esoterisme (ahl-Bawatin)* mewarnai proses pemikiran pengislaman yang ada.

Peristiwa yang mirip dengan peristiwa Syekh Siti Jenar juga terjadi di Aceh, suatu kawasan Nusantara yang termasuk sangat dini mengenal Islam. Seorang tokoh sufi yang menunjukkan paham *wahdat al-wujud*, yaitu *Hamzah*

Fansuri, menulis beberapa karya dalam pemikiran Islam sufi. Karena pemahannya yang dianggap "membahayakan" syari'ah Islam itu, maka Hamzah Fansuri mengalami kesulitan besar, kegiatannya antara lain oleh seorang ulama "*pemburu bid'ah*", yaitu Nur al-Din al-Raniri. Hamzah Fansuri tidak sampai mengalami hukuman bunuh seperti Syekh Siti Jenar, tetapi alam pemikirannya yang berat ke arah sufi itu sedikit demi sedikit melemah, dan dapat dikatakan akhirnya menghilang dari tanah Aceh.

Dalam proses perkembangan pemikiran Islam lebih lanjut, (atau dalam periodenisasi Rifa'i Hasan pada masuk periode kedua) orientasi Islam yang berat ke arah kesufian itu mendapat tantangan yang semakin deras. Tuduhan yang dilontarkan kepada sufi ialah terjadinya *akulturasi budaya, sinkritisme, bid'ah* dan *khurafat*.

Hubungan umat Islam Indonesia dengan luar negeri mulai terbuka. Lebih-lebih lagi berkat kapal-kapal model yang dijalankan dengan mesin uap, kaum muslimun Indonesia semakin mudah dan semakin banyak pergi ke tana suci. Dari sini kontak dengan kalangan pemikir yang lebih "murni" ke arah syari'ah semakin kuat. Proses inilah yang menimbulkan gelombang pemikiran yang lebih berat ke arah syari'ah (baca: Fiqih). Dan dari sini pula studi bahasa Arab pun kemudian melembaga dalam sistem secara, kurikulum pendidikan pesantren. Hingga akhirnya corak keislaman Indonesia lebih mengarah pada formalisme dan legalisme.

Di samping hal-hal di atas pengaruh kuat aliran Wahabi turut memperkuat orientasi pemikiran murni "syari'ah". Pergulatan pemikiran eksoteris dan esoteris pada sekitar abad 19 pertama kali terjadi di Sumatra Barat. Yaitu antara kalangan "modernis" Wahabi dengan kelompok tradisionalis "Islam abangan".

Apa yang terjadi di Sumatera Barat itu mempunyai dampak Nasional. Sebagai bukti bahwa daerah-daerah lain, langsung atau tidak langsung, juga mulai

mempekenalkan ide-ide kaum muda. Dan dengan adanya pengaruh pemikiran reformasi dari Mesir yang lebih sistematis, yang dipelopori Syaikh Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha, gerakan kaum muda itu muncul dalam organisasi sosial keagamaan yang modern. Perkembangan hubungan dengan Timur Tengah & semakin banyaknya jama'ah haji, maka berpengaruh kuat terhadap pemikiran Islam di negeri ini. Corak sinkritisme dan mistik yang melekat pada agama menghadapi tantangan dan hembusan angin segar ortodoksi dan pemurian dari Timur Tengah (Aqib, 1985:93—94). Sejalan dengan semangat kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, maka modernisasi melakukan purifikasi keagamaan Islam dari elemen-elemen tradisi paganisme yang dapat menimbulkan bid'ah dan khurafat.

Di samping itu juga mengadakan pembaharuan *fundamental*, meskipun hanya pada hal-hal yang bersifat *furu'iyah*. Bagi modernis, kondisi umat Islam Indonesia sebagaimana telah disebutkan tadi, tidak mampu menghalau kebudayaan Barat Kristen sebagai sesuatu yang menangani kehidupan keagamaan dan tidak mampu melindungi mereka dari pengaruh negatifnya. Sejak itulah corak Islam Indonesia adalah Fiqih, yang bercirikan formalisme dan legalisme.

PENUTUP

Orientasi kesufian akan kemumian Islam lebih dapat menerima budaya luar, yang sekalipun sebagian besar ada yang positif, tapi juga tidak sedang tersusup yang negatif. Tapi sesungguhnya keadaan ini sangat umum terjadi di seluruh dunia Islam, sehingga pada dasarnya tidak perlu dipersoalkan. Hal ini menyangkut masalah seberapa jauh dibenarkan terjadinya akulturasi atau penyesuaian nuktah-nuktah universal ajaran Islam dengan unsur-unsur budaya lokal, yang bertujuan agar membuat

nuktah itu lebih terlaksana. Karena itu, adanya daya lokal dalam dunia pemikiran Islam di suatu tempat dan dalam kurun waktu tertentu, tidak sedikit pun mengurangi nilai kesahan pemikiran Islam.

Saat ini ketika kesadaran kaum muslimin Indonesia semakin luas dan lengkap akan ajaran dan semangat ajaran Islam, potret pemikiran Islam di Indonesia mulai memasuki jenjang tingkatan yang lebih tinggi, yang tentunya tidak hanya semata-mata bercorak kaum muda tetapi juga menyajikan kembali secara kreatif corak-corak pemikiran kaum tua. Maka kini semakin banyak terdengar kenyataan bahwa sementara pemikiran Islam itu terus diusahakan untuk responsif atau mampu menjawab tantangan zaman, ia juga harus berakar secara mendalam pada tradisi dan warisan kultural umat Islam, yang universal dan lokal. Kalau hal ini disadari justru akan lebih mendorong pengakuan intelektual dan kultural, di samping untuk mencegah pemiskinan di bidang tersebut agaknya masa depan Islam di tanah air kita akan ditentukan oleh corak terakhir ini.

Dikatakan demikian, karena dengan mengambil pelajaran dari (cara) awal penyiaran Islam dengan metode *penetration pacifique* atau perembesan damai, akan dihasilkan apresiasi keagamaan yang tidak semata-mata rasional, tetapi lebih bersifat spiritual atau ruhani. Menurut Mukti Ali, orientasi Fiqh yang diilhami adanya kontak umat Islam Indonesia terhadap praktik Islam di Saudi Arabia yang bercorak Fiqh -yang dilatarbelakangi sebagai alat mengatur masyarakat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara atau politik- ditangkap secara kurang pas oleh kaum muslimin Indonesia. Mereka memahaminya sebagai bentuk keagamaan yang murni, dan berusaha mempraktekannya di Indonesia. Dari sinilah tumbuh secara perlahan orientasi ke arah Fiqh, dengan mendesak orientasi etis-mistik. Dan selanjutnya dalam rangka *purifikasi* dan *reformasi*, menilai bahwa mistis-mistik dalam Islam kurang murni dan

harus dihentikan.

Karena hal tersebut, menurut Mukti Ali, Islam Indonesia tidak bisa memberi jawaban yang bersifat spiritual. Akibatnya banyak orang Islam Indonesia yang mencari kesejukan di "luar" agamanya, masuk ke aliran kebatinan. Yang lebih merugikan lagi adalah cara berpikir *normative deduktif* (apa yang harus dilakukan, bukan apa yang mungkin dilakukan), dan ini melahirkan pola pikir *reaktif*, bukan inisiatif.

Solusi corak Islam Indonesia ialah keseimbangan antara Tasawuf-Fiqih, segi-segi formalitas dan legalitas agama dilakukan dengan upaya menghayatinya secara sungguh-sungguh. Tentunya hal ini dilakukan dengan kaidah yang benar, sebagaimana yang telah dirintis oleh al-Ghazali, Ibn Taimiyah dan lain sebagainya.

Langkah yang ditempuh bisa menggunakan pendekatan metodologi yang dibangun oleh Imam Malik dengan kaidah sinergitas fiqih dan tasawuf.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Haddad, Sayyid Abdullah. *Risalah al-Mu'awanah Wa al-Mudhadharah wa al-Muwasannah*. terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1986.
- Ali, Fachri dan Rifa'i, Bahtiar. *Merambah Jalan Baru, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1992.
- al-Qushairi, 'Abd. al-Karim. *al-Risalah al-Qushairiyah*. Kairo: tp, 1330 H.
- al-Taftazani, Abu wafa' al-Ghanimi. *Madkhal ila al-Tashawwuf*. Kairo: Dar al-Thaqafah, 1974.
- Aqib, Suminto. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3E, 1985.
- Drewes, G.W.J. *An Early Javanese Code Of Muslim Ethic*. Nijhoff: The Hague Martinus, 1978.
- Hasan, Ahmad Rifa'I (ed). *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*. Bandung: Mizan, 1987.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kerakyatan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Muslim, Imam. *Shahih Muslim*. Mesir: Babi al-Halabi, t.t.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nicholson, R.A. *The Mystic of Islam*. London: Kegan Paul, 1966.
- Nurbakhash, "Ciri-ciri Utama Sufisme dalam Pereode Awal Islam" dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Radtke, Bernd. "Konsep Wilayah dalam Sufisme Awal" dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik Hingga Rumi (700-1300)*. terj. Gafna Raizha Wahyudi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Siregar, Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Syukur, Amin. *Sumbangan al-Hallaj Terhadap Perkembangan Pemikiran Tasawuf*. (Thesis S2), 1990.
- Taimiyah, Ibn. *al-Sufiyah wa al-Fuqara*, diedit Rashid Ridha. Kairo: al-Manar, 1348 H.
- Taimiyah, Ibn. *Majmu' Fatawa*. Kairo: Dar al-Fikr, tt.