

DINAMIKA KEMUNCULAN DAN PERSINGGUNGAN PARADIGMATIK TASAWUF AI-ḤĀRITH AL-MUḤĀSIBĪ

Abdul Kadir Riyadi
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: q4dir@yahoo.com

Abstract: This paper tries to expose critically and analitically the historical dimension of tasawuf as far as its epistemological development is concerned. It argues that as a system of knowledge, tasawuf constitutes part and parcel of the larger Islamic epistemological system and shares with other forms of knowledge in its historical dimension. By referring in particular to the evolution of sufistic ideas in its early period as represented by the thought of al-Ḥārith al-Muḥāsibī, the paper tries to show that tasawuf cannot be discussed in isolation from such knowledge as fiqh, kalam, and philosophy. All these are related to one another historically and may be understood as influencing each other in such a way that they—at some level—share the same epistemological roots. The paper, however, is not very much concerned with this similarity, as much as it is interested in finding out the dynamic tension between tasawuf and other forms of knowledge; tension that inevitably contributed in the very development and progress of this spiritual dimension of Islam.

Keywords: Tasawuf, fiqh, knowledge, kalam.

Pendahuluan

Dunia keilmuan Islam di abad awal masih berupa “hutan belantara”. Belum ada jenis dan bidang ilmu tertentu yang mapan. Semuanya masih berupa bibit dan dalam tahap pencarian. Ilmu Fiqh sudah lahir terlebih dahulu namun masih dalam usia balita. Kemudian ilmu fiqh masih merangkak pelan-pelan untuk berjalan dan menjadi dewasa. Ilmu Ḥadīth yang merupakan anak kandung dari ilmu fiqh masih berupa “janin” dan belum dapat diketahui identitasnya. Ilmu Tasawuf belum berupa apa-apa, namun sudah ada “calon pengantin” yang hendak menikah dan berencana memiliki anak.

Itulah gambaran dari situasi pada penghujung abad kedua dan awal abad ketiga Hijriah. Pada fase ini hidup para pemikir besar terutama dalam ilmu fiqh dan *uṣūl al-fiqh* yang namanya diabadikan dalam sepanjang sejarah Islam. Pada fase ini hampir seluruh potensi umat Islam dikerahkan untuk memahami hukum-hukum Islam yang terkandung dalam al-Qur'ân dan Sunnah. Sebagai agama shari'ah, Islam yang berbasis pada wahyu menuntut adanya upaya serius untuk menangkap dan memahami kaidah-kaidah hukum.

Pada sisi lain, perdebatan mengenai politik sangat berbau teologis dan legal formal. Hampir tidak ada argumentasi politik yang ditawarkan oleh ulama siapapun yang tidak berdasarkan pada *naṣṣ-naṣṣ* agama. Perkembangan keilmuan pada gilirannya sangat terbatas pada jenis-jenis ilmu yang normatif, yaitu yang terbatas pada pengembangan pemahaman terhadap wahyu sebagai satu-satunya sumber hukum dan keilmuan. Karena itu, fase ini dapat disebut sebagai fase “awal mula musim semi” bagi gagasan normatif di bidang ilmu teologi, hukum, dan politik yang dimulai bersamaan dengan didirikannya *Khilâfah* ‘Abbâsiyah pada tahun 750 M.

Khilâfah ‘Abbâsiyah sendiri merupakan kekuatan baru yang sangat disegani dan diperhitungkan oleh dunia. Kewibawaan dan potensi besarnya terdengar di hampir seluruh pelosok bumi. Walau masih baru, namun statusnya sebagai “penerus” Dinasti Umayyah dan sekaligus pembawa panji Islam yang sedang berkembang dengan kecepatan tinggi membuat *khilâfah* ini masuk dalam radar setiap kekuatan pada waktu itu.

Posisinya yang mendunia sangat menguntungkan bagi para ilmuwan dan penggagas paradigma yang hidup di bawah wilayahnya. Dengan mudah, gagasan-gagasan baru yang dikembangkan oleh para ilmuwan Muslim menggaung dan dikenal di banyak pelosok dunia. Kebijakan *khilâfah* yang pro-ilmuwan membantu mereka berkembang secara masif baik secara mental maupun keilmuan. Segera, setelah mereka tergabung dalam rencana besar *khilâfah* untuk mengilmukan agama dan memparadigmakan wahyu, gerakan keilmuan secara besar-besaran pun menemukan momentumnya. Segalanya berubah dengan cepat, dan ilmu menjadi primadona baru dalam masyarakat. Berbagai macam fasilitas disediakan untuk mendukung proyek pembangunan peradaban yang berbasis pada ilmu. Peran ulama sangat penting, apalagi perdebatan dan persaingan paradigmatis yang mereka ciptakan

sungguh-sungguh membuka lahan baru bagi lahirnya wacana dan ilmu pengetahuan.

Seolah ingin menebus cacat umat Islam di masa lalu, Dinasti ‘Abbâsiyah mulai menyiapkan strategi peradaban yang membuka kran keilmuan seluas-luasnya dan pada saat yang sama menutup akses bagi berkembangnya sentimen politik antar-anak bangsa. Politisasi agama dikurangi, dan gairah keilmuan dipupuk. Para politisi yang selama era sebelumnya mendapat panggung, kini mulai dikurangi. Bahkan mereka tidak lagi mendapat tempat yang terhormat di masyarakat.

Tersisihnya elit politik, membuka peluang sebesar-besarnya bagi para ilmuwan untuk berperan secara lebih maksimal. Panggung publik kini telah direbut dan menjadi milik para ilmuwan. Inilah yang pernah dirancang oleh Hasan al-Baṣrî (w. 728) yang sempat merasakan pahitnya hidup di bawah kekisruhan sosial dan politik di era Dinasti Umayyah. Ketidakpastian yang ia rasakan sering membuatnya menangis dan marah. Ia bahkan tidak segan mencoret nama para politisi dan penguasa dari daftar orang-orang yang beriman. Maksudnya, ia menuduh mereka sebagai orang kafir. Al-Makkî meriwayatkan bahwa al-Baṣrî dengan tegas membagi manusia menjadi dua, yaitu penguasa yang cinta dunia dan kaum bertakwa yang cinta agama.¹ Al-Baṣrî menekankan pada pentingnya jenis ilmu kedua karena membawa kemaslahatan dan keselamatan. Ilmu yang pertama tidak terlalu penting karena sering membawa kesengsaraan dan bahkan kesesatan.

Dengan modal kekecewaan itu, ia mengawali langkah revolusioner untuk mengakhiri peran politisi yang terlalu menghegemoni dan menggantikannya dengan peran para ilmuwan. Dialah orang pertama yang menanamkan benih-benih budaya dan peradaban yang berbasis pada ilmu pengetahuan dan menumbangkan sentralitas politik dalam sebuah masyarakat. Bisa jadi, dia juga termasuk orang yang ikut merancang penumbangan Dinasti Umayyah dan menggantikannya dengan *Khilāfab* ‘Abbâsiyah yang pro-keilmuan.

Sentralitas Fiqh

Pada periode awal Dinasti ‘Abbâsiyah lahir para imam mazhab seperti Abû Ḥanîfah (w. 767), Mâlik b. Anas (w. 795), al-Shâfi‘î (w. 820), Aḥmad b. Ḥanbal (w. 853), Ja‘far al-Ṣâdiq (w. 765), dan Sufyân

¹ Abû Ṭâlib al-Makkî, *Qât al-Qulûb*, (ed.) ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥafnî, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Rashâd, 1991), 75.

al-Thawrî (w. 780). Setiap dari mereka telah memberikan kontribusi yang tak ternilai harganya dan berperan sangat besar dalam menciptakan tradisi akademik yang mapan dan matang. Kemunculan mereka tidak terjadi secara tiba-tiba. Apa yang mereka lakukan adalah buah dari sebuah proses panjang yang sudah dimulai bahkan sejak masa nabi dan dilanjutkan oleh orang-orang hebat seperti al-Başrî.

Apa yang mereka pikirkan mencerminkan kebutuhan yang sedang dihadapi oleh masyarakat pada waktu itu. Ilmu fiqh yang mereka kembangkan menandakan bahwa masyarakat memang sedang membutuhkan penjabaran rasional dalam bentuk ilmu fiqh atas pesan-pesan hukum yang menyelip dalam wahyu. Karena Islam merupakan agama hukum—tidak seperti Kristen—maka penjabaran atas norma-norma hukum menjadi kebutuhan yang sangat mendasar. Sebuah kanopi hukum pun kemudian ramai-ramai dirancang yang akhirnya menjelma menjadi sebuah khazanah keilmuan yang diwariskan hingga sekarang.

Kelahiran ilmu fiqh menjadi pembuka bagi lahirnya ilmu-ilmu lain. Ilmu ḥadîth, kalam, dan tasawuf tidak lain adalah “anak kandung” dari ilmu fiqh. Rasionalisme fiqh yang mendasari ilmu filsafat membantunya dapat tumbuh dan berkembang dan dengan mudah—walau awalnya sulit—diterima di kalangan masyarakat Muslim yang hidup dalam tradisi yang normatif. Jika bukan karena fiqh yang terlebih dulu memperkenalkan rasionalisme dalam masyarakat Islam, niscaya filsafat tidak bisa dengan mudah diterima di kalangan umat Islam.

Di sinilah letak kecermelangan para pemikir Muslim zaman dulu. Mereka mampu menangkap kebutuhan nyata masyarakat Muslim dan mengembangkan jenis-jenis ilmu tertentu dalam skala prioritas. Jika mau, bisa saja para pemikir itu mendahulukan filsafat atau kalam umpama, dan kemudian meninggalkan fiqh.

Karena itu, kemunculan ilmu kalam pada waktu yang salah—atau persisnya ketika ilmu fiqh belum mapan—adalah sebuah bencana. Bukan karena ilmu ini salah atau tidak dikehendaki melainkan karena umat Islam belum siap untuk menerimanya. Hal yang sama juga berlaku bagi filsafat bahkan, dalam kadar tertentu, tasawuf.

Gagasan-gagasan yang bernuansa kalam—terutama yang bernada provokatif—dengan mudah ditolak oleh para pakar fiqh yang mewakili masyarakat dan berbagai alirannya. Salah satu tokoh pemikir

kalam yang mengusung gagasan kalam yang kontroversial adalah Muqâtil b. Sulaymân (w. 767).

Muqâtil hidup pada masa yang sama dengan Abû Ḥanîfah dan Mâlik b. Anas. Mereka bertiga merupakan “sahabat dekat” dan sering terlibat perdebatan yang kadang berujung dengan perseteruan. Muqâtil memilih jalan kalam karena merasa bahwa fiqh tidak cukup memuaskan tuntutan akademisnya. Dia merasa fiqh terlalu normatif dan hanya mengandalkan pendapat orang lain, serta tidak memberi ruang yang cukup bagi seseorang untuk berpendapat.

Karena itu, dia menawarkan gagasan yang—setidaknya untuk konteks masa itu—sangat menantang dan mengundang banyak kontroversi. Ia mengebiri otoritas para pakar fiqh dan mempertanyakan hak mereka dalam berjihad. Ia juga mulai mengotak-atik persoalan aqidah dan berbicara mengenai keimanan bukan untuk “menegaskannya” melainkan untuk memersoalkannya.

Muqâtil yang berpengetahuan luas selalu berbicara mengenai berbagai hal mulai dari persoalan keimanan, ketuhanan, dan spiritualitas dikemas dengan semangat skeptis. Ia ragu, benarkah yang dikatakan ada itu benar-benar ada. Dalam konteks keraguan ini, ia tidak mudah menerima ajaran dan doktrin agama sebagai suatu kebenaran. Konsep Tauhid yang dalam agama sudah dikatakan final dan tuntas, ia anggap masih menyimpan tanda tanya dan keraguan.

Tauhid adalah tentang keesaan Tuhan. Ini ia terima dengan tegas. Namun bersamaan dengan itu, ia juga mengusung konsep bahwa Tuhan itu dapat menyerupai dan diserupai (*mushabbab*) oleh ciptaan-ciptaan-Nya. Bagi sebagian kalangan, konsep “penyerupaan” ini cukup mengganggu karena dapat merubah secara mendasar keesaan Tuhan itu sendiri.

Berbicara mengenai keimanan, Muqâtil menampilkan diri secara lebih menantang. Ia katakan bahwa konsep keimanan dalam Islam itu menyisakan banyak pertanyaan karena sifatnya yang abstrak. Jika keimanan itu bersifat abstrak, tidak demikian halnya dengan kemunafikan. Baginya, kemunafikan lebih nyata dari pada keimanan. Karenanya kemunafikan lebih utama dari pada keimanan. Atau secara lebih halus ia berpendapat bahwa kemunafikan itu dapat dimaklumi karena tidak selamanya membahayakan keimanan.²

² Tâj al-Dîn ‘Abd al-Karîm al-Shahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal*, (ed.) Muḥammad Faṭḥ Allâh Badran (Kairo: Dâr al-Salâm, 1955), 105. Lihat juga Ibn Jarîr al-Ṭabarî, *Târikh al-Ṭabarî*, (ed.) Muḥammad Asad, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1960), 145.

Keabstrakan keimanan terletak pada objeknya (Tuhan) yang tidak nampak dan tidak dapat ditangkap oleh indera. Sedang kemunafikan itu nyata karena terlihat dari manifestasinya seperti sikap dan perilaku seseorang.

Walau Muqâtil tidak selamanya kontroversial, namun stigma negatif sudah terlanjur tersemat dalam dirinya. Pendapat-pendapatnya yang moderat tertutupi oleh gagasan-gagasannya yang melawan arus. Para *faqîh* dan pakar *ḥadîth* waktu itu ramai-ramai memojokkannya dan tidak jarang yang melabelinya sesat. Salah satunya adalah Khârijah. Dengan keras ia mengatakan, “orang Yahudi dan Nasrani menurut saya tidak boleh dibunuh, tapi Muqâtil boleh”. Al-Nasâ’î seorang ahli *ḥadîth* agak sedikit lembut. Ia mempertanyakan kredibilitas Muqâtil dalam meriwayatkan *ḥadîth* maupun pendapat para sahabat dan pengikut nabi. Ia mencatat, dan ini diamininya oleh Ibn Ḥibbân dan al-Dhahabî, bahwa “Muqâtil itu pembohong”, atau bahwa ia terlalu sering mengambil *ḥadîth* dari riwayat orang-orang Yahudi dan Kristen.³

Abû Ḥanîfah ikut terpancing. Dengan nada sangat keras ia mengkritisi Muqâtil dan menyebut pendapatnya sebagai “pendapat yang keji”.⁴ Mâlik b. Anas lebih arif dan hati-hati. Dia memilih sikap diam (*tawaqquf*), dan jika ditanya soal Muqâtil dia menolak menjawabnya. Namun ketika dirasa perlu dia akan menjawab, termasuk ketika ditanya tentang pendapat Muqâtil mengenai sifat “duduknya Tuhan di atas singasana”. Mâlik b. Anas mengatakan, “Tuhan duduk di atas singgasana. Bagaimana Dia duduk tidak dapat diketahui, sedang duduk-Nya tidak mungkin terjadi. Beriman kepada persoalan ini adalah wajib dan bertanya tentangnya adalah *bid’ah*”.⁵

Kasus Muqâtil memberi pelajaran yang sangat berarti bagi para perancang keilmuan keislaman terutama para pakar *fiqh* untuk lebih saksama memantau perkembangan ilmu dan bagaimana ilmu-ilmu itu diawasi. Seakan tidak ingin kecolongan lagi, para pakar menyusun kaidah-kaidah yang menjadikan *fiqh* sebagai standar kebenaran sebuah ilmu. Para pakar tidak dapat menerima jenis ilmu tertentu kecuali jika

³ Abû Zayd b. Ṭāhir al-Maqdisî, *al-Bad’ wa al-Tārikh*, Vol. 5 (Tehran: Dâr al-‘Ilm, 1916), 135, 145. Lihat juga Shams al-Dîn al-Dhahabî, *Mizân al-‘itidâl fî Naqd al-Rijâl*, Vol. 13 (Beirut: Dâr al-Nahḍah, 1980), 197.

⁴ Ibn Ḥajar al-‘Asqalanî, *Tabdhîb al-Tabdhîb*, Vol. 10 (India: Bayt al-Ḥikmah, 1327 H.), 279.

⁵ ‘Abd al-Wahhâb al-Sha’rânî, *Ṭabaqât al-Sha’rânî* (Beirut: Dâr al-Ḥikmah, 1989), 57.

ilmu itu didasarkan pada fiqh. Para pakar kalam menolak gagasan ini, dan karenanya ilmu ini nantinya menjadi korban kedigdayaan fiqh dan tergerus oleh zaman pada saatnya nanti. Ilmu tasawuf yang muncul kemudian dapat menerima gagasan ini dan selamat, bahkan berkembang, di tangan al-Ghazâlî yang tidak lain merupakan pemuka ilmu fiqh aliran al-Shâfi'î. Adalah Mâlik b. Anas yang pertama kali meletakkan kaidah-kaidah dasar yang menempatkan fiqh persis di tengah lingkaran sistem epistemologi Islam. Ilmu lain ia tempatkan pada posisi pinggiran. Mâlik b. Anas terkenal dengan ucapannya, “barangsiapa yang bertasawuf tanpa berfiqh, maka dia adalah zindiq”.⁶ Jika Tasawuf saja harus tunduk pada fiqh, apalagi kalam dan filsafat.

Pendapat dan gagasan Mâlik b. Anas mendapat sambutan baik dari otoritas fiqh lainnya. Salah satunya Sufyân al-Thawrî yang selalu menegaskan bahwa perbuatan (wilayah fiqh) merupakan bentuk konkret dari keimanan. Maksudnya, keimanan seseorang hanya bisa diukur secara konkret melalui perbuatannya. Ucapan ini bermaksud menegaskan fiqh sebagai pusat dari segala ilmu dan mengenyampingkan peluang bagi jenis ilmu lain. Memang ini tidak selamanya menunjukkan arogansi para pakar fiqh, tapi sebaliknya mencerminkan kemampuan mereka menangkap kebutuhan dan tuntutan zaman.

Karena keyakinannya akan sentralitas ilmu fiqh inilah, al-Thawrî tidak segan-segan menasihati para sufi yang waktu itu sudah mulai menunjukkan gelagat untuk menyempal dari fiqh. Salah satu tokoh sufi yang pernah ia nasihati dan sekaligus merupakan sahabat karibnya adalah Ibrâhîm b. Adham (w. 790). Melalui pembicaraan dari hati ke hati, al-Thawrî memberi wejangan dengan mengatakan, “barangsiapa mengetahui apa yang ia cari, maka apa yang ia inginkan akan mendekat”.⁷ Maksudnya, al-Thawrî ingin menyindir bahwa proses pencarian yang sedang dilakukan oleh Ibrâhîm b. Adham harus berdasarkan pada pengetahuan tentang dasar-dasar agama yang terdapat dalam al-Qur’ân dan Sunnah. Pengetahuan seperti itu dapat dicapai melalui pendalaman terhadap ilmu fiqh.

Kesufian Ibrâhîm b. Adham nampaknya juga mendorong pakar fiqh lainnya untuk menasihatinya dan mengarahkannya ke jalur al-Qur’ân dan Sunnah melalui kajian terhadap fiqh. Kali ini tokohnya

⁶ Abû Zayd ‘Abd al-Rahmân b. Khaldûn, *Shifâ’ al-Sâil li Tabdhîb al-Masâ’il* (Beirut: Dâr al-Shurûq, 1996), 26.

⁷ Ibid., 36, 41.

adalah Ja'far al-Şâdiq, tokoh Shi'ah yang sangat dihormati di kalangannya sendiri dan di kalangan Sunni. Seperti al-Thawrî, al-Şâdiq yang merupakan penggagas dan pelopor ilmu fiqh keberatan jika sahabatnya, Ibrâhîm b. Adham melupakan begitu saja ilmu fiqh. Dalam sebuah kesempatan, ketika Ibrâhîm b. Adham bertanya kepadanya tentang, “mengapa saya sering berdoa kepada Allah tapi tidak dikabulkan”? Dengan tegas al-Şâdiq menjawab, “sebab engkau berdoa tanpa ilmu”. Maksudnya dengan kata “ilmu” di sini adalah fiqh, dan jelas bukan tasawuf. Sebab sebagai seorang sufi, Ibrâhîm b. Adham sudah berdoa selama bertahun-tahun dengan ilmu tasawuf.

Posisi yang sangat tegas juga ditunjukkan oleh empat imam mazhab; ketegasan yang bahkan seringkali menjelma menjadi ketegangan antara mereka sendiri juga dengan pihak-pihak lain. Dikisahkan oleh al-Subkî bahwa Abû Ḥanîfah berselisih dengan Sufyân al-Thawrî, Mâlik b. Anas dengan Abû Di'b, Aḥmad b. Şâlih dengan al-Nasâ'î, dan Aḥmad b. Ḥanbal dengan al-Muḥâsibî.⁸ Perselisihan itu terjadi kadang terkait dengan persoalan hukum, kadang pula dengan posisi ilmu-ilmu lain seperti tasawuf dalam tradisi keilmuan keislaman.

Terkait dengan perselisihan itu, 'Abd al-Hayy al-Luknawî bahkan meriwayatkan bahwa Mâlik b. Anas pernah menuding Muḥammad b. Ishâq—penulis kitab *al-Maghâzî*—sebagai dajjal dari segala dajjal; al-Nasâ'î menuduh Aḥmad b. Sâlih al-Miṣrî sebagai pecundang; dan Sufyân al-Thawrî mengkritik Abû Ḥanîfah sebagai orang yang picik.⁹

Al-Shâfi'î juga pernah dituduh oleh Ibn Mâ'in sebagai orang yang berpikiran sempit karena tidak menerima ilmu kalam. Itu terucap dalam rangka menanggapi statemen al-Shâfi'î yang mengatakan bahwa, “orang yang menggeluti ilmu kalam tidak akan pernah berhasil dalam hidupnya. Orang yang melakukan dosa, kecuali dosa menyekutukan Tuhan, adalah lebih baik dari pada orang yang menggeluti ilmu kalam”.¹⁰

⁸ 'Abd al-Wahhâb b. 'Alî al-Subkî, “Qâ'idah fi al-Jarḥ wa al-Ta'dîl”, dalam 'Abd al-Fattâḥ Abû Jawdah (ed.), *Arba' Rasâ'il fî 'Ulûm al-Ḥadîth* (Beirut: Maktabat al-Maṭbû'ah al-Islâmîyah, 1999), 59.

⁹ 'Abd al-Hayy al-Luknawî, *Al-Raj' wa al-Takmil fî al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, (ed.) 'Abd al-Fattâḥ Abû Jawdah (Aleppo: Maktabat al-Maṭbû'ah al-Islâmîyah, 1963), 187.

¹⁰ Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aşfijyâ'* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah), 100.

Posisi dan karisma al-Shâfi‘î yang menjulang jelas sangat memengarungi kolega dan segenap murid dan simpatisannya pada masa itu. Apa yang ia katakan sangat menentukan sikap para pakar fiqh pada masanya dan bahkan pada masa-masa berikutnya. Gagasan yang ia usung yang cenderung meminggirkan ilmu kalam dan menempatkan fiqh persis di tengah-tengah pusaran keilmuan Islam tidak hanya diamini oleh para penggemarnya melainkan juga dijadikan sebagai “ide suci” yang harus dipertahankan. Karena itu, ilmu tasawuf yang cenderung kalem dan tidak frontal, menyadari keadaan ini memilih menjadi “anak manis” dan patuh pada fiqh. Sementara filsafat dan kalam yang agresif memilih tetap berada di luar pusaran fiqh dan mengambil jalur perlawanan kepadanya.

Fiqh sering “menang” dalam pertarungannya melawan filsafat dan kalam karena memiliki kualitas dan dimensi rasional yang memadai, ditambah karena ia merupakan ilmu yang secara nyata dibutuhkan oleh masyarakat pada waktu itu. Fiqh bersifat rasional seperti filsafat dan kalam, tapi, tidak seperti keduanya, ia lebih berbasis pada teks dan wahyu. Kalam dan filsafat kadang juga berbasis pada teks, tapi sifatnya yang spekulatif seringkali membuatnya “menabrak” pagar-pagar agama yang normatif dan dianggap melenceng dari garis-garis agama.

Nah, kurang lebih satu abad setelah gagasan sentralisasi fiqh sebagai jangkar pengetahuan digulirkan, peta pertarungan dan perselisihan epistemologi yang melibatkan para pakar mulai berubah dan bahkan melebar. Kali ini, melibatkan ilmu tasawuf yang awalnya duduk manis dan manja. Kini setelah tumbuh dewasa, ilmu tasawuf menjadi pesaing serius bagi “ayah kandungnya”. Tokoh di balik perseteruan itu adalah Aḥmad b. Ḥanbal pada pihak fiqh dan Abû ‘Abd Allâh al-Ḥârith al-Muḥâsibî (w. 857) pada pihak tasawuf.

Kemunculan Tasawuf al-Muḥâsibî

Al-Muḥâsibî lahir di Bashrah pada tahun 165 H/781M. Ayahnya seorang kaya raya yang menganut aliran Mu‘tazilah dan gigih mengampanyekan pemikiran rasionalnya. Ketika masih kecil ia pindah ke Baghdad, dan belajar fiqh, ḥadîth, ilmu al-Qur’ân, kalam, dan terakhir tasawuf. Ia digelar al-Muḥâsibî karena senang melakukan *muḥâsabah* atau introspeksi diri. Ia meninggal di Baghdad pada tahun 234 H/857M.

Sejak kecil al-Muḥâsibî sudah gemar melakukan petualangan intelektual. Tidak seperti anak-anak muda pada umumnya ia selalu berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain untuk mencari

ilmu. Tidak seperti para ulama pada umumnya, ia tidak puas hanya dengan menguasai satu bidang ilmu saja. Sekilas tentang petualangan keilmuannya, al-Dhahabî pernah menulis, “Ibn ‘Arabî berkata: al-Ḥārith al-Muḥāsibî mempelajari fiqh, menghafal ḥadīth dan mengamalkan praktik-praktik kezuhudan hingga mencapai derajat orang pintar”.¹¹

Sekelumit riwayat ini menggambarkan al-Muḥāsibî yang, seperti ulama lain pada masanya, menggeluti dua ilmu yang paling inti, yaitu fiqh dan ḥadīth. Ia belajar fiqh karena tuntutan keilmuan pada masanya, sekaligus merupakan bentuk kesadarannya bahwa peradaban Islam hanya bisa dibangun melalui fiqh. Ia juga belajar ḥadīth karena ilmu ini merupakan “keturunan biologis” dari ilmu fiqh. Fiqh tanpa ḥadīth adalah mandul, dan ḥadīth tanpa fiqh adalah omong kosong. Demikian diktum yang banyak didengungkan oleh sebagian kalangan pada masa itu.

Lalu, untuk melengkapi dimensi praktis keilmuannya ia pun menekuni amalan-amalan tasawuf yang pada saat itu masih berupa praktik-praktik kezuhudan dan belum berkembang menjadi sebuah paradigma keilmuan yang utuh.

Walau riwayat di atas tidak menuturkan tentang kegemaran al-Muḥāsibî pada bidang ilmu kalam dan filsafat, namun sudah sangat jamak diketahui bahwa ia tidak hanya belajar kedua ilmu ini tapi juga mendalami dan menguasainya. Kata “mencapai derajat orang pintar” merupakan kiasan bahwa ia sesungguhnya “pintar” dalam bidang ilmu kalam dan filsafat dan ilmu-ilmu yang lain.

Terinspirasi oleh ayahnya, al-Muḥāsibî tidak hanya berhenti pada pendalaman ilmu fiqh dan ḥadīth saja. Tidak pula ia berhenti pada pengamalan ilmu tasawuf. Ia mulai merambah ilmu lain yang waktu itu masih dianggap “liar” oleh sebagian kalangan, yaitu ilmu-ilmu rasional yang mengedepankan *‘aql* (akal) ketimbang *naql* (teks atau wahyu). Dengan berani ia memasuki ranah yang masih tabu dan cenderung “menantang” otoritas para pakar fiqh yang tekstual. Ia pun—meminjam istilah al-Dhahabî--mulai bicara soal “pemahaman” tentang agama, dan tidak hanya sekadar menukil dari agama atau bicara tentangnya sesuai dengan teks. Ia sudah mulai mendobrak ranah keilmuan dan mengajak agar al-Qur’ân “dipahami” dan tidak

¹¹ al-Dhahabî, *Tārīkh al-Islām*, Vol. 18, 209.

sekadar “diamalkan”. Gagasan itu ia tuangkan dalam *Fahm al-Qur’ân wa Ma’ânih*.¹²

Persoalan “pemahaman” ini memang bukan barang baru pada waktu itu karena fiqh, yang juga merupakan pemahaman, sudah sangat dikenal secara luas. Hanya saja, yang ia maksud dengan “pemahaman” bukan saja proses memahami hukum-hukum agama saja, tapi juga dogma, ajaran dan bahkan keyakinan agama itu sendiri secara rasional. Karena itu, ketika berbicara mengenai keimanan, al-Muḥāsibî tidak hanya berhenti pada “apa kata al-Qur’ân” tentang keimanan itu, tapi juga menginterpretasikannya secara rasional dan filosofis.¹³

Hal ini merupakan istilah halus untuk mengatakan bahwa al-Muḥāsibî sesungguhnya menggemari ilmu kalam dan filsafat; dua ilmu yang sangat teoretis dan tidak mendapat tempat dalam masyarakat kala itu. Persoalan pengalaman spiritual (tasawuf) juga ia seret ke ranah pemahaman yang rasional, sehingga pembahasan mengenai bidang ilmu ini tidak hanya terpaku pada persoalan praktik-praktik kezuhudan saja melainkan bergeser ke ranah teorisasi dan nantinya berkembang menjadi sebuah paradigma ilmu pengetahuan yang rasional.

Rasionalitas yang dimiliki al-Muḥāsibî mendorongnya untuk melahirkan banyak gagasan mengenai ilmu tasawuf; gagasan yang pada gilirannya ia tuangkan dalam beberapa karya seperti *al-Waṣāyâ* dan *al-Ri’āyah li Ḥuqûq Allâh* dan dalam kadar tertentu *Mâbîyat al-‘Aql wa Ma’nâh wa Ikbtilâf al-Nâs Fîh* serta *Fahm al-Qur’ân wa Ma’ânih*. Karya-karya ini jelas merupakan prestasi besar al-Muḥāsibî yang sulit ditandingi mengingat ia hidup di era awal yang masih sangat sepi dengan karya ilmiah. Di saat orang lain masih sibuk bicara tentang pemahaman tekstual terhadap agama, atau bahkan tekstualisasi ilmu pengetahuan, serta asyik dengan perdebatan politik dan doktrin keagamaan, al-Muḥāsibî sudah melangkah jauh dan berpikir ke depan dengan mengusung gagasan mengenai rasionalisasi agama.

Dalam ilmu kalam dan filsafat, al-Muḥāsibî juga terkesan ingin menjinakkan kedua ilmu ini dengan mengurangi dimensi rasionalnya dan memasukkan unsur spiritual di dalamnya. Ini merupakan prestasi lain yang patut dicatat. Karyanya yang berjudul *Fahm al-Qur’ân wa*

¹² Lihat al-Ḥārith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥāsibî al-Baṣrî, *Fahm al-Qur’ân wa Ma’ânih*, (ed.) Ḥusayn al-Quwayṭî (Beirut: Dâr al-Fikr, 1971), 10.

¹³ Ibid.

Ma'ânih merupakan upaya untuk memperkenalkan metode rasional dalam memahami al-Qur'ân, sedang karyanya yang lain *al-Ri'âyah* mencoba mengusung metode rasional dalam menafsirkan hukum-hukum agama. Karya yang ketiga dengan judul *al-Wasâyâ* adalah gagasan tentang spiritualisasi ajaran-ajaran agama.

Dengan lahirnya tiga karya itu, maka dapat dikatakan bahwa kedua kaki al-Muḥâsibî telah berada dalam tiga—bahkan empat—wilayah keilmuan sekaligus termasuk fiqh. Dan itu bukan perkara mudah terutama karena itu membutuhkan penguasaan keilmuan yang mendalam sekaligus kemampuan menghadapi resistensi paradigmatis dari pihak-pihak yang berseberangan dengannya.

Al-Muḥâsibî adalah sosok yang cermat, cemerlang dan cerdas. Ia “membungkus” ilmu kalam, filsafat dan tasawuf dengan simbol-simbol fiqh. Caranya, dengan menggunakan terma-terma hukum fiqh atau shari'ah untuk menjelaskan persoalan teologis, filosofis, dan spiritualitas. Dengan cara ini, gagasan-gagasan yang ia usung relatif selamat dari upaya dekonstruksi yang dilakukan oleh para pakar fiqh pada masanya.¹⁴

Motif sesungguhnya di balik keputusan al-Muḥâsibî menggeluti tiga bidang ilmu yang masih “perawan” itu jelas bukan dalam rangka melakukan perlawanan terhadap fiqh melainkan untuk mengemban misi pengembangan. Ia ingin mendobrak sistem dan tradisi keilmuan yang ada dan mengajak orang untuk melakukan lompatan epistemologis. Ia tidak puas dengan status-quo dan menolak setiap bentuk kemapanan. Ketika orang lain masih terpaku pada satu jenis bidang ilmu, ia sudah berpikir untuk bergerak maju dan mengusung ilmu-ilmu baru. Karena itu, pemikiran al-Muḥâsibî jelas melampaui eranya, dan melihat jauh ke depan dengan mempertimbangkan tuntutan jangka panjang tanpa melupakan kebutuhan kekinian. Karena itu, jasa-jasa al-Muḥâsibî mendapat banyak apresiasi dari berbagai kalangan terutama generasi baru yang semakin sadar akan kontribusi pentingnya di bidang ilmu pengetahuan. Imam Besar al-Azhar Kairo, Shaykh 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd pernah menyanjung

¹⁴ Lihat al-Ḥârith b. Asad b. 'Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî, *al-Ri'âyah li Ḥuqûq Allâh*, (ed.) 'Abd al-Qâdir Aḥmad 'Aṭâ' (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009). Universitas al-Azhar Kairo juga pernah menerbitkan buku ini dalam edisi tahun 1957 dengan editor 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd yang waktu itu masih menjabat sebagai rektor al-Azhar.

setinggi langit kiprah aktif al-Muḥâsibî dalam dunia keilmuan dan spiritualitas.

Walau pada awal karir intelektualnya al-Muḥâsibî lebih memilih fiqh dan ḥadīth sebagai medan perjuangannya, namun karya ilmiah pertamanya sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan kedua bidang ilmu ini. Buku pertamanya mengusung tema tentang akal dan rasionalitas. Untuk mengulas tema ini, ia menulis buku dengan judul *Mâḥyât al-‘Aql wa Ma‘nâh wa Ikhtilâf al-Nâs Fîh* (Esensi Akal, Beberapa Interpretasinya, dan Perbedaan Manusia dalam Memahaminya) yang disusul kemudian dengan karya berikutnya berjudul *Fahm al-Qur‘ân wa Ma‘ânih* (Pemahaman terhadap al-Qur‘ân dan Pesan-pesannya). Kedua karya ini dalam edisi modern sering diterbitkan secara bersamaan dalam satu buku.¹⁵

Walau banyak yang meyakini bahwa kedua kitab ini sesungguhnya telah hilang, namun kenyataannya tidak demikian. Edisi modernnya bahkan pernah diterbitkan dengan kata pengantar dari Shaykh ‘Abd al-Halīm Maḥmûd. Shaykh Maḥmûd awalnya termasuk yang meyakini bahwa kedua kitab itu telah hilang, kemudian mengoreksi pendapatnya sendiri dengan mengatakan sebaliknya.¹⁶ Shaykh Maḥmûd bahkan memutuskan untuk menyusun kembali kilasan-kilasan pemikiran al-Muḥâsibî yang tertuang dalam kitab berjudul *al-Ri‘âyah li Ḥuqûq Allâh* (Menjaga Hak-hak Allah) dan menebitkannya atas supervisi dari Komite Penerbitan Karya-karya Tasawuf, Universitas al-Azhar pada tahun 1957.

Al-Ri‘âyah diterbitkan oleh al-Azhar dengan semangat untuk membangkitkan kembali gairah pemikiran rasional yang dirasa sedikit demi sedikit telah terkikis oleh tradisi yang lebih tekstual. Kitab ini dipilih bahkan bukan hanya karena kemampuannya mendorong semangat keilmuan rasional, namun juga karena dinilai dapat mewarnai rasionalisme dengan sentuhan spiritual dan mampu menyeimbangkan keduanya dalam sebuah simponi yang utuh dan padu.

Kitab lain adalah *al-Waṣyâ’* yang, bersama dengan kitab-kitab lainnya, digolongkan oleh banyak kalangan sebagai karya tentang

¹⁵ Dalam edisi yang menerbitkan keduanya secara bersamaan, judul bukunya menjadi *al-‘Aql wa Fahm al-Qur‘ân*. Dalam edisi tahun 1971, buku ini diedit oleh Ḥusayn al-Quwaytî dan diterbitkan oleh Dâr al-Fikr, Beirut.

¹⁶ ‘Abd al-Qâdir Aḥmad ‘Atâ’, “Kata Pengantar”, dalam *Fahm al-Qur‘ân wa Ma‘ânih* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1964), 241.

psikologi moral.¹⁷ Psikologi moral al-Muḥâsibî bernuansa spiritual-filosofis. Spiritualitas adalah tujuannya, sedang filosofis adalah pendekatannya. Sementara objek kajiannya adalah jiwa manusia. Walau dibangun pada masa yang sangat awal, ketika dunia keilmuan Islam masih berupa “hutan belantara” namun gagasan al-Muḥâsibî sudah cukup matang. Ia mendapat sanjungan dari Louis Massignon, seorang orientalis asal Perancis yang pernah mengatakan bahwa al-Muḥâsibî mewariskan metode dan teori tentang kejiwaan yang tidak ada duanya dalam seluruh sejarah perkembangan ilmu psikologi.¹⁸ Metode dan teorinya itu berkisar pada gagasan tentang “kesinambungan antara perbuatan dengan niat”. Perbuatan itu adalah tindakan raga, sedang niat adalah tindakan jiwa. Jiwa dan raga adalah satu. Karena itu perbuatan dan niat juga satu. Keadaan jiwa seseorang akan berpengaruh kepada perbuatannya, dan demikian pula sebaliknya.

Al-Muḥâsibî memberi contoh rasa sedih untuk menegaskan teorinya mengenai kesatuan antara perbuatan dan niat ini. Secara logis ia katakan bahwa rasa sedih itu ada beberapa macam, antara lain: 1) rasa sedih karena hilangnya sesuatu yang sangat disenangi, 2) rasa sedih karena khawatir tentang yang akan terjadi besok, 3) rasa sedih karena merindukan yang didambakan bisa tercapai, tetapi ternyata tidak tercapai, dan 4) rasa sedih karena mengingat betapa diri ini menyimpang dari ajaran-ajaran Tuhan.

Rasa sedih yang pertama menimbulkan tekanan jiwa, yang kedua menimbulkan keresahan jiwa, yang ketiga melahirkan kekecewaan jiwa, sedang yang terakhir justru melahirkan dorongan jiwa untuk berbuat baik. Yang pertama hingga ketiga berakibat pada kekotoran jiwa sedang yang terakhir justru berakibat pada kesucian jiwa dan dorongan untuk mendekati diri kepada Tuhan. Demikianlah semua bentuk kesedihan itu dengan berbagai macam dan latar belakangnya

¹⁷ al-Ḥârith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî, *al-Waṣâiyâ*, (ed.) ‘Abd al-Qâdir Aḥmad ‘Aṭâ’ (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah). Lihat juga Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975), 46. Lihat juga Atif Khali, “Abu Ṭhalib al-Makki and the Nourishment of Hearts in the Context of Early Sufism”, *Journal of the Muslim World*, Vol. 102 April (2012), 302.

¹⁸ Louis Massignon, *Majmû‘ah Nuṣûṣ lam Tunshar* (Kairo: Maktabah al-Makhṭûṭât, 1980). Manuskrip No. 1098.

membawa dampak, baik positif maupun negatif, kepada keadaan jiwa manusia.¹⁹

Corak filosofis juga muncul dalam pembahasan al-Muḥāsibī mengenai *maqâmât* atau tahapan-tahapan menuju Tuhan. Secara analitis al-Muḥāsibī mengemukakan bahwa “landasan ibadah itu adalah kerendahan hati, sementara kerendahan hati itu bersumber dari takwa. Landasan takwa itu adalah introspeksi (telaah diri), sedangkan landasan introspeksi itu adalah rasa takut (*ḵhawf*) dan rasa harap (*rajdâ*). Rasa takut (*ḵhawf*) maupun rasa harap muncul dari pemahaman terhadap janji dan ancaman Tuhan. Pemahaman terhadap janji dan ancaman Tuhan muncul karena ingat akan balasan Tuhan. Ingat akan balasan Tuhan muncul dari penalaran pikiran serta renungan hati”.

Demikianlah elaborasi al-Muḥāsibī terhadap beberapa aspek dalam agama, dan kasus di atas sebagai salah satu contohnya, pada akhirnya mengerucut pada penalaran pikir dan renungan hati. Sederhananya, filsafat dan tasawuf dalam gagasan al-Muḥāsibī adalah jalan menuju Tuhan, bukan fiqh.

Karena itu ketika ia berselancar di dunia keimanan dan *‘ubûdîyah*, ia tidak mendekati dua dimensi agama ini dengan menggunakan fiqh melainkan dengan pendekatan filsafat dan tasawuf. Maka, ia mengusung konsep “*‘ubûdîyah* rasional”, yaitu konsep yang melihat ibadah tidak hanya sebagai rentetan seremonial untuk memenuhi tanggung jawab manusia kepada Tuhan, tetapi sebagai jalan untuk menyucikan diri. Lebih dari itu sebagai wahana mencapai pengetahuan rasional-intuitif yang dalam tasawuf disebut sebagai *ma ‘rifat*. Gagasan ini sangat bertolak belakang dengan perspektif fiqh yang hanya melihat masalah *‘ubûdîyah* dengan penekanan dan sentuhan normatif saja.

Gagasan semacam ini pernah dianggap mengancam keberadaan dan mungkin keberlangsungan fiqh sebagai ilmu yang paling dominan dalam masyarakat Islam kala itu. Para pakar fiqh pun resah. Keresahan itu setidaknya diwakili oleh al-Qâḍî ‘Iyâḍ (w. 1149) yang pernah berang terhadap al-Muḥāsibī dan menuduhnya sebagai

¹⁹ Ibid. Lihat juga al-Ḥârith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥāsibî al-Baṣrî, *Mâbîyat al-‘Aql wa Ma’nâh wa Iḵtilâf al-Nâs Fîh*, (ed.) Ḥusayn al-Quwaytlî (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1398), 56.

“sahabat dekat orang-orang yang tidak beriman dan sering mengutip dari mereka”.²⁰

Dengan melampaui fiqh, secara sederhana peta epistemologi yang ingin digambar oleh al-Muḥāsibî menempatkan dimensi *‘ubūdīyah* sebagai landasan, sedang pengetahuan rasional-intuitif sebagai tujuan. Atau lebih tegasnya, ia berangkat dari fiqh lalu bergerak maju ke ranah filsafat dan tasawuf sebagai tujuan.

Dengan gagasan ini, al-Muḥāsibî layak disebut sebagai, meminjam istilah al-Dhahabî, “pembicara resmi untuk zamannya (*lisân al-‘aṣr*)”²¹ karena mewakili hampir seluruh aliran pemikiran yang ada. Atau dapat disebut pula sebagai poros tengah, karena merangkul fiqh, filsafat, kalam dan tasawuf dalam satu wadah. Fiqh ia jadikan sebagai landasan atau acuan, kalam sebagai metodologi dan corak narasi, sedang filsafat dan tasawuf sebagai gagasan utama yang ia kemas dalam bentuk “moral psychology”.

Dalam konteks ini, al-Shahrastânî benar ketika melihat al-Muḥāsibî bersama para filsuf lainnya yang hidup hampir pada masanya seperti ‘Abd Allâh b. Sa‘îd al-Kilâbî (w. 955) dan Abû al-‘Abbas al-Qalanisî (w. 1065) sebagai sufi yang juga menggeluti ilmu kalam, menulis dengan gaya, argumentasi, dan narasi kalam.²² Namun al-Shahrastânî masih lupa bahwa al-Muḥāsibî juga menggeluti dan bahkan menguasai ilmu fiqh yang turut membesarkan namanya. Oleh karena itu, secara konsensus tasawuf al-Muḥāsibî disebut sebagai tasawuf Sunnî dan mencerminkan kesesuaian dengan al-Qur’ân dan Ḥadîth.²³

Label “kesesuaian dengan al-Qur’ân dan Ḥadîth” ia dapatkan karena ia mampu mengakomodir “kepentingan” para pakar fiqh dan bukan semata-mata karena tasawuf yang ia usung dibangun atas dasar norma-norma agama. Namun ini tidak perlu dianggap sebagai tindakan picik karena seolah-olah bernuansa politis, melainkan justru sebagai strategi peradaban yang jitu karena dapat menangkap kecenderungan zaman dan dinamika sejarah yang sedang berkembang. Peradaban tekstual yang merupakan ciri khas Islam meniscayakan bahwa gerakan keilmuan harus dimulai dari jenis-jenis ilmu yang

²⁰ al-Qâdî ‘Iyâd b. Mûsâ al-Yahṣubî, *al-Shifâ bi Ta’rîf Huqûq al-Muṣṭafâ* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2001), 371.

²¹ al-Dhahabî, *Mîzân al-‘Iṭidâl*, I, 431.

²² al-Shahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl*, 145.

²³ al-Makkî, *Qûṭ al-Qulûb*, Vol. 2, 98.

normatif seperti fiqh. Tapi ilmu-ilmu itu harus kemudian dikembangkan ke ranah keilmuan yang rasional-intuitif. Ini ditangkap dengan baik oleh al-Muḥāsibî.

Corak keilmuan yang unik seperti ini nantinya menjadi petunjuk bagi al-Ghazâlî ketika menyusun *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, kitab yang sangat melegenda dalam khazanah pemikiran Islam dan menjadi pedoman bagi para pencari kebenaran hingga kini. Al-Manawî menulis bahwa dalam banyak kesempatan al-Ghazâlî mengakui al-Muḥāsibî sebagai “guru terbaiknya”,²⁴ guru terutama dalam hal pendekatan dan metodologi, dan bukan dalam hal pendalaman materi karena dalam hal pendalaman materi guru terbaik al-Ghazâlî adalah al-Makkî yang menulis *Qût al-Qulûb*.²⁵

Perselisihan dengan Aḥmad b. Ḥanbal

Pengakuan Abû Ḥâmid al-Ghazâlî terhadap al-Muḥāsibî agak sedikit terlambat. Al-Ghazâlî yang hidup kurang lebih 250 tahun setelah al-Muḥāsibî menyadarkan banyak orang akan sisi positifnya setelah sekian lama ia diidentikkan dengan stigma negatif; bahwa ia corong *bid'ah* dan kesesatan. Sanjungan dan pujian al-Ghazâlî terhadap al-Muḥāsibî tidak cukup untuk merehabilitasi nama baiknya yang sudah terlanjut tercoreng oleh stigma negatif itu.

Kisah kontroversi al-Muḥāsibî yang berujung pada pencorengan nama baiknya berawal ketika ia memutuskan untuk melakukan langkah besar memboyong keilmuan keislaman ke ranah paradigma yang rasional. Fiqh ia terima sebagai ilmu yang rasional, namun baginya fiqh saja tidak cukup. Harus ada ilmu-ilmu baru yang dapat menjawab tantangan zaman dan mampu mengantisipasi tuntutan sejarah di masa-masa yang akan datang. Gerakan restrukturisasi fiqh pun dimulai dan disertai dengan upaya memperkenalkan dimensi lain dalam paradigma keislaman yang lebih bernuansa sufistik dan rasional.

Bagi yang masih mengidolakan fiqh sebagai satu-satunya paradigma yang objektif dan benar, gagasan al-Muḥāsibî dianggap

²⁴ Zayn al-Dîn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ûf al-Manawî, *al-Kawâkib al-Dhurrîyah fî Tarâjum al-Sâdat al-Şîfîyah*, Vol. 1 (Munûfiyah: Dâr al-Kutub al-‘Arabîyah, 1999), 218.

²⁵ Dalam *al-Munqidh min al-Dalâl*, al-Ghazâlî mengakui bahwa ketika mendalami tasawuf, tokoh-tokoh yang karya dan pemikirannya ia kaji adalah al-Muḥāsibî, al-Makkî, al-Junayd, al-Shiblî, dan Abû Yazîd al-Biṣṭâmî. Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *al-Munqidh min al-Dalâl*, (eds.) Jamîl Şalîbâ dan Kâmil ‘Ayyâd (Beirut: Dâr al-Andalus, 1990), 68.

sebagai penyelewengan terhadap aqidah dan penodaan terhadap nilai-nilai agama. Padahal yang ia garap tidak ada sangkut-pautnya dengan keyakinan beragama karena berada pada wilayah ilmu pengetahuan, bukan aqidah. Pada masa itu memang wilayah agama dan ilmu pengetahuan masih sulit untuk dibedakan karena masih tumpang tindih satu sama lain seperti pasir bercampur air.

Tokoh di balik penolakan terhadap al-Muḥāsibî adalah Aḥmad b. Ḥanbal dan gurunya ‘Abd al-Raḥmân b. Maḥdî (w. 814). Sejak awal kedua tokoh ini enggan menerima gagasan al-Muḥāsibî. Mereka menilainya melenceng dari al-Qur’ân dan Ḥadîth. Keduanya selalu menempatkan al-Muḥāsibî dan pemikirannya dalam koridor *bid‘ah* yang menyesatkan.

Keterlibatan al-Muḥāsibî dalam ilmu kalam menjadi bumerang baginya dan senjata utama bagi Abdul Rahman dan Aḥmad b. Ḥanbal untuk menyudutkannya. Dalam sebuah kesempatan, ketika menanggapi sepak terjang al-Muḥāsibî dalam ilmu kalam, ‘Abd al-Raḥmân mengatakan bahwa ilmu ini dalam segala bentuknya adalah “ilmu yang batil”.²⁶ Aḥmad b. Ḥanbal lalu menambahkan bahwa ilmu kalam sesat karena “tidak berasal dari atas”.²⁷

Penikaman terhadap ilmu kalam itu ditambah dengan pembunuhan terhadap karakter al-Muḥāsibî yang dikampanyekan di mana-mana sebagai orang yang tidak dapat dipercaya. Ketika ditanya tentang al-Muḥāsibî, ‘Abd al-Raḥmân menjawab, “tidak diperbolehkan bagi seseorang untuk mengatakan apapun terkait dengan agama kecuali ia mendengarnya dari orang-orang yang sangat dipercaya”.²⁸

Bagi para sejarawan, pertikaian antara al-Muḥāsibî dan Aḥmad b. Ḥanbal beserta guru dan para pengikutnya nampak begitu jelas dan tidak dapat ditutup-tutupi. Salah satu sejarawan kenamaan dalam Islam, al-Khâṭib al-Baghdâdî, mengungkapkan pertikaian itu secara apa adanya dan menulis:

Aḥmad b. Ḥanbal adalah imam kaum Sunnî pada masanya. Salah satu muridnya adalah Abû Zur‘ah al-Râzî (w.878). Al-Râzî pernah mengatakan, “jangan sekali-kali kalian membaca kitab-kitab karya al-

²⁶ al-Isfahânî, *Hilyat*, Vol. 9, 11-12.

²⁷ ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Alî b. al-Jawzî, *Manâqib al-Imâm Aḥmad*, (ed.) ‘Abd Allâh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkî (Beirut: Dâr Hijr, 1409 H), 192.

²⁸ al-Isfahani, *Hilyat*, Vol. 9, 6.

Muḥāsibî karena kitab-kitab itu adalah *bid'ab* dan menyesatkan. Sibukkan diri kalian dengan ilmu *athar* (periwiyatan ḥadīth) karena di dalam ilmu ini kalian akan menemukan apa yang kalian cari.²⁹

Narasi yang sangat jelas dan tegas seperti ini muncul dalam banyak buku sejarah yang ditulis oleh para sejarawan yang otoritatif. Selain al-Baghdādî, Ibn Kathîr juga menegaskan bahwa pertikaian antara mereka itu benar-benar pernah terjadi. Dengan menggunakan kata “benar” di awal narasinya, Ibn Kathîr menulis:

Benar, Ahmad tidak menyukainya karena ajaran-ajarannya mengandung unsur-unsur kezuhudan yang berlebihan dan tidak memiliki basis *shara'* (hukum) yang kuat. Karena itu ketika salah satu murid Aḥmad b. Ḥanbal, yaitu Abû Zur'ah al-Râzî membawa kitab al-Muḥāsibî yang berjudul *al-Ri'âyah* dia mengatakan “ini buku *bid'ab*”. Lalu dia mengarahkan orang yang membawanya dengan mengatakan, “engkau harus mengikuti apa yang telah dirintis oleh Mâlik, al-Thawrî, al-Awzâ'î, dan al-Layth. Ikuti mereka dan tinggalkan al-Muḥāsibî.³⁰

Arahan Abû Zur'ah al-Râzî itu dipegang teguh oleh generasi penerus Aḥmad b. Ḥanbal seperti Ibn al-Jawzî yang, dengan semangat salafiyah, selalu mendengungkan peperangan atas segala bentuk *bid'ab* dan ilmu-ilmu rasional yang dikembangkan oleh orang seperti al-Muḥāsibî. Dengan mengutip pendapat Aḥmad b. Ḥanbal, Ibn al-Jawzî menulis, “Aḥmad b. Ḥanbal menolak al-Muḥāsibî karena ia sangat kuat berpegang teguh pada Sunnah Nabi dan menghindari *bid'ab*”.³¹

Dalam benak Ibn al-Jawzî dan orang-orang sepertinya, penggunaan akal dan penafsiran agama secara rasional adalah *bid'ab*. *Bid'ab* itu salah bahkan menyesatkan. Yang benar dan tidak menyesatkan adalah penggunaan dalil-dalil agama secara tekstual dan secara apa adanya tanpa ta'wil.

Untuk konteks zaman itu, barangkali penggunaan teks secara apa adanya tanpa *ta'wil* mungkin dapat dibenarkan. Penggunaan *naql* (teks) untuk konteks kekinian bahkan kadang lebih utama daripada penggunaan *'aql* (rasio atau akal). Alasannya karena Islam adalah agama teks yang dibangun di atas pondasi wahyu. Karena itu ulama kontemporer asal Mesir, Muḥammad al-Ghazâlî, selalu mengajarkan

²⁹ Aḥmad b. 'Alî al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târikh Baghdâd*, (ed.) Bashâr 'Iwad Ma'rûf, Vol. 8 (Beirut: Dar al-Ghârb al-Islâmî, 2008), 215.

³⁰ Ismâ'îl b. Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, (ed.) Aḥmad Abû Mulhim, Vol. 10 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 344.

³¹ Ibn al-Jawzî, *Manâqib*, 239.

bahwa pendekatan tekstual dalam menafsirkan agama tidak akan pernah luntur dari tradisi akademik Islam. Jika luntur maka justru akan menimbulkan bahaya karena pemaknaan yang tidak tekstual akan merubah makna-makna kalimat dalam al-Qur'ân dan Sunnah secara mendasar.

Karena itu, apa yang diperjuangkan oleh Aḥmad b. Ḥanbal mungkin bertujuan untuk memastikan bahwa teks dan wahyu harus mapan dulu sebagai landasan agama baru kemudian merangkak ke ranah rasio dan akal.

Kenyataannya adalah, seiring dengan perkembangan zaman, ide, dan gagasan Aḥmad b. Ḥanbal tidak selamanya dapat diterima sebagaimana pikiran-pikiran al-Muḥâsibî tidak selamanya dapat ditolak. Justru al-Muḥâsibî semakin hari semakin mendapat pembenaran dan pembelaan dari berbagai kalangan termasuk al-Ghazâlî.

Al-Ghazâlî yang menganggap dirinya sebagai murid al-Muḥâsibî mempertanyakan alasan di balik penolakan Aḥmad b. Ḥanbal atas ide-ide gurunya. Jika sikap Aḥmad b. Ḥanbal itu dilatari oleh persoalan *bid'ah*, pertanyaannya adalah apa definisi *bid'ah* dan siapa pula yang memiliki otoritas menentukan sesuatu disebut *bid'ah* atau tidak.

Al-Ghazâlî sangat rajin membahas persoalan *bid'ah* terutama dalam mahakaryanya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Itu sepertinya ia lakukan untuk memperjelas duduk perkara definisi *bid'ah* pada satu sisi, dan untuk membela gagasan dan pendapat al-Muḥâsibî pada sisi lain. Pandangan al-Ghazâlî tentang *bid'ah* sangat moderat dan terkesan terbuka. Ia tidak menyebut semua “hal-hal baru” yang tidak ada pada zaman nabi sebagai *bid'ah*. Seperti ulama yang berpikiran terbuka pada umumnya, ia membedakan secara tegas antara *bid'ah* yang baik dan *bid'ah* yang tidak baik. *Bid'ah* yang baik, seperti makan di atas meja makan, tidak dapat disebut *bid'ah* walau itu tidak ada pada zaman nabi.³²

Dalam hal pemikiran, al-Ghazâlî bahkan sangat mendukung *bid'ah* dalam artian yang positif. Pemikiran dan ide-idenya yang sangat baru bahkan bernuansa “bid'ah” karena bersifat inovatif baik dalam bidang ilmu fiqh, filsafat, akhlaq, maupun tasawuf. *Ihyâ'* merupakan saksi hidup betapa al-Ghazâlî sangat gemar mengembangkan ilmu

³² Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Taqwâ, 2000), 157-193.

pengetahuan sesuai dengan tuntutan zamannya. Teorisasinya tentang pembagian dan pengelompokan ilmu pengetahuan, sifat dasar ilmu, fungsi agama dalam pengembangan ilmu, hingga peran aktif manusia sebagai *kehalifah* dalam mencari dan menciptakan ilmu, semuanya berasal dari pikiran-pikirannya sendiri dan tidak selamanya berdasar pada teks-teks agama.

Karena itu, al-Ghazâlî mempertanyakan Aḥmad b. Ḥanbal, bagaimana bentuk konkret dari “berpegang kepada al-Qur’ân dan Sunnah” terutama dalam hal pengembangan ilmu pengetahuan? Kemudian, bukankah orang seperti al-Muḥâsibî sudah sangat teguh berpegang kepada al-Qur’ân dan Sunnah baik dalam hak keyakinan beragama dan tentu pengembangan gagasan? Bukankah al-Muḥâsibî, setidaknya menurut al-Ghazâlî, jelas-jelas menolak *bid’ab* dan bahkan tidak bersepakat dengan pandangan kaum Mu’tazilah yang terlalu rasional dan terkesan tercerabut dari akar agama?

Dengan semangat ingin membela al-Muḥâsibî, al-Ghazâlî menulis dalam *al-Munqidh min al-Dalâl*:

Aḥmad b. Ḥanbal menolak tulisan-tulisan al-Muḥâsibî padahal ia menolak Mu’tazilah. Al-Muḥâsibî sendiri mewajibkan penolakan terhadap *bid’ab* terutama ketika pandangan *bid’ab* itu sudah menyebar luas di masyarakat. Aḥmad b. Ḥanbal berkata, “memang benar, akan tetapi gambarkan terlebih dahulu secara jelas kesesatan mereka baru kemudian engkau tolak.”³³

Jika apa yang ditulis oleh al-Ghazâlî itu benar, maka posisi Aḥmad b. Ḥanbal sejatinya dilematis dan tidak dapat diterima. Dilematis karena alasan yang ia kemukakan dalam menolak al-Muḥâsibî tidak jelas; hanya karena al-Muḥâsibî “tidak menjelaskan terlebih dahulu kesesatan mereka”. Jika itu alasannya maka sesungguhnya yang *bid’ab* itu bukan al-Muḥâsibî melainkan “mereka”. Sikap Aḥmad b. Ḥanbal juga tidak dapat diterima karena kenyataannya al-Muḥâsibî sendiri juga menolak *bid’ab* terutama yang dilakukan oleh kalangan Mu’tazilah.

Sepertinya Aḥmad b. Ḥanbal sadar bahwa al-Muḥâsibî sesungguhnya tidak *bid’ab*. Namun ia menuduhnya *bid’ab* karena tidak mau mem-*bid’ab*-kan kalangan Mu’tazilah. Setidaknya itulah kesimpulan yang bisa ditarik dari kutipan al-Ghazâlî di atas. Kemudian, bahwa al-Muḥâsibî tidak “menjelaskan kesesatan mereka” berarti posisinya menggantung antara menolak dan menerima. Ini

³³ al-Ghazâlî, *al-Munqidh*, 48.

merupakan celah kecil yang dimanfaatkan oleh Aḥmad b. Ḥanbal untuk menyudutkan al-Muḥâsibî.

Namun dalam pandangan Aḥmad b. Ḥanbal dan para pengikutnya, posisi al-Muḥâsibî sebenarnya tidak menggantung. Ia jelas seorang penganut paham Mu'tazilah dan bahkan aliran Jahmiyyah yang menganut teori antropomorfisme yang "menyamakan" Tuhan dengan manusia. Adalah Ibn Taymîyah, seorang pengagum setia Aḥmad b. Ḥanbal, yang menguak pertama kali antropomorfisme al-Muḥâsibî itu. Ia tidak terima jika al-Muḥâsibî dibela dan pada saat yang sama Aḥmad b. Ḥanbal justru digugat.

Dalam *Bayân Talbîs al-Jahmîyah fî Ta'sîs Bid'ahim al-Kalâmîyah* (Penjelasan mengenai *Bid'ah* Kaum Jahmiyah dalam Ilmu Kalam) setelah memosisikan al-Muḥâsibî sebagai pemuka aliran Jahmîyah, Ibn Taymîyah mengkritik balik al-Ghazâlî dan menulis:

Penolakan Aḥmad b. Ḥanbal terhadap al-Muḥâsibî adalah bukan karena alasan yang disebutkan oleh al-Ghazâlî. Tapi karena al-Muḥâsibî mengambil pendapat-pendapat Ibn Kullâb tentang metode memahami gerak Tuhan dan alam. Pendapat al-Muḥâsibî sangat berbau Mu'tazilah.³⁴

Pernyataan yang ditujukan untuk mementahkan pendapat al-Ghazâlî ini pada satu sisi menguatkan kembali sentimen kepada al-Muḥâsibî dan pada sisi lain membangun sentimen baru terhadap al-Ghazâlî. Pada titik ini, kasus kontroversi al-Muḥâsibî dan Aḥmad b. Ḥanbal telah menyeret dua nama besar dalam tradisi pemikiran Islam, yaitu al-Ghazâlî dan Ibn Taymîyah. Dengan demikian perseteruan itu memasuki babak baru dan sulit dilupakan oleh generasi-generasi berikutnya.

Para penggemar dan penggiat kalam termasuk yang sulit melupakan perseteruan itu dan cenderung senang mengungkit-ungkitnya kembali. Itu sesuai dengan sifat dasar dan makna ilmu kalam itu sendiri yang berarti berdebat atau "beradu mulut". Kata "Kalâm" berarti secara konotatif beradu mulut. Keterlibatan al-Ghazâlî dan Ibn Taymîyah dalam perdebatan ini adalah dalam kapasitas mereka sebagai pakar kalam dan bukan pakar tasawuf umpama.

³⁴ Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm b. Taymîyah, *Bayân Talbîs al-Jahmîyah fî Ta'sîs Bid'ahim al-Kalâmîyah*, (ed.) Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmân b. Qâsim (Mekkah: Matba'at al-Ḥukûmîyah, 1972), 474.

Karena itu al-Baghdâdî benar ketika mengatakan bahwa perseteruan antara al-Muḥâsibî dan Aḥmad b. Ḥanbal berikut para pengikut dan penerus masing-masing terjadi hanya pada tataran kalam saja dan bukan pada tataran yang lain seperti tasawuf.³⁵

Dengan pertimbangan inilah, para pakar lalu memikirkan bagaimana caranya agar pada tataran kalam sekalipun perseteruan yang berkepanjangan ini dapat diakhiri. Abû Ṭâlib al-Makkî termasuk yang pernah mencoba mengikis perseteruan ini. Guru sufi yang merupakan sumber inspirasi al-Ghazâlî ini menetralsir kasus al-Muḥâsibî dan Aḥmad b. Ḥanbal dengan mengungkapkan bahwa pada tataran kalam atau teologi semestinya posisi para sufi tidak perlu dipersoalkan, karena aqidah mereka adalah aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah yang memercayai persis seperti yang dipercayai oleh kebanyakan orang Islam. Mereka percaya bahwa Tuhan itu satu, azali, dan abadi; bahwa selain Tuhan adalah ciptaan; bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat mendengar, melihat, mengetahui, berbicara, berkuasa, dan memiliki keinginan.³⁶

Sikap yang tidak kalah dewasa ditunjukkan oleh para pakar fiqh generasi *kehalaf*. Menyadari bahwa fiqh tidak mungkin lagi berperan sebagai pemain tunggal dalam membangun peradaban, para pakar ilmu ini cenderung melupakan masa lalu dan memaafkan al-Muḥâsibî yang pernah tertuduh sebagai “musuh” ilmu fiqh. Mereka memahami betul bahwa sosok seperti al-Muḥâsibî dengan segala “pemberontakan” epistemologisnya mutlak dibutuhkan. ‘Abd al-Wahhâb b. ‘Alî al-Subkî dan ‘Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî (w. 1565) adalah termasuk generasi baru pakar fiqh yang membuka pintu maaf selebar-lebarnya bagi al-Muḥâsibî dan mengawali langkah rekonsiliasi dengannya.³⁷

Sementara itu, al-Sha‘rânî dengan arif menuturkan bahwa antara al-Muḥâsibî dan Aḥmad b. Ḥanbal sesungguhnya sudah tidak ada masalah lagi.³⁸ Penulis *al-Ṭabaqât al-Kubrâ* ini di samping seorang pakar fiqh juga ahli dalam bidang ilmu sejarah dan piawai dalam mendokumentasikan catatan sejarah para ulama masa lalu. Penelusurannya terhadap kasus al-Muḥâsibî sepertinya membawanya

³⁵ al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, Vol. 8, 211.

³⁶ al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, 242-270.

³⁷ al-Subkî, *Qâ'idah*, 59.

³⁸ al-Sha‘rânî, *Ṭabaqât*, 83.

kepada sebuah riwayat yang dituturkan oleh al-Baghdâdî yang mengisahkan bahwa:

Ismâ'îl b. Ishâq al-Sarrâj berkata: suatu hari Aḥmad b. Ḥanbal yang juga dikenal dengan sebutan Abû 'Abd Allâh berkata kepadaku, "saya dengar bahwa al-Ḥârith al-Muḥâsibî sangat dekat denganmu dan sering datang ke rumahmu. Bisakah engkau bawa aku ke rumahmu dan memberiku ruangan supaya aku dapat mendengar pandangan-pandangannya tanpa dia bisa melihatku?" Aku menjawab, "permintaanmu adalah perintah bagiku wahai Abû 'Abd Allâh". Usulan dari Abû 'Abd Allâh ini telah membuatku bahagia dan segera aku menghadap al-Ḥârith al-Muḥâsibî untuk memintanya agar berkenan hadir ke rumahku pada suatu malam. Saya katakan kepadanya, "dan jangan lupa bawa serta sahabat-sahabatmu". Al-Muḥâsibî menjawab, "wahai Ismâ'îl, sahabatku sangat banyak, engkau tidak akan mampu menjamu mereka semua. Cukup sediakan buat mereka sesuatu yang tidak memberatkanmu seperti korma dan minyak *kushb*. Saya sepakat dengan permintaannya, lalu saya segera bergegas menuju Abû 'Abd Allâh dan memberitahunya bahwa al-Muḥâsibî bersedia datang. Abû 'Abd Allâh datang ke rumahku setelah salat Maghrib dan langsung menuju kamar atas yang saya sediakan untuknya. Ia sempat membaca beberapa ayat al-Qur'ân, lalu tidak lama kemudian al-Muḥâsibî dan sahabat-sahabatnya datang. Setelah mencicipi makanan *ala* kadarnya, mereka menunaikan ibadah salat Isya. Setelah itu mereka berkumpul di hadapan al-Muḥâsibî dalam keadaan diam tanpa bicara sepele katapun. Itu berlangsung hingga setengah malam. Menjelang dini hari, salah satu di antara mereka bertanya. Ketika al-Muḥâsibî menjawab pertanyaannya, mereka semua terdiam mendengarkan nasihatnya dengan saksama. Beberapa di antara mereka meneteskan air mata dan tidak sedikit yang terdengar menangis. Setelah itu saya ke atas ke ruang tempat Aḥmad b. Ḥanbal atau Abû 'Abd Allâh memantau al-Muḥâsibî. Saya mendapati Abû 'Abd Allâh juga menangis hingga kehilangan kesadarannya atau pingsan. Saya kembali ke bawah dan melihat al-Muḥâsibî bersama sahabat-sahabatnya dalam keadaan menangis hingga pagi hari. Saya kembali lagi ke atas dan menemukan Abû 'Abd Allâh sudah sadarkan diri, lalu saya bertanya kepadanya, "bagaimana menurut engkau mereka itu"? Dia menjawab, saya tidak pernah melihat orang seperti mereka, dan juga tidak pernah mendengar petuah sebagus yang disampaikan oleh al-Muḥâsibî.³⁹

Catatan inilah yang sepertinya meyakinkan sebagian kalangan bahwa sejarah masa lalu sebetulnya baik-baik saja dan tidak ada masalah. Jika masalah itu ada, maka sudah seharusnya, seperti pesan

³⁹ al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, Vol. 8, 214-215.

al-Subkî, untuk diinterpretasikan secara lebih dewasa dan hati-hati. Keterbukaan dan kedewasaan berpikir menjadi sangat penting karena akan berpengaruh terhadap sikap dan cara pandang kita terhadap orang lain. Walau Aḥmad b. Ḥanbal dalam bagian akhir dari riwayat al-Baghdâdî di atas sempat mengatakan bahwa, “terlepas dari apa yang saya katakan tentangnya, saya rasa engkau tetap tidak patut bersahabat dengannya,”⁴⁰ namun ucapan itu sejatinya hanya merupakan bentuk kekecewaan sesaat. Sesungguhnya di dalam hati Aḥmad b. Ḥanbal yang paling dalam, ia sangat mencintai dan menghormati al-Muḥâsibî apalagi keduanya memiliki banyak sekali persamaan. Mereka sama-sama penganut paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah,⁴¹ sama-sama sufi walau dengan corak dan warna yang berbeda, dan uniknya sama-sama memiliki nama panggilan yang serupa, yaitu Abû ‘Abd Allâh.

Penutup

Persinggungan antara tasawuf dan bidang-bidang ilmu lainnya seperti fiqh, kalam, dan filsafat adalah keniscayaan sejarah. Seperti ilmu lainnya, tasawuf tidak dapat dikonstruksi tanpa adanya kontribusi dari ilmu-ilmu lainnya. Dengan pertimbangan ini, maka sangat benar jika dikatakan bahwa tasawuf berhutang budi tidak hanya pada paradigma normatif dalam Islam yang ikut menyiapkan landasan keilmuan, tapi juga pada wacana-wacana rasional yang turut berperan dalam membangun peta-jalan perkembangan ilmu.

Kontestasi yang sering terjadi antara tasawuf dan bidang-bidang ilmu lainnya dalam Islam sangat berguna bagi perkembangan ilmu intuitif ini. Tanpa kontestasi ini, tasawuf tidak mungkin dapat berkembang secepat yang diinginkan. Di luar dugaan banyak orang, ilmu yang pernah tidak dipehitungkan ini justru berkembang sangat cepat melebihi ilmu apapun dalam Islam. Patut diingat bahwa tasawuf termasuk ilmu yang kemunculannya cukup telat. Namun ia kemudian melaju kencang dengan kecepatan tinggi hingga akhirnya menggilas ilmu-ilmu lain yang muncul terlebih dahulu terutama kalam dan filsafat.

Jumlah sufi dalam sejarah Islam tidak terhitung banyaknya. Hampir dapat dipastikan bahwa jumlah mereka melebihi jumlah pemikir dalam bidang-bidang ilmu lainnya dalam Islam. Jumlah

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Tentang al-Muḥâsibî sebagai penganut paham ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah, lihat Abû al-Qâsim al-Qushayrî, *al-Risâlah al-Qushayrîyah*, Ma‘rûf Ziriq dan ‘Alî ‘Abd al-Ḥâmid Baltajî (eds.) (Lebanon: Dâr al-Khayr, t.th.), 429.

mereka akan semakin banyak jika para pakar fiqh bahkan kalam dan filsafat yang memiliki orientasi sufistik turut dihitung. Pada era klasik dan berlanjut hingga kini dengan kadar yang sedikit berkurang, para pakar bidang-bidang ilmu keislaman yang normatif, kecuali ilmu ḥadīth, biasanya juga simpatik kepada tasawuf.

Apa yang kita diskusikan dalam tulisan ini adalah untuk menunjukkan dinamika perkembangan tasawuf pada era awal dengan merujuk kepada pemikiran dan kontribusi al-Muḥāsibī. Tujuannya adalah untuk memaparkan bahwa tasawuf hidup dalam lingkungan yang dinamis dan penuh tantangan. Seperti ilmu lainnya, tasawuf terus berevolusi dari sekadar keresahan paradigmatik menjadi sebuah gagasan, lalu melaju menjadi sebuah ilmu.

Perdebatan atau penolakan yang dimunculkan terhadap tasawuf justru menjadi bukti kuat bahwa ilmu spiritual ini tangguh menghadapi penolakan atau falsifikasi. Karena tasawuf bertahan bahkan terus berkembang di tengah derasnya arus falsifikasi itu, maka ia sudah cukup memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai sebuah paradigma. Penolakan terhadap tasawuf harus dimaknai sebagai vitamin bagi perkembangan ilmu ini, dan penolakan itu justru merupakan bukti bahwa masih banyak orang yang memberikan perhatian kepadanya.

Pada sisi lain, kontroversi yang selalu melekat dalam wacana-wacana sufistik, dulu dan kini, harus ditangkap sebagai peluang untuk melebarkan sayap tasawuf itu sendiri. Seperti ilmu-ilmu lainnya, tasawuf butuh stimulus untuk dapat terus berkembang. Kontroversi biasanya membawa berkah bagi proses perkembangan itu. Bisa jadi, jika bukan karena kontroversi yang selalu menyertai perjalanannya, tasawuf tidak dapat berkembang secara dinamis dan menggembirakan.

Daftar Rujukan

- ‘Asqalanī (al), Ibn Ḥajar. *Tabdhīb al-Tabdhīb*, Vol. 10. India: Bayt al-Hikmah, 1327 H.
- ‘Aṭā’, ‘Abd al-Qādir Aḥmad. “Kata Pengantar”, dalam *Fahm al-Qur’ân wa Ma’anih*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1964.
- Baghdādī (al), Aḥmad b. ‘Alī al-Khatīb. *Târikh Baghdād*, (ed.) Bashâr ‘Iwad Ma’rûf, Vol. 8. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmī, 2008.
- Başrī (al), al-Ḥârith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥāsibī. *al-Ri’âyah li Ḥuqûq Allâh*, (ed.) ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā’. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.

- . *al-Waṣāyá*, (ed.) ‘Abd al-Qâdir Aḥmad ‘Aṭâ’. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- . *Fahm al-Qur’ân wa Ma’âniḥ*, (ed.) Ḥusayn al-Quwaytlî. Beirut: Dâr al-Fikr, 1971.
- . *Mâhîyat al-‘Aql wa Ma’nâḥ wa Ikbtilâf al-Nâs Fîḥ*, Ḥusayn al-Quwaytlî (ed.) (Beirut: Dâr al-Fikr, 1398.
- Dhahabî (al), Shams al-Dîn. *Mizân al-I’tidâl fî Naqd al-Rijâl*, Vol. 13. Beirut: Dâr al-Nahḍah, 1980.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *al-Munqidh min al-Ḍalâl*, (eds.) Jamîl Ṣalîbâ dan Kâmil ‘Ayyâd. Beirut: Dâr al-Andalus, 1990.
- . *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Taqwâ, 2000.
- Isfahânî (al), Abû Nu‘aym. *Ḥîyat al-Awliyâ’ wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Jawzî (al), ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Alî b. *Manâqib al-Imâm Aḥmad*, (ed.) ‘Abd Allâh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkî. Beirut: Dâr Hijr, 1409 H.
- Kathîr, Ismâ’îl b. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, (ed.) Aḥmad Abû Mulhim, Vol. 10. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- Khaldûn (al), Abû Zayd ‘Abd al-Raḥmân b. *Shifâ’ al-Sâil li Ṭabdhîb al-Masâ’il*. Beirut: Dâr al-Shurûq, 1996.
- Khali, Atif. “Abu Thalib al-Makki and the Nourishment of Hearts in the Context of Early Sufism”, *Journal of the Muslim World*, Vol. 102 April, 2012.
- Luknawî (al), ‘Abd al-Hayy. *Al-Raf’ wa al-Takmil fî al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, (ed.) ‘Abd al-Fattâḥ Abû Jawdah. Aleppo: Maktabat al-Maṭbû’ah al-Islâmiyah, 1963.
- Makkî (al), Abû Ṭâlib. *Qût al-Qulûb*, (ed.) ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥafnî, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Rashâd, 1991.
- Manawî (al), Zayn al-Dîn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ûf. *al-Kawâkib al-Dhurrîyah fî Tarâjum al-Sâdat al-Ṣūfiyah*, Vol. 1. Munûfiyah: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyah, 1999.
- Maqdisî, Abû Zayd b. Ṭâhir. *al-Bad’ wa al-Târîkh*, Vol. 5. Tehran: Dâr al-‘Ilm, 1916.
- Massignon, Louis. *Majmû‘ah Nuṣûs lam Tunshar*. Kairo: Maktabah al-Makhtûṭât, 1980. Manuskrip No. 1098.
- Qushayrî (al), Abû al-Qâsim. *al-Risâlah al-Qushayrîyah*, Ma’rûf Ziriq dan ‘Alî ‘Abd al-Ḥâmid Baltajî (eds.). Lebanon: Dâr al-Khayr, t.th.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. USA: The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

- Sha'rânî (al), 'Abd al-Wahhâb. *Ṭabaqât al-Sha'rânî*. Beirut: Dâr al-Hikmah, 1989.
- Shahrastânî (al), Tâj al-Dîn 'Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Niḥal*, (ed.) Muḥammad Fath Allâh Badran. Kairo: Dâr al-Salâm, 1955.
- Subkî (al), 'Abd al-Wahhâb b. 'Alî. "Qâ'idah fî al-Jarḥ wa al-Ta'dîl", dalam 'Abd al-Fattâḥ Abû Jawdah (ed). *Arba' Rasâ'il fî 'Ulûm al-Ḥadîth*. Beirut: Maktabat al-Maṭbû'ah al-Islâmîyah, 1999.
- Ṭabarî (al), Ibn Jarîr. *Târîkh al-Ṭabarî*, (ed.) Muḥammad Asad, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960.
- Taymîyah, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm b. *Bayân Talbîs al-Jahmîyah fî Ta'sîs Bidâ'ihim al-Kalâmîyah*, (ed.) Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmân b. Qâsim. Mekkah: Matba'at al-Ḥukûmîyah, 1972.
- Yahşubî (al), al-Qâḍî 'Iyâḍ b. Mûsâ. *al-Shifâ bi Ta'rîf Ḥuqûq al-Muṣṭafâ*. Beirut: al-Maktabah al-'Aşrîyah, 2001.