

DISTINGSI DAN DIASPORA TASAWUF ABÛ AL-ḤASAN AL-SHÂDHILÎ

Saifulah

Universitas Yudharta Pasuruan, Indonesia

E-mail: sayf_allah@yahoo.com

Abstract: This article discusses Shâdhilîyah, one of the most recognized sufi orders, which possesses quite distinct aspects in the conception of its mystical teachings. This sufi order was founded by Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî, a sufi who has moderate and open view of the worldly life. Al-Shâdhilî explained about how a sufi should behave towards and deal with worldly matters. Although al-Shâdhilî asserted that a person who practice *taṣawwuf* should not pay more adoration on the worldly matters (*ḥubb al-dunyâ*), the person does not have to abhor and leave such lively aspects as wealth and position behind. The most important thing to a sufi, according to al-Shadhili, is how he obeys the requirements of *sharʿ* by avoiding away from immoral deeds and at the same time recognizing God in his heart (*maʿrifat Allâh*). Al-Shâdhilî initiated *taṣawuf ʿamalî* which is affiliated to the Ahl al-Sunnah wa al-Jamâʿah school, an Islamic mystical thought that adheres to the principles of *sharīʿah* based on the foundation of al-Qurʾân dan Ḥadīth. The concept of al-Shâdhilî's *taṣawuf* has been subsequently revealed into the great sufi order spectrum, namely al-Shâdhilîyah, where during its historical development this sufi order has led to the emergence of many branches with different names.

Keywords: Shâdhilîyah, open view, *ḥubb al-dunyâ*, *maʿrifat Allâh*.

Pendahuluan

Secara historis, pesatnya perkembangan sufisme tidak hanya disebabkan oleh timbulnya sikap apatis terhadap reaksi maksimal radikalisme kaum Khawârij dan polarisasi politik yang ditimbulkannya, bukan pula hanya disebabkan oleh adanya faktor kodifikasi hukum Islam dan perumusan ilmu kalam yang notabene rasional, sehingga kurang memerhatikan fungsi hati nurani terkait dengan etika dan moral

yang menimbulkan nilai-nilai spiritual. Akan tetapi, perkembangan sufisme dilatarbelakangi oleh kejengkelan terhadap munculnya gaya kehidupan cinta dunia yang glamor dan corak kehidupan materialistik-konsumeris yang dilakukan oleh sebagian besar penguasa pada waktu itu yang segera menjaral pesat di kalangan masyarakat luas.¹

Di lain pihak, sejarah mencatat lahirnya tokoh sufi yang memiliki kaca pandang inklusif terhadap kehidupan duniawi. Tokoh sufi tersebut adalah Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. Ia berpendapat bahwa pelaku tasawuf sebaiknya tidak memiliki rasa *ḥubb al-dunyâ*, meskipun dalam kehidupan kesehariannya ia tidak harus membenci dan menanggalkan bentuk-bentuk keduniawian, seperti kekayaan dan jabatan. Menurutnya, yang penting dari pelaku sufi adalah berperilaku sebagaimana ketentuan *shara'*, antara lain menjauhi perbuatan-perbuatan maksiat dan hatinya mengenali Allah (*ma'rifat Allâh*) yang ditandai dengan selalu berupaya untuk mengingatkannya-Nya. Hal ini mengandung pengertian bahwa hati hanya meng-*itbbât*-kan Allah, bukan meng-*itbbât*-kan *al-dunyâ*.

Biografi Singkat Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî

Nama lengkap Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî adalah 'Alî b. 'Abd Allâh b. 'Abd al-Jabbâr al-Shâdhilî. Ia lahir di sebuah desa bernama Ghamârah yang tidak jauh dari kota Saptah² Maghrib al-Aqşâ atau Maroko, Afrika Utara bagian ujung paling Barat, pada tahun 593 H./1197 M.³ Daerah Maroko merupakan satu bagian wilayah Dunia Islam yang memertahankan semangat spiritual, sekalipun pada akhir paruh abad ke-13 H./19 M. Perancis menjajah Aljazair dan Tunisia.

¹ Rivai Siregar, *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 232. Lihat juga Abdul Qodir Isa, *Hakekat Tasawuf* (Jakarta: Qisthi Press, 2005), 10.

² Saptah/Ceuta adalah sebuah eksklave milik Spanyol yang terletak di Afrika Utara, ujung Utara Maghrib di pesisir pantai Mediterania dekat Selat Gibraltar. Luas wilayahnya sekitar 28 km². <http://id.wikipedia.org/wiki/Ceuta>. Sabtu. 7.49. 5/12/09.

³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971), 48. Lihat juga 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Qaḍîyat al-Taṣawwuf al-Madrasah al-Shâdhilîyah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1988), 18.

Tepat pada saat Perancis mulai menjajah Afrika Utara, suatu kebangkitan spiritual terjadi di Maroko.⁴

Al-Shâdhilî merupakan keturunan ke-22 dari Nabi Muhammad.⁵ Saat kecil al-Shâdhilî biasa dipanggil dengan nama 'Alî. Ia dikenal sebagai orang yang memiliki akhlaq yang mulia. Di samping memiliki cita-cita yang tinggi dan luhur, al-Shâdhilî juga tergolong orang yang memiliki kegemaran menuntut ilmu.⁶

Al-Shâdhilî tinggal di desa kelahirannya sampai usia 6 tahun dengan mendapat tempaan pendidikan akhlaq serta cabang-cabang ilmu agama lainnya di bawah bimbingan langsung ayah-bundanya.⁷ Pendidikan yang ia peroleh dimulai dari orang tuanya,⁸ kemudian dilanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi di Tunisia kurang lebih 19 tahun. Setelah itu ia pergi ke negara-negara Islam sebelah timur, di antaranya mengunjungi Makkah dan melaksanakan ibadah haji beberapa kali, kemudian dari sana ia bertolak ke Iraq.

Al-Shâdhilî mempunyai dua guru spiritual, yaitu Shaykh Abû 'Abd Allâh b. Kharazim (w. 633 H./1236 M.) dan Shaykh 'Abd al-Salâm b. Mashîsh (w. 625 H./1228 M.), yang kedua-duanya adalah murid Abû Madyan. Al-Shâdhilî wafat pada usia 63 tahun.⁹

Konsep Tasawuf Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî

Prinsip-prinsip tasawuf al-Shâdhilî sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran kedua gurunya, terutama Ibn Mashîsh. Ia memang tidak

⁴ Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 60.

⁵ Aḥmad b. Muḥammad b. 'Iyâd, *al-Mafâkhir al-'Âliyah fî al-Ma'âthir al-Shâdhilîyah* (t.t.: Manârâ Qudsî, t.th), 11; Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî, *Laṭâ'if al-Minan* (Kairo: Maṭba'ah Ḥasân, 1974), 138; 'Abd al-Ḥafîz Farghalî, *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayât al-'Asrîyah* (Kairo: al-Ḥayât al-'Âmmah, 1974), 164; Diyâ' al-Dîn Aḥmad b. Muṣṭafâ al-Kumashkhânawî, *Jâmi' al-Uṣûl fî al-Awliyâ'* (Jeddah: al-Ḥaramayn, t.th), 146; Maḥmûd, *Qaḍîyat al-Taṣawwuf*, 42; Abû 'Alî al-Ḥasan b. Muḥammad b. Qâsim al-Kawhin al-Fâsî al-Maghribî, *Ṭabaqât al-Shâdhilîyah al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 19-20.

⁶ Farghalî, *al-Taṣawwuf*, 172.

⁷ Maḥmûd, *Qaḍîyat al-Taṣawwuf*, 43.

⁸ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 58.

⁹ 'Iyâd, *al-Mafâkhir*, 51.

pernah mengklasifikasikan *maqâm* dan *aḥwâl* menuju *ma'rifat Allâh* secara sistematis, tetapi ia telah meletakkan dasar dan landasan konsepsi tasawuf menuju *ma'rifat Allâh*, sebagai berikut.

a. Ketakwaan kepada Allah lahir dan batin

Konsep pertama ini menjelaskan tentang bagaimana seorang *sâlik* dalam menempuh jalan sufi senantiasa diawali dengan bertakwa kepada Allah, baik *bâṭin* (*sirr*) maupun *ẓâhir* (*'alânîyah*) sebagaimana komentar 'Abd al-Ḥâfiẓ Farghalî 'Alî al-Qarnî: "takwa merupakan dasar bagi seorang *sâlik* dalam setiap berilmu dan beramal".¹⁰ Al-Shâdhilî menegaskan bahwa takwa merupakan pondasi awal bagi seorang *sâlik* sebelum memasuki *maqâm* dan *aḥwâl*. Ia mengatakan:

لَا يَصِحُّ التَّوَكُّلُ إِلَّا بِالتَّقْوَى وَلَا يَتِمُّ التَّقْوَى إِلَّا بِالتَّوَكُّلِ

"Tidak sah tawakal seseorang kecuali disertai dengan takwa dan takwa seseorang tidak akan sempurna kecuali dengan dengan tawakal".¹¹

Dalam pandangan penulis, takwa merupakan perisai *sâlik* untuk mendekatkan dan mengenal Allah. Sedangkan terkait penggunaan *al-sirr wa al-'alânîyah* dalam konsep ini, al-Shâdhilî mengisyaratkan makna takwa secara komprehensif. Menurut penulis, *al-taqwâ fî al-sirr* dapat diartikan sebagai *dhikr sirr* (mengingat Allah dalam hati) yang berkaitan dengan *aḥâl al-qalb* (pekerjaan hati) dalam dunia tarekat; sebuah sarana menuju *ma'rifat Allâh*.

Sedangkan *al-taqwâ fî al-'alânîyah* mengandung makna menjalankan shari'ah secara *istiqâmah*¹² seperti salat, puasa, zakat, dan lain-lain. Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa *al-taqwâ fî al-'alânîyah* mengandung pengertian *dhikr jabr* (mengingat Allah dengan lisan), sebagaimana pendapat Aḥmad al-Kumashkhânawî al-Naqshabandî, dengan membaca lafal *lâ ilâh illâ Allâh*.

Al-sirr wa al-'alânîyah merupakan konsep ibadah yang mengindikasikan keseimbangan antara aspek lahir dan batin. Sementara ini masih banyak umat Islam yang lebih mementingkan hanya salah

¹⁰ al-Qarnî, *al-Taṣawwuf*, 172.

¹¹ 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Ḥayât Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî* (Kairo: Dâr al-Turâth, 1967), 20-21. Lihat juga Maḥmûd, *Qaḍîyat al-Taṣawwuf*, 22.

¹² Takwa berkaitan dengan menjalankan ibadah secara *istiqâmah* dan memosisikan diri sebagai manusia yang *wara'*. Lihat al-Kumashkhânawî, *Jâmi' al-Uṣûl*, 18.

satu aspek dan mengabaikan aspek lainnya. Sebagaimana pandangan Imam Mâlik¹³ bahwa ada kecenderungan sekelompok umat Islam yang lebih memerhatikan aspek lahiriah yang bersifat formal sebagai ilmu yang bercorak *fiqhî*, dan sebagian lagi berpegang kepada substansi agama sehingga terjadilah ketegangan antara kedua pandangan itu. Padahal kesempurnaan hanya akan diraih jika mengamalkan dan berpegang teguh pada keduanya, yakni di satu sisi berpegang kepada *naşş* serta amalan lahir secara *wara'* dan *istiqâmah*, tetapi di sisi lain juga memerhatikan aspek *rûhânîyah*.

b. Konsisten mengikuti Sunnah Rasûl Allâh, baik dalam ucapan maupun perbuatan

Berdasarkan konsep tasawuf ini tampaknya al-Shâdhilî semakin memertegas posisi Sunnah sebagai landasan utama bagi seorang *sâlik* dalam beramal dan beribadah. Dalam pengamatan penulis, Sunnah dapat diklasifikasikan ke dalam dua hal, yakni *Sunnah bi al-hikmah* dan *Sunnah bi al-nubumwah*. Sunnah dalam klasifikasi pertama merupakan Sunnah Nabi yang kembali kepada teks-teks *hadîth* secara literal, sedangkan Sunnah dalam klasifikasi yang disebut terakhir merupakan Sunnah Nabi dalam bentuk kontekstual sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Nabi pada saat peristiwa *bay'at riðwân* di mana peristiwa ini tercatat dalam Q.S. al-Fath [48] 10 yang artinya:

“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barang siapa melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barang siapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberi pahala yang besar”.¹⁴

¹³ Lihat Mukhtar Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 47.

¹⁴ Ayat ini mempunyai *asbâb al-nuzûl* yang berkaitan dengan *bay'at riðwân* dan kabar meninggalnya 'Uthmân yang telah dibunuh oleh orang-orang kafir Quraisy sehingga pada saat itu Nabi menyiapkan pasukannya menuju Makkah (*fath Makkah*) dan pada saat itulah Nabi melakukan *bay'ab* (sumpah setia) kepada para sahabat agar tetap ada dalam barisannya dalam menghadapi orang-orang kafir Quraisy. Lihat al-Qur'ân, 48: 10. Lihat juga Maḥmûd Shukrî b. 'Abd Allâh b. Shihâb al-Dîn Maḥmûd al-Alûsî al-Ḥusaynî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm wa al-Sab' al-Mathânî* (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 7.

Secara tersirat ayat di atas menjelaskan tentang “konsepsi *bay‘ab*” yang pernah dilakukan oleh Nabi kepada umatnya. Kaum Muslim pada saat itu melakukan *bay‘ab* kepada Nabi dalam menghadapi orang-orang kafir Quraisy. Mereka yang telah bersedia ber-*bay‘ab* (bersumpah setia) sebagai bentuk komitmen kepada Nabi berarti mereka adalah kaum Muslim taat kepada Allah dan niscaya akan mendapat pahala yang besar.

Ulama sufi tampaknya menjadikan ayat di atas sebagai landasan epistemologi dalam melegitimasi keabsahan konsepsi *bay‘at tarîqah* yang dilakukan oleh *mursbid* kepada penganutnya dan yang demikian ini berlaku hampir di semua aliran-aliran tarekat.¹⁵

c. Memalingkan hati dari makhluk baik dalam penerimaan maupun penolakan

Konsep ketiga ini menjelaskan bahwa hati seorang *sâlik* dalam mengarungi kehidupan dunia hendaknya tetap konsisten berzikir kepada Allah. Hati *sâlik* harus senantiasa suci dari berbagai kotoran dunia dan tidak diperkenankan berangan-angan dalam hatinya.

Dalam menghadapi keadaan apapun seorang *sâlik* hendaknya selalu berserah diri hanya kepada Allah. Hal ini erat hubungannya dengan salah satu penjelasan *maqâm tawakkal* yang telah dikembangkan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allâh. Ia menyatakan bahwa *maqâm tawakkal* adalah dengan meninggalkan segala ilusi, karena barang siapa telah menyerahkan sepenuh diri kepada Allah, maka dia akan menjadikan Allah sebagai penuntunnya, dia akan berpegang teguh kepada-Nya atas segala putusannya. Jika sudah demikian, tiadalah bagi dirinya segala bentuk angan-angan.

Maqâm tawakkal akan membangkitkan kepercayaan yang sempurna bahwa segala sesuatu ada dalam kekuasaan Allah. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Hûd [11]: 123 yang artinya (... dan kepada-Nya lah segala urusan dikembalikan, maka sembahlah Dia yang Esa, dan bertawakkallah kepada-Nya). Hal tersebut senada dengan yang diungkapkan oleh Abû Hâmid al-Ghazâlî bahwa tawakal merupakan potret keteguhan hati manusia dalam menggantungkan diri menyatu kepada Allah.¹⁶ Dalam hal ini, al-Ghazâlî mengaitkan tawakal dengan

¹⁵ al-Qarnî, *al-Taṣannuf*, 172.

¹⁶ Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987), 322.

tauhid, dengan penekanan bahwa tauhid berfungsi sebagai landasan tawakal. Hal ini berbeda dari al-Shâdhilî yang mengatakan bahwa tawakalnya *sâlik* tidak akan sah kecuali dengan dilandasi ketakwaan kepada Allah.¹⁷ Meski demikian, al-Shâdhilî mengatakan bahwa pendapatnya itu tidak berarti bertentangan dengan pendapat al-Ghazâlî. Hal tersebut karena pada dasarnya takwa kepada Allah merupakan perwujudan dari tauhid yang dimaksud oleh al-Ghazâlî sebagai landasan bertawakal.

d. *Ridâ* kepada Allah baik dalam kecukupan maupun kekurangan

Uraian konsepsi yang keempat erat hubungannya dengan *maqâm ridâ* yang dikembangkan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allâh. Ia menyatakan bahwa *ridâ* adalah penerimaan secara total terhadap ketentuan dan kepastian Allah sehingga dapat menimbulkan hikmah *ridâ*, seperti hilangnya kesusahan hati dan keresahan jiwa.

‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd menegaskan bahwa *ridâ* mendorong manusia berusaha sekuat tenaga untuk mencapai apa yang dicintai Allah dan Rasul-Nya. Namun, sebelum mencapainya, seseorang harus menerima dan merelakan akibatnya dengan cara apapun yang disukai Allah.¹⁸

Sedangkan Dhû al-Nûn al-Miṣrî mengartikan *ridâ* sebagai kegembiraan hati karena berlakunya ketentuan Tuhan. Esensi pendapat ini tampaknya ada sedikit kesamaan dengan konsepsi al-Shâdhilî, meskipun al-Miṣrî menggunakan istilah yang berbeda, yaitu *surûr al-qalb*.

Selain berkaitan dengan *maqâm ridâ*, konsepsi ketiga ini juga berkaitan dengan *maqâm ṣabr* dan *shukr*. Hal ini dapat diamati dari penggunaan lafal *fi al-qalîl wa al-kathîr. Fî al-qalîl* mengisyaratkan makna kesabaran seorang *sâlik* ketika menghadapi berbagai cobaan dari Allah. Hal ini dikarenakan kesabaran *sâlik* harus dilandasi oleh keimanan terhadap kepastian dan ketentuan Allah dan pada saat yang sama menanggalkan segala bentuk angan-angan duniawi. Sedangkan *fi al-kathîr* mengisyaratkan makna *shukr* atas segala bentuk kenikmatan yang diperoleh seorang *sâlik*. Ibn ‘Aṭâ’ Allâh dalam hal ini memberikan contoh bentuk *shukr* orang yang diberi kenikmatan kekayaan adalah

¹⁷ Maḥmûd, *Ḥayât*, 20-21. Lihat juga Maḥmûd, *Qaḍîyat al-Taṣawwuf*, 22.

¹⁸ Abû Naṣr al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma’*, ed. al-Ḥalîm Aḥmâd dan Ṭâhâ ‘Abd al-Bâqî Surûr (Kairo: Dâr al-Thaqâfah al-Dîniyah, t.th.), 278.

dengan menyalurkan hartanya kepada mereka yang membutuhkan, sedangkan bentuk *shukr* orang yang diberi kenikmatan berupa jabatan adalah dengan memberikan perlindungan dan kesejahteraan terhadap orang-orang yang ada dalam kekuasaannya.

Dapat ditarik kesimpulan jika *sâlik* mampu menjalankan *maqâm sabr* dan *shukr* maka ia dapat mencapai *maqâm ridâ*. Hal ini berarti bahwa sikap sabar dalam menghadapi cobaan dan syukur pada saat memperoleh kenikmatan merupakan wujud kerelaan seorang *sâlik* sebagai hamba dalam menerima ketentuan-ketentuan Allah.

e. Kembali kepada Allah baik dalam keadaan senang maupun dalam keadaan susah

Konsep ini berkaitan dengan niat seorang hamba dalam menjalankan amal. Artinya, amal apapun yang dikerjakan oleh seorang *sâlik* hanya akan kembali kepada Allah. Pada saat yang sama ia senantiasa berpikir positif dan berbaik sangka (*ḥusn al-ẓann*) kepada Allah terhadap apa yang ia alami, baik dalam keadaan senang maupun dalam keadaan susah. Seorang *sâlik* hendaknya selalu optimis dengan harapannya yang ia kembalikan kepada Allah. Dengan demikian ia akan memperoleh apa yang ia cari. Hal ini sesuai firman Allah *ud‘ûnî astajib lakum*.¹⁹

Dalam pandangan penulis, penggunaan lafal *al-rujû‘ ilâ Allâh* berkaitan dengan keikhlasan seorang *salik* dalam setiap beramal, sebagaimana sabda Nabi:

ثَلَاثٌ لَا يَغْلُكُ عَلَيْهِمْ قَلْبٌ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ تَعَالَى، وَمُنَاصِحَةُ وِلَاةِ الْأُمُورِ،
وَأُرُؤْمُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ

“Tiga perkara yang tidak bisa dikhianati hati seorang Muslim, yaitu: keikhlasan amal karena Allah, saling menasehati dalam penguasaan masalah, dan tetapnya jemaah umat Islam”.²⁰

Senada dengan pendapat Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin al-Qushayrî al-Naysabûrî, *ikhlâs*²¹ adalah penunggalan *al-Ḥaqq* dalam

¹⁹ al-Qarnî, *al-Taṣannuf*, 173.

²⁰ Ḥadîth riwayat Abu Bakrah dan dikeluarkan Imam Aḥmad dalam *Musnad*-nya 5/183. Al-Hâshimî menyebutkannya dalam *Majma‘ al-Zawâ‘id* 1/137-139. Ibn Ḥibbân dan Ibn Ḥajar mensahihkannya. Ḥadîth ini diriwayatkan oleh banyak sahabat.

²¹ Menurut al-Qushayrî, ikhlas merupakan salah satu *maqâm* yang harus dijalani oleh seorang *sâlik*. Ia mengemukakan bahwa *maqâm* dalam tasawuf terdiri atas *tawbah*,

mengarahkan semua orientasi ketaatan. Seorang *sâlik*, dengan ketaatannya, bermaksud untuk mendekati diri hanya kepada Allah, tanpa dibuat-buat, tanpa ditujukan untuk makhluk, tidak untuk mencari pujian manusia, dan makna-makna lain selain kembali hanya kepada Allah.”²² *Ikhlâs* juga dapat diartikan kejernihan niat seorang *salik* dalam setiap amal dan ibadahnya tanpa ada intervensi dari makhluk atau dengan kata lain yaitu pemeliharaan sikap dari pengaruh-pengaruh pribadi.

Kelima konsepsi tasawuf al-Shâdhilî merupakan upaya dan jalan menuju *ma’rifat Allâh* yang ditandai dengan selalu mengingat-Nya (*dhikr Allâh*). Oleh karena itu, ketika seorang *sâlik* telah sampai pada tingkatan ini maka akan terdapat ruang bagi dirinya untuk mencari dunia dengan tidak melupakan akhirat. Dalam hal ini, sebagaimana telah disebutkan di atas, al-Shâdhilî dengan tegas mengatakan “u’rif Allâh wa kun kayf shi’t”.²³ Pernyataan di atas dilatari oleh pertanyaan al-Mursî (w. 686 H./1289 M) kepada al-Shâdhilî tentang pakaian-pakaian bagus yang dikenakan oleh al-Shâdhilî. Berikut ini adalah diskusi antara keduanya.

“Al-Mursî: “Apakah layak seorang hamba Allah memakai baju yang bagus seperti yang engkau pakai? Padahal seorang murshid mestinya menggunakan pakaian yang sederhana”. Al-Shâdhilî pun menjawab: “Pakaian bagus yang aku pakai mengatakan “aku sudah cukup dan aku tidak butuh pemberianmu” sedangkan pakaianmu mengatakan “aku adalah sesuatu yang serba kekurangan dan butuh pemberianmu”.”²⁴

Dari kisah di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa seorang *sâlik* yang telah mampu mengimplementasikan kelima konsepsi tasawuf al-Shâdhilî tidak harus meninggalkan kehidupan duniawi dengan segala kelengkapannya. Dengan begitu kehidupan sufi yang dijalankan oleh seorang *sâlik* tidak bertentangan dengan kehidupan manusia modern.

mujâbadab, khalwah, ‘uzlah, taqwâ, wara’, zuhd, khamf, rajâ’, qanâ’ab, tawakkal, shukr, sabar, murâqabah, ridâ, ikhlâs, dhikr, faqr, mahabbah, dan shawq.

²² Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin al-Qushayrî al-Naysâbûrî, *Risâlah Qushayrîyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amami, 2007), 297.

²³ Maḥmûd, *Qadîyat al-Taṣawwuf*, 45. Lihat juga Maḥmûd, *Ḥayât*, 25.

²⁴ *Ibid.*, 44.

Genealogi Pemikiran Tasawuf al-Shâdhilî

Konstruksi peradaban Islam dengan semangat spiritualitas luar biasa di Maghribî telah memengaruhi paradigma berpikir al-Shâdhilî. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî²⁵ bahwa kondisi lingkungan sekitar dapat memengaruhi corak berpikir seseorang. Lingkungan pertama yang membentuk “kesadaran” al-Shâdhilî adalah lingkungan keluarganya sendiri, meskipun informasi tentang keluarganya tidak banyak ditemukan. Namun, jelas bahwa keluarganya adalah keluarga religius. Ayahnya adalah seorang petani yang religius. Secara genealogis, dari pihak ayah, al-Shâdhilî berasal dari keturunan “darah biru”. Rantai keturunannya dapat dipertemukan dengan khalifah ‘Alî b. Abî Tâlib. Al-Shâdhilî mendapat tempaan pendidikan akhlaq serta cabang-cabang ilmu lainnya di bawah didikan ayah-bundanya secara langsung.²⁶

Menurut ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, pada usia muda al-Shâdhilî memelajari ilmu-ilmu agama secara otodidak. Ia juga menghafalkan al-Qur’ân dan Ḥadîth. Masih menurut Maḥmûd, Ibn Sabbâgh tidak menyebutkan hubungan al-Shâdhilî dengan Madrasah al-Azhar di mana di tempat itu bidang studi fiqh dan teologi diajarkan. Akan tetapi, madrasah ini sangat mungkin berpengaruh terhadap perkembangan pemikirannya.²⁷

Lingkungan kedua yang membangun karakter al-Shâdhilî adalah tanah kelahirannya, yaitu daerah Maghrib. Daerah ini merupakan daerah Islam yang mempunyai nilai lebih karena telah mengembangkan suatu peradaban Islam yang sungguh luar biasa, yang melestarikan kultur Dinasti Umayyah masa awal yang sepenuhnya Arab-murni, dan memberikan jejak aslinya dalam kurun waktu yang cukup lama. Bahkan, setelah penaklukan kembali Spanyol oleh pasukan Kristen pada abad ke-9 H/15 M yang mengakhiri kejayaan Islam di sana, Afrika Utara tetap menjadi benteng pertahanan spiritualitas sufi, khususnya jika disadari betapa semenjak zaman itu, daerah Timur Dekat secara perlahan mulai mengalami dekadensi berkepanjangan.

²⁵ Secara analitis buku Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî dapat dijadikan rujukan untuk melacak sejarah pertumbuhan munculnya keilmuan Islam. Lihat Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1991), 19.

²⁶ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 85.

²⁷ *Ibid.*, 61.

Semakin melemahnya kekaisaran ‘Uthmânîyah dan Şafawîyah, juga sekaligus menandai terkibarnya bendera kematian spiritual dalam Islam. Dalam konteks inilah dapat dipahami bahwa konstruksi sosial-politik pada saat itu telah berimplikasi terhadap berbagai aspek, termasuk di dalamnya aspek tasawuf. Namun, gagasan-gagasan tasawuf yang ditawarkan oleh al-Shâdhilî mampu menjawab kebutuhan masyarakat sehingga pergerakan tasawuf Shâdhiliyah dari Maghrib ke Timur merupakan sebuah upaya penguatan kembali semangat gnostik tasawuf di daerah Timur khususnya di wilayah Arab.²⁸ Pertukaran peran antara Maghribî dan daerah Timur, suatu proses yang dimulai oleh al-Shâdhilî yang menjelmakan tarekat pimpinannya menjadi sebuah kekuatan besar dalam membangkitkan kembali aspek spiritual Islam dari abad ke abad bahkan hingga saat ini, memberikan kesaksian secara menyeluruh akan peran utama yang dimainkan oleh tarekat Shâdhiliyah di tengah luasnya wilayah umat Islam.

Namun demikian, boleh jadi pendapatnya yang moderat dalam masalah hubungan shari‘ah dengan tasawuf ini diperoleh juga dari guru sufinya. Hal ini dikarenakan, menurut data yang diberikan oleh Trimmingham, Abû Madyan dan muridnya al-Mashîsh adalah sufi yang kokoh dalam hal berpegangan kepada shari‘ah. Pendapat Maḥmûd cukup masuk akal dan bisa diterima. Tidak mungkin tanpa pengetahuannya tentang shari‘ah, al-Shâdhilî berpendapat bahwa tidak ada kontradiksi antara shari‘ah dan taşawuf.

Kitab-kitab taşawuf yang pernah dipelajari oleh al-Shâdhilî antara lain: *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* karya Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Qût al-Qulûb* karya Abû T‘âlib al-Makkî, *Khâtam al-Awliyâ’* karya al-Hâkim al-Tirmidhî, *al-Mawâqif wa al-Muḥâtabah* karya Muḥammad ‘Abd al-Abrâr, *al-Shifâ’* karya Qâḍî al-‘Iyâḍ, *al-Risâlah* karya al-Qushayrî, dan *al-Muḥarrar wa al-Wajîz* karya Ibn ‘Aṭîyah.²⁹

Al-Shâdhilî berpendapat bahwa ilmu agama sangat penting dan perlu dimiliki untuk menjaga diri seseorang dari kesesatan dan menjadikan dirinya dekat kepada Allah. Agama merupakan perisai untuk menghadapi gangguan-gangguan jiwa yang senantiasa membisikkan setiap orang untuk menjerumuskan diri kepada kejahatan.

²⁸ Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis*, 51-52.

²⁹ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 59.

Hanya ilmu agama yang mampu melawan kejahatan bagi setiap Muslim.³⁰

Al-Shâdhilî ialah seorang teolog beraliran Sunni yang menentang kaum Mu'tazilah. Ia menentang sistem pemikiran kelompok tersebut yang sangat mengagungkan penggunaan akal dan lebih mengedepankan akal daripada wahyu; sekalipun mereka juga berpegang kepada wahyu, namun wahyu hanya digunakan untuk konfirmasi.

Abû Marwân 'Abd al-Mâlik yang dikenal dengan panggilan al-Qassat mengatakan, ketika ia berkunjung ke Alexandria, bahwa di Mesir ia menemui al-Shâdhilî dan di rumah al-Shâdhilî ia melihatnya sedang berdiskusi tentang ilmu dengan beberapa orang yang duduk di sekitarnya. Sewaktu al-Qassat masuk dan memperkenalkan diri kemudian al-Shâdhilî menyuruhnya membaca ayat *fa tawakkal 'alâ Allâh innaka 'alâ al-haqq al-mubîn* yang artinya "Maka bertawakallah kepada Allah sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) berada di atas kebenaran (agama) yang nyata".³¹ Kemudian ia membaca ayat lain yang artinya "Dan telah tiba firman Allah (berupa azab) kepada mereka (kaum *kuffâr*), karena mereka zalim (dengan mengingkari firman Allah), maka mereka tidak dapat berbicara apa-apa".³²

Al-Shâdhilî mengatakan kepada seluruh yang hadir di majelis tersebut, "Setelah ada penjelasan dari Allah yang jelas, maka tidak perlu lagi ada penjelasan". Abû Marwân berkata bahwa yang berdebat dengan al-Shâdhilî ialah kelompok Mu'tazilah yang berdiskusi tentang sistem kepercayaan mereka. Meskipun al-Shâdhilî pernah mempelajari teologi, namun teologi yang mengedepankan akal baginya tidak ada pengaruhnya. Al-Shâdhilî tetap menegaskan pemikiran kaum Mu'tazilah, sebab menurut pendapat al-Shâdhilî, Allah adalah sumber kesadaran yang asli. Allah bukan objek ilmu pengetahuan, tetapi Allah telah memberikan wahyu kepada Nabi Muhammad yang terhimpun

³⁰ Ini juga dibuktikan dari madrasah yang dibangun di dekat makam Abû Madyan sekitar tahun 1337 M, yang di sana diajarkan fiqh dan tasawuf. Kelihatannya ini yang dijadikan Sufi di Maroko berjalan berjalan seiring dengan fiqh. Lihat Trimmingham, *The Sufi Orders*, 48.

³¹ al-Qur'ân, 27 (al-Naml): 79. Lihat juga Muḥammad 'Alî al-Ṣâbûnî, *Ṣafwat al-Tafâsîr*, Vol. 2 (Lebanon: Dâr al-Qalam, t.th), 419.

³² Ibid., 420.

dalam al-Qur'ân yang juga dijadikan sumber shari'ah dan hukum bagi Nabi Muhammad dan umatnya.

Fiqh al-Shâdhilî mengikuti mazhab Mâlikî, demikian pula para pengikutnya juga mengikuti mazhab Mâlikî, kecuali pengikut-pengikut tarekat. Mazhab ini sangat dominan di daerah Maroko dan Tunisia. Dinasti Murâbiṭûn di Tunisia (1056-1147 M) menganut mazhab ini dan mempraktikkannya secara kaku dan konservatif. Praktik semacam ini mendapat kritik tajam dari dinasti berikutnya, Muwaḥḥidûn (1130-1269 M), sehingga ajaran mazhab Mâlikî baik di Spanyol, Maroko dan Tunisia tidaklah sesubur dulunya. Tetapi setelah Maroko dan Tunisia dikuasai oleh dinasti Mariniyah (akhir abad ke-13 dan awal abad ke-14) ajaran mazhab Mâlikî dipraktikkan kembali secara leluasa.³³

Tercatat di kalangan sufi bahwa yang selalu bersamanya baik dalam dialog maupun dalam pengajiannya antara lain adalah Shaykh Abû al-Ḥasan 'Alî b. Makhlûf al-Ṣaqlî, Abû 'Abd Allâh al-Ṣâbûnî, Abû Muḥammad 'Abd al-'Azîz al-Zaytûnî, Abû 'Abd Allâh al-Bajât al-Khayyâtî, dan Abû 'Abd Allâh al-Jârihî.³⁴ Di sini ia mendapat sambutan yang luar biasa sehingga sampai menimbulkan kebencian dari Qaḍî Tunisia, Ibn al-Barrâ' yang merasa tersisih. Akibat konflik yang berkepanjangan dengannya, al-Shâdhilî memutuskan untuk meninggalkan Tunisia menuju Mesir, padahal Sultan Tunisia Abû Zakariyyâ al-Ḥafsî (1228-1259 M) sangat keberatan atas kepergian al-Shâdhilî dari Tunisia.³⁵

Di antara guru al-Shâdhilî, Ibn Mashîh adalah sosok yang sangat berpengaruh terhadap perjalanan spiritual dan kehidupannya. Atas nasehatnya pula al-Shâdhilî meninggalkan Fez menuju Tunisia dan tinggal di Shâdhilî. Di daerah yang baru ini, ia banyak bertemu dan bertukar pikiran dengan para ulama dan para sufi.³⁶

Setibanya di Alexandria, Mesir pada tahun 1227 M, dia menghadapi realitas politik yang kacau. Mesir pada waktu itu sedang bersitegang dengan tentara Salib demi merebut kembali wilayah

³³ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 62. Lihat juga Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 3 (Jakarta: Ichtâr Baru Van Hoeve, Cet. 4, 1997), 166-167.

³⁴ Maḥmûd, *Ḥayât*, 33.

³⁵ *Ibid.*, 64. Lihat juga Trimmingham, *The Sufi Orders*, 48.

³⁶ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 63. Lihat juga Trimmingham, *The Sufi Orders*, 48. Lihat juga Maḥmûd, *Qaḍîyât al-Taṣawwuf*, 32.

Palestina yang jatuh ke tangan tentara Salib pada tahun 1219 M di bawah pimpinan Raja Jerman Fredrick II. Al-Shâdhilî kemudian turut berperang bersama-sama dengan Sultan Mâlik al-Şalih. Al-Shâdhilî mampu menggerakkan ribuan massa pendukungnya untuk melawan tentara Salib. Tentara Salib akhirnya mengalami kekalahan sehingga wilayah Palestina dapat direbut kembali oleh kaum Muslim tahun 1247 M.³⁷

Kekacauan politik akibat perang Salib dilanjutkan dengan kekacauan politik dalam internal umat Islam di mana dinasti yang dibangun oleh Şalâh al-Dîn al-Ayyûbî pada tahun 1169 M mendapat tekanan politik dan militer dari tentara-tentara Mamlûk, yang mana pada akhirnya Mamlûk bisa berkuasa pada tahun 1250 M.³⁸ Kendati beberapa kali berada pada situasi yang kacau, al-Shâdhilî yang pada tahun 646 H /1248 M mengalami kehilangan penglihatan masih tetap bisa mengembangkan ajarannya kepada para pengikutnya. Para pengikut al-Shâdhilî terdiri dari kalangan pejabat dan sarjana, misalnya ‘Izz al-Dîn b. ‘Abd al-Salâm (w. 1262 M), al-Mundhir (w. 1258 M), Ibn al-Hâjib (w. 1248 M), dan Ibn al-Munayyir (w. 1285 M). Akhirnya, al-Shâdhilî meninggal pada tahun 656 H/1258 M di Hûmaitharah, dekat pantai Laut Merah dalam perjalanannya pulang dari ibadah haji.³⁹

Distingsi dan Diaspora Tasawuf Abû al-Ĥasan al-Shâdhilî

Karakter tasawuf al-Shâdhilî dapat diamati dari pernyataannya bahwa selain seorang *sâlik* harus berusaha menjadi orang yang mengenal Allah, ia juga diperkenankan hidup dengan tidak meninggalkan hal-hal duniawi, seperti menjadi orang kaya atau menjabat.

Al-Shâdhilî memang tidak menuliskan ajaran-ajarannya dalam sebuah buku.⁴⁰ Hal itu dikarenakan kesibukannya melakukan pengajaran terhadap murid-muridnya yang sangat banyak. Selain itu,

³⁷ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 64.

³⁸ Mamlûk adalah para tawanan yang kemudian dilatih untuk menjadi pasukan istana yang kemudian mengambil alih kekuasaan Dinasti Ayyubiyah. Pemimpin Mamlûk yang pertama adalah wanita yang bernama *Shajarah al-Durr*. Lihat Amany Lubis, *Sistem Pemerintahan Oligarki dalam Sejarah Islam* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005), 36.

³⁹ Maĥmûd, *Ĥayât*, 64. Lihat juga Trimmingham, *The Sufi Orders*, 48.

⁴⁰ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 73.

pada hakikatnya ilmu-ilmu tarekat adalah ilmu hakekat, oleh karena itu akal manusia tidak mampu menerimanya.⁴¹ Ajaran-ajarannya dapat diketahui dari tulisan para muridnya, misalnya tulisan Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī (w. 709 H).

Ketika al-Shâdhilī ditanya tentang kebolehan mencari harta kekayaan, namun jangan sampai melalaikan Allah dan jangan sampai menjadi hamba dunia. Dia menegaskan bahwa semua itu bertujuan agar tiada kesedihan ketika harta hilang dan tiada kesenangan berlebihan ketika harta datang. Sejalan dengan itu pula, seorang *sâlik* tidak harus memakai baju lusuh yang tidak berharga, yang akhirnya itu hanya akan menjatuhkan martabatnya. Dengan konsepsinya ini banyak kalangan usahawan-hartawan tertarik menjadi pengikut ajaran al-Shâdhilī.

Dia memang berusaha merespons apa yang sedang mengancam kehidupan umat. Ia berusaha menjembatani kekeringan spiritual yang dialami oleh banyak orang yang hanya sibuk dengan urusan duniawi di satu sisi, dengan sikap pasif yang banyak dialami para *sâlik* di sisi lain. Dia menawarkan konsep tasawuf positif yang ideal dalam arti bahwa di samping berupaya mencapai ‘langit’, seorang *sâlik* juga harus beraktifitas sosial di bumi ini. Beraktivitas sosial demi kemaslahatan umat merupakan bagian integral dari hasil kontemplasi.

Karakteristik tasawuf al-Shâdhilī adalah melakukan pendekatan kepada Allah melalui latihan-latihan jiwa (*riyâdat al-nafs*) dalam rangka ibadah dan menempatkan diri sesuai dengan ketentuan Allah. Ilmu tasawuf pada tahap implementasinya selalu disertai empat aspek penting, yaitu: 1) berakhlak dengan akhlak Allah; 2) senantiasa melakukan perintah-perintah Allah; 3) menguasai hawa nafsu; dan 4) berupaya selalu bersama dan berkenalan dengan-Nya secara sungguh-sungguh.

Dalam kaitannya dengan *ma‘rifah*, al-Shâdhilī berpendapat bahwa *ma‘rifah* adalah satu-satunya tujuan tasawuf yang *hâlnya* dapat diperoleh dengan dua jalan yaitu: *pertama*, *mawâhib* atau ‘*ayn al-jûd* (sumber kemurahan Tuhan), yaitu Tuhan memberikannya dengan tanpa usaha dan Dia memilihnya sendiri orang-orang yang akan diberikan anugerah tersebut. Kedua adalah *makâsib* atau *badhl al-majhûd*, yaitu *ma‘rifah* akan diperoleh hanya melalui usaha keras, seperti melalui *riyâdah*, *mulâẓamah*

⁴¹ al-Sakandarī, *Laṭâif al-Minan*, 25.

dhiker, *mulâzamat al-wuđû'*, puasa, salat sunnah, dan berbagai amal saleh lainnya.

Al-Shâdhilî juga menyatakan bahwa ada empat hal yang menjadi pegangan sufi untuk dapat menuju dan bertemu Tuhan.⁴² Apabila seorang sufi dapat menjalani keempat hal tersebut, maka ia telah mengetahui tasawuf dengan benar dalam pengetahuan yang hakiki. Jika ia dapat menjalani tiga hal, maka ia termasuk salah seorang wali Allah, yang digambarkan senantiasa dekat dengan-Nya. Jika ia dapat menjalani dua hal, maka ia termasuk salah seorang *shahîd*. Tetapi jika ia hanya menjalani satu hal, maka ia dikategorikan sebagai orang yang melayani Tuhan dengan penuh keikhlasan. Empat hal tersebut adalah: *pertama*, *dhiker* yang selalu menyertai segala perbuatan-perbuatan yang benar. Ini mengandung arti iluminasi (*yabđi Allâh li nûrih*). *Kedua* adalah *al-tafakkur*. Landasannya adalah ketekunan dan buahnya adalah pengetahuan. *Ketiga* adalah *faqr*. Dasarnya yaitu *shukr* dan buahnya adalah meningkatkan rasa syukur. *Keempat* adalah *al-hubb*. Landasannya adalah tidak mencintai dunia dan isinya dan buahnya adalah *al-ittihâd* dengan penuh rasa cinta hanya kepada Allah.

Dengan demikian, karakteristik tasawuf yang dikembangkan oleh al-Shâdhilî adalah corak tasawuf al-Ghazâlî, yaitu *taşawuf 'amali* atau *taşawwuf 'alâ minhâj abl al-sunnah wa al-jamâ'ah* yaitu pelaksanaan tasawuf yang tetap memegang teguh shari'ah yang berdasarkan al-Qur'ân dan Hâdîth.⁴³ Bahkan, sebagian ajarannya dipengaruhi oleh al-Ghazâlî. Berikut akan dikemukakan beberapa pendapat al-Shâdhilî dan al-Mursî, sebagaimana dikemukakan Ibn 'Atâ' Allâh dalam karyanya *Latâif al-Minan*, yang menyiratkan betapa posisi al-Ghazâlî dalam pandangan mereka serta bagaimana mereka menyeru murid-muridnya untuk mengikutinya serta meneladani kehidupan maupun tarekatnya.

Meskipun al-Ghazâlî dan al-Shâdhilî memiliki beberapa persamaan, mereka juga memiliki sedikit perbedaan, yaitu dalam hal upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah. Al-Ghazâlî lebih menekankan pada *riyâdat al-abdân* atau latihan yang berhubungan dengan fisik yang mengharuskan adanya *mashaqqah*, misalnya bangun

⁴² Mahmûd, *Qadîyat al-Taşawwuf*, 102.

⁴³ Abû al-Wafâ al-Ghanimî al-Taftazani, *Sufî dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pustaka, 1997), 239.

malam, lapar dan lain-lain. Sedangkan, al-Shâdhilî lebih menekankan *riyâdat al-qulûb*, tanpa menekankan adanya *mashaqqat al-abdân*. Dalam hal ini ia menekankan “kondisi” hati seperti senang (*farh*), rela (*ridâ*), dan selalu bersyukur (*shukr*) pada nikmat Allah.⁴⁴

Konsep tasawuf al-Shâdhilî tersebut tidak lepas dari pengaruh pandangan-pandangan sebelumnya, di antaranya adalah sahabat ‘Uthmân b. ‘Affân dan ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Awf. Kedua sahabat tersebut adalah orang kaya raya yang dermawan dan sekaligus *mutaşanwif*. Mereka telah banyak membantu Rasûl Allâh dalam memerjuangkan agama Islam.⁴⁵

Selain kedua sahabat tersebut, di Madinah juga telah muncul seorang sufi dari kalangan para sahabat, di antaranya adalah Ḥudhayfah b. al-Yaman (w. 36 H). Seperti yang ditulis oleh al-Sha‘rânî, Ibn al-Yaman berkata “bukanlah yang terbaik di antara kalian itu yang meninggalkan hal-hal duniawi demi akhirat. Tapi yang terbaik di antara kalian itu yang menggeluti keduanya”. Pada waktu salat, sahabat Ibn al-Yaman sering menangis.⁴⁶

Tasawuf mengukuhkan dirinya dengan bentuk yang tegas pada abad ke-7 H/12 M, yang diikuti oleh karya-karya Ibn ‘Arabî (w. 638 H/1240 M) dan tarekat-tarekat baru yang memasuki gelanggang politik. Penyesuaian yang dibuat, baik oleh dunia Timur maupun Barat, menyediakan suatu sudut pandang sosial atau situasi hubungan politik baru ketika tasawuf dapat mendorong *rûḥ* penyegaran dalam masyarakat sebagai suatu kesatuan. Di Barat, akhir dari Dinasti al-Muwahhidûn memberi kesempatan bagi bangkitnya rezim dinasti baru. Di bawah salah satu dinasti itu, Ḥafsîyah di Tunisia, tarekat Shâdhiliyah memulai keberadaannya. Pada pertengahan abad itu, kekuatan Dinasti Ayyûbiyah di Timur telah tercabik dan tibalah waktunya bagi Dinasti Mamlûk memerintah.⁴⁷ Dinasti ini menghentikan upaya penaklukan Mongol ke Barat, dan memindahkan institusi kekhalifahan ke Kairo, yang sebelumnya telah dibinasakan dalam penaklukan Mongol atas

⁴⁴ Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 75.

⁴⁵ Abû al-Wafâ al-Ghanimî al-Taftazanî, *Madkhal ilâ al-Taşanwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1976), 67.

⁴⁶ al-Taftazanî, *Sufî dari Zaman*, 69.

⁴⁷ Victor Danner, *Tarekat Syadzîliyah dan Tasawuf di Afrika Utara* (New York: Islamic Spirituality, 1991), 35. Lihat juga Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 65.

Baghdad pada 656 H/1258 M beberapa bulan sebelum wafatnya pendiri tarekat Shâdhilîyah, Imam Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. Tarekat ini berkembang di bawah Dinasti Mamlûk di Mesir dan Timur Dekat pada akhir abad itu. Namun, asal mula tarekat itu adalah daerah Maghribî (Maroko, Aljazair, Tunisia, dan sebagian Libya) yang memperlihatkan banyak pengejawantahan luar biasa dalam jalan hidup sufi. Tokoh-tokoh yang sedemikian cemerlang sezaman dengan pendiri tarekat Shâdhilîyah dari daerah itu, di antaranya adalah Abû Madyan Ṣu‘ab al-Maghribî (w. 594 H/1197 M), Ibn ‘Arabî (w. 638 H/1240 M), ‘Abd al-Salâm b. Mashîsh (w. 625 H/1228M), Ibn Sab‘în (w.669 H/1271 M), dan al-Tustârî (w.688 H/1270 M); hanya untuk menyebut sejumlah kecilnya.⁴⁸

Peran daerah Maghribî dalam kehidupan spiritual sebelum abad ke-7 H/13 M sangatlah jelas. Semua sufi yang telah disebutkan tadi akhirnya tinggal di Timur. Tarekat Shâdhilîyah sendiri, yang pada awalnya lahir dan berkembang di daerah Maghribî, menanamkan akar barunya di Timur di penghujung usia sang pendiri. Kegemilangan tokoh-tokoh sufi pada abad ke-7 H/13 M menimbulkan kesadaran akan adanya migrasi tasawuf ke arah Timur. Seolah hal tersebut tiba-tiba terjadi pada saat itu. Terhentinya dokumentasi dari periode abad ke-3 H/9 M sampai dengan abad ke-6 H/12 M ikut bertanggung jawab atas kurangnya studi historis tasawuf Maghribî pada masa awal. Namun, perhatian yang terkonsentrasi pada tasawuf aliran Timur juga turut menghalangi pemahaman terhadap apa yang telah terjadi dalam tasawuf Maghribî awal sampai dengan kedatangan Ibn al-‘Ârif (w. 536 H/1143 M). Tentu saja, pondasi tasawuf Maghribî pun datang dari Timur, sebagai asal muasal Islam itu sendiri. Meski demikian, kejeniusan unik dari Islam daerah Barat, gaya hidupnya, seni kaligrafinya, arsitektur masjidnya, serta kejernihan watak dasar dari arsitektur kota yang bagai tebaran kristal-kristal belum lagi mazhab Mâlîkiyah telah ada sejak generasi Islam yang paling awal.⁴⁹

Ciri umum ini mendapat penguatan bersamaan dengan berdirinya Dinasti ‘Abbâsiyah pada abad ke-2H/8M, di mana dinasti ini memisahkan diri dari Timur dan mulai mengembangkan kebiasaannya

⁴⁸ Danner, *Tarekat Syadzîliyah*, 35.

⁴⁹ *Ibid.*, 36. Lihat juga Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 66.

sendiri secara terpisah. Inilah atmosfer yang melatarbelakangi berdirinya Shâdhiliyah pada abad ke-7 H/13 M.

Konsep tasawuf al-Shâdhili yang kemudian termanifestas dalam spektrum tarekat besar seperti Shâdhiliyah dapat dipadankan dengan sebuah pohon; tumbuh dari tunas menjadi pohon yang telah sepenuhnya matang, ia mulai menumbuhkan cabang, dan pada gilirannya cabang ini pun akan menumbuhkan rantingnya. Hal ini juga berlaku bagi sebuah tarekat di mana pada awalnya mereka dinamai berdasarkan nama sang pendiri, seperti halnya ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî. Namun, dengan berlalunya waktu, batang utama menumbuhkan cabangnya, yang juga dinamai dengan pendiri cabang ini. Ini sama sekali bukanlah gerakan schisme⁵⁰ (pemisahan) atau pun sejenis sektarianisme. Hal ini terjadi karena munculnya tokoh yang amat terkemuka dalam cabang tarekat, ataupun adanya penyegaran kembali orientasi dalam kerangka tarekat bersangkutan hingga cabang ini memperoleh nama baru. Ini dapat disaksikan pada abad ke-8 H/14 M di Mesir dalam tarekat Shâdhiliyah. Pada saat itu, muncul sebuah cabang yang akhirnya dinamakan Wafâ’iyah yang didirikan oleh Shams al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad Wafâ’ (w. 760 H/1359 M), yang juga dikenal sebagai Baḥr al-Ṣafâ’, juga sekaligus adalah ayah tokoh terkenal, ‘Alî b. Wafâ’ (w. 807 H/1404 M). Wafâ’iyah berkembang dalam jalannya sendiri seiring dengan pergantian generasi, tersebar di sebagian Timur Dekat di luar Mesir. Sesudah abad ke-9 H/15 M, mereka mengenakan model pakaian sufi mereka sendiri, seakan gaya asli Shâdhiliyah yang tidak menonjolkan diri tidak lagi diperhatikan atau tidak lagi diterapkan dengan sejumlah alasan. Demikian pula, mereka perlahan-lahan terlibat dengan kehidupan institusional yang pasti lebih kompleks dibandingkan dengan yang dihadapi oleh Shâdhiliyah awal.⁵¹

Hal seperti ini terjadi pula pada banyak cabang lain yang bertumbuh dari batang-tubuh induk tarekat, seperti Ḥanafiyah, Jazûliyah, Nâsiriyah, ‘Isawiyah, Tihâmîyah, Darqawiyah, dan sebagainya. Mereka muncul dari upaya penyesuaian dan adaptasi kembali pesan-pesan asli tarekat Shâdhiliyah. Sangat sering pula kemunculan mereka disebabkan oleh tuntutan lingkungan sosial yang

⁵⁰ *Schisme* dalam bahasa Inggris disebut *schismatic* yang artinya gerakan memecah belah.

⁵¹ Trimmingham, *The Sufi Orders*, 48.

membutuhkan respons khusus dalam hubungannya dengan para sufi. Tidak mudah untuk menentukan dalam tiap-tiap kasus apa yang mungkin merupakan hubungan kausal antara atmosfer sejarah dan kemunculan sebuah cabang tarekat. Sebagai contohnya adalah Jazûliyâh, yang berasal dari seorang imam terkenal, al-Jazuli (w. 875 H/1470 M), salah satu wali utama di Marakesh. Jazûliyâh tampak memunculkan diri sebagai pengejawantahan ketaatan yang sangat kuat kepada Nabi Muhammad, seperti yang dapat kita saksikan dalam lantunan salawat Nabi ciptaannya yang dikenal luas, yaitu *Dalâ'il al-Khayrât*, yang telah dilantunkan sejak masa kehidupannya di berbagai wilayah Islam. Saat itu, substansi spiritual Maroko amat membutuhkan simbol yang kuat, untuk membuatnya mendedikasikan diri pada akar kesejahteraan kolektifnya. Sumber apa lagi yang lebih sanggup menggugah kebangkitan, selain kecintaan kepada sang Nabi. Cara pikir seperti ini pula yang dipakai dalam memahami jihad yang kemudian muncul melawan Portugis di Teluk yang mengancam keberlangsungan Dâr al-Islâm. Selain itu ditekankannya semangat kesetiaan yang dibangkitkan oleh *Dalâ'il al-Khayrât* juga merupakan sebuah kesaksian akan asal usulnya yang bukan dari dunia ini. Jadi, ini lebih merupakan sebuah pesan surgawi yang ditakdirkan untuk disebarluaskan oleh Jazûliyâh ke seluruh penjuru dunia Islam.⁵²

Tarekat Zarrûqiyâh, yang didirikan sesuai dengan nama pendirinya, Shaykh Aḥmad Zarrûq (w.899 H/1493 M), kemunculannya berkaitan dengan upaya membangkitkan kembali ketaatan dan konformitas pada shari'ah. Aḥmad Zarrûq bukan hanya seorang komentator *al-Hikam*-nya Ibn 'Aṭâ' Allâh yang tidak pernah kenal lelah, ketika dirinya menulis sekitar tiga puluh *sharḥ* atas karyanya tersebut, namun ia pun seorang pengembara yang hebat. Kemana pun ia pergi, ia senantiasa menanamkan ketelitian yang ketat berpegang pada shari'ah, sebagai syarat wajib bagi jalan kontemplasi. Karya tasawufnya, seperti *Qawâ'id al-Taṣawwuf*, memperlihatkan kehati-hatian sedemikian rupa dalam shari'ah, sehingga jika dilihat secara sekilas seakan tidak sesuai dengan jalur esoteris kontemplatif. Namun, setelah direnungkan, dalam bukunya tersebut dapat ditemukan di sana-sini bahwa sesungguhnya dirinya ingin membangun sebuah keseimbangan antara shari'ah dan

⁵² Cousins, *Ensiklopedi Tematis*, 54.

jalan sufi, sehingga kedua jalur ini tidak saling bertabrakan. Tidak diragukan lagi, Zarrûqîyah menyadari bahwa keseimbangan antara sharî'ah dan tasawuf merupakan kualitas yang tidak dapat ditawar-tawar bagi seseorang yang akan menjadi *al-faqîr*,⁵³ sesuatu yang benar-benar harus disadarinya atau harus mampu diasimilasikannya.⁵⁴

Perkembangan tarekat Shâdhilîyah menjadi beberapa tarekat yang berbeda secara tidak langsung memunculkan adaptasi beberapa wirid spiritual. Sekalipun selama berabad-abad tarekat Shâdhilîyah bertahan menggunakan suatu orientasi intelektual yang khas, sejalan dengan waktu, beberapa tarekat seperti 'Isawîyah yang didirikan oleh Shaykh Muḥammad b. 'Îsâ pada abad ke-10 H/16 M, nyaris tidak memiliki watak intelektual. Seperti halnya Rifa'îyah di Timur Dekat, 'Isawîyah terlibat dengan praktik-praktik yang dirancang untuk memamerkan kekebalan yang dimiliki para pengikutnya terhadap api, pedang, kalajengking, dan lain-lain. Tidak diragukan bahwa hal seperti ini memiliki fungsi disipliner tertentu bagi sejumlah shaykh tarekat ini. Namun, lambat laun upaya memburu kemampuan kekebalan fasis seperti ini akhirnya justru menjadi suatu tujuan akhir sehingga tarekat tereduksi hanya sebagai sejenis eksibisionisme di benak banyak Muslim awam. Hal ini menurunkan peringkat tarekat menjadi sejenis mentalitas yang tidak lazim, tidak hanya di Maroko sebagai daerah asal kelahirannya tetapi juga di Mesir dan daerah lainnya. Secara umum, apa yang ditampilkan oleh Rifa'îyah dan 'Isawîyah dalam memberi tasawuf wajah "mirip sirkus" tentu saja sama sekali tidak diharapkan oleh pendirinya. Akan tetapi, hal seperti ini dengan mudahnya dituding oleh para kritikus tasawuf, terutama para ulama yang secara mutlak mengikatkan diri pada semangat puritan, sebagai contoh dari penyimpangan dan subversi dari Islam yang telah dilahirkan oleh tasawuf. Meski demikian, apapun pendapat dari ulama formal dan golongan eksoteris yang ketat tentang ini, tarekat ini justru telah menjalankan fungsi integrasi pada tasawuf terhadap beraneka kelas sosial yang wilayahnya terlupakan sama sekali oleh pihak lainnya. Tidak seluruh kegiatan semacam yang dipertontonkan oleh 'Isawîyah

⁵³ Faqir dalam konteks ini diartikan sebagai eksistensi manusia secara universal membutuhkan. Lihat M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Rosda, 2002), 49-50.

⁵⁴ Trimmingham, *The Sufi Orders*, 48.

dapat serta-merta digolongkan sebagai daya batin yang tidak sesuai dengan kehidupan spiritual. Semua bergantung pada sang guru dan bagaimana praktik-praktik tak lazim semacam itu dipandang olehnya dari perspektif dalam tarekat tersebut. Tanpa kehadiran sang guru, tentu saja praktik tersebut dengan mudah terjerumus ke dalam tuduhan klenik dan penipuan, sekaligus kehilangan nilai sesungguhnya.⁵⁵

Bersamaan dengan runtuhnya secara perlahan kekaisaran 'Uthmâniyah, Şafawîyah, dan Mughal di Turki, Persia, dan India, suatu periode dekadensi mulai berlangsung di wilayah-wilayah besar dunia Islam. Pencapaian kultural yang brilian dari dinasti-dinasti itu di bidang seni, ilmu pengetahuan, format arsitektural, dan kehidupan intelektual secara umum mulai berakhir. Sumber-sumber spiritual terdalam di daerah Timur sebagian besar habis dikonsumsi untuk pengejawantahan intelektual dan artistik pada abad ke-10 H/16 M. dan 11 H/17 M. Dalam proses ini, sangatlah tidak mungkin bagi dinasti-dinasti besar tersebut untuk menelurkan perkembangan kultural terus-menerus tanpa ada habisnya. Adalah tepat bahwa buah dari peradaban-seni, arsitektur, ilmu pengetahuan, literatur, serta sistem politik, militer, dan ekonomi yang hebat-tidak selalu merupakan hasil dari kehidupan spiritual yang sehat. Ini juga dapat bertumbuh dari bendungan kekuatan fisis murni yang tersimpan dalam masyarakat hingga muncullah pemimpin yang mengetahui cara membuka sumbat untuk mengalirkan kekuatan itu. Betapapun, bukan itu yang terjadi dalam dinasti yang telah disebutkan di atas. Sebagian besar pencapaian mereka merupakan konsekuensi dari arus spiritual yang kuat, seperti yang dapat disaksikan pada seni yang mereka hasilkan; mengingat seni adalah cermin dari jiwa kolektif. Seni yang sama mencerminkan pula menurunnya kondisi masyarakat, yang terkait dengan melemahnya vitalitas spiritual masyarakat dalam berbagai hal.⁵⁶

Yang menjadikan dekadensi ini makin berbahaya adalah kenyataan bahwa proses pelemahan ini bersamaan dengan kedatangan peradaban sekuler Barat yang dilahirkan oleh Revolusi Perancis dan Revolusi Industri di Eropa. Peradaban Barat, yang mulai menanggalkan kultur Kristen di Eropa, mulai menerkam dunia Islam dalam format sistem kolonial yang mengusung sekulerisme dan materialisme dalam

⁵⁵ Ibid., 53-56.

⁵⁶ Ibid., 59.

masyarakat Muslim tersebut dengan segala kedoknya. Hal ini mendorong melemahnya aspek internal kultur Islam sekaligus membubuhkan kekuatan destruktif dan korosif baru yang tidak dapat dihentikan sekaligus; hanya dapat dihambat sementara atau dinetralkan sebagiannya. Kolonisasi Barat di seluruh penjuru dunia Islam telah menjadikan peradaban tradisional harus bertarung secara tidak seimbang melawan kekuatan kebudayaan industrial dan materialistik yang datang dari Barat.⁵⁷

Daerah Maghribî merupakan salah satu bagian wilayah dunia Islam yang memertahankan semangat spiritual. Meskipun pada akhir paruh abad ke-13 H/19 M Perancis menancapkan kuku kolonialisme di Aljazair dan Tunisia tepat pada saat Perancis mulai menjajah sebagian Afrika Utara, suatu kebangkitan yang amat spiritual terjadi di Maghribî. Hal ini sekaligus menjadi bukti bahwa dekadensi yang terjadi di penjuru Dâr al-Islâm tidaklah secara seragam meliputi seluruh umat. Tatkala Eropa Barat tengah menghancurkan dunia Kristen miliknya sendiri melalui Revolusi Perancis, Maghribî tengah mengalami berkembangnya spiritualis di bawah pengarahan para Shaykh Shâdhilîyah pada masa itu. Regenerasi tarekat Shâdhilîyah sebelumnya terjadi pada abad ke-12 H/17 M oleh aliran Nashirîyah di bawah kepemimpinan Shaykh Muḥammad b. Nashir serta dua tiga cabang lainnya. Namun, pada akhir abad ke-12 H/18 M, kelahiran kembali spiritual yang amat kuat terjadi, masih di bawah cabang lain Shâdhilîyah. Darqawa yang didirikan oleh Sharîf Mawlâ al-‘Arabî al-Darqawî (w. 1239 H/1823 M)⁵⁸ merupakan cabang baru yang berjuang untuk menegakkan kembali kemurnian ajaran Shâdhilîyah masa awal dengan cara menemukan kembali keseimbangan antara perspektif shari‘ah dan tarekat yang menjadi karakteristik sang Shaykh Pertama. Pada gilirannya, banyak cabang yang bertumbuh dari Darqawa, dan memiliki pengaruh luas, tidak hanya di Afrika Utara, tetapi juga di Hijaz, Turki, dan Levant. Cabang-cabang tersebut adalah Buzidîyah, Kattaniyah, Zarrâqîyah, dan Madanîyah,⁵⁹ sebagian cabang ini akhirnya pun melahirkan cabang baru lainnya, seperti Madanîyah. Madanîyah didirikan oleh Muḥammad

⁵⁷ Julian Baldick, *Islam Mistik Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Sastrio Wahono (Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2002), 186.

⁵⁸ Ibid., 187-188.

⁵⁹ Trimmingham, *The Sufi Orders*, 114-115.

Ḥasan b. Ḥamzah al-Madanî (w. 1363 H/1846 M) dari Madinah. Ia berdiaspora dari Libya tetapi kemudian membangun Raḥmânîyah di Ḥijâz dan Yashruṭîyah di Levant. Tarekat Shâdhilîyah yang lain berdiaspora ke Selatan menuju Afrika. Bermekarnya tarekat ke berbagai arah akhirnya dapat membangkitkan kehidupan spiritual batiniah dalam Islam. Tentu saja, tidak ada kebangkitan yang permanen dan karena alasan itulah sejarah merekam naik turunnya cabang-cabang ini dalam perjalanan sejarah kepercayaan Islam. Meski demikian, kebangkitan umat di mana-mana pada abad ke-13 H/19 M terlaksana sering di bawah kolonialisme Eropa yang pada saat itu mulai menanamkan pengaruhnya di sejumlah wilayah Islam. Yang mesti dihargai dari reformasi spiritual Maghribî saat itu adalah besarnya peran mereka dalam membangkitkan kembali khazanah lama, mengingat hal itu dilakukan di bawah tekanan sistem kolonial yang dibawa ke dalam wilayah Islam oleh kekuatan penjajah.⁶⁰

Di antara sekian cabang Shâdhilîyah, ‘Alawîyah adalah salah satu cabang yang perkembangannya paling mengesankan. Cabang ini didirikan oleh Shaykh Aḥmad al-‘Alawî (w. 1934) yang berkebangsaan Aljazair. ‘Alawîyah sungguh-sungguh terlibat langsung dalam kebangkitan Islam, tidak hanya di Maghribî, tetapi juga di berbagai tempat lain, atau di mana pun ajaran Shâdhilîyah tersebar. Para shaykh dari ‘Alawîyah, yang kebanyakan adalah murid langsung dari Shaykh al-‘Alawî, bermunculan di berbagai wilayah Islam. Demikian pula, tarekat ini telah memainkan peran yang amat penting dalam kebangkitan intelektual Islam sesuai dengan jalur tradisi. Ratusan ribu murid yang merupakan anggota tarekat itu berduyun-duyun dari berbagai wilayah Maghribî dan juga dari berbagai belahan dunia Islam lainnya. Tidak sulit untuk membayangkan bagaimana para individu ini, segera setelah mereka kembali ke kampung halamannya, secara tidak langsung terlibat dalam upaya reformasi yang diharapkan oleh sang pendiri.

Shâdhilîyah mengambil peran yang sangat luar biasa dalam kebangkitan intelektualitas tradisional dunia Barat pada abad ke-20. Salah satu contoh yang amat menyolok akan hal ini ada pada pemikir Perancis terkenal, yaitu Rene Guenon, salah seorang anggota tarekat Shâdhilîyah dan dikenal dalam dunia Islam sebagai Shaykh ‘Abd al-

⁶⁰ Cousins, *Ensiklopedi Tematis*, 59-61.

Wâhid Yahyâ. Karya-karyanya yang berlandaskan metafisika, aspek-aspek kosmologi, dan landasan spiritual dari agama-agama besar di dunia, memiliki pengaruh yang tak terhitung bagi para tokoh-tokoh dunia Barat, terutama bagi mereka yang mencari jalan spiritual sejak akhir Perang Dunia I.⁶¹ Di pihak lain, Shaykh al-‘Alawî, secara langsung memiliki pengaruh pada seorang tokoh dunia Barat yang memiliki otoritas dalam kehidupan spiritual tradisional, yaitu Frithjof Schuon, yang mengenal Shaykh Aljazair ini secara personal. Karya-karya Schuon mengenai Islam dan agama-agama besar lainnya telah mengabadikan tesis-tesis para sufi dari abad pertengahan mengenai universalitas pewahyuan dan memberi penjelasan lebih lanjut terhadap argumen-argumen prinsip dalam mazhab metafisika yang amat brilian, yang diwariskan oleh Rene Guenon. Tanpa adanya kepeloporan dan bimbingan dari para sufi pelopor Shâdhilîyah, segenap arus kehidupan intelektual dan spiritual dunia Barat seperti ini yang secara berkelanjutan hingga kini bergaung dan menghasilkan banyak rumusan penting ataupun doktrin, tak mungkin terwujud.

Dengan kenyataan bahwa Shâdhilîyah senantiasa menganggap tarekat mereka memiliki peran sentral dalam mengembangkan kehidupan spiritual umat Islam bahkan telah menegaskan bahwa para wali Qutub di tiap zaman (*qutb al-zamân*) akan senantiasa ditemukan dari kelompok mereka, jelaslah bahwa keberadaan dan perjalanan tarekat ini masih panjang dan, sepertinya, belum akan segera berakhir. Tidak sampai di sini saja, tarekat tersebut kini telah berakar di Eropa dan Amerika Utara dan memulai suatu kebangkitan semangat intelektual tradisional lain, kali ini berlandaskan al-Qur’ân mengenai universalitas pewahyuan yang telah lama terbengkalai, beserta segala implikasinya menurut sudut pandang spiritual dan metafisis.⁶²

Shâdhilîyah berdiaspora di sebagian besar dunia Islam. Ia diwakili di Afrika Utara terutama oleh cabang-cabang Fâsîyah dan Darqâwîyah serta berkembang pesat di Mesir tempat empat belas cabangnya dikenal secara resmi pada 1985. Ia terus aktif dan sangat populer di Sudan (bersama-sama Qâdirîyah) antara abad ke-16 dan abad ke-19, sebelum masuknya tarekat sufi yang lebih reformis, yaitu Idrîsîyah. Ia juga

⁶¹ Baldick, *Islam Mistik*, 206.

⁶² *Ibid.*, 61-63.

memiliki wakil di sub-sahara dan Afrika Timur dan merupakan tarekat mayoritas di kepulauan Comoro.⁶³

Selama periode ‘Uthmâniyah, Shâdhiliyah aktif di Turki dan barangkali juga mendapatkan perlindungan dari Sultan ‘Abdul Hâmid II. Tarekat ini juga berdiaspora ke bagian Tenggara Eropa, tempat ia mempunyai wakil-wakil di Bulgaria, Rumania, Kosovo, dan Macedonia. Cabang Fâsiyah masuk ke negeri Sri Langka pada pertengahan abad ke-20, dan cabang-cabang lain dilaporkan telah bergerak aktif di bagian-bagian Cina. Tarekat ini juga berkembang pesat di wilayah Indonesia khususnya di Jawa Tengah yang dipimpin oleh Dalhâr b. Abdul Raḥmân (Magelang), Aḥmad b. Abd al-Ḥaqq Dalhâr (Magelang) dan di Jawa Timur yang dipimpin oleh K.H. Abdul Jalil b. Mustaqim (Tulungagung). Tarekat ini juga memiliki wakil di Yaman pada akhir abad pertengahan dan memperoleh reputasi baik karena memperkenalkan penggunaan kopi untuk memperpanjang *dhiker*. Pada abad ke-20 cabang Fâsiyah-Shâdhiliyah dianiaya oleh Imam-imam Zaydiyyah; Yahyâ (1904-1948) dan Aḥmad (1948-1962).

Cabang Burhâmîyah-Dasûqîyah yang terlahir di Sudan di bawah pimpinan Shaykh Muḥammad ‘Uthmân ‘Abduh (w. 1983), menjadi sangat populer di Mesir pada periode 1960-an dan berdiaspora ke Suriah pada 1968. Ortodoksi cabang ini menjadi bahan perdebatan di Mesir pada 1970-an dan 1980-an. Namun, kendati ada keberatan-keberatan dari para ulama, cabang Burhâmîyah-Dasûqîyah saat ini jauh lebih populer daripada masa-masa sebelumnya.

Tiga cabang lain dari tarekat ini mencuat di Mesir. Cabang Hâmidîyah, yang didirikan oleh Salâmah al-Raḍî (w. 1939), dikenal baik sebagai salah satu tarekat pertama yang menghadapi masalah kritisme antisufi dan memerkecil jumlah keanggotaan dengan cara menyusun aturan (*qânûn*) yang menetapkan perilaku yang benar bagi anggota-anggotanya.⁶⁴ Di Mesir, cabang ini telah mendapatkan reputasi dalam hal pengorganisasian dan kontrol yang cermat atas ritual-ritual publiknya.

Cabang ‘Azamîyah-Shâdhiliyah didirikan pada 1915 di Sudan oleh Muḥammad Mâḍî Abû al-‘Azâ’im. Saat ini cabang tersebut

⁶³ Esposito, *Ensiklopedi Oxford*, 274.

⁶⁴ Baldick, *Islam Mistik*, 208-209.

dipimpin oleh cucunya, ‘Izz al-Dîn. Cabang ini aktif mengampanyekan reformasi praktik sufi. Dia juga bersikap kritis terhadap hal-hal yang dipandanginya sebagai kecenderungan Khawârij dari Jamâ’ah Islâmîyah dan menekankan perlunya watak sufi dari setiap “Solusi Islami”.

Cabang ‘Ashîrah-Muḥammadîyah (Keluarga Muḥammad) adalah sebuah kelompok yang dikenal dengan sebuah inti penahbisan yang disebut sebagai Muḥammadîyah-Shâdhilîyah. Cabang ‘Ashîrah diakui secara resmi pada 1951, kendati shaykhnya yang sekarang, Muḥammad Zakî Ibrâhîm, dikeluarkan dari dewan sufi (majelis) karena menentang *status quo*. Dia lalu menempuh jalur hukum dan dikembalikan pada kedudukannya semula pada Januari 1956. Sejak itu, cabang tarekat ini mengabdikan diri untuk mereformasi sufisme dan memertahkannya dari permusuhan para kritikusnya. Dia juga mengaku bertanggungjawab atas keluarnya peraturan sufi pada 1976 yang mengatur soal-soal kedisiplinan dan keuangan tarekat-tarekat Mesir.⁶⁵

Catatan Akhir

Shâdhilîyah, sebagai salah satu ordo sufi *mu’tabarab* dan terbesar dalam sejarah Islam, memiliki karakteristik distingtif dari ordo-ordo sufi lainnya. Sementara kebanyakan tarekat menganjurkan para pengikutnya menegasikan hal-hal yang bersifat keduniaan, Shâdhilîyah justru menganjurkan pengikutnya untuk tidak membenci dan menanggalkan bentuk-bentuk *al-dunyâ*, seperti kekayaan dan jabatan. Meskipun demikian, tarekat ini tetap menekankan bahwa pelaku seorang *sâlik* sebaiknya tidak memiliki rasa *ḥubb al-dunyâ*, dalam pengertian bahwa dunia ini adalah tujuan akhir. Dalam pandangan al-Shâdhilî, yang terpenting bagi pelaku tasawuf adalah berperilaku sebagaimana ketentuan *shara’* antara lain menjauhi perbuatan-perbuatan maksiat dan pada saat yang sama hatinya mengenali Allah (*ma’rifat Allâh*) yang ditandai dengan selalu berupaya untuk mengingatnya-Nya. Dengan demikian, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa Shâdhilîyah berusaha menjembatani kekeringan spiritual yang dialami oleh kebanyakan orang yang hanya sibuk dengan urusan duniawi di satu sisi, dengan sikap pasif yang banyak dilakukan oleh para *sâlik* di sisi lain. Shâdhilîyah menawarkan konsep tasawuf positif yang ideal dalam arti

⁶⁵ Ibid., 275-277.

bahwa di samping berupaya mencapai ‘langit’, seorang *sâlik* juga harus beraktivitas sosial demi kemaslahatan umat manusia.

Kebesaran tarekat Shâdhilîyah sendiri terekam oleh sejarah bahwa tarekat ini tidak hanya berdiaspora dengan sangat baik di tempat kelahirannya, yaitu daerah Maghribî, tapi juga di daerah-daerah lain di Benua Afrika. Bahkan, saat ini Shâdhilîyah—dengan cabang-cabangnya yang sangat banyak—berkembang pesat hingga ke Benua Eropa dan Asia, termasuk Indonesia. Hal ini semakin memertegas bahwa tingkat akseptabilitas masyarakat Muslim terhadap tarekat ini cukup tinggi.

Daftar Rujukan

- Baldick, Julian. *Islam Mistik Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Sastrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2002.
- Danner, Victor. *Tarekat Syadzîlîyah dan Tasawuf di Afrika Utara*. New York: Islamic Spirituality, 1991.
- Farghalî, ‘Abd al-Ḥafîz. *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayât al-‘Aṣrîyah*. Kairo: al-Ḥayât al-‘Âmmah, 1974.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad. *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987.
- Ḥusaynî (al), Maḥmûd Shukrî b. ‘Abd Allâh b. Shihâb al-Dîn Maḥmûd al-Alûsî. *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Aẓîm wa al-Sab‘ al-Mathânî*. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th.
- Isa, Abdul Qodir. *Hakekat Tasawuf*. Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- ‘Tyâḍ, Aḥmad b. Muḥammad b. *al-Mafâkhir al-‘Âliyah fî al-Ma‘âthir al-Shâdhilîyah*. t.t.: Manârâ Qudsî, t.th.
- Jâbirî (al), Muḥammad ‘Âbid. *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1991.
- Kumashkhânawî (al), Diyâ’ al-Dîn Aḥmad b. Muṣṭafâ. *Jâmi‘ al-Uṣûl fî al-Anlîyâ’*. Jeddah: al-Ḥaramayn, t.th.
- Lubis, Amany. *Sistem Pemerintahan Oligarki dalam Sejarah Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005.
- Maghribî (al), Abû ‘Alî al-Ḥasan b. Muḥammad b. Qâsim al-Kawhin al-Fâsî. *Ṭabaqât al-Shâdhilîyah al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Maḥmûd, ‘Abd al-Ḥalîm. *Ḥayât Abî al-Ḥasan al-Shâdhilî*. Kairo: Dâr al-Turâth, 1967.

- . *Qadîyat al-Taşawwuf al-Madrasab al-Shâdhilîyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1988.
- Mulyati, Sri. *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- Naysâbûrî (al), Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qushayrî. *Risâlah Qushairîyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amami, 2007.
- Redaksi, Dewan. *Ensiklopedi Islam*, Vol. 3. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, Cet. 4, 1997.
- Şâbûnî (al), Muḥammad 'Alî. *Şafwat al-Tafâsîr*, Vol. 2. Lebanon: Dâr al-Qalam, t.th.
- Sakandarî (al), Ibn 'Aṭâ' Allâh. *Laṭâ'if al-Minan*. Kairo: Maṭba'ah Ḥasân, 1974.
- Siregar, Rivai. *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Solihin, Mukhtar., dan Anwar, Rosihon. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Solihin., M. dan Anwar, Rosihon. *Kamus Tasawuf*. Bandung: Rosda, 2002.
- Ṭûsî (al), Abû Naşr al-Sarrâj. *al-Luma'*, ed. al-Ḥalîm Aḥmâd dan Ṭâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr. Kairo: Dâr al-Thaqâfah al-Dînîyah, t.th.
- Taftazanî (al), Abû al-Wafâ al-Ghanimî al-Taftazanî, *Sufî dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka, 1997.
- . *Madkhal ilâ al-Taşawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1976.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1971.