

Jalan Baru Tasawuf: Kajian tentang Gagasan Abu Bakr al-Kalabazi

Abdul Kadir Riyadi*

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya
Email: q4dir@yahoo.com

Abstract

This paper is an attempt to analyse the development of the sufistic idea in its early period by referring to the thought of Abu Bakr al-Kalabazi. It treats tasawuf not merely as codes of practices and rituals, but as a system of knowledge and episteme. The paper tries to show that what al-Kalabazi and other sufis like him have done is to expose intellectually the meaning and message of the spiritual side of Islam in a way that makes it possible to become an objective and integrated paradigm. The thought of al-Kalabazi to be more precise and is looked-upon here not as an independent paradigm but as part of the larger system of tasawuf developed over time by the sufis. Treating al-Kalabazi as a successor of Abu Nasr al-Sarraj, the paper argues that the thought of these two sufis complements each other, and that what the former has attempted to do was to fill the gap that the latter has left. The paper in other words, is interested in, 1) how the notion of epistemic continuity is reflected in the thought of al-Kalabazi, and 2) how al-Kalabazi may be understood as forming a chain within the larger intellectual tradition of tasawuf; a chain that may be regarded as new and unique in its own context. In this way, one may understand -it is hoped- that the process of becoming in which tasawuf is undergoing as a system of knowledge is never-ending, and that in every single sufi a transfer of discursive meaning is indeed inevitable.

Keywords: al-Kalabazi, al-Sarraj, Tasawuf, Kalam, Fiqh

* Fakultas Adab, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Jl. Jend. Ahmad Yani 117, Surabaya

Abstrak

Artikel ini merupakan upaya untuk menganalisis perkembangan gagasan sufistik pada periode awal tasawuf dengan mengacu pada pemikiran Abu Bakr al-Kalabazi. Tidak hanya sebagai kode praktik dan ritual, artikel ini mencoba mengkaji tasawuf sebagai sistem pengetahuan dan epistemologi. Dari itu, artikel ini mencoba untuk menunjukkan bahwa apa yang dilakukan oleh al-Kalabazi dan para sufi yang se-ide dengannya. Para sufi tersebut mengeksplor makna intelektual dan pesan spiritual Islam, sehingga terbentuklah sebuah paradigma objektif dan terpadu. Pikiran al-Kalabazi untuk lebih tepatnya, yang tampak di sini bukan sebagai paradigma independen, tetapi sebagai bagian dari sistem yang lebih besar dari tasawuf yang dikembangkan dari waktu ke waktu oleh para sufi. Al-Kalabazi merupakan penerus Abu Nasr al-Sarraj. Pemikiran kedua sufi ini saling melengkapi satu sama lain. Al-Kalabazi berusaha memperbaiki kesenjangan yang telah ditimbulkan oleh al-Sarraj dalam pemikiran tasawufnya. Atas dasar itu, artikel ini tertarik untuk mengkaji 1) bagaimana gagasan epistemologi al-Kalabazi dan 2) bagaimana al-Kalabazi dapat membentuk sebuah rantai dalam tradisi intelektual tasawuf; rantai yang dapat dianggap sebagai suatu hal baru dan unik yang asli muncul dari dirinya. Dari kajian ini ditunjukkan bahwa, seseorang mungkin memahami tasawuf sebagai sistem pengetahuan yang tidak pernah berakhir, dan bahwa diskusi pemikiran, gagasan, atau konsep yang timbul dari para sufi tidak pernah berakhir dan terelakkan.

Kata Kunci: al-Kalabazi, al-Sarraj, Tasawuf, Kalam, Fikih

Pendahuluan

Usaha Abu Nasr al-Sarraj (378 H/988 M) untuk memberi warna baru bagi tasawuf sangat layak diapresiasi. Apa yang ia lakukan adalah yang pertama dalam sejarah perkembangan ilmu ini. Ia telah melakukan apa yang tidak pernah terpikirkan oleh para pendahulunya. Karena jasanya, tasawuf memasuki era baru dan menjadi kekuatan yang layak diperhitungkan. Jasanya yang paling utama adalah menemukan istilah-istilah baru untuk membahasakan fenomena spiritual yang berkembang pada masanya.

Al-Luma' karya al-Sarraj memang karya yang hebat dan fenomenal. Kitab ini mengusung gagasan-gagasan yang belum pernah dimunculkan sebelumnya. Salah satu kelebihanannya adalah dalam

memberikan sentuhan epistemologis terhadap fenomena spiritualitas yang mulai berkembang saat itu. Istilah-istilah yang ia gunakan dalam kitab ini sangat kuat dan berhasil menggambarkan perkembangan pemikiran yang terjadi pada masanya.

Para pakar dan sejarawan di bidang ilmu ini meyakini bahwa era al-Sarraj merupakan era awal menuju “kesempurnaan” ilmu tasawuf. Belum memasuki kesempurnaan yang sesungguhnya, karena kematangan ilmu ini baru terjadi sekitar seratus tahun kemudian di tangan al-Ghazali.

Pada sisi lain, kitab ini juga merupakan produk masa dan zamannya. Ia mencerminkan dengan tegas ketegangan pribadi yang dialami oleh penulisnya dan sekaligus menggambarkan adanya tarik ulur pemikiran dalam masyarakat. Membaca kitab ini akan tergambar bahwa al-Sarraj merasa sulit untuk melepaskan diri dari ketegangan itu dan tidak bisa mengelola emosinya agar lepas dari rasa sentimen terhadap “musuh-musuh” tasawuf. Ia juga kesulitan untuk tidak membela para sufi yang menurutnya sedang dihujat dan dipinggirkan. Kesufian al-Sarraj secara otomatis membuatnya membela para sufi yang sedang bermasalah, sekalipun mereka adalah orang-orang yang paling dihujat.

Beberapa nama yang ia bela adalah al-Hallaj dan al-Bisthami, dua nama yang dikenal sangat kontroversial. Uniknya, ketika menyebut nama mereka, al-Sarraj tidak pernah lupa membubukan kata *rahimahullâh* (semoga Tuhan memberi rahmat kepadanya), sebuah kata yang menandakan rasa hormat dan ketundukan.

Al-Sarraj membela al-Hallaj karena ia adalah seorang Muslim. Ia percaya bahwa akidah dan keyakinan al-Hallaj tidak dapat diragukan sama sekali sebagai seorang Muslim. Al-Sarraj menuturkan bahwa kata-kata terakhir yang al-Hallaj ucapkan sesaat sebelum dihukum mati adalah, “Dialah Tuhan satu-satunya”.¹

Sementara kepada al-Bisthami, al-Sarraj juga membelanya karena ia adalah seorang wali yang sangat patuh dan taat beragama. Ucapan, “maha suci aku” yang pernah ia katakan dimaknai oleh al-Sarraj sebagai ungkapan yang sarat dengan nilai ketakwaan dan ketundukan. Kata-kata itu ia tafsirkan seolah-olah al-Bisthami sedang membaca ayat al-Qur’an yang di dalamnya ada kalimat, “saya

¹ Abu Nasr al-Sarraj, *Al-Luma’*. Editor Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi Surur, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîtsah, 1960), 378.

Tuhan". Jadi, al-Bisthami sesungguhnya sedang mengagungkan nama Tuhan ketika berujar, "maha suci aku". Kata "aku" di sini sama sekali tidak merujuk kepada dirinya tapi kepada Tuhan.

Di kalangan para ahli fikih dan hadis, al-Bisthami termasuk orang yang sangat dikecam dan dibenci. Ia dinilai tidak tahu diri karena tidak bisa membedakan antara dirinya dengan Tuhan. Dalam sebuah manuskrip dengan judul *al-Nûr min Kalimât Ibn Tâifûr*, dikisahkan bahwa dalam sebuah kesempatan ada seseorang yang mengetuk pintu al-Bisthami. Ia bertanya, "Siapa yang engkau cari"? Orang itu menjawab "al-Bisthami". Al-Bisthami pun berkata, "Pergilah!, Yang ada dalam rumah ini hanyalah Tuhan."²

Sementara dalam riwayat lain dikisahkan bahwa seorang pengikut Zun al-Nun al-Misri mencari al-Bisthami. Ia bertanya, "Siapa yang engkau cari"? Orang itu menjawab, "Al-Bisthami". Al-Bisthami pun menjawab balik, "Bagaimana mungkin engkau mencari al-Bisthami sedang al-Bisthami sendiri sudah mencari dirinya sendiri selama 40 tahun dan tidak menemukannya".³

Al-Sarraj sendiri dalam *al-Luma'* juga menukil sebuah kisah penolakan al-Bisthami oleh seseorang bernama Ibnu Salim yang diyakini sebagai ahli fikih. Ibnu Salim berpendapat bahwa yang disampaikan oleh al-Bisthami melebihi apa yang pernah diucapkan oleh Fir'aun. Fir'aun mengatakan "Saya adalah Rabb (Tuhan) kalian yang paling tinggi". Sedang al-Bisthami mengatakan "Maha suci aku, maha suci aku".⁴ Kata "Maha suci aku" hanya patut digunakan oleh Tuhan, karena Dialah satu-satunya Zat yang paling suci. Sedang kata "*rabb*" bisa berarti Tuhan bisa juga berarti tuan. Karena itu ucapan Fir'aun bisa saja diartikan, "saya adalah Rabb (tuanmu bukan Tuhanmu) yang paling tinggi".

Al-Bisthami juga menyulut kemarahan kalangan ahli fikih karena pandangannya yang cenderung melecehkan ibadah dalam agama. Ia pernah berujar bahwa orang-orang yang hanya tekun beribadah telah dijauhkan dari makrifat. Mereka tidak pantas membawa bendera agama dan makrifat. Al-Bisthami menulis: "Tuhan telah memperhatikan hati para hamba-Nya. Di antara hamba-Nya itu ada yang tidak mampu membawa lentera makrifat, maka Ia

² Abdul Rahman Badawi, *Syatahât al-Şûfiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Fikr al-'Arabi, 1960), 65.

³ *Ibid.*

⁴ Al-Sarraj. *Ibid.*, 461.

membuat mereka hidup untuk ibadah saja.”⁵

Beberapa catatan di atas adalah gambaran bahwa era al-Sarraj dan setelahnya, yaitu al-Kalabazi, masih diwarnai oleh kekisruhan epistemologis atau setidaknya oleh hambatan psikologis yang menghalangi ulama terutama dari kalangan fikih untuk menerima tasawuf. Inilah yang menjadi tantangan bagi al-Kalabazi untuk dipecahkan. Ia tahu bahwa tantangan utamanya adalah membawa tasawuf berdamai dengan bidang-bidang ilmu lain. Karena itu ia mencurahkan segala pikiran dan tenaganya untuk menjawab persoalan tersebut. Inilah yang menjadi pokok pembahasan dalam tulisan ini. Gagasan dan pemikiran al-Kalabazi dianalisis dalam konteks usaha tasawuf untuk menjadi paradigma yang mandiri *vis-a-vis* paradigma yang lain. Usaha itu bersifat berkelanjutan, dan tidak lepas dari proses falsifikasi yang selalu identik dengan perkembangan setiap ilmu.

Al-Kalabazi dan Legasi yang Mengganjal

Ketika muncul, Abu Bakr al-Kalabazi (w. 380 H/ 994 M) berada pada posisi yang sulit untuk menentukan sikap, antara membela gurunya (al-Sarraj) atau menentukan sikapnya sendiri. Jika membela al-Sarraj ia akan terseret ke dalam lingkaran konflik, dan jika menempuh jalannya sendiri ia akan selamat, tapi besar kemungkinan akan kehilangan legitimasi sebagai sufi penerus al-Sarraj.

Situasi yang ia hadapi semakin rumit, sebab di saat resep yang ditawarkan oleh al-Sarraj untuk meredam pertengkaran antara tasawuf dengan kalangan fikih dan hadis belum lagi menuai hasil, ia sudah harus berhadapan dengan kenyataan lain bahwa jumlah sufi yang diasosiasikan dengan kezindikan semakin banyak. Kebetulan, mereka yang dianggap sebagai zindik adalah para sufi yang menggemari ilmu kalam. Dengan demikian, jika dilema yang dihadapi oleh al-Sarraj hanya berdimensi dua, karena melibatkan dua bidang ilmu di luar tasawuf, maka yang menghadang al-Kalabazi justru berdimensi tiga, karena melibatkan ilmu kalam, hadis, dan fikih.

Al-Kalabazi tampaknya sangat merasa tertekan dengan keadaan yang ia hadapi. Ia paham betul bahwa apa yang dilakukan

⁵ Ahmad bin Ali al-Khatib al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*. Editor Bashâr Iwad Ma’ruf. Juz VII, (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 2008), 275. Lihat juga Abd al-Qasim al-Qushairi, *Al-Risâlah al-Qusyairiyah*. Editor Ma’ruf Zarik dan Ali Abdul Hamid Biltaji., (Lebanon: Dâr al-Khair, 1989), 38

oleh al-Sarraj untuk menjinakkan fikih dan hadis masih jauh dari cukup. Dengan demikian, ia harus melakukan langkah yang lebih radikal agar target yang dicanangkan oleh pendahulunya bisa tercapai, dan pada saat yang sama mengawali sebuah langkah baru agar bisa melengkapi kekurangan yang ada pada era sebelumnya.

Persoalannya adalah, al-Kalabazi tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk melakukan itu semua pada saat yang bersamaan. Ia bukan tipe pemikir seperti al-Ghazali yang dapat melakukan sebuah gebrakan yang menghentak. Maka, yang dapat ia lakukan adalah mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh al-Sarraj. Kekosongan itu terletak pada ilmu kalam dan hubungannya dengan tasawuf.

Ilmu kalam sendiri pada masa al-Kalabazi sedang memasuki masa yang sangat aktif dan produktif. Bahkan bisa dikatakan bahwa pada era al-Kalabazi ilmu kalam benar-benar mencapai puncak keemasannya. Perdebatan kalam sangat intensif dan cenderung panas. Dan itu tidak lepas dari pengaruh Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 948), yang tidak lain adalah pendiri aliran kalam Asy'ariyyah.

Aliran ini didirikan ketika al-Asy'ari berusia 40 tahun, atau kira-kira dua tahun sebelum al-Kalabazi lahir. Saat perdebatan kalam yang melibatkan aliran Asy'ariyyah mencapai puncaknya, al-Kalabazi sudah berusia belasan tahun. Ketika al-Asy'ari meninggal, al-Kalabazi sudah berusia antara 15 hingga 20 tahun. Itu artinya, al-Kalabazi ikut menjadi saksi atas aktivitas al-Asy'ari selama hidup, baik secara langsung atau tidak, dan ikut melihat atau mendengar perdebatan kalam yang sedang terjadi pada masanya.

Walau al-Kalabazi tidak menunjukkan ketertarikannya kepada al-Asy'ari dan alirannya secara terang-terangan, dan justru dikenal sebagai pengikut aliran Mu'tazilah, namun kitab *al-Ta'arruf* yang ia tulis menjadi saksi bahwa sesungguhnya ia merupakan pengikut setia al-Asy'ari.

Sebagian sufi pada masanya juga merupakan pengikut, atau setidaknya simpatisan aliran Asy'ariyyah. Tapi ketertarikan mereka terhadap ilmu kalam menjadi sumber persoalan dan alasan mengapa mereka dikafirkan atau ditolak dalam masyarakat. Jadi, walau ilmu kalam mencapai puncak popularitas dan kedewasaannya, secara paradoks keterlibatan para sufi di dalamnya dianggap tidak wajar bahkan cenderung menyimpang. Hal itu setidaknya terlihat dari apa yang pernah ditulis oleh seorang tokoh sufi bernama Abdullah bin Muhammad al-Ansari al-Harawi (w. 1088) yang hidup hampir satu abad setelah al-Kalabazi. Al-Harawi yang sangat mengagumi al-

Kalabazi secara mengejutkan menghantam ilmu kalam yang menjadi pokok bahasan dalam *al-Ta'arruf*. Al-Harawi menulis *Manâzil al-Sâirîn ilâ Rabb al-'Âlamîn* yang di dalamnya membongkar kalam hingga akar-akarnya. Ia menolak kalam karena menurutnya ilmu ini merupakan musuh Tuhan dan memutar-balikkan firman-firman-Nya. Tidak puas dengan satu kitab, al-Harawi juga menulis kitab kedua yang bermaksud menelanjangi ilmu kalam lebih jauh. Kitab itu berjudul *Dhamm al-Kalâm wa Ahlihi* (Celaan terhadap Ilmu Kalam dan Para Penggemarnya).⁶

Intinya, apa yang ditulis oleh al-Harawi adalah sebuah himbauan agar kaum sufi tidak bermain api dengan kalam. Rasa hormatnya terhadap al-Kalabazi tidak menghalanginya untuk memutus habis mata rantai yang membuat kalam berkembang. Nantinya, upaya menelanjangi kalam ini mencapai puncaknya pada al-Ghazali kira-kira satu abad setelah al-Kalabazi dan 20 tahun setelah al-Harawi. Al-Ghazali sendiri sering menyebut pengagum ilmu kalam sebagai kaum zindik.⁷

Itu adalah gambaran betapa stigma negatif begitu lekat dalam ilmu kalam. Walau gaungnya sangat membahana pada era al-Kalabazi, namun itu tidak cukup membuat kalangan fikih dan hadis-bahkan tasawuf- untuk berhenti mengalamatkan tudingan mereka kepada para penggemar kalam sebagai tersesat dan zindik. Maka, mengemas ilmu kalam dan menjinakkan para kritikusnyanya adalah misi berat yang diemban oleh al-Kalabazi. Dan misi itu kenyatannya dapat ia emban dengan baik. Salah satu caranya adalah membungkus ilmu ini dengan tasawuf dan mengurangi argumentasi rasional, spekulatif, dan skolastik yang selama ini sangat identik dengan kalam.

Sederhananya, al-Kalabazi memasukkan kajian kalam ke dalam ilmu tasawuf dengan maksud agar para kritikusnyanya luluh dan dapat menerimanya. Dalam ungkapan Annemarie Schimmel, tujuan al-Kalabazi melakukan itu tidak lain adalah untuk "mencari jalan tengah antara ortodoksi dan tasawuf".⁸ Tapi kenyataannya bukan hanya jalan tengah yang ia ciptakan melainkan jalan baru

⁶ Untuk *Manâzil*, lihat Abdullah al-Ansari al-Harawi, *Manâzil al-Sâirîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988). Sementara untuk kitab yang kedua, lihat Abdullah al-Ansari al-Harawi, *Dhamm al-Kalâm wa Ahlihi*, (Beirut: Maktabah al-Hikam wa al-Hikam, 1998).

⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Juz I, (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1963), 28.

⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (USA: The University of North Carolina Chappel Hill, 1975), 85.

yang menghubungkan tasawuf dengan ilmu kalam dan ilmu-ilmu lain terutama fikih dan hadis.

Al-Kalabazi di Pusaran Konflik

Al-Kalabazi memang ditakdirkan menjadi sosok yang lahir di tengah pusaran konflik yang menggila. Karena menggeluti semua bidang ilmu yang ada pada masanya, ia dapat merasakan panasnya tensi pertengkarannya yang melibatkan ilmu-ilmu itu. Ia berada di dalam setiap ilmu sehingga merasakan hawa panas di dalam semua ilmu itu.

Al-Kalabazi dilahirkan di Kalabaz, suatu daerah kecil di pinggiran kota Bukhara; daerah yang sangat dinamis dan subur bagi kemajuan dan perkembangan ilmu pengetahuan saat itu. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, namun ia meninggal kira-kira pada tahun 990 M. Jika diasumsikan usianya mencapai 65 tahun saat meninggal, berarti ia lahir pada tahun 925 M. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabazi.

Sebagai putra Bukhara, wajar jika sejak kecil ia sudah gandrung terhadap ilmu hadis. Kota ini merupakan pusat pembelajaran ilmu hadis dan menghasilkan banyak sekali pakar dan kritikus di bidang ilmu ini di antaranya Imam Bukhari penyusun kitab *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*.

Walau tidak ada data yang kuat yang dapat dipertanggungjawabkan mengenai aktivitas pendidikan al-Kalabazi sewaktu remaja, namun dapat diprediksi bahwa sejak usia dini ia sudah mulai mendalami hadis di samping menghafal al-Qur'an dan mempelajari ilmu fikih. Patut dicatat bahwa mempelajari ilmu-ilmu pokok ini merupakan proses yang lumrah dilalui oleh setiap orang seperti al-Kalabazi untuk menjadi ulama yang diperhitungkan. Kebesaran al-Kalabazi sendiri sudah sangat diakui. Pengakuan itu terlihat dari gelar yang ia miliki. Ia digelari -seperti yang ditulis oleh Abdul Halim Mahmud- *al-Imâm al-'Âlim al-'Ṣûfi Tâj al-Islâm* (Sang Imam, Ulama, Sufi, Mahkota Agama).⁹ Gelar itu jelas tidak datang dengan kebetulan dan tidak diberikan kepada sembarang orang. Hanya orang tertentu dengan penguasaan mendalam terhadap ilmu-ilmu kunci dalam Islam yang layak mendapatkannya.

⁹ Abdul Halim Mahmud, "Pengantar". Dalam *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, (Port Said: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 1998), 8.

Jika diamati, gelar-gelar itu sesungguhnya mencerminkan penguasaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman tertentu. Gelar “sang imam” adalah penghargaan terhadap penguasaannya atas ilmu hadis, “alim” merupakan bukti pemahamannya terhadap ilmu fikih, dan “sufi” karena komitmen dan kepandaiannya di bidang ilmu tasawuf. Sedang gelar terakhir, “mahkota agama”, karena kehebatannya di semua bidang yang ia kuasai itu.

Di antara ilmu-ilmu yang ia pelajari dan kuasai, ilmu hadis merupakan “cinta pertamanya”. Ia menulis *Baḥr al-Fawâid fî Ma’âni al-Akḥbâr* (*Lautan Faedah dalam Ilmu Hadis*) yang merupakan karya pertamanya.¹⁰

Buku ini, jika dilihat dari isi dan muatan, tergolong dasar dan menguraikan secara sederhana 222 hadis tentang kebahagiaan di dunia dan akhirat. Jauh dari kesan ilmiah atau akademik. Jika boleh dikelaskan, kitab ini sejajar dengan kitab *Tanbîh al-Ghâfilîn* (Peringatan bagi yang Lengah) karya al-Samarkandi, yang ditulis untuk konsumsi kalangan bawah atau menengah ke bawah.¹¹ Tidak ada yang istimewa dalam kitab ini. Ia hanya menukil ratusan hadis tanpa penjelasan yang menukik atau analisis yang mendalam. Jika dibandingkan dengan *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, maka kitab al-Kalabazi ini masih jauh dari kata baik atau memuaskan.

Namun signifikansi dari kitab ini tidak terletak pada isinya, atau kualitas penjabaran dan argumentasinya, melainkan pada tujuan penulisannya. Terkait dengan tujuan ini, seorang pembaca harus pertama-tama bertanya, apa latar belakang kitab ini ditulis? Mengapa al-Kalabazi menulisnya dengan gaya penuturan yang sangat sederhana jauh dari karakter penulisannya yang sesungguhnya? Lalu, mengapa dalam pengantar, penulis membuat daftar panjang yang memuat nama-nama para gurunya dalam ilmu hadis?

Untuk mengawali jawabannya, patut disampaikan bahwa para ulama hadis yang ia sebut namanya dalam daftar itu antara lain: Hatim bin Aqil bin al-Muhtadi, Nasr bin al-Fath, Abdullah bin Mahmud bin Ya’kub, Abdul Aziz bin Ahmad bin Ibrahim, Khallaf bin Ibrahim bin Mahmud, Muhammad bin Ahmad al-Baghdadi, Ahmad bin Abdullah bin Muhammad al-Mazani, Muhammad bin Abdullah bin Yusuf, dan masih banyak lagi yang lain.

¹⁰Lihat Abu Bakr al-Kalabazi, *Baḥr al-Fawâid*, Editor Muhammad Hasan Muhammad, (Beirut: Dâr al-Kutub, 1999).

¹¹Lihat Abu al-Laits al-Samarkandi, *Tanbîh al-Ghâfilîn*, Editor al-Sayyid al-Arabi, (Kairo: Maktabah al-Iman, 1998).

Sangat mudah dibaca mengapa ia melakukan itu. Di tengah perseteruan antara ilmu tasawuf yang sedang ia geluti dengan bidang-bidang ilmu lain termasuk hadis, ia ingin mencari legitimasi atas ketersambungan dirinya dengan keluarga besar ulama hadis. Tujuannya mulia, mencari atau menarik simpati para pakar hadis sehingga terbangun kesepahaman antara tasawuf dengan hadis dan nantinya dengan fikih.

Mengenai kualitas isi dan muatan kitab, tampaknya al-Kalabazi tidak terlalu peduli dengan hal itu. Yang penting tujuan yang ingin ia capai dapat terwujud. Maka dengan alasan ini, kitab *Bahr al-Fawa'id* harus dilihat tidak saja sebagai karya akademik tapi juga sebagai “cetak biru peradaban” yang dimaksudkan untuk memfasilitasi terciptanya keharmonisan antara tasawuf dan ilmu hadis.

Al-Kalabazi tidak berhenti pada titik itu saja. Ia juga berupaya mendamaikan tasawuf dengan fikih melalui pendekatan yang lebih variatif. Cara yang ia tempuh bukan dengan menulis karya -seperti yang ia lakukan dengan ilmu hadis- tapi melalui pendekatan personal, yaitu dengan menampilkan diri sebagai penggemar fikih dan pengikut mazhab Abu Hanifah.¹² Ini bukan langkah yang berbau munafik. Yang ia lakukan bukan untuk mencari muka, melainkan untuk merangkul kalangan fikih agar bersedia “berkoalisi” dengan tasawuf.

Karena tidak meninggalkan karya ilmiah di bidang ilmu fikih, al-Kalabazi tidak terlalu diperhitungkan sebagai seorang fakih (pakar di bidang ilmu fikih). Namun demikian, ia sangat menjiwai ilmu ini. Uniknya -walau hanya penggemar- jiwa fikihnya justru lebih menonjol ketimbang jiwa hadisnya. Dan itu bisa dilihat dari kitab *al-Ta'arruf* yang ia tulis. Kitab yang membahas ilmu tasawuf ini – menurut Annemarie Schimmel- justru ditulis dengan logika dan gaya bahasa fikih aliran Abu Hanifah.¹³ Ciri-cirinya antara lain menggunakan gaya bahasa yang logis dan tidak terlalu normatif, serta alur dan ungkapan yang lebih rasional. Tidak seperti kitab tasawuf pada umumnya, kitab *al-Ta'arruf* tidak terlalu sering mengutip ayat al-Qur'an atau sabda Nabi SAW. Tidak juga terlalu sering mengutip pendapat ulama lain. Tidak ada satupun bab dalam

¹² Abdul Halim Mahmud, “Pengantar”. Dalam *al-Ta'arruf...*, 8.

¹³ Schimmel, *Mystical Dimensions...*, 85

kitab ini yang diawali dengan sebuah kutipan ayat atau hadis. Padahal biasanya sebuah kitab sejenis selalu mengawali sebuah pembahasan dengan ayat atau hadis. Dan yang agak aneh, dalam pembahasan mengenai Tauhid (bab V), nama-nama Tuhan (bab VIII), dan al-Qur'an (bab IX), al-Kalabazi tidak mengutip satupun ayat dari al-Qur'an atau sabda nabi. Ini sungguh tidak biasa. Melihat kenyataan ini, al-Kalabazi bisa saja disebut "sekuler" karena mengesampingkan dalil-dalil agama saat berbicara tentang ajaran Islam yang paling mendasar.

Terlepas dari itu, di samping dikenal sebagai ahli fikih dan hadis, al-Kalabazi juga diketahui sebagai penggemar dan ahli ilmu kalam. Dia adalah pengikut aliran Mu'tazilah tapi uniknya, pandangannya dalam *al-Ta'arruf* sangat berbau Asy'ariyyah.¹⁴ Pendapatnya tentang konsep tauhid, keterciptaan al-Qur'an dan apakah manusia dapat melihat Tuhan atau tidak di akhirat, sangat mirip dengan al-Asy'ari. Ia bahkan sama sekali tidak menunjukkan kedekatan dengan Mu'tazilah dan tidak berbicara mengenai *al-Uṣūl al-Khamsah* (Lima Pedoman) yang menjadi "Pancasilanya" Mu'tazilah.

Itu pasti sengaja ia lakukan –bukan untuk memomorduakan Mu'tazailah- tapi untuk mendekatkan diri dengan kelompok Asy'ariyyah yang merupakan kalangan mayoritas waktu itu. Ia seolah sadar bahwa kelompok ini sedang menanjak dan meraih momentum. Dan itu tidak boleh disia-siakan. Semakin segera ia menggaet kelompok ini semakin baik demi terciptanya "koalisi keilmuan" yang lebih kuat.

Membaca *al-Ta'arruf* memberikan satu kesan bahwa kitab ini sangat dipengaruhi oleh dua kitab karya al-Asy'ari berjudul *al-Ibânah 'an Uṣūl al-Diyânah* dan *Maqâlât al-Islâmiyyîn*. Walau tidak pernah menyebut nama dua kitab ini, namun dari segi materi dan argumen, *al-Ta'arruf* sangat mirip dengan keduanya. Perbedaannya hanya terdapat pada aspek metode. Jika *al-Ta'arruf* tidak terlalu normatif (tidak banyak bersandar pada dalil-dalil agama) maka *al-Ibânah* dan *Maqâlât al-Islâmiyyîn* sebaliknya. Dengan adanya kemiripan itu, ada

¹⁴ Menurut pendapat al-Shafadi dalam *al-Ghais al-Munsajim*, ulama fikih mazhab Hanafiyah (al-Kalabazi termasuk di dalamnya) dapat dipastikan sebagai pengikut kalam Mu'tazilah, sementara ulama fikih mazhab Hanbali adalah pengikut aliran kalam Hasyawiyah (Salafiyah), Syafi'iyah pengikut Asy'ariyah, sedang Malikiyah pengikut Qadariyah atau Jabariyah. Lihat Al-Shafadi, *Al-Ghais al-Munsajim*, Juz III, (Beirut: Dâr al-Waṭan al-'Arabi, 1969), 47.

dugaan kuat bahwa al-Kalabazi merupakan anak intelektual al-Asy'ari.

Al-Asy'ari sendiri kebetulan tidak keberatan jika dianggap sebagai bagian dari keluarga besar para sufi, atau bahkan sebagai "bapak angkat" mereka. Yang pasti al-Asy'ari tidak pernah menunjukkan sikap anti tasawuf terutama yang beraliran syar'i, yaitu yang tidak menyimpang dari garis-garis besar haluan syariah. Ia hanya keberatan dengan tasawuf yang bernuansa filosofis-teosofis, terutama yang mengusung gagasan tentang hulul (bahwa Tuhan menjelma dalam alam), dan kemungkinan kita melihat Tuhan di dunia.¹⁵ Selain dua tema itu, al-Asy'ari tidak melihat ada yang menyimpang dari tasawuf. Karenanya, ia tidak keberatan jika para pengikutnya menekuni tasawuf atau sekadar bersimpati dengannya. Kenyataannya - seperti yang dicatat oleh Ali Sami Nasyyar- sebagian besar pengikut aliran Asy'ariyyah adalah penggemar tasawuf terutama yang mengusung gagasan tentang konsep jiwa, akhlak, dan kesempurnaan manusia.¹⁶ Beberapa pengikut Asy'ariyyah seperti al-Baghdadi¹⁷ dan al-Syahrastani memang menunjukkan sikap kritisnya terhadap tasawuf.¹⁸ Namun seperti gurunya, mereka ini hanya keberatan dengan aliran tasawuf yang condong kepada filsafat dan teosofi.

Dari sinilah dapat dilihat bahwa secara mendasar terdapat kemesraan antara kalangan Asy'ariyyah dengan kaum sufi. Keduanya saling membutuhkan dalam beberapa hal. Nicholson bahkan menulis bahwa tasawuf dan kalam adalah dekat dan memiliki banyak sekali kesamaan terutama dalam hal keduanya sama-sama menjadikan Islam sebagai aliran tentang wahdatul wujud.¹⁹ Wacana kalam yang

¹⁵ Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, Jilid I, (Beirut: Maktabah al-Nahḍah, 1987), 5.

¹⁶ Ali Sami al-Nasyyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961), 110.

¹⁷ Abu Mansur Abdul Qahir al-Baghdadi, *Al-Farq Baina al-Firaq*, Juz IV, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1998), 226, 227.

¹⁸ Tajuddin Abdul Karim al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*. Editor Muhammad Fathallah Badran, (Kairo: Dâr al-Salâm, 1955), 96.

¹⁹ R.A Nicholson, *Fî al-Taşawwuf al-Islâmi wa Târîkhihi*. Terjemah Arab oleh Abdul Basith Syahatah, (Kairo: Maktabah al-Fikr al-'Arabi, 1956), 119. Dalam hal kedekatan tasawuf dengan kalam, pengamatan Nicholson benar. Namun terkait dengan keduanya "menjadikan Islam sebagai aliran tentang wahdatul wujud" masih harus dikaji dan dipertanyakan. Persoalannya adalah, 1) tidak semua jenis tasawuf dan kalam beraliran wahdatul wujud, 2) anggapan bahwa kalam beraliran wahdatul wujud terdengar sangat aneh mengingat tema ini adalah wilayah tasawuf, dan 3) menganggap Islam sebagai aliran wahdatul wujud juga aneh dan terkesan mereduksi agama ini hanya sebagai pemikiran saja bukan sistem keyakinan dan perilaku.

dianut oleh sebagian besar kelompok Asy'ariyyah pun dianut oleh banyak sufi seperti pandangan mengenai sifat-sifat Tuhan, tanzih dan tasybih, jabar dan ikhtiar, kebebasan iradah Tuhan, dan persoalan mungkin tidaknya kita bisa melihat Tuhan di dunia.

Dengan pertimbangan ini, apa yang dilakukan oleh al-Kalabazi dengan menggandeng kalam mazhab Asy'ariyyah sangat tepat. Di samping memperkuat sentimen positif yang sudah ada, juga membangun landasan baru bagi terciptanya sebuah budaya akademis yang saling mendukung dan mengisi. Langkah al-Kalabazi juga patut dinilai sebagai cermin kecermelangan keilmuannya karena mampu membaca alur dan gerak zamannya.

Kiranya tidak salah jika kemudian dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh al-Kalabazi dalam *al-Ta'arruf* adalah dalam rangka "mengambil hati" kalangan Asy'ariyyah. Landasan epistemologis - bahkan ideologis- dalam kitab ini secara penuh selaras dengan akidah, pedoman dan agenda ideologis kalangan Asy'ariyyah. Maka dalam rangka menyesuaikan diri dengan keinginan Asy'ariyyah, al-Kalabazi menunjukkan sikap yang selaras dengan aliran kalam ini terutama dalam hal menolak pemikiran yang oleh Asy'ariyyah dianggap sesat dan zindik seperti pemikiran al-Hallaj.

Dengan ungkapan lain, *al-Ta'arruf* adalah karya yang ingin meminggirkan al-Hallaj secara sistematis. Walau penulisnya tidak pernah menggunakan bahasa yang tegas yang menunjukkan keberpihakan terhadap Asy'ariyyah dan penolakan terhadap al-Hallaj, namun logika tersiratnya mengarah ke sana. Ia juga tidak pernah menyebut sekalipun aliran Asy'ariyyah maupun nama al-Hallaj. Tapi dalam pembukaan kitabnya, ia tegas dengan agendanya bahwa yang ingin ia lakukan adalah memerangi segala bentuk penyimpangan terhadap agama dan syariah. Dalam pengantar kitabnya ia tidak hanya bicara soal tasawuf sebagai satu-satunya korban pemikiran yang menyimpang. Ia mengkaitkan penyimpangan itu dengan agama secara umum. Maksudnya, distorsi epistemologis yang sedang terjadi tidak hanya membahayakan tasawuf tapi juga agama dan ajarannya. Al-Kalabazi selanjutnya mendeskripsikan orang-orang yang menyimpang itu sebagai berikut:

"Mereka membalikkan yang benar menjadi salah, dan yang salah menjadi benar. Menganggap yang pintar sebagai bodoh, dan menilai orang bodoh sebagai orang pintar... Karena itulah ilmu yang sesungguhnya telah hilang, dan pandangan serta pemahaman yang benar

terhadap agama telah sirna. Yang bodoh menjadi ulama, sedang yang ulama dianggap sebagai orang bodoh.²⁰ “

Walau tidak menyebutkan nama, sudah dapat diduga bahwa salah satu yang menjadi sasaran tembak dalam narasi itu adalah al-Hallaj. Indikatornya adalah, karena sejak awal al-Kalabazi tidak menganggap sosok ini sebagai sufi. Dan untuk konteks saat itu, sikap ini sudah cukup sebagai bukti bahwa ia anti al-Hallaj.

Yang dapat ditangkap dari ungkapan di atas adalah bahwa kebodohan merupakan musuh bersama yang harus diperangi. Kebodohan itu sedang menghinggapi segenap ilmu, bukan hanya tasawuf. Maka, seluruh lapisan ulama harus waspada dan mengantisipasi “wabah” ganas yang bisa saja menggerogoti kehidupan keilmuan dan bahkan keagamaan masyarakat. Agama dan syariah jelas dalam ancaman jika kebodohan tersebut dibiarkan dan tidak dibasmi. Al-Kalabazi mengingatkan bahwa, “agama Tuhan adalah sebaik-baik agama. Syariah-Nya adalah sebaik-baik hukum. Umat-Nya adalah sebaik-baik umat. Tidak bisa ada penghapusan (*naskh*) terhadap syariah-Nya”.²¹ Jika agama dan syariah Tuhan tidak dijaga, maka akan terdampak oleh implikasi negatif dari distorsi epistemologis yang sedang menggejala. Jika itu terjadi tidak mustahil syariah dan agama akan terkikis dan terhapus (*mansûkh*) oleh kebodohan umatnya sendiri.

Kemudian, al-Kalabazi menyayangkan bahwa kebodohan yang melanda itu justru dikemas dengan bungkus tasawuf. Akibatnya tasawuf menjadi bidang ilmu yang paling disalahkan dan dituduh mengalami kerancuan epistemologis (*al-Syubhah*). Mirip dengan al-Sarraj, al-Kalabazi menyadari betul bahwa penyakit utama tasawuf saat itu adalah *al-Syubhah*. Kata ini muncul dalam pengantar *al-Ta'arruf* dengan penekanan dan nada keprihatinan yang sama dengan *al-Luma'* karya al-Sarraj. Karena kerancuan ini telah bercokol lama dan bertanggung jawab atas terseretnya tasawuf ke dalam pusaran konflik, maka sumber kerancuan itu harus dihilangkan. Dan sumber yang dimaksud itu tidak lain adalah al-Hallaj.

Membaca *al-Ta'arruf* akan memberikan kesan yang mendalam bahwa kerancuan yang dibawa oleh orang seperti al-Hallaj telah mengakibatkan gempa tektonik yang tidak biasa; gempa yang

²⁰ Abu Bakar al-Kalabazi, *Al-Ta'arruf...*, 20.

²¹ *Ibid.*

pada gilirannya membawa kerusakan di mana-mana dan bahkan mengakibatkan tsunami yang membawa kerusakan lebih jauh. Kitab *al-Ta'arruf* seolah mencerminkan bahwa penulisnya sedang kecewa melihat apa yang terjadi. Ia kaget dengan goyangan gempa, lalu tertegun melihat puing-puing bangunan yang runtuh sebagai dampaknya, rumah-rumah penduduk hancur, dan bekas bau amis darah para korban tercium di mana-mana. Di tengah reruntuhan itu, nama al-Hallaj justru diabadikan sebagai monumen yang dipuja dan "disembah". Ini menyakitkan sekaligus membingungkan bagi al-Kalabazi. Jika al-Sarraji melalui *al-Luma'* termasuk orang yang ingin mengabadikan monumen itu dengan cara memoles dan mengukirnya kembali agar terlihat lebih cantik, al-Kalabazi sebaliknya ingin membuangnya lalu menguburnya selama-lamanya.

Tanpa *al-Ta'arruf* tidak ada Tasawuf

Kitab *al-Ta'arruf* merupakan bentuk perlawanan al-Kalabazi terhadap al-Hallaj dan gagasan-gagasan lain yang ia anggap nakal. Misinya jelas dan tujuannya tegas, dengan cara yang manis dan elegan. Ia tidak menyebut nama ketika menolak pendapat seseorang. Tapi siapa bidikannya jelas. Ia menghindari bahasa yang frontal dan sangat hati-hati dalam bersikap dan mengambil tindakan. Ia membela syariah dan menghalau segala bentuk penyimpangan dan penyelewengan tanpa mengalamatkan tuduhannya kepada seseorang atau kelompok tertentu.

Dalam *al-Ta'arruf*, al-Kalabazi berbicara tentang berbagai hal dengan cara yang sangat singkat dan padat. Bahkan ada beberapa tema yang ia bahas hanya dalam dua atau tiga baris saja. Itu ia lakukan seperti untuk menghindari kesalahan semaksimal mungkin. Sebagian penulis Arab abad pertengahan memang menempuh cara ini karena mereka meyakini bahwa "berbicara banyak adalah sumber kesalahan besar".

Beberapa isu yang ia angkat adalah yang terkait dengan persoalan kalam (pada bagian pertama), sedang yang lain terkait dengan tasawuf (pada bagian kedua). Kitab ini merupakan ringkasan dari pandangan para sufi tentang berbagai issue kalam dan tasawuf yang sedang berkembang. Dia bicara tentang hal-hal seperti keesaan Tuhan, nama dan sifat Tuhan, keterciptaan al-Qur'an, hingga yang berkaitan dengan konsep-konsep tasawuf seperti *ma'rifah*, *maqâmât*, *ahwâl*, dan yang sejenisnya.

Kitab ini merupakan satu-satunya yang pernah ditulis dalam sejarah pemikiran Islam yang mengangkat isu-isu kalam dalam pandangan para sufi. Karena itu, ia menjadi rujukan yang penting sekaligus unik dan langka. Hanya saja gayanya yang sangat ringkas membuat buku ini tidak memberi informasi yang cukup bagi pembaca. Al-Kalabazi tidak pernah merinci pandangannya atau pendapat para sufi tentang isu tertentu secara memadai. Ia juga tidak pernah menyebut “apa” sebagai pendapat “siapa”. Yang ia lakukan hanyalah dengan mengatakan, “mereka berpendapat”. “Mereka” di sini adalah para sufi yang namanya masuk dalam daftar yang ia buat dalam bab kedua. Cara ini tentu bermasalah, karena kata “mereka” terlalu umum dan mengabaikan kemungkinan adanya sedikit perbedaan dalam pendapat para sufi itu.

Namun memang harus pula dipahami bahwa al-Kalabazi tampaknya tidak terlalu mementingkan cara yang ia tempuh itu. Signifikansi kitab *al-Ta'arruf* tidak terletak pada cara penuturan atau berapa banyak informasi yang diberikan, melainkan pada bagaimana ia membangun legitimasi -dan juga illegitimasi- kesufian seseorang. Seperti kitabnya yang lalu, *al-Ta'arruf* lebih menekankan pada cara membuat “komitmen” dengan kalangan lain ketimbang pada kuantitas data dan analisa yang disajikan. Karena itu, kitab ini tidak boleh dibaca hanya sebagai karya akademik saja, atau pada aspek “apa”, tapi juga pada aspek “bagaimana”. Aspek terakhir ini lebih penting dan lebih bermaksud untuk membangun garis demarkasi yang memisahkan antara “siapa” yang di dalam dan “siapa” yang di luar.

Al-Hallaj termasuk “siapa” yang di luar. Bahkan dia juga dianggap bukan siapa-siapa. Tidak layak di luar, apalagi di dalam. Tidak penting al-Hallaj mengatakan “apa” yang penting dia tidak diakui dalam “siapa”. Ini artinya, secara strategis al-Kalabazi melakukan itu untuk memagari tasawuf dari infiltrasi pengaruh-pengaruh luar yang ia anggap negatif. Karena itu ada garis pemisah yang membedakan antara “aku” dan “engkau”, antara hitam dan putih, atau antara kebenaran dan kebatilan. Aspek “siapa” merupakan “rumah sufi” yang disediakan tidak hanya untuk melindungi orang-orang yang ada di dalamnya tapi juga untuk mengeluarkan mereka yang tidak layak berada di dalam.

Langkah itu tidak selamanya berbau diskriminatif karena diambil bukan dalam rangka menolak mereka yang ingin masuk “rumah sufi” tapi untuk mengusir mereka yang sudah terlanjur masuk dan berada di dalamnya. Orang yang gemar membuat ke-

kacauan itu tidak diusir, tapi juga tidak diakui keberadaannya sehingga dengan sendirinya ia akan tersingkir dan keluar.

Di kalangan ulama kalam, langkah al-Kalabazi ini mendapat dukungan dan apresiasi. Atau setidaknya langkah itu -entah kebetulan atau tidak- sejalan dengan yang pernah diambil oleh sebagian besar ulama kalam, baik dari aliran Asy'ariyyah maupun yang lain. Kebetulan al-Hallaj adalah musuh mereka semua. Di antara yang memusuhi al-Hallaj antara lain adalah al-Juba'i dan al-Quzwini dari kelompok Mu'tazilah, Nasiruddin al-Thusi dari kelompok Syi'ah Imamiyyah, al-Baqillani dari Asy'ariyyah, dan Ibnu Kamal dari al-Maturidiyyah.²²

Al-Baqillani secara khusus bahkan berani mengatakan bahwa seluruh pengikut aliran Asy'ariyyah adalah anti al-Hallaj. Tidak ada satupun pengikut maupun tokoh dari aliran ini yang setuju dengannya. Al-Hallaj menurut al-Baqillani adalah sosok yang tidak waras. Pandangannya bahwa manusia dapat bersatu dengan Tuhan tidak masuk akal. Karena gagasan-gagasannya yang menyimpang ditambah dengan kepribadiannya yang sombong, al-Baqillani bersama keluarga besar aliran Asya'riyah sepakat bahwa al-Hallaj sejajar dengan Iblis.²³

Di luar al-Hallaj, al-Kalabazi membuka pintu lebar-lebar untuk mengakui kesufian segenap tokoh sufi termasuk yang kontroversial seperti Abu Yazid al-Bisthami. Al-Kalabazi melihat tidak ada yang salah dengan sosok ini. Jika pun ada, itu sesungguhnya terjadi karena kesalahpahaman kita kepadanya.

Al-Kalabazi tidak bicara apa-apa tentang al-Bisthami, baik yang bernada membela maupun menolak. Namun ia memasukkan namanya dalam daftar sufi. Ia sepakat dengan al-Junaid bahwa pandangan dan ajaran al-Bisthami sudah benar walau ada sedikit yang salah akibat disalahpahami.²⁴

Khusus tentang konsep *syatahât*, *hulûl*, dan *ittihâd* yang pernah diajarkan oleh al-Bisthami, al-Junaid yang diamini oleh al-Kalabazi tidak mengatakan bahwa itu sesat atau musyrik, tapi berbahaya. Dalam ungkapan al-Junaid, al-Bisthami telah mengawali jalan yang

²² Abu al-Muzaffar al-Asfarayini, *Al-Tabsyîr fî al-Dîn*. Editor Kamal Yusuf al-Hut, (Beirut: Markaz al-Khidmat al-Tsaqâfiyyah, 1983), 116.

²³ *Ibid.*

²⁴ Al-Sarraj, *Al-Luma'*, 459.

benar dalam tasawuf, tapi mengakhirinya dengan salah.²⁵ Kesalahan yang ia maksudkan adalah yang berbau keilmuan dan bukan keyakinan.

Pembelaan al-Kalabazi terhadap al-Bisthami tidak sampai menimbulkan persoalan yang berarti. Penyebabnya karena, 1) penolakannya terhadap al-Hallaj dapat menutupi pembelaannya terhadap al-Bisthami, dan 2) karena ia bersembunyi di balik nama besar al-Junaid.

Apapun alasannya, yang pasti kitab *al-Ta'arruf* sama sekali tidak mengundang banyak kritik terkait pembelaannya terhadap sosok al-Bisthami atau terkait dengan yang lain. Justru sebaliknya, kitab ini tetap eksis dan mendapat sambutan yang hangat di hampir seluruh fase sejarah Islam. Menurut Annemarie Schimmel, *al-Ta'arruf* bersama karya-karya lain dari abad pertengahan, termasuk yang "paling banyak dibaca oleh kalangan luas dalam masyarakat Muslim".²⁶ Bahkan Yahya Suhrawardi (w. 1191) seorang sufi-filsuf kenamaan pernah menyanjung kitab ini dengan mengatakan, "Jika tidak ada *al-Ta'arruf*, kita tidak akan pernah tahu apa itu tasawuf".²⁷

Kitab *al-Ta'arruf* terus bertahan dan dikembangkan oleh "anak cucu" yang ia lahirkan. Anak-cucunya itu tidak pernah berhenti berkarya dan menyuarakan lagi dan lagi gagasan yang ia usung. Beberapa "anak cucunya" adalah 1) Abdullah bin Muhammad al-Ansari al-Harawi, 2) al-Qadhi Alauddin al-Tabrizi, seorang ahli fikih, 3) Ismail bin Muhammad bin Abdullah al-Mustamali, dan 4) Ali bin Ismail al-Qaunawi (w. 1329).²⁸ Mereka semua telah melahirkan karya dengan mengomentari atau mengembangkan gagasan dari *al-Ta'arruf*.

Karya mereka ini sangat dikenal dan monumental. Walau tidak dibaca secara luas, tapi diakui kualitasnya oleh kalangan ilmuan dan akademik. Sebagai contoh, karya al-Qaunawi yang berjudul *Husn al-Taṣarruf fī Syarḥ al-Ta'arruf* hingga kini masih bertahan dan disimpan di beberapa perpustakaan terkemuka di dunia, seperti perpustakaan Vienna dalam bentuk manuskrip nomer 1888, dan

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Dikutip dari Arthur Arberry, *Doctrines of the Sufis by Kalabazi*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1936), xii.

²⁸ Selain al-Harawi, identitas, biografi, dan karya para tokoh pemikir ini sangat sulit dilacak. Penyebabnya adalah karena karya mereka sebagian besar masih berupa manuskrip.

perpustakaan Berlin dengan manuskrip nomer 1202 serta perpustakaan al-Azhar Mesir dan beberapa perpustakaan lain di Aljazair dan Maroko.

Kitab ini juga berhasil melahirkan “anak” baru berupa karya yang ditulis oleh seorang ulama kenamaan abad XV bernama Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Ahman (w. 1470) dengan judul *Fauz al-Mûridîn*.²⁹ Karya ini dikagumi oleh para ulama khalaf seperti al-Dahlawi, penulis *Ḥujjat Allâh al-Balîghah* dalam ilmu fikih.

Di era modern ini, *al-Ta'arruf* terus beranak-pinak. Walau jumlahnya sedikit, anak-anaknya itu tidak pernah mati atau berhenti berkarya. Salah satu “anaknya” adalah Haji Khalifah dari kalangan Muslim,³⁰ dan Arthur Arberry dari kalangan Barat. Yang disebut terakhir ini telah menterjemahkan *al-Ta'arruf* ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Doctrines of the Sufis by Kalabazi* dan diterbitkan oleh Cambridge University Press pada tahun 1936.

Abdul Halim Mahmud tidak bisa diabaikan sebagai salah satu keturunan intelektual al-Kalabazi yang terbaik. Tokoh yang pernah menjabat sebagai Syaikh Agung al-Azhar ini sangat menggemari al-Kalabazi. Dia telah mengedit dan menerbitkan ulang *al-Ta'arruf* serta memberi pengantar atas edisi barunya. Abdul Halim Mahmud memuja *al-Ta'arruf* sebagai karya yang tidak pernah lekang oleh waktu; karya yang cemerlang, teduh, lurus, dan moderat, serta bebas dari segala bentuk penyelewengan,³¹ karya tasawuf yang “paling tua, mendalam, murni, dan agung”;³² serta karya yang “paling abadi”.³³

Beberapa “anak cucunya” yang tergabung dalam Komite Penerbitan Karya-Karya Tasawuf yang berbasis di Kairo dan pernah menerbitkan *al-Ta'arruf* juga sepakat bahwa kitab ini merupakan karya yang agung, sumber inspirasi bagi terbentuknya pribadi-pribadi yang mulia di tengah kesemrawutan kehidupan modern,³⁴ kitab yang dapat memberikan arahan dan bimbingan bagi mereka

²⁹ Karya ini juga sulit dilacak keberadaannya karena masih berupa manuskrip. Namun al-Dahlawi beberapa kali menyebut dan mengutipnya. Lihat Syah Waliyullah al-Dahlawi, *Ḥujjat al-Allâh al-Balîghah*. Editor Sayyid Sabiq (Beirut: Dâr al-Jil, 2005), 205.

³⁰ Karya Haji Khalifah berjudul *Kasyfal-Zunûn* sangat dipengaruhi oleh *al-Ta'arruf*. Dalam banyak hal kitab ini tidak ubahnya seperti uraian atas kitab karya al-Kalabazi itu. Lihat Haji Khalifah, *Kasyfal-Zunûn*. Editor Muhammad Syaraf al-Din Yaltaqaya, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, 2008).

³¹ Abdul Halim Mahmud. 1998. “Pengantar”. Dalam *al-Ta'arruf...*, 5.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 16.

yang bingung serta menjadi modal bagi yang ingin membangun “peradaban imani yang berbasis pada ketuhanan”.³⁵ Karena kualitasnya itu, tidak salah jika Abu Thalib al-Makki, salah satu raksasa tasawuf yang melahirkan al-Ghazali, menjadikannya sebagai guru dan sumber inspirasi dalam petualangan spiritual dan intelektualnya.³⁶

Penutup

Pada era al-Kalabazi, tasawuf masih disibukkan dengan kontroversi yang ditimbulkan oleh al-Hallaj. Tidak mudah bagi setiap sufi yang hidup pada masa itu untuk menghadapi situasi krusial tersebut. Meyakinkan para pakar fikih dan hadis bahwa tasawuf tidak sesat dan dapat disandingkan dengan ilmu-ilmu normatif lainnya bukanlah perkara mudah. Karena itu, yang menjadi perhatian para sufi pada era ini termasuk al-Kalabazi adalah mencari jalan baru agar tasawuf mendapat pengakuan lebih luas sekaligus mendongkrak kredibilitas ilmu ini sebagai sebuah paradigma.

Usaha yang telah dilakukan oleh para pendahulu al-Kalabazi terutama al-Sarraj adalah dengan menyandingkan tasawuf dengan fikih dan hadis. Maka sebagai tindak lanjut dan penyempurna, yang dilakukan oleh al-Kalabazi adalah mempertemukan tasawuf dengan ilmu kalam. Karyanya *al-Ta'arruf* tidak lain adalah jalan baru ke arah itu. Usahanya patut diapresiasi walau tidak menawarkan sesuatu yang konseptual tentang kebersandingan itu.

Dalam konteks memberi warna baru bagi tasawuf, karya al-Kalabazi di atas patut mendapat penghargaan tinggi. Adalah karya ini yang memperkenalkan untuk pertama kali bagaimana para ulama kalam -atau para sufi yang berafiliasi dengan kalam- mendefinisikan tasawuf. Apa yang dilakukan oleh al-Kalabazi melalui karyanya itu “menyelamatkan” tasawuf dari kepunahan. Jika karya ini tidak pernah terbit kita tidak pernah tahu nasib tasawuf dan masa depannya. Karena itulah, Yahya Suhrawardi mengatakan, “Jika tidak ada *al-Ta'arruf* kita tidak pernah tahu tasawuf”. Maksudnya, karya ini berjasa dalam menjaga tasawuf untuk tetap hidup. Dinamika yang terjadi saat itu membuat tasawuf dalam ambang kehancuran, dan al-Kalabazi hadir untuk menyelamatkannya.

³⁵ *Ibid*, 16.

³⁶ Lihat Abu Thalib al-Makki. *Qût al-Qulûb*. Editor Abdul Mun'im al-Hifni, (Lebanon: Dâr al-Rasyad, 1991).

Namun tingkat kerumitan masalah yang sedang ia hadapi berikut tarik ulur antar berbagai kepentingan yang sangat kuat membuatnya menjadi sosok yang serba bimbang dan ragu. Di mana ia harus menempatkan diri, merupakan persoalan yang sulit ia sikapi. Dia penganut Mu'tazilah, namun berusaha keras menampilkan diri sebagai penganut Asy'ariyyah. Dia penganut aliran fikih Abu Hanifa, tetapi mencoba sebisa mungkin mendekati ke kalangan penganut fikih Syafi'i. Dia adalah murid al-Sarraj namun terpaksa harus berseberangan dengannya dalam hal menentukan sikap terhadap al-Hallaj.

Al-Kalabazi berjasa memberi satu nyawa bagi tasawuf untuk bisa bertahan hidup. Tapi nyawa itu justru membuat tasawuf hidup semakin tidak menentu. Adalah Abu Thalib al-Makki dan al-Ghazali yang nantinya membuat hidup tasawuf lebih menentu dan terarah bahkan kemudian menjadi paradigma yang mapan dan dewasa.[]

Daftar Pustaka

- Arberry, Arthur. 1936. *Doctrines of the Sufis by Kalabazi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Asfarayini, Abu al-Muzaffar. 1983. *Al-Tabsyîr fî al-Dîn*. Editor Kamal Yusuf al-Hut. Beirut: Markaz al-Khidmat al-Tsaqâfiyyah.
- al-Asy'ari, Abu al-Hasan. 1987. *Maqâlât al-Islâmiyyîn*. Jilid I. Beirut: Maktabah al-Nahḍah.
- Badawi, Abdul Rahman. 1960. *Syataḥât al-Şûfiyyah*. Kairo: Maktabah al-Fikr al-'Arabi.
- Fathallah Badran. Kairo: Dâr al-Salâm.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur Abdul Qahir. 1998. *Al-Farq Baina al-Firaq*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.
- Al-Baghdadi, Ahmad bin Ali al-Khatib. 2008. *Târîkh Baghdâd*. Editor Bashâr Iwad Ma'ruf. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi.
- Al-Dahlawi, Shah Waliullah. 2005. *Ḥujjat al-Allâh al-Balîghah*. Editor Sayyid Sabiq. Beirut: Dar al-Jil.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1963. *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr Ibn Ḥazm
- Al-Harawi, Abdullah al-Ansari. 1988. *Manâzil al-Sâirîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Harawi, Abdullah al-Ansari. 1998. *Dhamm al-Kalâm wa Ahlihi*. Beirut: Maktabah al-Ḥikam wa al-Ḥikam.

- Al-Kalabazi, Abu Bakar. 1998. *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taşawwuf*. Editor Abdul Halim Mahmud. Port Said: Maktabah al-Tsaqāfah al-Dîniyyah.
- Al-Kalabazi, Abu Bakar. 1999. *Baḥr al-Fawâid*. Editor Muhammad Hasan Muhammad. Beirut: Dār al-Kutub.
- Khalifah, Haji. 2008. *Kasyf al-Zunûn*. Editor Muhammad Syaraf al-Din Yaltaqaya. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi.
- Mahmud, Abdul Halim. 1998. "Pengantar". Dalam *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. Port Said: Maktabah al-Tsaqāfah al-Dîniyyah.
- Al-Makki, Abu Thalib. 1991. *Qûṭ al-Qulûb*. Editor Abdul Mun'im al-Hifni. Lebanon: Dâr al-Rasyâd.
- Al-Nasyyar, Ali Sami. 1961. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islam*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.
- Nicholson, R.A. 1956. *Fî al-Taşawwuf al-Islâmi wa Târîkhihi*. Terjemah Arab oleh Abdul Basith Syahatah. Kairo: Maktabah al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Qusyairi, Abu al-Qasim. 1989. *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah*. Editor Ma'ruf Zarik dan Ali Abdul Hamid Biltaji. Lebanon: Dâr al-Khair.
- Al-Samarkandi, Abu al-Laith. 1998. *Tanbih al-Ghafilin*. Editor al-Sayyid al-Arabi. Kairo: Maktabah al-Iman.
- Al-Sarraj, Abu Nasr. 1960. *Al-Luma'*. Editor Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi Surur. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîtsah.
- Al-Shafadi, Salahuddin Khalil. 2009. *Al-Ghails al-Munsajim*. Beirut: al-Maktabah al-'Aşriyyah.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Chappel Hill.
- Al-Syahrastani, Tajuddin Abdul Karim. 1955. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Editor Muhammad Fathallah Badran. Kairo: Dâr al-Salâm, 1955.