

**TAUHID TASAWUF
DALAM PERSPEKTIF AMRAN WALY**



**TAHMI DILLAH
NIM. 211003010**

Tesis Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan untuk
Mendapatkan Gelar Magister dalam Program
Studi Pendidikan Agama Islam

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
1445 H/2023 M**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

**TAUHID TASAWUF
DALAM PERSPEKTIF AMRAN WALY**

**TAHMI DILLAH
NIM. 211003010
Program Studi Pendidikan Agama Isla**

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Banda Aceh untuk diujikan dalam ujian Tesis

Menyetujui,
جامعة الرانيري

Pembimbing I,

AR - RANIRY

Pembimbing II,


Dr. Hasan Basri, MA


Dr. Syahrul Riza, MA

LEMBAR PENGESAHAN
TAUHID TASAWUF
DALAM PERSPEKTIF AMRAN WALY

TAHMI DILLAH
NIM. 211003010
Program Studi Pendidikan Agama Islam

Telah Dipertahankan di depan tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: 14 Desember 2023 M
01 Jumadil Akhir 1445 H

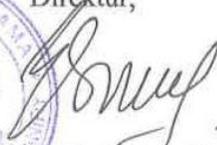
TIM PENGUJI

Ketua,  Prof. Dr. Syabuuddin Gade, M. Ag Penguji,	Sekretaris,  Salma Hayati, S. Ag., M. Ed Penguji,
 Dr. Sri Suyanta, M. Ag Penguji,	 Dr. Muzakir, M. Ag Penguji,
 Dr. Syahrul Riza, MA	 Dr. Hasan Basri, MA

Banda Aceh, 18 Desember 2023
Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,




Prof. Eka Srimulyani, S. Ag., M. A., Ph. D.
NIP. 19770219 199803 2 001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Tahmi Dillah
Tempat/Tanggal Lahir : Banda Aceh, 15 November 1996
NIM : 211003010
Program Studi : Pendidikan Agama Islam

Menyatakan bahwa Tesis ini merupakan hasil karya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 20 November 2023
Saya yang menyatakan,



A R - R A N I R Y
Tahmi Dillah
NIM. 211003010

PEDOMAN TRANSLITERASI

Untuk lebih memudahkan dalam penulisan tesis ini ada beberapa aturan yang menjadi pegangan penulis dimana penulis menggunakan transliterasi dengan mengikuti format yang berlaku pada pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, sebagaimana yang tercantum dalam buku panduan penulisan tesis dan disertasi tahun 2019. Transliterasi berguna untuk sedapatnya mengalihkan huruf, bukan bunyi, sehingga yang ditulis dalam huruf latin dapat diketahui bentuk asalnya dalam tulisan arab. Dengan demikian diharapkan kerancuan makna dapat terhindarkan, fonem dalam konsonan bahasa Arab di dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan huruf, di dalam tulisan tranliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagaimana berikut:

A. Konsonan Tunggal

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	Th	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SY	Es dan Ye

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za'	Ḍ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	'	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

1) Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*

Waḍ'	وضع
'Iwaḍ	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

2) Mâd dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

Ūlā	أولى
Şūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
Siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

3) Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

Awj	أوج
Nawn	نوم
Law	لؤ
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
‘Aynay	عيني

4) Alif (ا) dan waw (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

Fa’alū	فعلوا
Ulā’ika	ألك
Ūqiyah	أوقية

5) Penulisan *alif maqṣūrah* (ي) yang diawali dengan baris fathā (ا) ditulis dengan lambang â. Contoh:

Ḥattā	حتى
Maḍā	مضى
Kubrā	كبرى
Muṣṭafā	مصطفى

- 6) Penulisan *alif manqūṣah* (ي) yang diawali dengan baris kasrah () ditulis dengan *î*, bukan *îy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصري

- 7) Penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah)

Bentuk penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ṣ* (hā'). Contoh:

Ṣalāh	صلاة
-------	------

- b. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mauṣūf*), dilambangkan *ṣ* (hā'). Contoh:

al-Risālah al-Bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

- c. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, dilambangkan dengan "t". Contoh:

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

- 8) Penulisan *ʿ* (hamzah)

Penulisan Hamzah terdapat dalam dua bentuk, yaitu:

- a. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan "a". Contoh:

Asad	A R - R A N I Ḥ Ḍ	أسد
------	-------------------	-----

- b. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan " ' ".
Contoh:

Mas`alah	مسألة
----------	-------

- 9) Penulisan *ʿ* (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan "a". Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
al-Istidrāk	الإستدراك
Kutub Iqtanat'hā	كتب أقتنتها

10) Penulisan *syaddah* atau *tasydīd*

Penulisan *syaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yâ’ (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قوة
‘Aduww	عدو
Syawwāl	سؤال
Jaww	جو
al-Miṣriyyah	المصرية
Ayyām	أيام
Quṣayy	قصي
al-Kasysyāf	الكشاف

11) Penulisan alif lām (لا)

Penulisan لا dilambangkan dengan “al-” baik pada لا shamsiyyah maupun لا qamariyyah. Contoh:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā’	ابو الوفاء
Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām Wa al-kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

Kecuali ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

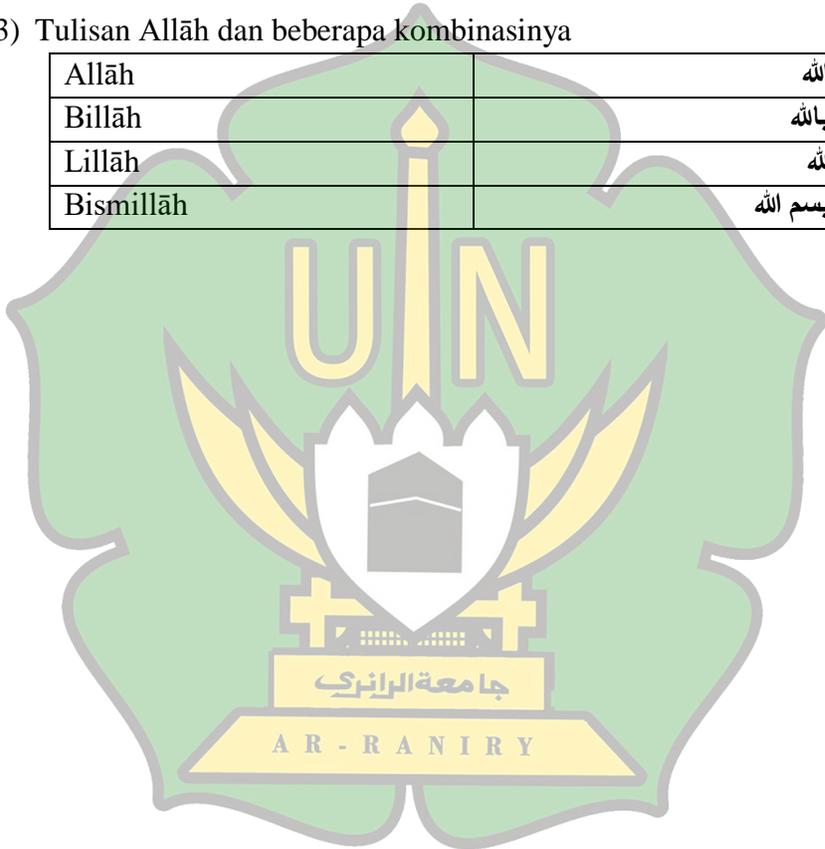
Lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

- 12) Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf ه (hā) dengan huruf ذ (dh) dan ث (th). Contoh:

Ad'ham	أدهم
Akramat'hā	أكرمها

- 13) Tulisan Allāh dan beberapa kombinasinya

Allāh	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بِسْمِ الله



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Syukur *Alhamdulillah* segala puji bagi Allah yang telah memberikan kesehatan dan kesempatan sehingga peneliti dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat dan salam kepada Baginda Rasulullah yang telah membawa umatnya dari alam kebodohan kepada alam yang penuh dengan ilmu pengetahuan.

Alhamdulillah dengan petunjuk dan hidayah-Nya, peneliti telah selesai menyusun Tesis ini untuk memenuhi dan melengkapi syarat-syarat guna mencapai gelar Program Magister (S2) pada prodi Pendidikan Agama Islam (PAI) Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, dengan judul **“Tauhid Tasawuf dalam Perspektif Amran Waly”**.

Peneliti menyadari bahwa tesis ini dapat diselesaikan berkat dukungan dan bantuan dari berbagai pihak, oleh karena itu peneliti berterima kasih kepada semua pihak yang secara langsung maupun tidak langsung yang telah memberikan kontribusi dalam menyelesaikan Tesis ini.

Ucapan terima kasih peneliti yang teristimewa kepada ayahanda tercinta dan ibunda tersayang, keduanya telah memberikan semangat kepada peneliti untuk menempuh pendidikan yang tinggi, usaha, do'a dan jerih payah keduanya tak akan hilang sampai akhir masa. Demikian juga kepada adik-adik, sahabat, dan orang-orang yang telah berjasa memberikan doa, motivasi dan bantuan selama dalam proses pendidikan dan penulisan tesis ini.

Teristimewa untuk Bapak Dr. Hasan Basri, MA, selaku pembimbing I yang telah mengarahkan dan membimbing penulis selama penyusunan tesis ini dan Bapak Dr. Syahrul Riza, MA, selaku pembimbing II yang juga telah mengarahkan dan membimbing penulis selama penyusunan tesis ini. Terima kasih atas kesabaran dan ketulusannya dalam membimbing peneliti sehingga selesai sampai pada tahap ini.

Selanjutnya peneliti mengucapkan terima kasih kepada Ketua Prodi Pendidikan Agama Islam Ibu Dr. Zulfatmi, MA, kepada Ibu Salma Hayati, S.Ag., M.Ed selaku Sekretaris Prodi Pendidikan Agama Islam dan kepada Ibu Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, yang telah memberikan izin dan kemudahan sehingga peneliti dapat menyelesaikan studi di Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Seluruh dosen dan staf administrasi serta petugas perpustakaan dan seluruh civitas Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, yang secara langsung atau tidak langsung telah memberi bantuan kepada peneliti dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.

Peneliti menyadari bahwa dalam penyusunan tesis ini tidak luput dari kesalahan karena keterbatasan ilmu yang peneliti miliki, oleh karena itu berbagai masukan dan saran yang sifatnya membangun sangat diharapkan demi kesempurnaan tesis ini. Semoga tesis ini dapat bermanfaat untuk pengembangan ilmu pengetahuan khususnya bidang Ilmu Pendidikan Islam di sekolah maupun di Perguruan Tinggi serta bermanfaat bagi para pembaca.

Banda Aceh, 20 November 2023

Peneliti



Tahmi Dillah

ABSTRAK

Judul Tesis : Tauhid Tasawuf dalam Perspektif Amran Waly
Nama/NIM : Tahmi Dillah/211003010
Pembimbing I : Dr. Hasan Basri, MA
Pembimbing II : Dr. Syahrul Riza, MA
Kata Kunci : Tauhid Tasawuf, Perspektif Amran Waly.

Tauhid tasawuf yang didakwahkan oleh Amran Waly mendapatkan berbagai respon yang berbeda dari masyarakat, khususnya masyarakat Aceh. Ada yang menerima dan ada juga yang menolak. Tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly merupakan sebuah ajaran tarekat yang tujuan akhirnya dapat mencapai hakikat dan *ma'rifat*. Tujuan dari penelitian ini yaitu untuk menganalisis: 1) Gagasan tauhid tasawuf Amran Waly; 2) Langkah-langkah tauhid tasawuf Amran Waly. Penelitian ini bersifat *deskriptif-analisis*, dengan menggunakan pendekatan kualitatif (*qualitative research*). Adapun jenis penelitiannya yaitu penelitian kepustakaan (*library research*). Teknik analisis yang digunakan melalui metode analisis isi (*content analysis*), yaitu mengkaji secara ilmiah tentang isi pesan suatu teks, setelah itu dikumpulkan data yang akan dianalisis, dicatat, direduksi untuk dipahami dan kemudian dilakukan penarikan kesimpulan yang sesuai dengan permasalahan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa gagasan tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly tidak terlepas dari Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Amran Waly juga mendirikan sebuah lembaga yang diberi nama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Dalam gagasannya Amran Waly membagi tauhid kepada 3 (tiga) kategori, yaitu; tauhid '*aqīdah*' (syariat), tauhid tasawuf (tarekat), dan tauhid '*irfānī*' (hakikat). Dari kategori tersebut dituntut untuk dapat mencapai pada level yang terbaik, yaitu tauhid '*irfānī*' (hakikat). Langkah-langkah tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly secara tegas dan jelas dapat dinyatakan berada dalam konteks tasawuf akhlak dan amal. Dalam kapasitasnya sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah sebenarnya sangat jelas bahwa pengamalan yang dilakukan oleh Amran Waly termasuk dalam ranah praktek tasawuf akhlak dan amal. Amran Waly mengatakan

langkah-langkah tauhid tasawuf secara pelan-pelan namun pasti dapat mencapai tingkatan yang lebih tinggi dari tasawuf akhlak dan amal kepada tasawuf falsafi dengan berbagai bentuk wirid atau zikir yang berlaku dalam sistem ritual Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Untuk itu, dalam latihannya Amran Waly membagi zikir ke dalam 4 (empat) tingkatan; (1) Zikir *mā'a al-Ghaflāh*, yakni berzikir secara lisan, namun hatinya tidak mengingat Allah; (2) Zikir *mā'a al-Yaqdhah*, yaitu berzikir secara lisan dan mengingat Allah, tetapi hatinya belum mendapat cahaya (*nur*) karena masih sering teringat selain Allah; (3) Zikir *mā'a al-Hudhur*, yakni berzikir yang tidak lagi teringat selain Allah karena cahaya (*nur*) Allah telah memenuhi batinnya; (4) Zikir *mā'a al-Ghaibāh*, yaitu zikir yang telah *fanā'* (hilang) wujud dirinya dalam batinnya yang ada hanya Allah.



مستخلص البحث

الموضوع	: توحيد التصوف على الرأي عمران والي
اسم/رقم القيد	: توحيد الله / ٢١١٠٠٣٠١٠
المشرف الأول	: الدكتور حسن بصري، الماجستير
المشرف الثاني	: الدكتور شهر الرضا، الماجستير
الكلمات الأساسية	: توحيد التصوف، رأي عمران والي

تلقى مفهوم توحيد التصوف الذي دعا إليه عمران والي استجابات مختلفة من المجتمع، وخاصة من مجتمع آتشييه. منهم يتقبلونه ومنهم يعارضونه. التصوف التوحيدي الذي قدمه عمران والي هو تعليم طريقة يهدف لتحقيق الجوهر والمعرفات في النهائي. أن الأهداف من هذا البحث هو تحليل: (١) فكرة عمران والي عن توحيد التصوف: (٢) تنفيذ توحيدية عمران والي للوصفية. هذا البحث هو البحث الوصفية التحليلية، باستخدام المنهج النوعي (البحث النوعي). أما النوع هذا البحث هو البحث المكتبي. وأسلوب التحليل المستخدم في هذا البحث هو أسلوب تحليل المحتوى. أي البحث العلمي لمحتوى الرسالة النصية، ثم يجمع البيانات التي سيتم تحليلها وتسجيلها واختزالها لفهمها ثم استخلاص النتائج المناسبة للمشكلة. وأما النتائج هذا البحث هي أفكار التوحيد التصوف التي قدمها عمران والي لا يتخلص عن الطريقة النقشبندية الخالدية. وأسس عمران والي مؤسسة تسمى مجلس دراسة التوحيد التصوف الإندونيسي (MPTT-1) ومجلس الذكر *Ratéb Seribée*. ويقسم عمران والي التوحيد في أفكاره إلى ثلاث فئات، وهي؛ توحيد الإيمان (الكلام)، توحيد التصوف (الطريقة)، توحيد العرفاني (الجوهر). ومن هذه الفئة مطلوب منا أن نكون قادرين على الوصول إلى المستوى الأفضل، وهو التوحيد العرفاني (الجوهر). إن تطبيق التوحيد الصوفي الذي قدمه عمران والي يمكن بيانه بشكل حازم وواضح في سياق التصوف أو الأخلاق أو الإحسان. بصفته مرشد الطريقة النقشبندية الخالدية، فمن الواضح أن الممارسات التي قام بها عمران والي تقع ضمن نطاق الممارسات التصوف

الأخلاقية أو الخيرية. قال عمران والي إن تطبيق التوحيد الصوفي يمكن أن يصل ببطء ولكن بثبات إلى مستوى أعلى من التصوف الأخلاقي أو العمل الخيري إلى التصوف الفلسفية بأشكال مختلفة من الأوراد أو الذكر التي تنطبق في نظام الطريقة النقشبندية الخالدية. لهذا السبب، يقسم عمران والي في ممارسته الذكر إلى ٤ مستويات؛ (١) ذكر مع الغفلة، وهو الذكر باللسان، ولكن قلبه لا يذكر الله؛ (٢) ذكر مع اليقظة، وهو الذكر باللسان وذكر الله، ولكن قلبه لم ينير لأن ما زال يذكر غير الله؛ (٣) ذكر مع الحضور، أي الذكر الذي لم يذكر غير الله لأن نور الله قد ملأ عقله؛ (٤) ذكر مع الغيبة، أي الذكر الذي قد فناء شكله في العقل حيث لا يوجد إلا الله.

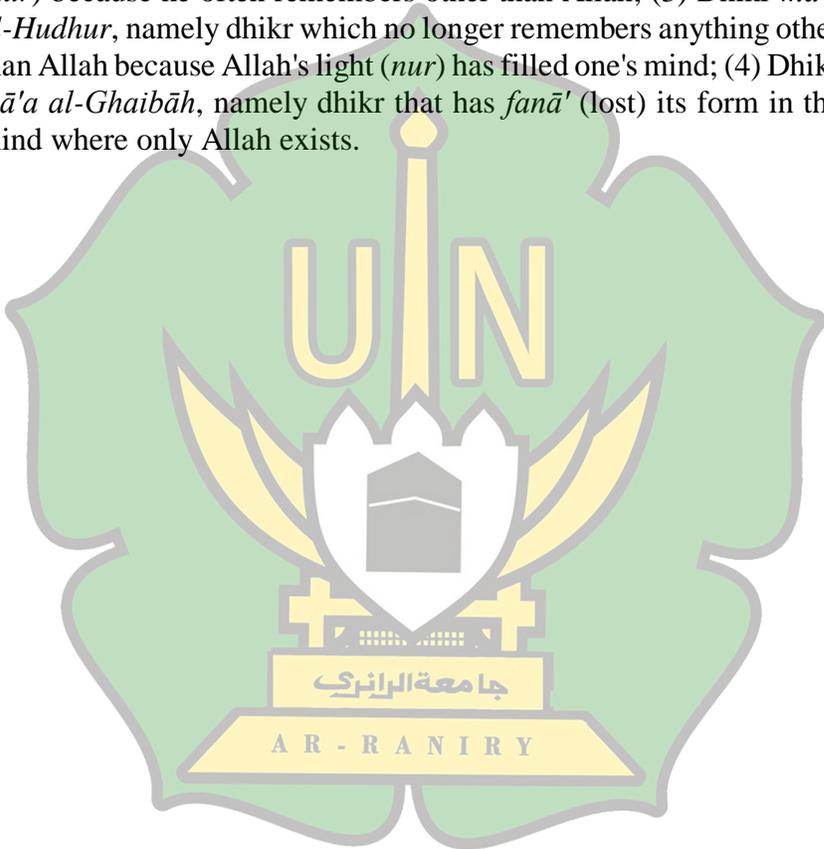


ABSTRACT

Thesis Title : Tauhid Sufism from Amran Waly's Perspective
Name/NIM : Tahmi Dillah/211003010
Supervisor I : Dr. Hasan Basri, MA
Supervisor II : Dr. Syahrul Riza, MA
Keywords : Tauhid Sufism, Perspective of Amran Waly.

Tauhid Sufism preached by Amran Waly received various different responses from the community, especially the people of Aceh. There are those who accept and there are also those who reject. Tauhid Sufism presented by Amran Waly is a tariqa teaching whose ultimate goal is to achieve the essence and ma'rifa (enlightenment). The aim of this research is to analyze: 1) Amran Waly's idea of monotheism and Sufism; 2) Steps of Amran Waly's monotheism of Sufism. This research is descriptive-analytic, using a qualitative approach (qualitative research). The type of research is library research. The analysis technique used is the content analysis method, namely scientifically examining the content of a text's message, after that, the data is collected, analyzed, recorded, reduced to understand and then the conclusion that is appropriate to the problem is drawn. The results of the research show that the ideas of Sufism monotheism presented by Amran Waly cannot be separated from the Naqsyabandīyah Khālidīyah Tariqa. Amran Waly also founded an institution called the Indonesian Tauhid Sufism Study Council and the *Ratéb Seribée* Zikir Council. In his ideas, Amran Waly divides monotheism into 3 (three) categories, namely; monotheism of faith (kalam), monotheism of Sufism (tariqa), and monotheism of *'irfānī* (essence). From this category we are required to be able to reach the best level which is tawhid *'irfānī* (essence). The steps of monotheism of Sufism presented by Amran Waly can be stated firmly and clearly in the context of Sufism, morals or charity. In his capacity as a teacher of the Naqsyabandīyah Khālidīyah Tariqa, it is actually very clear that the practices carried out by Amran Waly fall within the realm of moral or charitable Sufism practices. Amran Waly said that the steps of Sufism monotheism can slowly but surely reach a higher

level from moral Sufism or charity to philosophical Sufism with various forms of wirid or dhikr that apply in the ritual system of the Naqsyabandīyah Khālīdīyah Tariqa. For this reason, in his practice Amran Waly divides dhikr into 4 (four) levels; (1) Dhikr *mā'a al-Ghaflāh*, namely reciting dhikr verbally, but his heart does not remember Allah; (2) Dhikr *mā'a al-Yaqdhah*, namely reciting dhikr verbally and remembering Allah, but his heart has not received light (*nur*) because he often remembers other than Allah; (3) Dhikr *mā'a al-Hudhur*, namely dhikr which no longer remembers anything other than Allah because Allah's light (*nur*) has filled one's mind; (4) Dhikr *mā'a al-Ghaibāh*, namely dhikr that has *fanā'* (lost) its form in the mind where only Allah exists.



DAFTAR ISI

Halaman

SAMPUL LUAR

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
KATA PENGANTAR	xi
ABSTRAK.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xix
DAFTAR LAMPIRAN	xxii

BAB I: PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah.....	1
1.2 Rumusan Masalah.....	14
1.3 Tujuan Penelitian.....	14
1.4 Manfaat Penelitian.....	14
1.5 Kajian Pustaka.....	15
1.6 Sistematika Pembahasan.....	18

BAB II: HAKIKAT TAUHID DAN TASAWUF

2.1 Hakikat Tauhid dan Kedudukannya.....	19
2.1.1 Pengertian Tauhid.....	19
2.1.2 Dasar Dan Sumber Tauhid.....	21
2.1.3 Tujuan Tauhid.....	25
2.1.4 Klasifikasi Tauhid.....	26
2.1.5 Urgensi Tauhid.....	28
2.2 Orientasi Tasawuf dan Cakupannya.....	29
2.2.1 Pengertian Tasawuf.....	29
2.2.2 Landasan Dasar Tasawuf.....	31
2.2.3 Tujuan Tasawuf.....	33
2.2.4 Sejarah Perkembangan Tasawuf.....	35

2.2.5 Klasifikasi Tasawuf	39
2.3 Langkah-langkah Tauhid Tasawuf.....	42
2.3.1 Makna Zikir dalam Tasawuf.....	42
2.3.2 Hubungan Tasawuf dengan Tauhid	44
2.3.3 Hikmah Tauhid Tasawuf	46

BAB III METODE PENELITIAN

3.1 Jenis Penelitian.....	47
3.2 Subjek Penelitian.....	47
3.3 Sumber Data.....	48
3.4 Teknik Pengumpulan Data.....	49
3.5 Teknik Analisis Data.....	50

BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

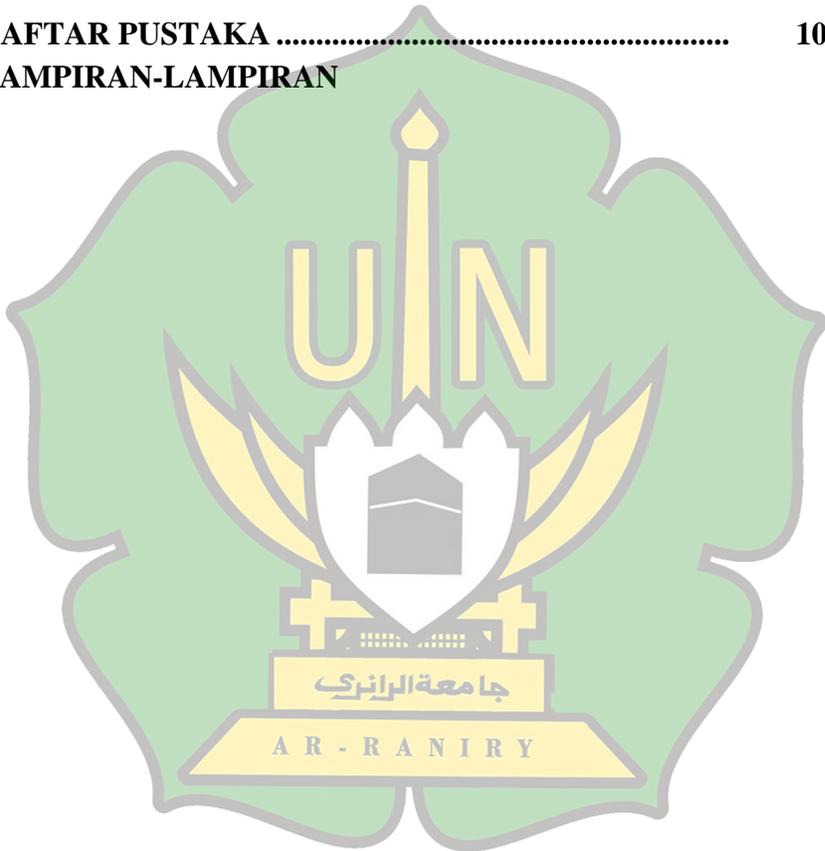
4.1 Biografi Singkat Amran Waly	53
4.1.1 Garis Keturunan Amran Waly	53
4.1.2 Garis Keilmuan Amran Waly	55
4.1.3 Memimpin dan Mendirikan Pesantren.....	60
4.1.4 Karir Politik Amran Waly.....	61
4.2 Gagasan Tauhid Tasawuf Amran Waly	63
4.2.1 Dasar Pemikiran Tauhid Tasawuf.....	63
4.2.2 Ruang Ekspresi Tauhid Tasawuf	66
4.2.3 Refleksi Pemikiran Tauhid Tasawuf.....	71
4.3 Langkah-langkah Tauhid Tasawuf Amran Waly	76
4.3.1 Praktek Tasawuf Akhlak Amran Waly	76
4.3.2 Penyatuan Tasawuf Akhlak dan Falsafī.....	81
4.3.3 Tarekat Naqsyabandīyah, MPTT-I, dan Majelis Zikir <i>Ratéb Seribée</i>	87
4.4 Analisis Hasil Penelitian	90
4.4.1 Gagasan Tauhid Tasawuf Amran Waly.....	90
4.4.2 Langkah-langkah Tauhid Tasawuf Amran Waly.....	94

BAB V PENUTUP

5.1 Kesimpulan	99
5.2 Saran.....	100

DAFTAR PUSTAKA	102
-----------------------------	------------

LAMPIRAN-LAMPIRAN



DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran I : SK Pembimbing
Lampiran II : Daftar Riwayat Hidup



BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Penyelenggaraan pengkajian tauhid tasawuf yang dilaksanakan oleh Amran Waly (1947 M-sekarang) direspon secara berbeda oleh masyarakat, khususnya masyarakat Aceh. Sebagian menerima dan sebagian yang lain menolak konsep tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly tersebut.¹ Pengkajian tauhid tasawuf sendiri sudah didakwahkan oleh Amran Waly mulai pada tahun 1997. Barulah pada tahun 2004 Amran Waly mendakwahkan tauhid tasawuf ini dengan cara menggagas sebuah majelis yang diberi nama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Tujuan dari pada didirikan mejelis ini ialah untuk mempermudah dan mempercepat dakwah yang dibawakan oleh beliau.²

Tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly merupakan sebuah ajaran tarekat yang tujuan akhirnya dapat mencapai hakikat dan *ma'rifat*. Menurut Amran Waly mendakwahkan konsep tauhid tasawuf kepada masyarakat pada dewasa ini sangat penting dilakukan. Beliau mengatakan pada dewasa ini masyarakat sudah terlalu lalai dengan kehidupan dunia sehingga meninggalkan hal-hal yang diperintahkan oleh Allah. Amran Waly menilai pada era modern saat ini, nilai akhlak di lingkungan pejabat ataupun masyarakat sangat buruk. Di lingkungan pejabat banyak terjadi korupsi, kolusi, dan nepotisme. Sedangkan di lingkungan masyarakat banyak terjadi pencurian, penggunaan narkoba, pembunuhan, pelecehan dan kekerasan seksual, dan lainnya.³

¹Nasir Nurdin, "Tanggapi Dinamika di Masyarakat Pengurus MPTT-I Aceh Beri Penjelasan Terbuka ke Publik," *Aceh Tribunnews*, <https://bit.ly/47HkL9Z> (diakses 07 Oktober 2023).

²Ziaul Fahmi, et al, "Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālidī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT)," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 90, <https://bit.ly/49LGAaj>.

³Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 245.

Amran Waly mengatakan masyarakat lalai dengan kehidupan dunia dan meninggalkan perintah Allah itu disebabkan karena masyarakat memahami Islam hanya dari sisi zahirnya saja atau dari segi syariat saja. Tetapi masih terlalu kurang dari segi batin atau hakikat. Maka untuk mencapai hakikat tersebut dibutuhkan tarekat. Tarekat itu sendiri merupakan sebuah jalan atau metode pengamalan dalam tasawuf yang dipimpin oleh seorang mursyid yang mana mursyid tersebut bertujuan untuk dapat membawa murid atau *jama'ahnya* agar dapat berhakikat dan berma'rifat. Karena Amran Waly menganggap bahwa jika manusia hanya bersyariat saja maka manusia hanya memperbagus zahir saja tapi batinnya jelek. Maka dibutuhkan hakikat agar batin manusia juga bagus sehingga sempurnalah Islamnya.⁴

Amran Waly sendiri merupakan seorang ulama tasawuf di Aceh pada abad ke-21 ini. Di satu sisi, Amran Waly dilahirkan oleh salah seorang ulama tasawuf Aceh di abad ke-20, yakni Muhammad Waly al-Khālidi (w. 1961 M) atau sering dipanggil Abūya Muda Waly al-Khālidi. Dari sekian banyak putera puterinya, sosok Amran Waly secara ideologis akhirnya benar-benar mewarisi keilmuan sang ayah, baik di bidang fikih, *'aqidah* kalam, nahu, saraf, mantik, lebih-lebih tasawuf. Walaupun, Amran Waly mewarisi berbagai cabang ilmu dari sang Ayah, pada akhirnya Amran Waly melabuhkan diri di bidang tasawuf. Sanad tasawuf yang diamalkan yaitu melalui Tarekat Naqsyabandiyah Khālidiyah yang diwarisi dari sang ayah. Sang ayah sendiri menyandang gelar mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khālidiyah dari Abdul Ghanī al-Kamparī (w. 1961 M), Sumatera Barat.⁵

Amran Waly menyandang gelar sebagai mursyid tarekat yang sama dengan sang ayah dari Muhammad Aidarus al-Kamparī (w. 1989 M). Muhammad Aidarus al-Kamparī sendiri merupakan putera

⁴Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 246.

⁵Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 1.

dari Abdul Ghanī al-Kamparī. Meskipun beliau putera dari Abdul Ghanī al-Kamparī, tetapi beliau mendapat gelar kemursyidan Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah dari Muhammad Waly al-Khālidī. Sebab Muhammad Aidarus al-Kamparī sempat berguru kepada Muhammad Waly al-Khālidī. Beliau pernah mengenyam pendidikan di Pesantren Darussalam, Labuhan Haji, Aceh Selatan, selama 11 (sebelas) tahun. Amran Waly yang masih remaja kala itu, akhirnya berkelana untuk mencari ilmu agama dan berguru kepada Muhammad Aidarus al-Kamparī di Sumatera Barat hingga berhasil mendapat gelar kemursyidan kepadanya.⁶

Amran Waly sebagai ulama tasawuf, dilahirkan di era yang berbeda dengan sang ayah. Beliau hidup di era modern yang memiliki tugas keulamaan yang harus mengikut perkembangan masyarakat muslim sesuai dengan zamannya. Dari format sosiologis dan historis ini, Amran Waly tampil sebagai seorang ulama tasawuf yang hidup di zaman modern dengan dinamika masyarakat yang heterogen serta majemuk. Berdasarkan fakta tersebut, dakwah Amran Waly selain berbeda dengan sang ayah, juga membawa beban tugas keulamaan yang lebih besar di tengah-tengah masyarakat Aceh yang kental dengan dimensi ajaran syariat. Realitas ini pula membentuk sosok Amran Waly melakukan berbagai inovasi dan kreasi dalam dakwah melalui jalur tasawuf agar sesuai dengan dinamika masyarakat serta tuntutan zaman.⁷

Amran Waly sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah menyandarkan diri kepada tarekat tersebut dalam dakwah tasawuf. Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah sendiri dikenal sebagai tarekat yang memiliki pengikut paling banyak di kalangan masyarakat Melayu, baik di Aceh maupun di daerah lain dalam rumpun kebudayaan Melayu, Sumatera. Karena itu, Tarekat

⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 2.

⁷Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 2.

Naqsyabandīyah Khālīdīyah identik dengan tarekat masyarakat Melayu.⁸

Dinamika tarekat di wilayah kebudayaan Melayu disayangkan tidak lagi progresif seperti era keemasan abad ke-17 (tujuh belas) hingga 18 (delapan belas) Masehi. Kritik Ahmad Khatib al-Minangkabauwī (w. 1916 M) terhadap para ulama tasawuf baik di Sumatera Barat maupun di Jawa dalam praktek maupun pemikiran tasawuf menimbulkan polemik yang tajam. Pada intinya, menurut Ahmad Khatib al-Minangkabauwī dalam banyak praktek tarekat maupun pemikirannya dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam. Sebaliknya, para ulama tarekat di Sumatera Barat maupun di Jawa menyangkal dugaan penyimpangan tersebut.⁹

Kritik dari ulama seperti Ahmad Khatib al-Minangkabauwī yang menyuarakan perlunya keselarasan antara dimensi ajaran syariat dan tasawuf menggema di berbagai sudut daerah Melayu. Para ulama tasawuf dipaksa tunduk kepada ulama syariat. Dengan kata lain, pelaksanaan maupun pemikiran tasawuf harus selaras dengan peraturan dan ajaran syariat Islam. Karenanya, abad ke-19 (sembilan belas) hingga 20 (dua puluh) Masehi menjadi abad kemunduran tasawuf di bumi Melayu. Realitas ini membawa dampak bagi praktek tasawuf melalui tarekat maupun pemikiran tasawuf itu sendiri yang akhirnya berhenti karena sibuk melakukan sanggahan terhadap para ulama syariat yang terus mempersoalkan berbagai amalan tarekat, lebih-lebih pemikirannya.¹⁰

Akibat dari berbagai serangan terhadap tasawuf ataupun tarekat di dunia Melayu melahirkan beberapa stigma negatif. Tarekat dicitrakan sebagai praktek keagamaan yang *takhāyūl*, *bid'ah*, dan

⁸Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 2.

⁹Ahmad Fauzi Ilyas, "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 1, No. 1, (2017), hlm. 99-105. <https://bit.ly/3sL8Rgq>.

¹⁰Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 4.

khurāfat atau TBC. Stigma ini melekat di kalangan para pengikut tarekat di era 1960-an hingga 1980-an di berbagai wilayah di Jawa hingga Sumatera. Bahkan masyarakat Melayu sendiri, terbagi ke dalam dua arus besar, yakni *kaum mudo* dan *kaum tuwo*. *Kaum mudo* dianggap sebagai kelompok masyarakat muslim Melayu yang tercerahkan, berpendidikan, modern, dan Islami. Sedangkan, istilah *kaum tuwo* merupakan sebuah sindiran yang dilakukan oleh golongan *kaum modo* yang mana sindiran tersebut cenderung bersifat negatif yang ditujukan kepada generasi tua yang beragama masih menyandarkan kepada praktek maupun ritual tarekat yang dianggap TBC tersebut. Karena stigma negatif ini, berbagai tarekat yang masih terus bertahan di berbagai kawasan Melayu, Sumatera, termasuk di Aceh sendiri memang identik dengan *kaum tuwo*.¹¹

Efek berikutnya dari serangan terhadap tarekat adalah mandeknya pemikiran tasawuf di Melayu sejak abad ke-19 (sembilan belas) dan 20 (dua puluh) Masehi. Kemandekan pemikiran tasawuf melalui tarekat tidak lepas dari semangat puritanisme (penyucian) dan pembersihan yang juga digaungkan dalam tarekat atas nama harmonisasi syariat dan tasawuf. Akibatnya, berbagai tarekat yang tetap tumbuh dan berkembang di bumi Melayu maupun wilayah lain di Indonesia hanya bertumpu kepada praktek ritual yang terdiri dari zikir, *sulūk*, *tawājuh*, dan ritual lainnya sesuai tradisi tarekat masing-masing. Fakta ini tentu saja berbeda dengan dinamika pemikiran tarekat, baik di Aceh, Melayu, Jawa, maupun kawasan lain di Indonesia. Dalam sejarah panjang tasawuf Aceh maupun Melayu, para ulama sufi yang bersandar kepada tarekat tertentu pasti melahirkan pemikiran tasawuf yang dinamis. Pemikiran tasawuf ini identik dengan tasawuf falsafi.¹²

Pada abad ke-16 (enam belas) hingga 17 (tujuh belas) Masehi, tasawuf Aceh maupun Melayu banyak melahirkan ulama besar yang tercatat dalam sejarah. Para ulama besar ini secara dinamis dan

¹¹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 4.

¹²Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 5.

kreatif melahirkan karya-karya besar di bidang tasawuf falsafi. Hamzah Fansurī (w. 1572 M) dan muridnya, yakni Syamsuddin al-Sumateranī (w. 1636 M) dikenal sebagai pemikir tasawuf besar di Aceh maupun Melayu. Pemikiran keduanya mengangkat kembali khazanah pemikiran *wahdāt al-wujūd* yang pernah diusung oleh Ibnu ‘Arabī (w. 1240 M) maupun Abdul Karīm al-Jillī (w. 1424 M). Hamzah Fansurī dan Syamsuddin al-Sumateranī secara tegas sebagai pengikut Tarekat Qādirīyah. Begitu juga dengan ulama besar Aceh maupun Melayu lainnya Seperti Abdul Rauf al-Singkilī (w. 1693 M) sebagai penganut Tarekat Syattarīyah, Abdus Samad al-Palembangī (w. 1789 M) diketahui sebagai pengikut Tarekat Sammanīyah, dan masih banyak lagi. Ulama-ulama ini selain sebagai pengikut salah satu tarekat mereka juga menjadi pemikir besar di bidang tasawuf dengan melahirkan banyak karya kitab.¹³

Disebabkan dinamika sejarah tarekat yang terjadi di Aceh maupun kawasan Melayu Sumatera menjadikan Amran Waly memiliki tugas yang besar, baik dalam menjaga warisan besar tasawuf maupun menyebarkannya di era modern ini. Sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah yang hidup di era modern, ia memikul beban sejarah masa lalu. Selain memikul beban tanggung jawab sebagai mursyid, ia harus dapat menarik simpati para pengikut yang tidak hanya didominasi kalangan tua saja tapi juga ada kalangan muda. Selain itu, terdapat tugas yang lebih berat lagi, yakni menghidupkan kembali khazanah pemikiran tasawuf melalui jalur Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah. Dalam silsilah atau sanad keguruan Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah sendiri terdapat nama-nama ulama besar seperti Yazid al-Busthāmī (w. 874 M), Ahmad al-Qusasī (w. 1661 M), Ibrahim al-Kuranī (w. 1690 M), serta Bahā’uddin al-Naqsyabandī (w. 1389 M) sendiri. Ke 4 (empat) ulama tersebut selain menjadi mursyid juga memberi kontribusi

¹³Bakhita Aida, “Strategi Dakwah pada Pengikut Tarekat Khalidiyah wa Naqsyabandiyah di Masjid Kwanaran Kudus,” *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 40, No. 1, (2020), hlm. 66. <https://bit.ly/3MSz3ws>.

besar dalam pemikiran tasawuf. Khususnya tasawuf falsafi dengan doktrin atau ajaran *wahdāt al-wujūd*.¹⁴

Dari beberapa nama ulama sufi yang bersanad langsung pada Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah di atas mengajarkan pemikiran tasawuf yang secara akademis disebut sebagai tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi ini merujuk kepada pemikiran tasawuf yang membahas hakikat eksistensi Allah dalam hubungannya dengan alam semesta dan manusia. Di sinilah, Yazid al-Busthāmī berjasa besar dalam melahirkan doktrin atau ajaran yang disebut *ittihād*. Doktrin *ittihād* yang diajarkan Yazid al-Busthāmī terkait erat dengan 2 (dua) konsep, yakni *fanā'* dan *baqā'*. Doktrin *ittihād* dimaknai sebagai menyatunya seseorang dengan Tuhannya. Seseorang dapat mencapai tingkatan *ittihād* didahului dengan proses *fanā'*. Makna *fanā'* dalam tasawuf secara substansi yaitu hilang, lenyap, atau musnahnya 'kedirian' seseorang dan yang tersisa tinggal Tuhannya. Jadi, menurut pemikiran Yazid al-Busthāmī, seseorang yang telah mengalami *fanā'* dengan sendirinya dia memasuki proses *baqā'*. Arti *baqā'* sendiri bermakna, seseorang itu menjadi kekal bersama Tuhannya.¹⁵

Ajaran atau doktrin yang dibawa oleh ulama sufi besar bukan hanya sekedar teoritisasi belaka. Berbagai teori tersebut justeru didasarkan atas berbagai macam pengalaman empiris-sufistik melalui jalan terjal yang dilalui oleh mereka. Ajaran atau doktrin tasawuf falsafi ini berbeda dengan doktrin yang berkembang dalam keilmuan teologi atau tauhid-kalam. Lahirnya kontruksi keilmuan ini lebih didasarkan atas pemikiran kontemplasi masing-masing tokoh. Sebagai pengalaman spiritual-ruhani, para ulama sufi falsafi mendapat pengetahuan masing-masing didasarkan atas perjalanan

¹⁴Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 7.

¹⁵Muhammad Toriqulatif, "Abū Yazid al-Busthāmī dan Pengalaman Tasawufnya," *Jurnal Al Falah*, Vol. XVIII, No. 2, (2018), hlm. 153-157.

ruhani atau spiritual-tasawuf, sehingga berjumpa dengan Tuhannya melalui penyingkapan ruhani.¹⁶

Amran Waly dalam kitabnya yang berjudul *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* menerangkan bahwa ajaran yang diangkat dalam tauhid tasawuf yaitu untuk meningkatkan keimanan agar dapat beriman dengan iman yang sempurna. Maka hal itu harus dapat diamalkan dan ditetapkan bagi umat Islam dimanapun, baik di pemerintahan, pesantren, kampus, dan di kampung-kampung pada rakyat biasa. Iman sempurna yang beliau maksud yaitu manusia harus dapat ber' Aqīdah, mengamalkan hukum syariat dan berakhlak harus dengan nafsu *muthmainnah*. Karena menurut Amran Waly dengan nafsu *muthmainnah* lah manusia dapat beriman dengan iman yang sempurna. Karena dengan iman yang sempurna inilah manusia tidak lagi membangsakan sesuatu kepada dirinya, Tetapi hanya kepada Allah. Sehingga manusia bisa terlepas dari sifat sombong, *riyā'*, angkuh, dan dengki karena hal inilah yang dapat merusak diri manusia itu sendiri.¹⁷

Amran Waly juga mengatakan kalau dilihat dewasa ini umat Islam tidak krisis dalam segi ilmu dan pengamalan. Karena masih banyak tokoh-tokoh agama sebagai pimpinan Pesantren dan pakar-pakar ilmiah dalam kampus, serta pecinta agama dalam pemerintahan. Akan tetapi umat Islam dewasa ini kurang mendapatkan cahaya Allah dan Rasul dalam batinnya. Akan tetapi lebih banyak cahaya harta, tahta, wanita/pria dan lainnya yang bersifat dunia. Maka untuk mendapatkan cahaya Allah dan Rasul dalam batin, salah satu caranya yaitu dengan bertauhid tasawuf yaitu bertarekat di bawah bimbingan mursyid yang '*ārif* (bijaksana) dan

¹⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 8.

¹⁷Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 5.

kāmil mukammil (sempurna) sehingga kita dapat berhakikat dan berma'rifat dengan benar.¹⁸

Akan tetapi, dakwah tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly belum mendapatkan penerimaan secara penuh di kalangan masyarakat Aceh, terbukti dengan terjadinya pembongkaran balai pengajian milik MPTT-I di Gampong Meunasah Jurong, Pidie Jaya.¹⁹ Pembongkaran itu dilakukan oleh para pemuda setempat. Penolakan juga terjadi di Aceh Utara dan Kota Lhokseumawe yang mengatas namakan pimpinan Dayah, pimpinan Ormas, dan tokoh masyarakat yang menganggap pengajian yang dilakukan oleh MPTT-I menyimpang dari *'aqidah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.²⁰ Bahkan juga terjadi insiden pembubaran paksa acara MPTT-I yang dilakukan oleh massa di Gampong Simpang Peut, Kecamatan Kluet Utara.²¹

Maka dari itu, Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh memberi rekomendasi kepada pemerintah untuk menghentikan kegiatan dakwah MPTT-I di Aceh demi keamanan masyarakat. Rekomendasi tersebut keluar setelah melalui perundingan dan pertimbangan setelah melihat kondisi di lapangan.²² Hal yang sama juga disampaikan oleh Hasanoel Bashry (Abū Mudi Samalanga) menurut beliau ajaran yang didakwahkan oleh Amran Waly berbahaya karna dikhawatirkan dapat menyesatkan masyarakat biasa yang tidak paham dengan ilmu hakikat tersebut. Serta, alasan

¹⁸Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 6.

¹⁹Redaksi, "Pemuda Meunasah Jurong Pijay Bongkar Balai MPTT," *Harian Rakyat Aceh*, <https://bit.ly/3uuLCI7>, (diakses 07 Oktober 2023).

²⁰Redaksi, "Para Pimpinan Dayah, Balai Pengajian, Ormas dan Tokoh Masyarakat Tolak Pengajian MPTT," *Barometernews*, <https://bit.ly/49Pu1KV>, (diakses 07 Oktober 2023).

²¹Taufik Zass, "Terkait Insiden Pembubaran Acara MPTT oleh Massa, Ini Harapan MPU Aceh Selatan," *Aceh Tribunnews*, <https://bit.ly/47NHXDF>, (diakses 07 Oktober 2023).

²²Nur Khafifah, "MPU Minta Pemerintah Hentikan Kegiatan Pengkajian Tauhid Tasawuf di Aceh," *Kumparan*, <https://bit.ly/47LBxVy>, (diakses 07 Oktober 2023).

yang paling umum di kalangan masyarakat terhadap penolakan kegiatan MPTT-I karena mereka berpedoman pada pendapat ulama di wilayah mereka.²³

Namun, di tengah banyaknya penolakan terhadap dakwah yang dibawakan oleh Amran Waly, tidak sedikit juga yang menerima ajaran beliau. Terbukti Amran Waly bersama dengan organisasinya yaitu MPTT-I telah melaksanakan Muzakarah Tauhid Tasawuf tingkat ASEAN dan Internasional yang diadakan: Ke-1 (satu) di Meulaboh (2010) tingkat ASEAN; Ke-2 (dua), di Selangor (2012) tingkat ASEAN; Ke-3 (tiga), di Blang Pidie (2014) tingkat ASEAN; Ke-4 (empat), di Cibinong (2016) tingkat ASEAN; Ke-5 (lima), di Banda Aceh (2018) tingkat Internasional; Ke-6 (enam), di Gorontalo (2020) tingkat ASEAN; Ke-7 (tujuh), di Singkil (2023) tingkat ASEAN. Serta, dialog kaderisasi tauhid tasawuf ASEAN sebanyak 3 (tiga) kali: di Gorontalo (2017), di Batam (2019), dan di Gorontalo (2020). Dimana dalam kegiatan tersebut dihadiri oleh ulama-ulama dari luar negeri dan juga dalam negeri. Dan Amran Waly juga telah berhasil mendirikan posko-posko MPTT-I di berbagai tempat baik di Aceh maupun di luar Aceh.²⁴ Bahkan di saat peneliti sedang melakukan penelitian ini MPTT-I baru saja melaksanakan Muzakarah ke-8 (delapan) di Ternate (2023) tingkat ASEAN.²⁵

Anggapan dan tuduhan sesat kepada ajaran tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly berawal pada saat Amran Waly menjawab pertanyaan dari *jama'ah* tentang sebuah isi kitab *Al-Insān Al-Kāmil fī Ma'rifat Al-Awākhīr wa Al-Awā'il* karangan Abdul

²³Ziaul Fahmi, et al., "Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālidī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT)," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 93, <https://bit.ly/49LGAaj>.

²⁴Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 10.

²⁵Masrizal, "Muzakarah MPTTI di Kota Ternate Dihadiri Ribuan Jamaah, Termasuk dari Malaysia Hingga Thailand," *Aceh Tribunnews*, <http://bit.ly/3QUzbwC>, (diakses 23 November 2023).

Karīm al-Jillī. ketika Amran Waly menjawab pertanyaan tersebut beliau membenarkan isi kitabnya. Dalam kitab tersebut pada halaman 31 dijelaskan tentang *dhamir huwa* dalam surat al-Ikhlās maknanya dikembalikan kepada Insan (Muhammad) yang mana tafsir tersebut merupakan tafsir *Isyari* untuk menerangkan hakikat. Ulama-ulama di Aceh banyak yang menyalahkan pendapat dari pada Abdul Karīm al-Jillī dan tidak dapat menerima serta menganggap Abdul Karīm al-Jillī adalah ulama yang sesat. Bahkan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh menerbitkan fatwa bahwa kitab tersebut bukanlah kitab yang *muktabar*. Meski kitabnya tidak dikatakan sesat, namun persepsi dikalangan masyarakat, kitab yang tidak muktabar sama saja dengan sesat.²⁶

Amran Waly sendiri membuat sebuah buku kecil yang menjawab berbagai macam tuduhan-tuduhan yang dilemparkan kepada beliau. Dalam buku tersebut Amran Waly menjawab beberapa tuduhan yang dilemparkan kepada beliau. Tuduhan *pertama*, tauhid tasawuf tidak baik diajarkan kepada masyarakat *'awām* sebab dapat merusak *'aqīdah*, tuduhan ini dari Ibrahim Bardan dan MPU Aceh Utara. Jawaban Amran Waly terhadap tuduhan ini yaitu menurut beliau tauhid tasawuf sangat berguna untuk menghilangkan sangkutan hati kepada selain Allah, agar manusia dapat sungguh-sungguh dan hadir hatinya kepada Allah dalam beribadah, dengan syarat telah ber*'aqīdah* dengan benar, beriman kepada Allah, dan paham tentang hukum syariat. Tauhid tasawuf bukan merusak *'aqīdah*, akan tetapi membuat *'aqīdah* menjadi lebih baik. *'Awām* adalah orang yang tidak paham *'aqīdah* dan hukum syariat. Maka orang yang seperti ini harus diajarkan syariat yang benar. Orang yang telah paham syariat maka wajib baginya untuk memahami ilmu ketasawufan dengan cara bertarekat,

²⁶Redaksi, “MPU Aceh Beda Pandangan dengan MUI Pusat soal MPTT-I,” *Info Aceh*, <https://bit.ly/3RbCEs4>, (diakses 08 Oktober 2023).

agar jangan sia-sia *'aqīdah* dan pengamalan hukum yang telah dipelajarinya atau yang diamalkannya.²⁷

Tuduhan *kedua*, tauhid tasawuf tidak diajarkan oleh ulama-ulama yang terdahulu, tuduhan ini dari sebagian mursyid dan ulama Darussalam. Jawaban Amran Waly terhadap tuduhan ini yaitu beliau mengatakan bahwa ulama-ulama terdahulu sangat mengutamakan tasawuf dalam segi ibadah dan *mu'āmalah*, mungkin saja ulama-ulama sekarang yang kurang mendalami ajaran tasawuf. Ulama-ulama dahulu mengajak manusia untuk dapat melakukan ibadah dan *'ubūdiyah* yang baik. Itu semua didapatkan dari ajaran tauhid tasawuf, seperti mencintai Allah dan Rasulullah, bersifat zuhud dan *wara'*.²⁸

Tuduhan *ketiga*, tauhid tasawuf menyebabkan orang-orang kurang peduli kepada syariat, tuduhan ini dari sebagian ulama dan dewan-dewan guru di Pesantren. Jawaban Amran Waly terhadap tuduhan ini yaitu jika tasawuf menyebabkan orang-orang kurang peduli kepada syariat maka orang yang mengamalkan tasawuf tersebut adalah orang jahil. Sebab tauhid tasawuf menjadikan orang yang tidak bersyariat menjadi bersyariat dan membuat orang yang telah bersyariat untuk dapat bertarekat sehingga bisa sampai pada hakikat dan *ma'rifat*. Karena tauhid tasawuf adalah menyangkutkan hati kepada Allah, setelah mengetahui Allah dengan jalan *'aqīdah* dan patuh melaksanakan perintah dan menjauhi larangannya. Tuduhan *keempat*, tauhid tasawuf bertentangan dengan sebagian mursyid-mursyid tarekat Naqsyabandiyah Khālidīyah di Aceh. Jawaban Amran Waly terhadap tuduhan ini yaitu tarekat bertujuan untuk mencapai hakikat dan *ma'rifat*, menghilangkan *anāniyah*, berakhlak yang mulia dan mendekatkan diri kepada Allah. Tetapi, kebanyakan pimpinan tarekat di Aceh kurang dapat memahami tingkatan-tingkatan dalam perjalanan tarekat. *Ma'rifat* itu sendiri

²⁷Amran Waly, *Konsep Ajaran Tauhid Tasawuf dan Jawaban Terhadap Tuduhan-Tuduhan Kepada Pengkajian Tauhid Tasawuf Abūya Syech H. Amran Waly* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2012), hlm. 3.

²⁸Amran Waly, *Konsep Ajaran Tauhid Tasawuf ...*, hlm. 3.

merupakan kemauan untuk memutuskan sangkutan hati kepada selain Allah, maka akan dilahirkan *ma'rifat*. Adapun sebagian mursyid dari ulama sekarang belum dapat menghilangkan pengaruh dunia dalam batinnya.²⁹

Kondisi tersebut juga diperkuat dengan penelitian yang dibuat oleh Abdul Manan,³⁰ Arsa Hayoga Hanafi,³¹ Misri A Muchsin, dkk,³² Ziaul Fahmi, dkk.³³ Berdasarkan hasil penelitiannya menunjukkan bahwa konsep tauhid tasawuf yang didakwahkan oleh Amran Waly adalah ajaran yang mensyiarkan monoteisme dan tasawuf di tengah-tengah masyarakat. Ajaran ketauhidan yang di bahas juga lebih mendalam dan detail, tauhid tidak hanya dibahas sebatas ilmu saja (tauhid kalam), tapi juga dibahas bagaimana caranya agar tauhid tersebut dapat dirasakan dalam batin sehingga terlihat kebesaran, keagungan dan kasih sayang Allah dalam hati hamba. Selain itu, dakwah tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly bergaya sufisme yang pernah dipopulerkan oleh Abdul Karīm al-Jillī (w. 1424 M) yang di anggap *bid'ah* oleh ulama-ulama di Aceh. Sehingga beberapa kalangan atau masyarakat menganggap dakwah tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly juga sesat karena mengandung gaya sufisme Abdul Karīm al-Jillī.

²⁹Amran Waly, *Konsep Ajaran Tauhid Tasawuf dan Jawaban Terhadap Tuduhan-Tuduhan Kepada Pengkajian Tauhid Tasawuf Abūya Syekh H. Amran Waly* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2012), hlm. 4.

³⁰Abdul Manan, "The Role of Tauhid Tasawuf Study Council in Preaching the Tawhid and Tashawwuf in Aceh, Indonesia," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 5, No. 1, (2021). <https://bit.ly/40O9WRI>.

³¹Arsa Hayoga Hanafi, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 2, (2020). <https://bit.ly/3QUy9Rp>.

³²Misri A Muchsin, et al., "The Disputes of Ratéb Siribée in Aceh," *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 45, No. 1, (2021). <https://bit.ly/40T75GF>.

³³Ziaul Fahmi, et al., "Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālīdī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT)," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021). <https://bit.ly/49LGAaj>.

Berdasarkan pada kondisi dan fenomena di atas, peneliti ingin melakukan analisis terkait konsep tauhid tasawuf dan implementasinya dalam perspektif Amran Waly.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas dapat dirumuskan rumusan masalah penelitian sebagai berikut:

- 1.2.1 Bagaimana gagasan tauhid tasawuf menurut Amran Waly?
- 1.2.2 Bagaimana langkah-langkah tauhid tasawuf menurut Amran Waly?

1.3 Tujuan Penelitian

Merujuk pada rumusan masalah di atas maka tujuan penelitian dirumuskan sebagai berikut:

- 1.3.1 Menelaah dan menganalisis gagasan tauhid tasawuf menurut Amran Waly
- 1.3.2 Menelaah dan menganalisis langkah-langkah tauhid tasawuf menurut Amran Waly

1.4 Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini dapat dilihat dari dua sisi yaitu, manfaat teoretis dan praktis sebagai berikut:

- 1.4.1 Manfaat Teoretis
 - 1.4.1.1 Penelitian ini dapat menjadi pengayaan menambah khazanah baru pada konsep pendidikan Islam dalam perspektif tauhid tasawuf.
 - 1.4.1.2 Memberikan kontribusi terhadap pendidikan dalam upaya membentuk karakter peserta didik yang menjunjung pendidikan Islam dalam perspektif tauhid tasawuf.
 - 1.4.1.3 Dapat menjadi sebagai bahan rujukan untuk penelitian selanjutnya agar dapat membumikan konsep tauhid tasawuf sebagai upaya menumbuhkan kasih sayang dan akhlak yang mulia.

1.4.2 Manfaat Praktis

- 1.4.2.1 Menjadikan bahan masukan bagi pendidik, orang tua, masyarakat dan generasi muda khususnya untuk mengimplementasikan konsep tauhid tasawuf dalam kehidupan.
- 1.4.2.2 Secara khusus penelitian ini dapat menjadi masukan bagi para guru, khususnya guru agama Islam di lembaga pendidikan baik formal maupun nonformal untuk dapat menekankan pembelajaran yang mengedepankan pendidikan Islam dalam perspektif tauhid tasawuf sehingga dengan itu diharapkan para peserta didik dapat menumbuhkan kasih sayang dan akhlak yang mulia.
- 1.4.2.3 Menjadi bahan refleksi bagi pembaca untuk memahami lebih dalam tentang makna tauhid tasawuf bagi kehidupan sehari-hari.

1.5 Kajian Pustaka

Dalam literatur yang peneliti telusuri, terdapat beberapa kajian yang membahas tentang tauhid tasawuf dalam perspektif Amran Waly. Di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, artikel dengan judul “*The Role of Tawhîd Tasawwuf Study Council in Preaching the Tawhid and Tashawwuf in Aceh, Indonesia*” oleh Abdul Manan.³⁴ Dalam penelitian ini penulis meneliti tentang Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) yang didirikan oleh Amran Waly. Dalam penelitian tersebut penulis menjelaskan tentang tujuan utama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) yaitu untuk mensyiarkan ajaran monoteisme dan tasawuf di tengah-tengah masyarakat. Meskipun di tengah perjalanannya banyak mendapatkan penolakan dari masyarakat, MPTT-I terus menyebarkan ajarannya, bahkan ke beberapa negara di Asia

³⁴Abdul Manan, “The Role of Tauhid Tasawuf Study Council in Preaching the Tawhid and Tashawwuf in Aceh, Indonesia,” *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 5, No. 1, (2021). <https://bit.ly/40O9WRI>.

Tenggara. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif untuk mengkaji secara kritis keberadaan MPTT-I ditinjau dari segi tauhid dan tasawuf di Aceh. Data dikumpulkan melalui observasi, wawancara dan dokumentasi yang kemudian dianalisis menggunakan model *Analysis Interactive*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa MPTT-I berperan penting dalam membawa perubahan positif bagi masyarakat Aceh baik di bidang ibadah maupun moral. MPTT-I mampu menyebarkan ajaran tasawuf dengan menyeimbangkan isu-isu dunia dan akhirat.

Kedua, artikel berjudul “Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan” oleh Arsa Hayoga Hanafi.³⁵ Dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan lapangan dengan metode kualitatif. Data dikumpulkan dengan cara observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hasil penelitian menjelaskan bahwa metode yang dilakukan MPTT-I dalam mendakwahkan tauhid tasawuf adalah dengan cara melaksanakan pengajian, zikir *Ratéb Seribée*, dan muzakarah tauhid tasawuf. Sedangkan, Ketauhidan dalam MPTT-I dijelaskan lebih detail dan mendalam, tauhid tidak hanya dibahas sebatas ilmu (tauhid kalam), tapi tauhid juga harus dapat bercahaya dalam batin sehingga terlihat kesempurnaan, keindahan, dan kebesaran Allah.

Ketiga, artikel berjudul “*The Disputes of Ratéb Seribée in Aceh*” oleh Misri A Muchsin, Abdul Manan, Rahmad Syah Putra dan Abdul Hadi.³⁶ Dalam penelitian ini penulis mengkaji tentang dasar ajaran tauhid tasawuf yang didakwahkan oleh Amran Waly. Hasil penelitian ini juga menganalisis respon masyarakat timur dan utara Aceh terhadap integrasi dari ajaran Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) dan *Ratéb Seribée* (zikir seribu). Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, pengumpulan

³⁵Arsa Hayoga Hanafi, “Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan,” *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 2, (2020). <https://bit.ly/3QUy9Rp>.

³⁶Misri A Muchsin, et al, “The Disputes of *Ratéb Seribée* in Aceh,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 45, No. 1, (2021). <https://bit.ly/40T75GF>.

data dengan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hasil penelitian menemukan bahwa ajaran tersebut memiliki gaya sufisme yang dibawa oleh Abdul Karīm al-Jillī (w. 1424 M). MPTT-I dan *Ratéb Seribée* sebagai wadah untuk mendakwahkan ajaran tasawuf yang pernah berjaya di Aceh pada masa lalu. Namun, dikalangan masyarakat muncul respon yang berbeda. Beberapa menganggap MPTT-I dan *Ratéb Seribée* menjadi wadah untuk melatih ajaran sufisme, sementara pihak lainnya menganggap ajaran tersebut sesat karena mengandung gaya sufisme dari Ibnu ‘Arabī (w. 1240 M) dan Abdul Karīm al-Jillī (w. 1424 M).

Keempat, artikel berjudul “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālidi 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I)” oleh Ziaul Fahmi, Zulfan, T. Bahgia Kesuma.³⁷ Dalam penelitian ini penulis mengkaji tentang latar belakang kehidupan, sejarah, dan pemikiran Amran Waly. Penelitian ini juga menelaah respon dan reaksi masyarakat terhadap MPTT-I. Penelitian ini menggunakan metode sejarah dan pendekatan kualitatif. Adapun teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara wawancara, dokumentasi, dan studi pustaka. Hasil yang diperoleh dari penelitian ini adalah (1) Amran Waly merupakan anak dari Muhammad Waly Al-Khālidi seorang ulama kharismatik di Aceh dan beliau menjadikan ayahnya sebagai idola sehingga beliau konsisten untuk berdakwah dibidang agama (2) Amran Waly memfokuskan dirinya berdakwah dalam ranah tauhid tasawuf (3) Amran Waly dalam mendakwahkan tauhid tasawuf mendapatkan berbagai respon dan reaksi dari masyarakat.

Berdasarkan paparan di atas, terdapat beberapa perbedaan antara penelitian yang akan peneliti lakukan dengan penelitian yang telah dilakukan oleh peneliti lain. *Pertama*, terdapat pada metode penelitian yaitu peneliti menggunakan pendekatan kualitatif (*qualitative research*) dengan jenis penelitian kepustakaan (*library*

³⁷Ziaul Fahmi, et al., “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālidi 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT),” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021). <https://bit.ly/49LGAaj>.

research). *Kedua*, peneliti juga akan lebih fokus pada pemikiran Amran Waly tentang gagasan tauhid tasawuf dan pelaksanaannya. Sedangkan persamaan penelitian ini dengan penelitian lain yaitu sama-sama meneliti tentang sosok Amran Waly.

1.6 Sistematika Pembahasan

Dalam rangka rasionalisasi pembahasan dalam penelitian ini maka sistematika disusun sebagai berikut:

Bab I memuat uraian pendahuluan yang mencakup latar belakang sebagai basis argumentasi peneliti untuk menunjukkan urgensi dari penelitian. Kemudian permasalahan yang ingin diselesaikan dalam penelitian ini disajikan pada bagian rumusan masalah. Selanjutnya diteruskan dengan tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, dan sistematika pembahasan.

Bab II merupakan kajian teoretis yang membahas tentang teori tauhid tasawuf, dalam hal ini membahas tentang hakikat tauhid dan kedudukannya, orientasi tasawuf dan cakupannya, serta langkah-langkah tauhid tasawuf. Bab ini disebut sebagai kerangka teori yang berkaitan dengan tauhid tasawuf. Bab ini selain bertujuan sebagai pengantar menuju inti penelitian, juga bertujuan untuk menunjukkan kerangka pikir. Pada bab ini, pembahasan akan dihadirkan dalam bentuk naratif dan eksploratif.

Bab III menguraikan kajian tentang metode penelitian, yang mencakup jenis penelitian, subjek penelitian, sumber data, dan teknik analisis data.

Bab IV merupakan bab hasil penelitian dan pembahasan, yang memuat tentang pembahasan mengenai biografi singkat Amran Waly, gagasan tauhid tasawuf Amran Waly, langkah-langkah tauhid tasawuf Amran Waly, serta analisis terhadap gagasan dan langkah-langkah tauhid tasawuf Amran Waly.

Bab V merupakan penutup yang mencakup kesimpulan sebagai jawaban terhadap rumusan masalah dalam penelitian dan memuat saran-saran.

BAB II

HAKIKAT TAUHID DAN TASAWUF

2.1 Hakikat Tauhid dan Kedudukannya

2.1.1 Pengertian Tauhid

Tauhid adalah landasan awal agama Islam yang secara tegas diungkapkan dalam frasa “*Lā ilāhā illallāh*”. Menurut bahasa, tauhid ialah bentuk masdar dari *fi’il* “*wahhada-yuwahhidu-tauhīdan*” yang artinya memilih sesuatu menjadi satu saja. Maknanya tauhid berarti ke-Esaan. Maksud ke-Esaan ialah keyakinan bahwa Allah adalah Esa; Tunggal; dan Satu. Pengertian ini sejalan dengan pengertian tauhid yang digunakan dalam bahasa Indonesia, yaitu ke-Esaan Allah; mentauhidkan berarti mengakui ke-Esaan Allah.³⁸

Tauhid secara istilah bermakna meng-Esakan Allah dalam segi penciptaan, penguasaan, pengatur dan pemurnian peribadatan hanya kepada-Nya, meninggalkan penyembahan kepada selain-Nya serta mensucikan-Nya dari kekurangan dan cacat. Asal makna tauhid ialah meyakini bahwa Allah adalah satu, tidak ada syarikat bagi-Nya. Tauhid menurut Abdul Munir adalah suatu ilmu yang membahas persoalan-persoalan yang wajib, mustahil, dan boleh (*jaiiz*) bagi Allah dan bagi sekalian utusan-Nya. Serta, menerangkan dalil-dalil yang sesuai dengan akal pikiran sebagai alat untuk membuktikan adanya Allah.³⁹

Tauhid dengan demikian merupakan ajaran tentang konsepsi Tuhan dalam Islam. Pendidikan tauhid pada manusia yaitu untuk mengikhlaskan hidup dan kehidupannya hanya untuk Allah semata.⁴⁰ Tauhid dalam istilah lain disebut iman yang merupakan inti dari ajaran Islam. Iman adalah percaya dalam hati dan meyakini, serta membenarkan adanya Allah maupun membenarkan apa yang dibawa

³⁸Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam* (Yogyakarta: LPPI, 2004), hlm. 4.

³⁹A. Hanafi, *Pengantar Tauhid Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003), hlm 1.

⁴⁰Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), hlm. 14.

oleh Rasulullah. Iman kepada Allah, artinya meyakini dengan sepenuh hati bahwa Allah adalah pemelihara, pengatur, pemilik dan pencipta segala sesuatu.⁴¹

Berikut merupakan dalil tentang ke-Esaan Allah yang terdapat dalam Alquran:

QS. Al-Ikhlâs/112, ayat 1:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ ١

Artinya: 1. *Katakanlah (Nabi Muhammad), "Dialah Allah Yang Maha Esa. (QS. Al-Ikhlâs/112:1).*⁴²

QS. Al-Baqarah/2, ayat 163:

وَالهَيْكُمُ اللهُ وَاحِدٌ ۝ لَّآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ ١٦٣

Artinya: 163. *Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa. Tidak ada tuhan selain Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Baqarah/2:163).*⁴³

QS. An-Nahl/16, ayat 51:

وَقَالَ اللهُ لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْنِ اثْنَيْنِ ۝ إِنَّمَا هُوَ اللهُ وَاحِدٌ فَأَيُّ فِرْعَوْنَ ۝ ٥١

Artinya: 51. *Allah berfirman, "Janganlah kamu menyembah dua tuhan. Sesungguhnya hanya Dialah Tuhan Yang Maha Esa. Maka, hendaklah kepada-Ku saja kamu takut." (QS. An-Nahl/16:51).*⁴⁴

Maka, dari penjelasan di atas dapat kita pahami bahwa tauhid merupakan sebuah kepercayaan atau keyakinan seorang hamba kepada penciptanya yaitu Allah dengan meyakini bahwa Allah itu Esa, Tunggal, dan Satu. Maka tidak ada yang berhak untuk di sembah kecuali Allah.

⁴¹Muhaimin, *Kawasan dan Wawasan Studi Islam* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 282.

⁴²Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

⁴³Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* ..., LPMQ.

⁴⁴Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* ..., LPMQ.

2.1.2 Dasar dan Sumber Tauhid

Dasar dan sumber utama mempelajari tauhid adalah Alquran dan Hadis. Dimana banyak menjelaskan tentang wujud Tuhan dan sifat-sifatNya dan juga persoalan tauhid lainnya. Terdapat banyak dalil yang menerangkan dan membuktikan ke-Esaan Allah, baik dalil *fitrīyah*, *aqlīyah*, ataupun *naqlīyah* (wahyu).⁴⁵

2.1.2.1 Dalil *Fitrīyah*

Apabila manusia dibiarkan mengikuti fitrahnya, tanpa ada campur tangan dari luar, pastilah manusia mengarah kepada kekuatan yang Mahatinggi di atas kekuatan yang lain, manusia akan memohon kepada Allah saat suka maupun duka, saat kesulitan maupun kemudahan, dan saat itulah manusia dengan tulus akan menghadap Tuhannya, mencampakkan tuhan-tuhan palsu yang pernah disembahnya, baik tuhan yang berupa manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, ataupun benda-benda lainnya.⁴⁶ Sebagaimana diterangkan dalam ayat Alquran berikut:

QS. Yunus/10, ayat 22:

هُوَ الَّذِي يَسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ
وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ
مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ
لِيُؤْتِيَنَّا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ۚ ۲۲

Artinya: 22. Dialah (Allah) yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan (dan berlayar) di lautan sehingga ketika kamu berada di dalam kapal, lalu meluncurlah (kapal) itu membawa mereka dengan tiupan angin yang baik dan mereka bergembira karenanya. Kemudian, datanglah badai dan gelombang menimpanya dari segenap penjuru dan mereka pun mengira telah terkepung (bahaya). Maka, mereka berdoa dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya (seraya berkata), “Sekiranya Engkau menyelamatkan kami dari

⁴⁵Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), hlm. 3.

⁴⁶Yusuf Qardhawiy, *Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Musyaffa (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm. 11-12.

(bahaya) ini, pasti kami termasuk orang-orang yang bersyukur.”
(QS. Yunus/10:22).⁴⁷

Pada saat yang sama, ini merupakan dalil bagi ke-Esaan Allah, sebab jika manusia melepaskan diri dari faktor-faktor eksternal, dan kembali kepada fitrahnya yang murni, maka pada saat yang sangat kritis dan genting, manusia tidak memanjatkan do'anya kepada patung atau berhala, akan tetapi hanya kepada Allah semata, Pencipta segala sesuatu.⁴⁸

2.1.2.2 Dalil Aqlīyah

Akal juga meyakini bahwa latarbelakang terjadinya alam semesta ini ada entitas perbuatan yang menciptakan itu semua. Alam semesta yang sangat luas, dengan bermacam ragam makhluk yang ada, mulai dari yang terkecil hingga yang terbesar, yang berakal dan yang tidak berakal, yang hidup dan yang mati, yang berbicara dan yang diam, semua diatur oleh satu tatanan. Bahkan, itu juga berlaku pada atom (partikel terkecil), dan berlaku juga pada galaksi (benda makro yang sangat besar).⁴⁹

Seorang ulama fisika menemukan bahwa struktur atom persis sama dengan struktur tata surya yang ada. Dalam ilmu fisika, ada satu hukum umum yang disebut hukum berpasangan, maksudnya makhluk-makhluk itu ada secara berpasang-pasang. Hukum ini telah dikenal sejak dahulu sebagai hukum berlaku pada manusia dan binatang dalam bentuk jantan dan betina, juga berlaku pada sebagian tumbuh-tumbuhan. Bahkan pada benda-benda matipun hukum ini juga berlaku, yaitu dalam bentuk ion positif dan ion negatif, pada listrik misalnya, dan yang sejenisnya. Penemuan ilmiah modern ini menjadi sebuah bukti kebenaran yang diterangkan dalam Alquran sejak 14 (empat belas) abad yang lalu.⁵⁰ Sebagaimana firman Allah:

⁴⁷Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

⁴⁸Yusuf Qardhawiy, *Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Musyaffa (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm. 13.

⁴⁹Yusuf Qardhawiy, *Akidah Salaf dan Khalaf* ..., hlm. 13.

⁵⁰Yusuf Qardhawiy, *Akidah Salaf dan Khalaf* ..., hlm. 14.

QS. Yasin/36, ayat 36:

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا
لَا يَعْلَمُونَ ۝ ٣٦

Artinya: 36. Mahasuci (Allah) yang telah menciptakan semuanya berpasang-pasangan, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka sendiri maupun dari apa yang tidak mereka ketahui. (QS. Yasin/36:36).⁵¹

Di antara bukti ke-Esaan Allah adalah adanya saling tolong-menolong, saling terkoordinasi satu sama lain dan satu irama antara bagian-bagiannya. Sebagaimana yang kita saksikan, sehingga setiap bagian menjalankan fungsinya dengan rapi dan teratur tanpa berbenturan dengan bagian-bagian yang lain. Kesatuan alam yang dapat disaksikan dengan mata kepala dan mata hati ini sungguh merupakan bukti nyata atas ke-Esaan Allah, di samping juga merupakan bukti atas eksistensi-Nya. Jika di balik alam semesta ini terdapat lebih dari satu pencipta, pasti sistemnya kacau balau, keseimbangannya rusak, dan kita bisa melihat bagaimana pengaruh masing-masing pencipta pada ciptaan dan kekuasaannya. Dengan demikian, terjadi kekacauan dan pada gilirannya, alam semesta pasti akan hancur.⁵² Inilah bukti yang diisyaratkan oleh Allah dalam firman-Nya.

QS. Al-Anbiya'/21, ayat 22:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَسَدَّتَا ۖ فَمَآ سَدَّتَا ۗ رَبُّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ ٢٢

Artinya: 22. Seandainya pada keduanya (langit dan bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa. Mahasuci Allah, Tuhan pemilik 'Arasy, dari apa yang mereka sifatkan. (Al-Anbiya'/21:22).⁵³

⁵¹Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

⁵²Yusuf Qardhawy, *Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Musyaffa (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm. 17.

⁵³Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

QS. Al-Mu'minin/23, ayat 91:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ آلٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ آلٍ بِمَا خَلَقَ
وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ۝ ٩١

Artinya: 91. Allah tidak mengangkat anak dan tidak ada tuhan (yang lain) bersama-Nya. Jika demikian, niscaya setiap tuhan itu akan membawa apa (makhluk) yang diciptakannya dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Mahasuci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu. (QS. Al-Mu'minin/23:91).⁵⁴

Orang-orang yang berpendapat mengakui ke-Esaan Allah yang Mahatinggi maka pendapat mereka sesuai dengan akal sehatnya. Sebab, akal manusia membimbing kepada kesimpulan adanya Allah.

2.1.2.3 Dalil *Naqliyah*

Dalil naqli merupakan dalil yang berasal dari wahyu, yang disampaikan dari masa ke masa yang berpegang pada kitab-kitab Allah dan Rasul-Nya. Yang berupa seruan untuk beriman kepada Allah, tidak menyekutukan-Nya, meng-Esakan peribadatan untuk Allah semata, dan sebagai pengingat para rasul kepada kaumnya yang mensyirikkan Allah dengan sesuatu yang tidak memiliki kekuatan apapun. Dalam Alquran juga telah diceritakan kepada kita bahwa para rasul di utus untuk membawa 'aqidah tauhid. Itulah yang menjadi argumen Alquran kepada kaum musyrik.⁵⁵ Sebagaimana yang dijelaskan dalam firman-Nya:

QS. Al-Anbiya'/21, ayat 21-22:

أَمْ اتَّخَذُوا آلَ اللَّهِ مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يَنْشُرُونَ ۚ ٢١ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ
لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ ۚ ٢٢

⁵⁴Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

⁵⁵Yusuf Qardhawy, *Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Musyaffa (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm. 19-20.

manusia selalu tetap sadar akan kewajibannya sebagai makhluk terhadap penciptanya.⁵⁸

Tujuan tauhid dapat dimaknai menjadi: *Pertama*, agar kita mendapatkan keselamatan, kesenangan batin, dan kebahagiaan hidup baik di dunia maupun akhirat. Sebab, kalau hanya mengandalkan kemampuan akal saja, belum tentu kita akan berhasil mendapatkan kebahagiaan. Sebagai bukti ialah kekacauan yang terjadi di dunia, itu di sebabkan oleh mereka yang tidak bertauhid. Seperti terjadinya pembunuhan, pemerkosaan, perampokan, bunuh diri, mabuk-mabukan dan sebagainya. Semua itu karena mereka tidak memberkati dirinya dengan iman dan tauhid yang kokoh. *Kedua*, agar kita terhindar dari pengaruh 'Aqīdah-'Aqīdah yang menyesatkan, yang sebenarnya hanya merupakan hasil dari pikiran atau kebudayaan semata-mata. Sedangkan tujuan sebenarnya semata-mata hanya politik, untuk memperebutkan pengaruh di antara penganut agama-agama yang berbeda-beda. *Ketiga*, agar terhindar dari pengaruh paham-paham yang dasarnya hanya teori kebendaan (materi) semata. Seperti kapitalisme, komunisme, sosialisme, materialisme, kolonialisme dan sebagainya yang semuanya itu bertujuan hanya untuk mengumpulkan dan memperebutkan harta. Sehingga dengan berpegang kepada iman yang benar dan tauhid yang kokoh. Maka, terhindarlah dari pengaruh yang menyesatkan.⁵⁹

2.1.4 Klasifikasi Tauhid

Tauhid dapat di klasifikasi dalam beberapa pembagian. Walaupun ada perbedaan pendapat antar sesama ulama. Namun, secara garis besar tauhid terbagi 4 (empat) bagian. Menurut Muhammad Waly al-Khālīdī (w. 1961 M) dalam kitabnya *Tanwīr al-Anwār* ke 4 (empat) rincian tauhid tersebut ialah sebagai berikut:

⁵⁸Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), hlm 4.

⁵⁹Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid ...*, hlm. 8-11.

2.1.4.1 Tauhid Zat

Makna tauhid zat adalah meng-Esakan zat Allah. Meng-Esakan zat Allah yang dimaksud adalah mempercayai bahwa zat yang dimiliki Allah tidaklah sama dengan zat makhluk. Namun, yang dimaksud zat disini bukan bermakna fisik. Jika Allah berbentuk maka Allah akan sama seperti makhluk. Karena, pada prinsipnya zat Allah itu tidak sama dengan makhluk ciptaan-Nya.⁶⁰

Maka, dapat dipahami bahwa tauhid zat merupakan sebuah keyakinan atau keimanan terhadap zat Allah dengan cara mempercayai wujud Allah tanpa bersusun, berbentuk, berarah, berwarna, dan tidaklah sama seperti manusia. Tetapi, kita wajib meyakini bahwa Allah itu ada.

2.1.4.2 Tauhid *Af'āl*

Makna tauhid *Af'āl* adalah meng-Esakan perbuatan Allah. Perbuatan Allah itu Esa tanpa ada sekutu serta bantuan dari yang lain. Menurut Muhammad bin Sulaiman al-Jazulī (w. 870 H) yang dikutip dari tulisan Habibie Waly memberi pengertian bahwa tauhid *Af'āl* merupakan perkataan, gerak, dan diam yang dilakukan oleh seorang manusia pada sejatinya itu semua merupakan telah terlebih dahulu ada dalam ilmu Allah, *qadhā* Allah dan *qudrah* Allah.⁶¹

Maknanya, setiap manusia harus mengimani dan meyakini bahwa sesungguhnya segala yang terjadi di dunia ini semuanya berasal dari *Af'āl* Allah, karena manusia tidak memiliki daya upaya apapun selain atas pertolongan dan izin dari Allah.

2.1.4.3 Tauhid Sifat

Makna tauhid sifat menurut Muhammad Idris al-Banjari (w. 1812 M) yang dikutip dari tulisan Habibie Waly adalah meng-Esakan sifat Allah yang berada pada zat-Nya. Seumpama pada sifat manusia apakah itu ada sifat dirinya atau lainnya sekalian itu *fanā'* (hilang) dalam sifat Allah. Sedangkan menurut Muhammad Waly al-

⁶⁰Habibie Waly, *Risalah Tauhid Al-Waliyyah* (Banda Aceh: Al-Waliyyah Publishing, 2016), hlm. 23.

⁶¹Habibie Waly, *Risalah Tauhid Al-Waliyyah ...*, hlm. 24.

Khālidi yang dimaksud dengan sifat yaitu sesuatu yang meliputi atas zat.⁶²

Maka, dapat dipahami bahwa sifat itu ada karena adanya zat, jika zat tidak ada maka sifat pun tidak akan terlihat. Jadi, tauhid sifat ialah mempercayai sifat Allah yang melekat pada zat-Nya.

2.1.4.4 Tauhid *Asmā'*

Makna tauhid *asmā'* adalah meng-Esakan Allah atau mengimani semua nama-nama-Nya yang sempurna dan suci dari segala kekurangan. Artinya, meyakini dan mengimani segala nama-nama Allah serta sebisa mungkin nama-nama tersebut dapat bersinar dalam batin.⁶³

Berdasarkan, pembagian tauhid yang telah dipaparkan, dapat dipahami bahwa pembahasan tauhid dan pembagiannya mempunyai implikasi secara umum dalam konteks kehidupan manusia. Gagasan tauhid mewajibkan manusia agar dapat hidup dengan beriman dan beribadah hanya kepada Allah, dan hal ini merupakan wujud terpenting dari nilai keagamaan yang sangat sentral yaitu takwa.

2.1.5 Urgensi Tauhid

Tauhid bagi kehidupan pribadi manusia sangatlah penting. Tauhid yang murni dan terbebas dari kesyirikan akan memberikan kedamaian dan ketenangan, serta sangat bermanfaat pada kehidupan manusia. Di antara urgensi tauhid bagi kehidupan manusia adalah: *Pertama*, Tauhid memberikan kemerdekaan kepada manusia, dimana syirik yang merupakan penghinaan dan penurunan martabat manusia dengan segala bentuk dan penampilannya dapat memerdekakan manusia dari segala bentuk penghambaan kepada selain Allah. Pembebasan akal dari keragu-raguan, pembebasan hati dari kemunafikan, dan pembebasan raga dari kekuasaan manusia-manusia yang mengaku sebagai tuhan yang memperbudak manusia yang lain. *Kedua*, Tauhid menjadikan manusia sebagai pribadi yang

⁶²Habibie Waly, *Risalah Tauhid Al-Waliyyah* (Banda Aceh: Al-Waliyyah Publishing, 2016), hlm. 25.

⁶²Habibie Waly, *Risalah Tauhid Al-Waliyyah ...*, hlm. 25.

⁶³Habibie Waly, *Risalah Tauhid Al-Waliyyah ...*, hlm. 26-27.

harmonis, sehingga kehidupannya jelas. Sebab, dia hanya menghadapkan diri kepada satu Tuhan dan hanya memohon kepadanya, baik dalam keadaan senang maupun sulit. Berbeda dengan manusia yang menyekutukan Allah. Hatinya terbagi-bagi kepada banyak tuhan, hidupnya tidak tenang.⁶⁴

Ketiga, tauhid dapat mengisi jiwa manusia dengan rasa tenang dan aman, sebab tidak akan lagi terintimidasi dengan berbagai ketakutan. Seperti ketakutan pada manusia, ketidakjelasan rezeki, kematian, kehilangan keluarga, serta ketakutan terhadap kehidupan setelah kematian. Sebab, manusia yang bertauhid, ia tidak takut pada siapapun selain Allah. Sehingga ia tetap terlihat tenang pada saat orang lain ketakutan, damai pada saat orang lain gundah dan tenang pada saat orang lain galau. *Keempat*, tauhid memberikan energi positif pada jiwa manusia yang meyakinkannya, sebab jiwanya dipenuhi dengan rasa percaya diri, *ridhā*, tawakal, dan sabar atas segala ujian yang Allah berikan. Ia kuat bagaikan gunung, tidak tergoyahkan oleh bencana. *Kelima*, tauhid juga merupakan landasan persaudaraan dan persamaan, sebab persaudaraan dan persamaan tidak bisa terwujud pada kehidupan manusia jika sebagian dari manusia menjadi tuhan bagi sebagian yang lain. Tetapi jika semuanya adalah hamba Allah, maka ini merupakan dasar persamaan dan persaudaraan antar sesama manusia.⁶⁵

2.2 Orientasi Tasawuf dan Cakupannya

2.2.1 Pengertian Tasawuf

Kata tasawuf secara bahasa berasal dari bahasa Arab yaitu *ṣawafā* - *yusawifu* - *ṣāfa* yang mempunyai arti bulu yang banyak. Biasanya seorang sufi memiliki ciri khas pakaian yang terbuat dari wol atau bulu domba. Ada beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ahli tentang tasawuf yaitu: Menurut Muhammad Amin al-Kurdī

⁶⁴Yusuf Qardhawy, *Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Musyaffa (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), hlm. 149.

⁶⁵Yusuf Qardhawy, *Akidah Salaf dan Khalaf* ..., hlm. 156.

(w. 1914 M) yang dikutip dari tulisan Damanhuri mendefinisikan tasawuf sebagai:

“Suatu ilmu yang dapat mengetahui kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkan jiwa dari sifat-sifat yang buruk dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, cara melakukan *sulūk*, melangkah menuju keridhaan Allah dan meninggalkan larangan-Nya menuju kepada perintah-Nya.”⁶⁶

Menurut Abū Bakar al-Kattanī (w. 934 M) yang dikutip dari tulisan Damanhuri mendefinisikan tasawuf sebagai:

“Budi-pekerti; barang siapa yang memberikan bekal budi-pekerti atasmu, berarti ia memberikan bekal atas dirimu dalam tasawuf. Maka hamba yang jiwanya menerima (perintah) untuk beramal, karena sesungguhnya mereka melakukan *sulūk* dengan nur (petunjuk) Islam. Dan ahli zuhud yang jiwanya menerima (perintah) untuk melakukan beberapa akhlak (terpuji), karena mereka telah melakukan *sulūk* dengan nur (petunjuk) imannya.”⁶⁷

Menurut Junaid al-Baghdadī (w. 910 M) yang dikutip dari tulisan Damanhuri mendefinisikan tasawuf sebagai:

“Memelihara (menggunakan) waktu. (Lalu) ia berkata: Seorang hamba tidak akan menekuni (amalan tasawuf) tanpa aturan (tertentu), (menganggap) tidak tepat (ibadahnya) tanpa tertuju kepada Tuhannya dan merasa tidak berhubungan (dengan Tuhannya) tanpa menggunakan waktu (untuk beribadah kepada-Nya).”⁶⁸

Menurut Ma’ruf al-Karakhī (w. 815 M) yang dikutip dari tulisan Damanhuri mendefinisikan “tasawuf merupakan jalan mencari hakikat dan meninggalkan sesuatu yang ada di tangan makhluk yaitu kesenangan duniawi.”⁶⁹

Berdasarkan beberapa definisi di atas, terdapat beberapa perbedaan; Muhammad Amin al-Kurdī menegaskan dalam definisinya untuk mencapai tujuan tasawuf harus melalui beberapa ilmu, yaitu: (1) Ilmu syariat; (2) Ilmu tarekat; (3) Ilmu hakikat; (4)

⁶⁶Damanhuri, *Akhlak Tasawuf* (Banda Aceh: PeNA, 2010), hlm. 2.

⁶⁷Damanhuri, *Akhlak Tasawuf ...*, hlm. 2.

⁶⁸Damanhuri, *Akhlak Tasawuf ...*, hlm. 2.

⁶⁹Damanhuri, *Akhlak Tasawuf ...*, hlm. 2.

Ilmu *ma'rifat*. Abū Bakar al-Kattanī menegaskan bahwa akhlak merupakan dasar dari ajaran tasawuf. Oleh sebab itu, bila manusia ingin mengamalkan ajaran tasawuf, maka ia harus terlebih dahulu memperbaiki akhlaknya. Junaid al-Baghdadī menekankan bahwa menggunakan waktu dalam mengamalkan tasawuf penting, sebab seorang sufi selalu menggunakan waktunya untuk mengingat Allah dengan berbagai macam ibadah dan zikir yang ia lakukan. Sedangkan, Ma'ruf al-Karakhī menekankan bahwa tasawuf adalah mencari kebenaran yang hakiki, dengan cara meninggalkan kesenangan duniawi.⁷⁰

Dari berbagai definisi yang telah dijelaskan di atas, dapat kita pahami bahwa tasawuf merupakan serangkaian ibadah kepada Allah dengan cara-cara yang telah dirintis oleh ulama sufi, yang disebutnya sebagai jalan untuk mencapai suatu tujuan, mendapatkan keridhaan Allah serta kebahagiaan di akhirat.

2.2.2 Landasan Dasar Tasawuf

Sumber landasan tasawuf paling utama adalah Alquran dan Hadis. Diantara ayat yang menerangkan tentang kehidupan rohaniah dalam Islam yaitu:⁷¹

QS. Al-Hadid/57, ayat 20:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي
 الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًا
 ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ
 وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ٢٠

Artinya: 20. Ketahuilah bahwa kehidupan dunia itu hanyalah permainan, kelengahan, perhiasan, dan saling bermegah-megahan di antara kamu serta berlomba-lomba dalam banyaknya harta dan anak keturunan. (Perumpamaannya adalah) seperti hujan yang

⁷⁰Damanhuri, *Akhlak Tasawuf*, (Banda Aceh: PeNA, 2010), hlm. 3.

⁷¹Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), hlm. 15.

tanamannya mengagumkan para petani, lalu mengering dan kamu lihat menguning, kemudian hancur. Di akhirat ada azab yang keras serta ampunan dari Allah dan keridaan-Nya. Kehidupan dunia (bagi orang-orang yang lengah) hanyalah kesenangan yang memperdaya. (QS. Al-Hadid/57:20).⁷²

Dapat dipahami bahwa ayat di atas menggambarkan bahwasanya kehidupan di dunia tidak ada yang kekal dan abadi. Bahkan, keindahan yang ditampakkan pun bersifat semu dan sementara, karena kehidupan yang kekal dan abadi itu hanya ada setelah mati yaitu di akhirat. Oleh karena itu, tidak sepatasnya hati kita terbuai dengan kesenangan sesaat yang tanpa disadari sering kali membuat kita lalai dan memalingkan diri untuk senantiasa beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah. Dan kelak hanya ada dua kemungkinan yang akan kita terima sesuai dengan amalan kita di dunia, yakni diantara azab yang pedih atau ampunan dan keridhāan dari Allah.⁷³

Landasan dasar dari tasawuf lainnya ialah ilmu dan amal. Secara umum pelaksanaan ajaran agama didasari kepada dua perkara. *Pertama*, melaksanakan hal-hal yang diwajibkan. *Kedua*, menjauhi hal-hal yang dilarang. Hal ini harus dapat menjadi sandaran bagi setiap muslim yang beriman. Siapapun yang menyeleweng dari dua ketentuan ini maka ia telah keluar dari jalur kebenaran. Hal pertama bagi seorang yang hendak meningkatkan kualitas takwanya adalah memenuhi kewajiban dalam mempelajari dan mengetahui segala hal yang terkait dengan dua landasan di atas.⁷⁴

Konsistensi dalam mengerjakan ketentuan-ketentuan syariat mulai dari mengerjakan segala kewajiban dan menjauhi segala yang dilarang Allah, dan di tambah dengan memperbanyak hal-hal yang sunnah, maka orang tersebut adalah wali Allah. Baik tampak terlihat

⁷²Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

⁷³Miftahul Ulum, "Pendekatan Studi Islam: Sejarah Awal Perkenalan Islam dengan Tasawuf," *Jurnal Al Mada*, Vol. 3, No. 2, (2020), hlm. 209. <https://bit.ly/3QOn8B7>.

⁷⁴Kholilurrohman, *Mengenal Tasawuf Rasulullah; Representasi Ajaran Al-Qur'an Dan Sunnah* (Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020), hlm. 36.

dari dirinya unsur-unsur *karāmah* (sesuatu yang di luar kebiasaan) maupun tidak. Karena tidak ada seorangpun dari kaum sufi sejati yang mengabaikan ketentuan-ketentuan syariat. Justru sebaliknya, mereka sampai kepada derajat kewalian karena konsisten dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan syariat. Dengan demikian siapapun yang mengaku dirinya sufi, namun bila mengabaikan ketentuan-ketentuan syariat maka dapat dipastikan bahwa ia bukan seorang sufi sejati, tetapi sufi gadungan.⁷⁵

Karena itu tidak terdapat seorang sufi-pun yang tidak mengetahui ilmu agama. Sebaliknya kaum sufi sejati adalah para ulama dan *fuqaha'* yang gigih membela kemurnian syariat.

2.2.3 Tujuan Tasawuf

Tujuan tasawuf ialah untuk mendapatkan sebuah hubungan khusus langsung dengan Tuhan. Hubungan tersebut memiliki makna dengan penuh kesadaran, bahwa manusia sedang berada di hadirat Tuhan. Kesadaran tersebut akan menuju kontak komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan. Tasawuf beresensi pada hidup dan berkembang mulai dari bentuk kehidupan zuhud (menjauhi kemewahan duniawi), dalam bentuk tasawuf amalī kemudian tasawuf falsafi.⁷⁶

Tasawuf merupakan bagian dalam Islam yang paling penting, sebab tasawuf berperan sebagai jantung atau urat nadi pelaksanaan ajaran-ajaran Islam. Tasawuf inilah yang menjadi kunci kesempurnaan '*amaliyyah*' ajaran Islam. Memang di samping aspek tasawuf, ada aspek lain yaitu '*aqīdah*' dan syariat. Dimana yang dimaksud dengan agama adalah terdiri dari Islam, iman dan *ihsān*, yang mana ketiga aspek tersebut merupakan satu kesatuan. Untuk mengetahui hukum Islam kita harus mempelajari syariat/fikih, untuk mengetahui rukun iman kita harus paham '*aqīdah*' dan untuk kesempurnaan *ihsān* kita harus masuk ke dalam tasawuf. Oleh

⁷⁵Kholilurrohman, *Mengenal Tasawuf Rasulullah; Representasi Ajaran Al-Qur'an Dan Sunnah* (Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020), hlm. 38.

⁷⁶A. Mustafa, *Akhlaq Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2019), hlm. 206.

karena itu, tasawuf adakalanya membawa orang menjadi sesat dan musyrik apabila seseorang bertasawuf tanpa bertauhid dan bersyariat.⁷⁷

Tasawuf adalah suatu kehidupan rohani yang merupakan fitrah manusia dengan tujuan untuk mencapai hakikat yang tinggi, berada dekat atau sedekat mungkin dengan Allah dengan jalan mensucikan jiwanya, dan melepaskan jiwanya dari kungkungan jasadnya yang hanya menyadarkan pada kehidupan kebendaan. Dan juga melepaskan jiwanya dari noda-noda sifat dan perbuatan yang tercela. Dalam rangka mensucikan jiwa demi tercapainya kesempurnaan dan kebahagiaan hidup tersebut, maka diperlukan suatu latihan dari satu tahap ke tahap lain yang lebih tinggi. Jadi untuk mencapai kesempurnaan rohani tidak dapat dicapai secara spontan dan sekaligus. Maka dibutuhkan pendidikan dan latihan mental yang panjang dan bertingkat.⁷⁸

Beberapa ayat dalam Alquran mengatakan bahwa manusia dekat sekali pada Tuhan, di antaranya:

QS. Al-Baqarah/2, ayat 186:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۚ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝ ١٨٦

Artinya: 186. *Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang Aku, sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Maka, hendaklah mereka memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku agar mereka selalu berada dalam kebenaran.* (QS. Al-Baqarah/2:186).⁷⁹

QS. Taha/20, ayat 84:

قَالَ هُمْ أَوْلَاءِ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ ۝ ٨٤

⁷⁷A. Mustafa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2019), hlm. 207.

⁷⁸Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), hlm. 3.

⁷⁹Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

Artinya: 84. (Musa) berkata, “Itu mereka sedang menyusulku dan aku bergegas kepada-Mu, ya Tuhanku, agar Engkau rida.” (QS. Taha/20:84).⁸⁰

2.2.4 Sejarah Perkembangan Tasawuf

Penamaan tasawuf dimasa Rasulullah belum ada, demikian pula dimasa para sahabat dan *tabi'in*. tasawuf sebagai ilmu pengetahuan baru muncul setelah masa sahabat dan *tabi'in*. Rasulullah dan para sahabat hakikatnya sudah sufi. Mereka mempraktekkan selalu hal-hal yang tidak pernah mengagungkan kehidupan dunia, tapi juga tidak meremehkannya.⁸¹

Pada prinsipnya perkembangan tasawuf itu terbagi kedalam lima masa yaitu:

2.2.4.1 Masa Pembentukan

Tasawuf pada masa pembentukan ini terjadi pada abad ke 1 (satu) dan 2 (dua) Hijriah Tasawuf pada masa pembentukan ini bersifat praktis. Meski demikian, bukan berarti praktek seperti puasa, zuhud, dan senadanya tidak ada. Sejak masa awal, di Madinah telah muncul para sufi. Mereka kuat berpegang teguh pada Alquran dan as-Sunnah, dan menetapkan Rasulullah sebagai panutan kezuhudannya. Para sahabat dalam kehidupannya selalu mencontoh kehidupan Rasulullah yang serba sederhana dan hidupnya hanya diabdikan kepada Tuhannya. Diantaranya tokoh sufi pada saat itu adalah Abū Bakar Ash-Shiddiq (w. 13 H), Umar bin Khattab (w. 23 H), Utsman bin Affan (w. 35), Ali bin Abi Thalib (w. 40 H), Salman al-Farisi (w. 32 H), Dzar al-Ghifary (w. 22 H), Ammar bin Yasir (w. 37 H), Hudzaifah bin al-Yaman (w. 36 H), Miqdad bin al-Aswad (w. 33 H), Sa'id ibn al-Musayyab (w. 91 H). Kelompok sufi ini berpegang teguh pada kerendahan hati Rasulullah SAW.⁸²

⁸⁰Kementrian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019).

⁸¹Badrudin, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Serang: A-Empat, 2015), hlm. 19.

⁸²Rosihon Anwar, *Akhlaq Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm.

Kelompok tasawuf juga muncul di Basrah dan Kufah. Corak tasawuf yang menonjol pada kelompok tasawuf di Basrah ini adalah rasa takut yang berlebihan. hal itu karena adanya kompetisi antara mereka dan para sufi Kufah. Dimana mereka zuhud terhadap dunia, menolak segala kemegahannya, hanya menuju kepada Allah. Di antara tokoh-tokohnya ialah Hasan al-Bashrī (w. 110 H), Rabi'ah al-'Adawīyah (w. 185 H), Malik bin Dinar (w. 131 H). Sedangkan kelompok tasawuf di Kufah bercorak idealistis, menyukai hal-hal aneh dalam nahwu, imajinasi dalam puisi, dan harfiah dalam Hadis. Mereka cenderung pada aliran Syi'ah dan Murji'ah. Itu terjadi karena Syi'ah adalah aliran kalam yang pertama kali muncul di Kufah. Di antara tokoh-tokohnya adalah Sufyan Ats-Tsaurī (161 H), Ar-Rabi' bin Khatsim (w. 67 H), Sa'id bin Jubair (w. 95 H), Thawus bin Kisan (w. 106 H).⁸³

Pada abad pertama Hijriah, ulama-ulama tasawuf hanya berada di beberapa kota yang tidak jauh dari kota Madinah, seperti kota Mekkah, Kufah, Basrah, dan kota-kota kecil lainnya. Akan tetapi, pada abad kedua Hijriah, ulama-ulama tersebut sudah menyebar ke berbagai negeri di wilayah kekuasaan Islam. Ciri-ciri yang terdapat pada perkembangan tasawuf pada abad pertama dan kedua Hijriah adalah kemurniannya dibandingkan dengan kemurnian tasawuf pada abad-abad sesudahnya yang sudah tercampuri ajaran filsafat beserta tradisi agama dan kepercayaan yang dianut oleh manusia sebelum Islam.⁸⁴

2.2.4.2 Masa Pengembangan

Masa pengembangan ini terjadi pada abad ke 3 (tiga) dan 4 (empat) Hijriah. Coraknya mulai berbeda dengan abad sebelumnya. Pada abad ini sudah mulai muncul paham kefanan yang menjurus pada persatuan hamba dan khalik. Tasawuf pada abad ini lebih mengarah kepada ciri psikomoral dan perhatiannya diarahkan kepada moral serta tingkah laku. Pada abad ini orang sudah ramai

⁸³Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 171.

⁸⁴A. Mustafa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2019), hlm. 219.

membicarakan aliran yang menamakan dirinya bertasawuf (sufi). Tokoh-tokoh sufi pada abad ini yaitu Yazid al-Busthāmī (w. 261 H), Muqis al-Husain Ibn Mansur Ibn Muhammad al-Baidhawī dikenal dengan sebutan Al-Hallaj (w. 309 H), serta Dzun al-Misri (w. 245 H). Yazid al-Busthami terkenal sebagai peletak dasar ajaran *fanā'*, *baqā'* dan *ittihād*. Ia adalah orang pertama yang menggunakan istilah *fanā'* dalam tasawuf.⁸⁵

Sedangkan Al-Hallaj dapat dipandang sebagai simbol ekstrimitas ajaran sufi. Ia menjadi korban penguasa karena memegang teguh ajaran tasawuf yang diyakini kebenarannya. Dalam salah satu penghayatan kefanannya, Al-Hallaj mengatakan “*Anā al-Haqq*”, akibatnya pernyataannya ini dia dihukum mati oleh penguasa dinasti Abbasiyah. Pada masa ini seperti Dzun al-Misrī dapat dipandang peletak dasar ajaran *ma'rifat* yang merupakan menjadi salah satu mazhab tasawuf. Demikian corak tasawuf abad ke 3 (tiga) dan ke 4 (empat) Hijriah, yang diwarnai munculnya kecenderungan tasawuf ke arah panteisme.⁸⁶

2.2.4.3 Masa Konsolidasi

Masa konsolidasi ini terjadi pada abad ke 5 (lima) Hijriah. Sebab, pada masa ini terdapat kesadaran di kalangan sufi untuk memodernisasi ajaran tasawuf. Hal ini dilakukan karena pada masa sebelumnya terjadi perdebatan yang tajam antara golongan tasawuf dan golongan syariat. Golongan tasawuf beranggapan bahwa golongan syariat hanya terjebak dalam formalisme ajaran agama dan tidak memiliki makna spiritual. Sedangkan golongan syariat beranggapan bahwa ajaran yang dibawakan oleh golongan tasawuf telah banyak menyimpang dan bertentangan dengan prinsip dasar tauhid Islam. Adanya perdebatan dan pertentangan tersebut menimbulkan kesadaran ahli sufi untuk merekonstruksi ajaran agar lebih moderat dengan landasan syariat, artinya tasawuf tidak lagi menjadi perenungan individual yang bebas dari aturan syariat.

⁸⁵Sahri, *Mutiara Akhlak Tasawuf* (Depok: Raja Grafindo Persada, 2019), hlm. 41.

⁸⁶A. Mustafa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2019), hlm. 220.

Seseorang yang ingin mengamalkan tasawuf dianjurkan untuk menjalankan prinsip dasar ajaran Islam yaitu *'aqīdah* dan syariat. Dengan cara demikian, maka tasawuf akhirnya dapat diterima baik dari golongan sufi maupun dari golongan syariat.⁸⁷

Gagasan dan gerakan untuk mendamaikan ajaran tasawuf dan syariat dipelopori oleh Al-Qasim Muhammad al-Junaid al-Baghdadī (w. 298 H) dan Al-Qasim Muhammad Kalabadzī (w. 385 H), selanjutnya usaha yang sama juga dilakukan oleh Al-Qusyairī (w. 465 H) dan Al-Ghazalī (w. 505 H). Di antara tokoh yang disebutkan di atas tampaknya sosok Al-Ghazalī dapat dipandang sebagai tokoh sentral tasawuf abad ke 5 (lima) Hijriah, sebab pemikirannya berpengaruh kuat bagi perkembangan tasawuf. Walaupun tidak sepenuhnya berhasil, tetapi usaha tersebut cukup positif karena pertentangan ajaran tasawuf dan syariat akhirnya untuk sementara waktu dapat diminimalkan ketegangannya.⁸⁸

2.2.4.4 Masa Tasawuf Falsafi

Tasawuf Falsafi kembali bangkit pada abad ke 6 (enam) Hijriah. Konsep-konsep penting muncul pada masa ini. Pelopor tasawuf Falsafi dengan berbagai corak di antaranya adalah Suhrawardī al-Maqtul (w. 587 H), Ibnu 'Arabī (w. 638 H), Jalaluddin al-Rumī (w. 672 H), dan Abdul Karīm al-Jillī (w. 805 H). Suhrawardī al-Maqtul merupakan sufi yang dihukum mati oleh Salahuddin al-Ayyubī, beliau merupakan peletak dasar teori *al-Isyrāqiyyah* (iluminatif), Sedangkan Ibnu 'Arabī dikenal dengan paham *waḥdāt al-wujūd*.⁸⁹

2.2.4.5 Masa Pemurnian

Seiring dengan meluasnya kekuasaan Islam maka tasawuf juga ikut tersebar ke berbagai wilayah. Hal ini ikut membawa dampak tersendiri terhadap ajaran tasawuf. Resiko penyimpangan ajaran

⁸⁷A. Gani, *Tasawuf Amali Bagi Para Pencari Tuhan* (Bandung: Alfabeta, 2019), hlm. 33.

⁸⁸A. Gani, *Tasawuf Amali Bagi Para ...*, (Bandung: Alfabeta, 2019), hlm. 33.

⁸⁹Amin Syukur, *Rasionalisme dalam Tasawuf* (Semarang: Wali Songo, 2002), hlm. 29.

tasawuf dari syariat sangat mungkin terjadi. Oleh sebab itu, muncul berbagai tokoh yang berusaha untuk memurnikan ajaran tasawuf dari pengaruh tradisi dan kepercayaan di luar Islam. Salah satu tokoh yang berusaha dengan gigih memurnikan ajaran tasawuf adalah Ibnu Taimiyah (w. 728 H). Konsep tasawuf yang dibawakan oleh Ibnu Taimiyah berorientasikan syariat, dimana sufi sebelum menempuh jalan tasawuf terlebih dahulu harus memahami dan melaksanakan ajaran Islam yaitu *'aqīdah* dan syariat.⁹⁰

2.2.5 Klasifikasi Tasawuf

2.2.5.1 Tasawuf Akhlak

Tasawuf akhlak adalah gabungan antara ilmu tasawuf dan ilmu akhlak. Akhlak sangat erat kaitannya dengan perilaku dan aktivitas manusia dalam interaksi sosial pada lingkungan tempat tinggalnya. Jadi, tasawuf akhlak dapat terlaksana secara utuh, jika pengetahuan tasawuf dan ibadah dibuktikan dalam kehidupan sosial.⁹¹ Tasawuf ini berawal dari zuhud, kemudian berakhir pada akhlak. Tasawuf ini menjadi sebuah ilmu yang mengimbangi kaedah-kaedah amal. Tasawuf ini juga dinamakan tasawuf teori, oleh karena itu tasawuf sunni terbagi kepada tasawuf teori dan amal.⁹²

Maka, dapat kita simpulkan bahwa tasawuf akhlak merupakan tasawuf yang erat hubungannya dengan perilaku yang berusaha untuk mewujudkan akhlak mulia sekaligus menghindarkan diri dari akhlak tercela.

2.2.5.2 Tasawuf Amal

Tasawuf amal dapat dimaknai sebagai tasawuf dalam bentuk praktek-praktek *'amaliyyah* sebagai pendidikan spiritual atau disebut juga *tharīqah al-Sufīyah*. Dalam prakteknya pendidikan spiritual tersebut dilakukan dibawah bimbingan seorang mursyid

⁹⁰A. Gani, *Tasawuf Amali Bagi Para Pencari Tuhan* (Bandung: Alfabeta, 2019), hlm. 34.

⁹¹Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 230-231.

⁹²Rohimuddin Nawawi Al-Bantani, *Memahami Tasawuf Yang Shahih* (Kuala Lumpur: Akademi Tahfiz Turath, 2016), hlm. 65.

atau syekh. Seseorang yang telah masuk tarekat dan berbai'at kepada mursyid dinamakan murid atau sâlik. Seorang murid akan mendapatkan bimbingan rohani dari mursyid. Konsekwensinya, seorang murid secara lahiriyah berkewajiban patuh dan menjalankan apa yang diperintahkan oleh mursyid. Sedangkan secara ruhani, murid diwajibkan senantiasa bersambung batinnya dengan mursyid supaya cahaya-cahaya *ma'rifat* Ilahi yang ada pada mursyid mengalir kepada murid.⁹³

Gagasan tasawuf amal berawal dari mengerjakan syariat yang baik, kemudian melahirkan akhlak mulia (tasawuf akhlak) serta berakhir kepada sistem *tarbiyah* secara berjama'ah (*tharīqah al-Jamā'i*). praktek mengenai tata cara dan metode tarekat ini berisi janji antara mursyid dengan murid untuk menjalani proses taubat, *istiqāmah* masuk kepada jalan Allah, dan senantiasa mengingat-Nya. Para murid selama dalam pengawasan maupun bimbingan mursyid berlatih untuk beramal dan menjaga adab disamping melaksanakan berbagai wirid dalam tarekat baik berupa *tawājuh*, *sulūk*, *rabīthah*, dan sebagainya.⁹⁴ Dalam menggambarkan proses relasi murid dengan mursyid, Sidi Rohimuddin Nawawi al-Bantani menjelaskan:

“Pada hakikatnya, tasawuf amal merupakan suatu kaedah kaum sufi sebagai lanjutan atau pengembangan tasawuf akhlak. Dinamakan tasawuf amal adalah karena sudut amal di dalamnya lebih utama dari sudut teori akan tetapi tidak berarti tasawuf ini kosong dari teori, bahkan sudut ini lebih sempurna dan komprehensif dari sudut yang pertama. Istilah amal di sini menunjukkan tasawuf akhlak telah menjadi sebuah madrasah tarekat (*tarbiyah al-Ruhīyah*) secara berjama'ah yang terlembagakan.”⁹⁵

Diantara ulama sufi yang dianggap sebagai imam besar tasawuf amal adalah Abdul Qadir al-Jailanī (w. 561 H). Al-Jailanī memiliki kontribusi besar dalam menyatukan teori dan praktek

⁹³Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 68.

⁹⁴Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 69.

⁹⁵Rohimuddin Nawawi Al-Bantani, *Memahami Tasawuf Yang Shahih* (Kuala Lumpur: Akademi Tahfiz Turath, 2016), hlm. 67.

(*'amaliyyah*). Karena itulah al-Jailanī diposisikan sebagai ulama sufi pertama yang melembagakan tasawuf akhlak dalam bentuk madrasah tarekat. Setelah al-Jailanī, di kemudian hari muncul beberapa ulama sufi yang mengikuti jalan al-Jailanī.⁹⁶ Diantara beberapa ulama sufi seperti metode al-Jailanī adalah Ahmad al-Rifa'i, Abū Hafs Syibuddin al-Shuhrawardī, Abū Hasan al-Syadzili, Bahā'uddin Naqsyabandī dan lain sebagainya. Mereka adalah guru-guru tarekat yang memiliki peran penting dalam memadukan antara syariat dan hakikat melalui jembatan tarekat. Para ulama tasawuf amal tersebut juga berhasil menyatukan antara tasawuf akhlak dan tasawuf falsafi melalui kolaborasi praktek *'amaliyyah* dalam institusi berbagai tarekat.⁹⁷

2.2.5.3 Tasawuf Falsafi

Tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang kaya dengan pemikiran dan pengalaman filosofis para sufi. Ajaran-ajarannya cenderung bersifat filsafat karena menjangkau persoalan metafisis (*haqiqat*), yaitu masalah Tuhan di satu sisi dan manusia disisi yang lain, serta alam semesta, bahkan telah memasuki kajian proses kebersatuan manusia dengan Tuhan (*wahdāt al-wujūd*). Dengan mengadopsi atau memakai tema-tema filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf. Konsep ajaran yang ada dalam tasawuf falsafi merupakan ajaran yang menggabungkan antara ilmu tasawuf dan filsafat.⁹⁸

Tasawuf falsafi mulai muncul pada abad ke 3 (tiga) dan ke 4 (empat) Hijriah, namun pada abad ke 5 (lima) Hijriah ada kemunduran dan kembali bersinar pada abad ke 6 (enam) Hijriah. Pada masa abad ke 6 (enam) dan ke 7 (tujuh) muncul 2 (dua) hal penting; *Pertama*, kebangkitan kembali tasawuf semi falsafi yang setelah bersinggungan dengan filsafat maka muncul menjadi tasawuf falsafi, dan *kedua*, munculnya tarekat-tarekat dalam tasawuf. Tokoh

⁹⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 70.

⁹⁷Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 70.

⁹⁸Amin Syukur, dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali* (Semarang: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 45.

utama dari tasawuf falsafi antara lain ialah Mansyur al-Hallaj (w. 309 H) dengan teori *al-Hulul*, Yazid al-Busthāmī (w. 261 H) dengan teori *al-Ittihād*, Ibnu ‘Arabī (w. 638 H) dengan *Waḥdāt al-wujūd*, Suhrawardī al-Maqtul (w. 587 H) dengan teori *al-Isyraqīyyah*, Ibn Sab’in (w. 669 H) dengan teori *Waḥdāt al-Muthalqah*, dan Ibn Faridh (w. 632 H) dengan teori Cinta, *Fanā’* dan *Waḥdāt al-Syuhūd*, dan Abdul Karīm al-Jillī (w. 805 H) dengan *Tajallī*.⁹⁹

Karakteristik tasawuf falsafi secara umum ialah mengandung kesamaran akibat banyaknya ungkapan dan peristilahan khusus, yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang memahami ajaran tasawuf jenis ini. Ajaran-ajaran yang ada dalam tasawuf falsafi adalah ajaran yang menggabungkan antara rasa kaum sufi dengan pandangan-pandangan filsafat.¹⁰⁰

2.3 Langkah-langkah Tauhid Tasawuf

2.3.1 Makna Zikir dalam Tasawuf

Zikir secara bahasa berasal dari kata *dhakara-yadhkuru-dhikr* yang memiliki arti mengucapkan, mengingat, dan menyebut. Adapun secara istilah zikir merupakan getaran hati, ucapan lisan, maupun gerakan raga sesuai ajaran Islam dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Pelaksanaan zikir sendiri bervariasi sesuai dengan aliran tarekat. Begitu juga dengan lafaz zikirnya, ada yang terikat (*muqayyād*) pada waktu dan tempat tertentu, ada juga yang kondisional (*mu’allāq*). Zikir terbagi menjadi 3 (tiga) macam: 1) Zikir lisan (*dhikr jahr*), yaitu zikir yang diucapkan dengan lisan dan terdengar jelas apa yang diucapkan seperti bacaan kalimat tauhid; 2) Zikir kalbu (*dhikr sirr*), yaitu zikir yang digerakkan oleh hati, tanpa lisan dan tanpa suara; 3) Zikir hakiki, yaitu zikir yang melibatkan seluruh jiwa dan raga yang hanya terpusat kepada Allah semata.¹⁰¹

⁹⁹A. Gani, *Tasawuf Amali Bagi Para Pencari Tuhan* (Bandung: Alfabeta, 2019), hlm. 38.

¹⁰⁰A. Gani, *Tasawuf Amali Bagi Para ...*, hlm. 39.

¹⁰¹A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke-Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo, 2002), hlm. 246.

Proses awal pelaksanaan zikir dimulai dengan *tafakkur* dengan memusatkan pada 3 (tiga) hal: 1) Allah adalah Zat yang Maha Pengasih dan Penyayang; 2) Allah adalah Zat yang Maha Pengatur dan Maha Kuasa terhadap segala ciptaanNya; 3) Manusia diciptakan hanya untuk mengabdikan kepada-Nya. *Tafakkur* tersebut bertujuan untuk memperkuat optimisme dalam upaya mencapai tujuan. Sementara itu makna zikir menurut Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah yaitu pekerjaan lisan maupun batin/hati untuk selalu menyebut dan mengingat *Asmā* Allah, baik berupa kalimat maupun *ism al-Dzāt* (nama Allah). Lafaz dan penyebutan zikir tersebut harus disertai dengan *bai'at* atau *talqīn* oleh mursyid kepada murid.¹⁰²

Pada dasarnya Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah mengajarkan 2 (dua) jenis zikir, yaitu: 1) Zikir *naḥī ithbāt*; dan 2) Zikir *ism al Dzāt*. Adapun yang dimaksud dengan zikir *naḥī ithbāt* adalah zikir dengan menyebut kalimat tahlil, *Lā ilāhā illallāh*. Zikir ini merupakan substansi ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah yang dilakukan secara *jahr* (bersuara atau diucapkan dengan lisan dan diiringi gerak *geleng-geleng*). Sedangkan zikir *ism al Dzāt* dilakukan dengan menyebut nama Allah, yaitu *Allah, Allah, Allah*. Zikir jenis kedua ini biasanya dibaca secara samar (*sirr* atau *khafī*). Kedua jenis zikir inilah yang menjadi karakteristik dari ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Di kalangan *jama'ah* Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah ritual zikir ini memiliki makna filosofis pembersihan jiwa, kejadian manusia, dan *tarbiyah*.¹⁰³

Maka dari itu, posisi zikir dalam tarekat sangat penting mengingat manusia dengan kelemahan dan keterbatasan yang dimiliki mendorong dirinya untuk mencari sesuatu yang magis. Dalam hal ini Islam memiliki dunia tasawuf sebagai jalan mediasi yang menghubungkan manusia dengan Tuhan dalam rangka memohon pertolongan dariNya. Di sisi lain manusia sebagai

¹⁰²Rahmawati, et al., "Makna Zikir Bagi Jemaah Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia di Kota Gorontalo," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2, (2018). hlm. 335. <https://bit.ly/3ReWAKN>.

¹⁰³Rahmawati, et al., "Makna Zikir Bagi Jemaah" ..., hlm. 335.

mahluk sosial mempunyai dua unsur yaitu, jasmani dan rohani. Keduanya tidak terlepas dari kebutuhan hidup; jasmani berasal dari tanah, sementara ruh manusia berasal dari Allah. Maka kebutuhan juga harus berasal dari Allah yakni agama. Bahkan kebutuhan zahir tidak dapat terpuaskan tanpa melibatkan peran agama. Peran agama yang dimaksud di sini adalah jalan yang menghubungkan seorang hamba dengan Pencipta-nya dalam bahasa tasawuf disebut tarekat, kontemplasi dalam tarekat dikenal dengan zikir.¹⁰⁴

Dalam perspektif tarekat melaksanakan ibadah secara intensif menjadi titik sentral pengamalan setiap waktu dengan menyandarkan diri kepada Allah melalui zikir, baik secara lisan maupun batin. Salah satu ajaran tarekat yang diyakini penganutnya bahwa jiwa yang bersih dan bening akan cepat dan peka menangkap sinyal-sinyal spiritual yang dipantulkan Allah kepada siapa yang dikehendaknya. Dari keyakinan ini, secara prinsip pengamalan zikir bagi penganut tarekat bertujuan untuk meraih kesucian jiwa yang sedalam-dalamnya, sebab jiwa yang bersih akan mudah terpantul semua kebaikan termasuk mengenal, mendekati, dan berma'rifat kepada Allah.¹⁰⁵

2.3.2 Hubungan Tasawuf dengan Tauhid

Tauhid merupakan inti pokok dalam Islam yang banyak mengedepankan tentang persoalan-persoalan kalam Tuhan. Persoalan-persoalan kalam ini biasanya mengarah sampai pada pembicaraan yang mendalam dengan dasar-dasar argumentasi, baik rasional (*aqliyah*) maupun wahyu (*naqliyah*). Pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam tauhid terkesan tidak menyentuh rasa kerohanian. Sebagai contoh, tauhid menerangkan bahwa Allah bersifat Mendengar, Melihat, Berbicara, Berkemauan, Kuasa, Hidup, dan sebagainya. Akan tetapi, tauhid tidak menjelaskan bagaimana seorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah

¹⁰⁴Abdul Muhaya, *Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 19.

¹⁰⁵Abdul Muhaya, *Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi ...*, hlm. 20.

Mendengar dan Melihatnya; bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca Alquran; dan bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari Kekuasaan Allah. Pertanyaan-pertanyaan ini sulit terjawab dengan hanya melandaskan diri pada pemahaman tauhid. Biasanya, yang membicarakan penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah tasawuf.¹⁰⁶

Dalam kaitannya dengan tauhid, maka tasawuf berfungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman tauhid. Penghayatan yang mendalam melalui hati menjadikan tauhid lebih terhayati dan teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, tasawuf merupakan penyempurna tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa tasawuf merupakan sisi terapan rohaniah dari tauhid. Selain itu, tasawuf mempunyai fungsi sebagai pemberi kesadaran rohaniah dalam perdebatan-perdebatan kalam.¹⁰⁷

Amalan-amalan tasawuf mempunyai pengaruh yang besar dalam ketauhidan. Jika rasa sabar tidak ada, maka muncullah kekufuran, jika rasa syukur sedikit, lahirlah suatu bentuk kegelapan sebagai reaksi. Begitu juga tauhid, dapat memberi kontribusi pada tasawuf. Sebagai contoh, jika cahaya tauhid telah lenyap maka timbullah penyakit-penyakit hati seperti *'ujub*, *congkak*, *riyā'*, dengki, hasud, dan sombong. Contoh lain hubungan antara tasawuf dan tauhid ialah tentang nama Tuhan Maha Pengasih dan Maha Penyayang, jika sifat Pengasih diaplikasikan maka seseorang akan memandang orang yang durhaka dengan kelembutan bukan kekerasan; melihat orang lain dengan mata kasih sayang, bukan dengan mata yang menghina, bahkan ia mencurahkan kasih sayangnya kepada orang yang durhaka agar dapat diselamatkan.¹⁰⁸

Maka, oleh karena itu dengan adanya ajaran tasawuf, ketauhidan akan terasa lebih bermakna, tidak kaku, tetapi lebih dinamis dan aplikatif. Sebab, di samping keimanan yang kuat kita

¹⁰⁶Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 216.

¹⁰⁷Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf ...*, hlm. 216.

¹⁰⁸Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf ...*, hlm. 218.

juga dapat merasakan kedekatan dengan Allah sehingga dapat melahirkan akhlak yang mulia dan saling berkasih sayang sesama manusia.

2.3.3 Hikmah Tauhid Tasawuf

Orang-orang yang bertauhid dengan tauhid yang benar akan memiliki hikmah yang besar. Antara lain hikmahnya yaitu: *Pertama*, tauhid yang kuat akan menumbuhkan sikap kesungguhan, pengharapan dan optimisme dalam hidup. Sebab orang yang bertauhid meyakini bahwa kehidupan di dunia adalah ladang akhirat. *Kedua*, orang yang bertauhid jika suatu saat dikaruniai harta, maka ia akan bersyukur dan menggunakan hartanya di jalan Allah. Sebab ia yakin bahwa harta dan segalanya adalah milik Allah. *Ketiga*, dengan bertauhid yang benar, kita akan diliputi ketenangan. Karena, kita akan merasa tenang setelah mengetahui bahwa Allah itu dekat. Allah pasti akan mengabulkan permohonan, menerima taubat dan menolong orang-orang teraniaya jika kita meminta kepada-Nya.¹⁰⁹

Sedangkan, hikmah dalam mempelajari dan mengamalkan tasawuf yaitu kita dapat mendidik hati sehingga mengenal zat Allah. Dengan mengenal zat Allah maka dada kita akan lapang, hati kita akan bersih, dan kita akan berakhlak yang baik dengan semua makhluk. Maka, Amran Waly mengatakan hikmah atau faedah dalam mempelajari dan mengamalkan tauhid tasawuf ialah untuk meningkatkan keimanan kita, agar iman kita menjadi iman yang sempurna. Meningkatkan ibadah kita agar ibadah kita konsisten dan hadir hati kepada Allah. Serta menghilangkan sifat-sifat nafsu yang jelas yang ada dalam batin kita sehingga kita dapat berakhlak yang mulia.¹¹⁰

¹⁰⁹Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), hlm 28.

¹¹⁰Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 301.

BAB III

METODE PENELITIAN

3.1 Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat *deskriptif-analisis*, dengan menggunakan pendekatan kualitatif (*qualitative research*). Adapun jenis penelitiannya yaitu penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan (*library research*) adalah penelitian yang dilakukan untuk memecahkan suatu masalah berdasarkan pada analisis yang kritis dan mendalam terhadap bahan pustaka yang relevan. Penelitian kepustakaan (*library research*) ini dalam pelaksanaannya dengan cara membaca, mencatat dan mengolah bahan yang diteliti.¹¹¹ Sedangkan menurut Sumadi Suryabrata penelitian kepustakaan (*library research*) itu biasanya dilakukan dengan mengumpulkan informasi dari sumber acuan umum yang berwujud buku-buku teks, ensiklopedi, monograf, dan sejenisnya yang berbeda dan kemudian disajikan dengan cara baru.¹¹² Penelitian kepustakaan (*library research*) memiliki ciri deskriptif dan historis. Dikatakan memiliki ciri historis karena banyak penelitian semacam ini memiliki dimensi sejarah, termasuk di dalamnya penelitian tentang agama, naskah, pemikiran tokoh dan lain sebagainya.¹¹³

Data yang diambil dalam penelitian ini berupa tulisan atau karya yang berkaitan dengan subjek penelitian dan akan berfokus pada kontruksi dasar pemikiran tokoh dalam hal ini adalah Amran Waly lalu dianalisis secara kritis.

3.2 Subjek Penelitian

Penelitian ini yang menjadi subjeknya tentu adalah sosok Amran Waly yang merupakan tokoh pemikir yang akan diteliti.

¹¹¹Zed Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), hlm. 2.

¹¹²Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 18.

¹¹³Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 134.

Adapun pengambilan informasi dilakukan dengan melihat berbagai sumber data yang telah tersajikan dalam karya-karyanya berupa buku, artikel-artikel ilmiah serta jurnal-jurnal lain yang mendukung penulisan tokoh Amran Waly.

3.3 Sumber Data

Sumber data penelitian merupakan faktor yang menjadi pertimbangan dalam penentuan metode pengumpulan data. Sumber data adalah subjek penelitian tempat data menempel.¹¹⁴ Literatur yang dijadikan sumber acuan dalam kajian penelitian ini ada 3 (tiga) sumber penelitian yaitu sumber data primer, sekunder, dan tersier.

3.3.1 Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah data yang diperoleh langsung dari subjek sebagai sumber informasi yang dicari.¹¹⁵ Sumber primer dalam penelitian ini adalah karya-karya Amran Waly yang telah dijadikan buku seperti *Ajaran Tasawuf dan Kesufian*,¹¹⁶ *Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2*,¹¹⁷ *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Sulūk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah*.¹¹⁸

3.3.2 Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder disebut juga sebagai data yang diolah (terkumpul, disiapkan) dan berfungsi sebagai pelengkap data primer. Data sekunder adalah data yang biasanya telah tersusun dalam bentuk dokumen-dokumen.¹¹⁹ Sumber data sekunder dalam

¹¹⁴Etta Mamang Sangadji dan Sopiah MM, *Metodologi penelitian Pendekatan Praktis dalam Penelitian* (Yogyakarta: Andi, 2010), hlm. 28.

¹¹⁵Saeful Anwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2010), hlm. 91.

¹¹⁶Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

¹¹⁷Amran Waly, *Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2016).

¹¹⁸Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Sulūk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

¹¹⁹Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012), hlm. 39.

penelitian ini adalah buku berjudul: *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer*.¹²⁰ Di samping itu, peneliti memperoleh data dari berbagai karya tulis baik *online* maupun *offline*.

3.3.3 Sumber Data Tersier

Sumber data tersier disebut juga data penunjang atau pelengkap dan dapat diperoleh dengan merujuk kepada buku, jurnal, kamus, ensiklopedia Islam, artikel dan lain-lain.¹²¹ Data dari berbagai sumber ini menjadi penting dalam penelitian ini karena menjadi rujukan untuk membangun kerangka berpikir.

3.4 Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data merupakan suatu cara yang digunakan untuk mendapatkan data yang sedang diteliti. Adapun teknik pengumpulan data yang peneliti gunakan untuk mendapatkan data yang objektif dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

3.4.1. Data Primer

Pengumpulan data primer pada penelitian ini dilakukan dengan cara mengumpulkan buku-buku karya Amran Waly yang ada hubungannya dengan pembahasan dalam penulisan tesis ini. Karya-karya Amran Waly yang dikumpulkan dan dijadikan sumber data primer yaitu: *Ajaran Tasawuf dan Kesufian*,¹²² *Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2*,¹²³ *Panduan Tawajjuh dan*

¹²⁰Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023).

¹²¹Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitataif*, (Semarang: LPSP, 2019), hlm.24.

¹²²Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

¹²³Amran Waly, *Risalah Tauhid Tasawuf Dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2016).

*Pelajaran Sulūk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah.*¹²⁴

3.4.2. Data Sekunder

Pengumpulan data sekunder pada penelitian ini dilakukan dengan cara dokumentasi. Dokumentasi berasal dari kata dokumen yang berarti barang-barang tertulis. Dokumentasi yaitu melakukan pencatatan beberapa dokumen yang ada kaitannya dengan masalah yang akan diteliti, dan berfungsi sebagai pendukung dan pelengkap data primer.¹²⁵

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan pengumpulan informasi yang didapatkan dari dokumen tertulis yang ada kaitannya dengan masalah yang diteliti, seperti buku berjudul: *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer.*¹²⁶

3.4.3. Data Tersier

Pada penelitian ini, pengumpulan data tersier dilakukan dengan cara menformat atau menjadikan data dari buku, jurnal, kamus, ensiklopedia Islam, artikel dan lain-lain. Semua data tersebut menjadi data siap pakai dalam penelitian sesuai dengan kebutuhan penelitian.

3.5 Teknik Analisis Data

Analisis data adalah proses penyederhanaan data dalam bentuk yang lebih mudah dibaca.¹²⁷ Untuk melakukan analisis data yang sudah terkumpul, baik data primer, sekunder, maupun tersier, peneliti selanjutnya melakukan analisis melalui metode analisis isi (*content analysis*). Analisis isi (*content analysis*) merupakan analisis

¹²⁴Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Suluk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

¹²⁵Magono, *Metodologi Penelitian Pendidikan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), hlm. 181.

¹²⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023).

¹²⁷Nasution S, *Metode Research* (Jakarta: Insani Press, 2004), hlm. 130.

yang dilakukan terhadap isi suatu teks atau buku. Analisis isi dapat diartikan sebagai metode penelitian dengan menggunakan seperangkat prosedur untuk membuat inferensi yang valid dari teks.¹²⁸ Untuk mengolah data kualitatif supaya dapat diambil kesimpulan atau makna yang valid, maka dalam penelitian kualitatif ini analisis data menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

3.5.1 Data Primer

3.5.1.1 Reduksi Data

Reduksi data adalah proses penyaringan dan penyederhanaan yang dilakukan dengan membuat ringkasan dari data-data yang peneliti peroleh. Data-data tersebut berasal dari hasil bacaan dan telaah buku karya-karya Amran Waly seperti *Ajaran Tasawuf dan Kesufian*,¹²⁹ *Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2*,¹³⁰ *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Sulūk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandiyah Khālidiyah*.¹³¹

3.5.1.2 Display Data

Display data atau penyajian data merupakan sebuah proses penyusunan informasi yang kompleks ke dalam bentuk sistematis, sehingga menjadi lebih sederhana dan selektif, serta dapat dipahami maknanya. Data yang disajikan merupakan data yang diperoleh dari karya-karya Amran Waly yang dikumpulkan yang telah direduksi.

3.5.1.3 Penarikan Kesimpulan dan Verifikasi Data

Penarikan kesimpulan merupakan kegiatan merangkum melalui peninjauan menyeluruh terhadap data yang telah disajikan guna memberikan gambaran yang sempurna. Pada tahap ini dilakukan pengajuan tentang kesimpulan yang telah diambil dengan data perbandingan yang bersumber dari hasil pengumpulan data.

¹²⁸Jumal Ahmad, “Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis),” *Jurnal Analisis Isi*, Vol. 5, No. 9, (2018), hlm. 2.

¹²⁹Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

¹³⁰Amran Waly, *Risalah Tauhid Tasawuf Dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2016).

¹³¹Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Sulūk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

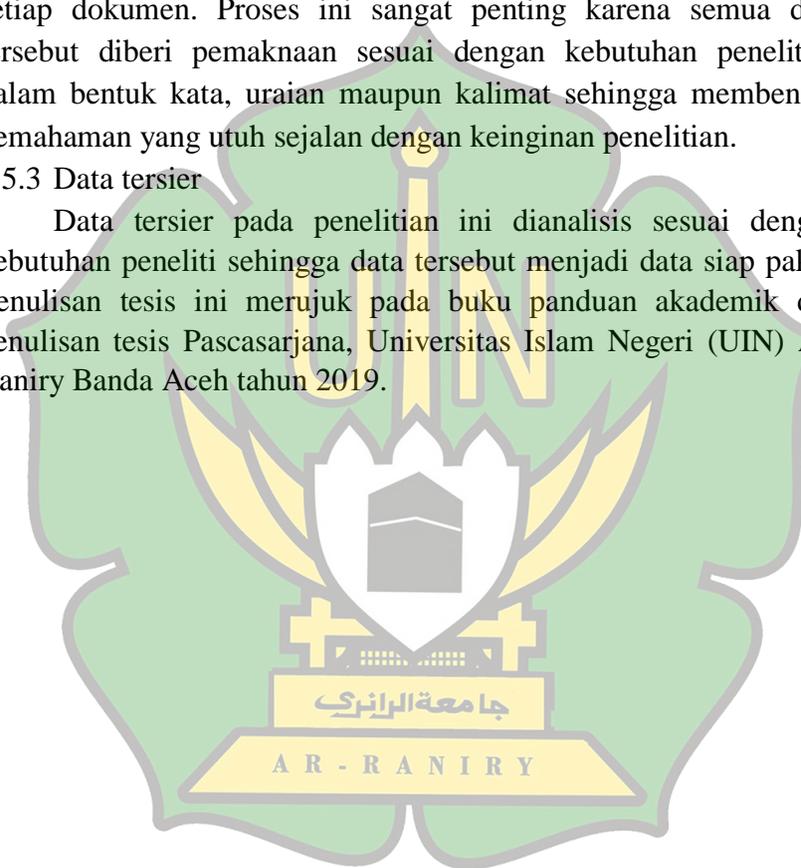
Pengujian ini dimaksudkan untuk melihat kebenaran hasil analisis sehingga melahirkan kesimpulan yang dilakukan dengan menghubungkan atau mengkomunikasikan hasil-hasil penelitian dengan teori-teori para ahli.

3.5.2 Data sekunder

Data sekunder pada penelitian ini dianalisis dengan cara telaah setiap dokumen. Proses ini sangat penting karena semua data tersebut diberi pemaknaan sesuai dengan kebutuhan penelitian dalam bentuk kata, uraian maupun kalimat sehingga membentuk pemahaman yang utuh sejalan dengan keinginan penelitian.

3.5.3 Data tersier

Data tersier pada penelitian ini dianalisis sesuai dengan kebutuhan peneliti sehingga data tersebut menjadi data siap pakai. Penulisan tesis ini merujuk pada buku panduan akademik dan penulisan tesis Pascasarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2019.



BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

4.1 Biografi Singkat Amran Waly

4.1.1 Garis Keturunan Amran Waly

Nama aslinya cukup sederhana, yakni Amran Waly. Tetapi dikalangan masyarakat Aceh beliau dikenal dengan sebutan Abūya Syekh Amran Waly al-Khālīdī. “Abūya” merupakan gelar khusus yang diberikan oleh masyarakat kepada ulama Aceh. Sebutan “al-Khālīdī” di akhir namanya merujuk kepada salah satu tarekat yang paling banyak berkembang di Aceh, yakni Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Istilah al-Khālīdī atau al-Khālīdīyah disandarkan kepada Maulana Khalid, seorang ulama dari Kurdistan. Di bawah kemursyidan Maulana Khalid, Tarekat Naqsyabandiyah berkembang dan menyebar secara spektakuler di berbagai belahan dunia muslim, termasuk di Asia Tenggara, Indonesia.¹³²

Amran Waly lahir pada tanggal 21 Agustus 1947 di Desa Pawoh Kecamatan Labuhan Haji, Kabupaten Aceh Selatan. Ayahnya bernama Muhammad Waly al-Khālīdī (w. 1961 M) adalah seorang ulama karismatik Aceh pada abad ke 20 Masehi. Dan ibunya bernama Raudhatinur (Ummi Pawoh) yang berasal dari Labuhan Haji, Aceh Selatan.¹³³

Figur Amran Waly yang masa mudanya besar di Desa Pawoh, menjelma menjadi ulama tasawuf yang reputasinya dikenal luas tidak hanya di kalangan masyarakat muslim Aceh. Tetapi, juga di luar Aceh seperti di Jakarta, Jawa Barat, Manado (Sulawesi Utara), Gorontalo, Irian Jaya, bahkan hingga negara lain di Asia Tenggara

¹³²Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 17.

¹³³Ziaul Fahmi, et al., “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālīdī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT),” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 91. <https://bit.ly/49LGAaj>.

seperti Malaysia, Singapura, Thailand, dan Brunai Darussalam.¹³⁴ Selain itu, popularitasnya ditopang melalui penggunaan media sosial, terutama beberapa channel Youtube yang menyiarkan dakwah pemikiran tasawuf beliau.¹³⁵

Sejatinya, jejak keilmuan Amran Waly di ranah tasawuf memiliki justifikasi dan legitimasi yang kuat. Ia terlahir dari keturunan ulama besar Aceh. Ayah beliau merupakan Mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Ayah beliau juga dikenal dengan sebutan Syekh Muda Waly al-Khālīdī (w. 1961 M). Sebutan *muda* yang melekat pada beliau di karenakan di usia muda beliau telah menguasai berbagai disiplin ilmu dalam Islam.¹³⁶

Biografi Amran Waly dalam kehidupan rumah tangga selama hidupnya pernah menikah sebanyak 2 (dua) kali. Pada 1971, di usia 24 tahun, beliau melangsungkan pernikahan pertama dengan mempersunting seorang perempuan bernama Nailis Suriyati atau dikenal dengan Umi Darussalam. Dari istri pertama dikaruniai 7 (tujuh) orang anak yang terdiri dari 4 (empat) orang putra diantaranya, Amri Waly, Sabri Waly, Fakri Waly, Ahmad Dhaifi Waly. Kemudian juga Amran Waly dikarunia 3 (tiga) orang putri diantaranya, Hasniati Waly, Hidayati Waly, Mulia Wati Waly. Berikutnya, pada 1977 Amran Waly melangsungkan pernikahan ke 2 (dua) dengan mempersunting seorang perempuan berasal dari Manggeng, Kabupaten Aceh Barat Daya. Perempuan tersebut bernama Rosmiati atau dikenal dengan panggilan Umi Pawoh. Dari pernikahan ke 2 (dua), beliau dikaruniai 6 (enam) orang anak, 3

¹³⁴Ziaul Fahmi, et al., “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālīdī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT),” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 92. <https://bit.ly/49LGAaj>.

¹³⁵Setidaknya terdapat 3 (tiga) channel Youtube yang menyiarkan berbagai pemikiran tasawuf Amran Waly dalam berbagai Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT) yang didirikan olehnya, yakni; (1) TV MPTT Asia Tenggara, (2) Hammed Official, dan (3) CAHAYASUFI CHANNEL.

¹³⁶Dicky Wirianto, “Abūya Muda Waly al-Khalidy,” *KALAM: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 5, No. 1, (2020), hlm. 129. <https://bit.ly/40NDiPL>.

(tiga) laki-laki dan 3 (tiga) perempuan. Ke 3 (tiga) anak laki-laki tersebut adalah Syukri Waly, Yusri Waly, Sahal Tastari Waly. Sedangkan, ke 3 (tiga) puteri masing-masing adalah Rahmi Waly, Irhammi Waly, dan Siti Zakiyah Waly.¹³⁷

4.1.2 Garis Keilmuan Amran Waly

Sosok Amran Waly dari sejak kecil hingga dewasa secara sempurna dapat di gambarkan sebagai seorang santri yang memang haus akan keilmuan Islam. Tidak mengherankan pada akhirnya menjadi sosok ulama besar, bahkan secara khusus menjadi salah seorang ulama sufi besar Aceh di era Indonesia kontemporer. Semangat atau spirit menuntut ilmu sangat besar dalam dirinya sedari kecil. Potret Amran Waly ini sepenuhnya mengingatkan kepada tradisi para ulama-ulama besar dalam tradisi Islam klasik yang terbentang selama berabad-abad.¹³⁸

Rekam jejak intelektualitas Amran Waly secara jelas dapat ditelusuri melalui riwayat pendidikan sedari kecil. Pada usia 10 tahun, beliau sudah mulai belajar Islam dan dididik langsung oleh seorang ulama besar Aceh yaitu ayahnya sendiri yakni Muhammad Waly al-Khālīdī (w. 1961 M). Sang ayah, meskipun dikenal menguasai berbagai disiplin keilmuan Islam, namun sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khālīdiyah, Amran Waly sedari kecil sudah dikenalkan dan didekatkan dengan praktek maupun pemikiran tasawuf yang terlembaga. Yakni, Tarekat Naqsyabandiyah Khālīdiyah. Sejak usia 10 tahun, Amran Waly sudah diajarkan mengenai *tawājuh*, *sulūk*, maupun berbagai zikir dalam tarekat tersebut. Disamping dibina melalui pendidikan pesantren oleh sang ayah, beliau juga menempuh pendidikan formal.

¹³⁷Ziaul Fahmi, et al., “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālīdī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT),” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 90. <https://bit.ly/49LGAaj>.

¹³⁸Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 24.

Yakni Sekolah Rakyat (SR) atau Pendidikan Dasar (SD), di Labuhan Haji, Aceh Selatan. Lalu melanjutkan pendidikan pada Madrasah Tsanawiyah (MTs), juga di Labuhan Haji, Aceh Selatan. Setelah itu melanjutkan pendidikan di Madrasah Aliyah (MA) di Labuhan Haji, Aceh Selatan juga.¹³⁹

Di saat usia yang masih remaja beliau harus ditinggal sang ayah untuk selama-lamanya. Muhammad Waly al-Khālidi meninggal pada 20 Maret 1961. Wafatnya sang ayah menjadi pukulan yang begitu berat dalam perjalanan hidup sekaligus perjalanan intelektual Amran Waly yang saat itu masih berusia 13 tahun. Setelah melewati tahun-tahun kesedihan, beliau bangkit untuk meneruskan perjalanan intelektualnya. Setelah memasuki usia dewasa, ia bertekad untuk mencari ilmu dengan berkelana ke berbagai daerah di Indonesia, bahkan ke luar negeri yaitu di Kelantan, Malaysia.¹⁴⁰

Setelah menyelesaikan pendidikan di Madrasah Aliyah (MA) di Labuhan Haji, Aceh Selatan, Amran Waly muda mulai berkelana dalam mencari ilmu agama. Tujuan pertama beliau yaitu menempuh studi pendidikan di Banda Aceh, yakni di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) ar-Raniry Banda Aceh. Sekarang sudah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) ar-Raniry Banda Aceh. Saat kuliah di IAIN ar-Raniry beliau mengambil jurusan *'aqīdah* dan Filsafat. Uniknya, di kampus tersebut, tercatat bahwa beliau hanya bertahan untuk studi selama 2 (dua) tahun saja kemudian keluar. Selama kuliah, beliau merasa pengetahuan yang dicarinya belum sepenuhnya didapatkan di perguruan tinggi tersebut. Jiwa “pemberontak” sekaligus haus akan ilmu menjadi alasan utama beliau keluar. Beliau merasa belajar berbagai pengetahuan Islam

¹³⁹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 24.

¹⁴⁰Ziaul Fahmi, et al., “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālidi 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT),” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 88. <https://bit.ly/49LGAaj>.

yang sifatnya dasar telah diperoleh selama menjadi santri di Pesantren Darussalam, baik dibimbing oleh sang ayah maupun para guru di pesantren tersebut. Karena itulah, beliau memilih jalan untuk berhenti studi di IAIN ar-Raniry.¹⁴¹

Setelah memilih untuk keluar dari perguruan tinggi. Selanjutnya Amran Waly memutuskan untuk kembali melanjutkan pendidikan di pesantren. Pesantren yang beliau pilih adalah Dayah Riyadus Sholihin, Gampong Lam Ateuk. Pesantren ini dipimpin oleh Daud Zamzami (w. 2021 M) yang merupakan murid dari pada Muhammad Waly al-Khālīdī yaitu ayah beliau sendiri. Daud Zamzami sebagai pengasuh pesantren ini merupakan cucu dari Teungku Mahyuddin, yang merupakan pendiri pesantren tersebut pada tahun 1905. Daud Zamzami merupakan generasi ketiga, sebelumnya pesantren tersebut mengalami kevakuman. Atas perintah gurunya, maka beliau memimpin kembali pesantren tersebut. Di pesantren ini Amran Waly muda hanya bertahan selama 4 (empat) bulan saja. Dugaannya, kemungkinan saja dikarenakan pesantren tersebut masih baru, setelah sekian lama vakum.¹⁴²

Selanjutnya, beliau menempuh pendidikan di Sumatera Barat. Lebih tepatnya di kampus Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang Sumatera Barat, yang sekarang menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjol. Di kampus tersebut beliau juga memilih jurusan *'aqīdah* dan Filsafat. Di kampus ini, Amran Waly hanya bertahan selama 2 (dua) semester saja. Beliau merasa sistem pendidikan di IAIN Imam Bonjol sama dengan IAIN ar-Raniry yang secara intelektual belum mampu memuaskan rasa keingintahuan beliau.¹⁴³

¹⁴¹Abdul Manan, et al., *Abūya Amran Waly dan Perannya dalam Pengembangan Tasawuf Modern* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023), hlm. 24.

¹⁴²Baiquni, "Teungku Muhammad Daud Zamzami," *KALAM: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 4, No. 2, (2019), hlm. 239.

¹⁴³Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 28.

Amran Waly dalam mengembangkan intelektualitas keilmuannya akhirnya memilih melanjutkan studinya di Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI). Keberadaan MTI sendiri merupakan lembaga pendidikan dari organisasi Islam yang mewakili arus kelompok tua (*kaum tuwo*) yaitu Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI).¹⁴⁴ Sebagai Ormas Islam yang merepresentasikan *kaum tuwo*, PERTI mengajarkan *'aqīdah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah* bermazhab al-Syafi'i serta mempertahankan tasawuf melalui institusi berbagai tarekat yang identik dengan Nahdlatul Ulama (NU) di Jawa. Berdirinya PERTI sebagai wadah dakwah dalam mengimbangi arus gelombang gerakan modernis atau pembaruan Islam yang digaungkan oleh *kaum mudo*.¹⁴⁵

Di Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI) Amran Waly dididik secara langsung oleh salah seorang ulama besar Minangkabau, sekaligus pengasuh Pesantren tersebut, yakni Zakaria Labai Sati (w. 1973 M). Melalui Zakaria Labai Sati, beliau secara khusus dididik dan belajar dimensi ajaran tasawuf. Zakaria Labai sati dikenal sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah dan juga sebagai seorang ulama besar yang alim. Zakaria Labai Sati memiliki banyak relasi dengan berbagai ulama di berbagai daerah, termasuk para ulama di Aceh. Ulama Aceh yang dimaksud adalah Muhammad Waly al-Khālīdī (w. 1961 M). Hubungan mereka berdua sangat baik, bahkan keduanya saling menyatakan diri sebagai murid. Oleh sebab itu, di saat Amran Waly belajar kepada Zakaria Labai Sati, beliau memberi perhatian seraya mendidik sang murid dengan penuh kasih sayang. Selain belajar tasawuf, Amran Waly juga di ajarkan disiplin

¹⁴⁴Ormas PERTI didirikan oleh seorang ulama kharismatik, yakni Sulaiman ar-Rasuli, pada 20 Mei 1930. Pendirian PERTI yang dimotori oleh ar-Rasuli juga didukung oleh beberapa ulama *kaum tuwo* seperti Abbas al-Qadhi, Muhammad Jamil Jaho, Abdul Wahid al-Shahily, dan banyak *kaum tuwo* lainnya. Berdirinya perti untuk menandingi gerakan pembaruan Islam yang digaungkan *kaum mudo* yang gencar di Sumatera Barat. Lihat: Rusli dan Fachri Muhtadi, "Sejarah Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) dalam Mengembangkan Pendidikan Islam di Minangkabau pada Awal Abad XX," *Jurnal Tarikhuna*, Vol. 3, No. 1, (2021), hlm. 76. <https://bit.ly/3RbJvBE>.

¹⁴⁵Muhammad Qosim, "Tradisi Madrasah Tarbiyah Islamiyah di Sumatera Barat," *Jurnal At-Tarbiyah*, Vol. IV, No. 1, (2013), hlm. 21.

ilmu yang lainnya seperti mantik, bahasa, fikih, *'aqidah* dan sebagainya. Namun, dari berbagai percabangan keilmuan dalam Islam, Amran Waly lebih memprioritaskan serta memfokuskan kepada kajian tasawuf melalui Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah.¹⁴⁶

Belum cukup berguru kepada Zakaria Labai Sati, oleh gurunya Amran Waly diminta untuk berguru kepada salah seorang ulama tasawuf lainnya di Sumatera. Ulama tersebut adalah Muhammad Aidarus al-Kamparī (w. 1989 M). Muhammad Aidarus al-Kamparī merupakan putra dari Abdul Ghanī al-Kamparī (w. 1961 M), salah seorang ulama sufi besar sekaligus mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah yang diambil sanadnya oleh banyak ulama sufi di Melayu, Jawa, maupun ulama Nusantara lainnya. Abdul Ghanī al-Kamparī tidak lain merupakan guru secara langsung dari ayahnya Amran Waly, yakni Muhammad Waly al-Khālīdī. Muhammad Aidarus al-Kamparī sendiri juga pernah berguru kepada Muhammad Waly al-Khālīdī selama lebih kurang 11 (sebelas) tahun di Pesantren Darussalam Labuhan Haji, Aceh Selatan. Karena itu, perjumpaan antara Amran Waly dengan Zakaria Labai Sati maupun dengan Muhammad Aidarus al-Kamparī seperti menyambung relasi antara guru dan murid melalui jalur ayahnya secara langsung.¹⁴⁷

Secara keilmuan Islam maupun tasawuf, Amran Waly muda telah tercukupi dengan 2 (dua) bimbingan dan didikan dari guru sufi, yaitu Zakaria Labai Sati dan Muhammad Aidarus al-Kamparī. Namun, rasa ingin tahu yang begitu besar terhadap ilmu pengetahuan belum dapat menghentikan langkahnya untuk mencari ilmu. Setelah, menyelesaikan pendidikan dengan Muhammad Aidarus al-Kamparī, beliau mengembara ke daerah yang lebih jauh lagi, yaitu ke Kelantan, Malaysia. Di Kelantan, beliau belajar di Kelantan *College* Islam Nilam Puti atau Yayasan Kelantan Nilam Puti, di Kota

¹⁴⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 31.

¹⁴⁷Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 31.

Bharu, Kelantan.¹⁴⁸ Di kampus Kelantan ini beliau hanya bertahan selama 1 (satu) tahun. Lagi-lagi, Amran Waly memutuskan untuk berhenti karena merasa sistem pendidikan yang beliau rasakan belum dapat memuaskan keilmuannya. Pada akhirnya, beliau memutuskan untuk pulang kembali ke Aceh.¹⁴⁹

4.1.3 Memimpin dan Mendirikan Pesantren

Pertualangan yang panjang dalam rangka mencari ilmu yang dijalani oleh Amran Waly muda pada akhirnya berhenti di tahun 1972. Pada tahun tersebut Amran Waly memutuskan untuk pulang kembali ke kampung halaman beliau. Pada kepulangan di tahun 1972, beliau diminta oleh banyak saudaranya untuk memimpin pesantren peninggalan sang ayah, yakni Pesantren Darussalam, Labuhan Haji, Aceh Selatan. Di saat menjadi pimpinan pesantren beliau berusia 25 tahun. Kurang lebih beliau 12 tahun berkelana dari 1 (satu) pesantren ke pesantren lainnya, dari 1 (satu) perguruan tinggi ke perguruan tinggi lainnya. Karenanya, sekembalinya dari perantaun beliau diminta untuk berbakti dan memimpin pesantren dengan modal ilmu yang telah beliau pelajari. Tercatat, Amran Waly memimpin pesantren Darussalam selama 10 (sepuluh) tahun, dari tahun 1972 sampai 1982. Dengan bekal ilmu yang dibawa pulang dari perantauan, Amran Waly sangat mudah di terima oleh para santri di Darussalam. Serta, kealiman yang disandang dengan cepat membawa beliau dikenal luas oleh masyarakat Aceh.¹⁵⁰

Amran Waly juga berhasil mendidik banyak santri menjadi alim bahkan ada yang mendirikan pesantren sendiri ketika selesai belajar di Darussalam. Hingga, pada akhirnya nanti para santri yang dididik oleh beliau membantu beliau dalam menggagas pemikiran tasawuf. Tercatat pada tahun 1982, Amran Waly memutuskan untuk

¹⁴⁸Abdul Manan, et al., *Abūya Amran Waly dan Perannya dalam Pengembangan Tasawuf Modern* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023), hlm. 19.

¹⁴⁹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 34.

¹⁵⁰Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 35.

berhenti memimpin pesantren Darussalam. Beliau menyerahkan kepemimpinan pesantren berikutnya kepada saudaranya yang lain dari garis ibu yang berbeda. Setelah beliau mengundurkan diri dari posisi pimpinan pesantren Darussalam, berikutnya Amran Waly mendirikan pesantren sendiri di Desa Pawoh. Pesantren tersebut diberi nama Darul Ihsan. Terhitung, dari 1982 hingga 2023 Pesantren Darul Ihsan yang dipimpin Amran Waly telah memasuki usia kurang lebih 41 (empat puluh satu) tahun.¹⁵¹

Pesantren Darul Ihsan selama 41 tahun, berperan penting dalam proses pendidikan Islam bagi masyarakat muslim di Aceh. Ketokohan Amran Waly menjadi magnet bagi banyak orang tua untuk memasukkan anaknya ke pesantren tersebut. Sebagai guru rohani dan mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah, Amran Waly menjadikan Pesantren Darul Ihsan sebagai markas atau pusat berbagai aktivitas tarekat. Kegiatan amalan Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah seperti *sulūk*, *tawājūh* dan juga dakwah tauhid tasawuf di selenggarakan pada setiap sabtu. Pada kegiatan tersebut ribuan *jama'ah* hadir untuk mengikuti pengajian dan ritual amalan tarekat yang dipimpin langsung oleh Amran Waly.¹⁵²

4.1.4 Karir Politik Amran Waly

Amran Waly di usia yang relatif masih muda yaitu 25 (dua puluh lima) tahun, telah diberi kesempatan untuk memimpin Pesantren Darussalam. Ketika Amran Waly memimpin beliau telah menunjukkan popularitas, elektabilitas, dan juga kharismanya di kalangan masyarakat. Dengan cepat ketokohan Amran Waly sebagai ulama dan pemimpin umat yang dekat dengan rakyat tersebar luas. Karenanya, dalam waktu cepat Amran Waly menjelma menjadi salah seorang ulama muda yang disegani masyarakat. Ketokohan Amran Waly muda ternyata mulai dibaca dan dibidik kalangan politisi partai politik (Parpol) maupun jajaran birokrat di Aceh

¹⁵¹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 35.

¹⁵²Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 38.

Selatan. Entah bagaimana ceritanya, sosok Amran Waly muda akhirnya masuk ke dalam Golkar. Baik menjadi kader maupun pengurus Golkar di Aceh Selatan.¹⁵³

Sejak bergabung Amran Waly ke dalam Golkar, menjadi era baru karirnya dalam politik praktis. Ketokohnya melalui jalur ulama atau kyai menjadi jalan tol baginya untuk ditarik oleh Golkar. Setelah terjun di kancah politik praktis melalui Golkar, Amran Waly benar-benar terpilih menjadi salah satu anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kabupaten Aceh Selatan periode 1982-1987. Selama menjadi anggota DPRD Kabupaten Aceh Selatan, beliau memanfaatkan untuk berkontribusi melalui ide maupun pemikiran bagi pembangunan Kabupaten Aceh Selatan. Kontribusi yang beliau berikan selama menjadi anggota dewan lebih difokuskan pada pengembangan aspek sosial-kemasyarakatan maupun keagamaan sesuai latar belakang sebagai ulama.¹⁵⁴

Ketokohan Amran Waly menjadi politisi maupun Anggota Dewan melalui Golkar hanya 1 (satu) periode saja. Selanjutnya, pada tahun 1987 beliau memilih keluar dari Golkar dan meninggalkan dunia politik praktis, serta memilih untuk kembali ke pesantren. Alasan beliau memilih berhenti dari dunia politik dan kembali ke dunia pesantren dikarenakan naluri keulamaan sufinya. Menjadi “politisi” atau aktif berpolitik dalam kamus ulama sufi tidak harus terjun langsung atau aktif dalam politik praktis. Karenanya, setelah dirasa cukup mendapat pengalaman di bidang politik praktis, Amran Waly memilih kembali ke pesantren dengan mendidik para santri dan melayani masyarakat di bidang keagamaan.¹⁵⁵

¹⁵³Abdul Manan, et al., *Abūya Amran Waly dan Perannya dalam Pengembangan Tasawuf Modern* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023), hlm. 19.

¹⁵⁴Abdul Manan, et al., *Abūya Amran Waly dan Perannya ...*, hlm. 20.

¹⁵⁵Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 41.

4.2 Gagasan Tauhid Tasawuf Amran Waly

4.2.1 Dasar Pemikiran Tauhid Tasawuf

Amran Waly yang menjelma menjadi sosok seorang ulama besar tasawuf di Aceh tidak bisa dipisahkan dengan Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Berdasarkan jejak keilmuannya sejak kecil melalui sang ayah, Amran Waly telah dikenalkan dengan dunia ketasawufan. Pada mulanya, tasawuf yang dikenalnya bukanlah tasawuf berpemikiran sufi yang tingkatannya tinggi. Tetapi, tasawuf yang diperkenalkan kepada Amran Waly adalah tasawuf akhlak melalui perilaku dan budi pekerti yang ditampilkan oleh sang ayah sebagai seorang mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Dan perilaku sang ayah tersebut terekam dalam memori ingatannya. Sehingga menjadi sebuah pengalaman batin yang sifatnya pribadi dan membekas. Kepribadian sang ayah sangat melekat dalam hatinya, sehingga saat ditinggal wafat sang ayah, Amran Waly sangat terpukul. Saat Amran Waly remaja, sang ayah mencontohkan akhlak budi pekerti, yang mana akhlak tersebut merupakan manifestasi dari nilai-nilai yang dikonstruksi dari ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah yang diwarisi dari para gurunya.¹⁵⁶

Amran Waly dalam pengembaraan panjangnya mulai dari remaja hingga dewasa akhirnya mendapatkan apa yang dia cari. Seperti pada penjelasan sebelumnya, setidaknya terdapat 2 (dua) ulama penting yang akhirnya membentuk Amran Waly menjadi ulama tasawuf. Yakni Zakaria Labai Sati dan Aidarus Abdul Ghanī al-Kamparī. Kedua gurunya tersebut merupakan mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah dan sama-sama dekat dengan sang ayah. Di saat Amran Waly berguru kepada Aidarus Abdul Ghanī al-Kamparī di saat itulah beliau mendapat ijazah kemursyidan. Dalam perkembangannya, ketika Amran Waly memimpin pesantren Darul Ihsan, beliau juga mulai merekrut dan membimbing para *jama'ah*

¹⁵⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 43.

melalui Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah sebagai seorang mursyid. Pesantren Darul Ihsan mulai menjadi lokus baru *tawājuh* para pengikut Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah yang sebelumnya dipusatkan di Pesantren Darussalam. Sebagai pusat Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah, pesantren Darul Ihsan penuh sesak dipenuhi oleh para *jama'ah* Naqsyabandīyah Khālidīyah, terutama pada hari sabtu.¹⁵⁷

Amran Waly tidak hanya memimpin *jama'ah* yang berasal dari masyarakat sekitar pesantren atau Labuhan Haji saja. Pengikut tarekat tersebut juga menyebar di berbagai wilayah di Indonesia. Bahkan, sudah sampai di kota-kota besar seperti Manado, Sulawesi Utara, Gorontalo, Irian Jaya, Jakarta, Jawa Barat. Hingga ke beberapa negara di Asia Tenggara, seperti Kelantan (Malaysia), Brunai Darussalam, Pattani (Thailand), dan Philipina Selatan. Oleh karena itu, Amran Waly benar-benar menjelma menjadi ulama tasawuf besar di Aceh, Indonesia modern.¹⁵⁸

Silsilah Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah Amran Waly sebagai berikut:

1. Nabi Muhammad
2. Sahabat Abū Bakar al-Siddiq
Al-Siddiqīyah
 1. Sahabat Salman al-Farīsī
 2. Qasim bin Muhammad bin Abū Bakar al-Siddiq
 3. Ja'far al-Siddiq
 4. Yazid al-Thaifur al-Busthāmī
Al-Thaifuriyah
 1. Hasan Alī bin Ja'far al-Kharkānī
 2. Alī al-Fadhāl bin Muhammad al-Thusi al-Farmadī
 3. Ya'kub Yusuf al-Hamdanī
 4. Abdul Chaliq al-Ghajduwanī

¹⁵⁷Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 45.

¹⁵⁸Abdul Manan, et al., *Abūya Amran Waly dan Perannya dalam Pengembangan Tasawuf Modern* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023), hlm. 29.

Al-Khawajakaniyah

1. Al-Arif al-Riyukirī
2. Mahmud al-Anjiri al-Fahnawī
3. Alī al-Ramamitnī
4. Muhammad Baba al-Samasī
5. Al-Syayyid Amil Kulal bin Sayyid Hamzah
6. Bahauddin bin Muhammad al-Syarif al-Husaini al-Uwaisy al-Bukharī

Al-Naqsyabandīyah

1. Muhammad Alaidin al-Athar al-Bukharī al-Khawarizmī
2. Ya'kub al-Jarkī
3. Nuruddin Ubaidillah al-Ahrar al-Samarkandī

Al-Ahrarīyah

1. Muhammad Zahid
2. Darwis Muhammad al-Samarkandī
3. Muhammad al-Khawajakī
4. Al-Bakī Billah
5. Ahmad al-Faruqī al-Sirhindī

Al-Mujaddidah

1. Muhammad Maksum
2. Muhammad Saifuddin
3. Nur Muhammad al-Badawanī
4. Syamsuddin Habibullah Jan Janan al-Madhar al- 'Alawī
5. Abdullah al-Dahlawī al- 'Alawī
6. Maulana Khalid Usmanī

Al-Khālidīyah

1. Abdullah Afandī
2. Ismail Jamil al-Minangkabauwī
3. Sulaiman al-Qarimī
4. Dua muridnya (Abū Bakar dan Umar)
5. Dua mursyid berikutnya (Usman al-Buruzī dan Ali al-Ridhā)
6. Sulaiman al-Zuhdī
7. Usman al-Fauzī

8. Yusuf al-Fanī
9. Abdul Ghanī al-Kamparī
10. Muhammad Waly al-Khālidi
11. Aidarus Ghanī al-Kamparī
12. Amran Waly al-Khālidi.¹⁵⁹

4.2.2 Ruang Ekspresi Tauhid Tasawuf

Amran Waly dalam mengembangkan dan menyebarkan pemikiran tauhid tasawufnya tidak hanya menggunakan jalur Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah saja. Beliau juga mendirikan lembaga yang diberi nama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Setelah itu dalam perkembangan selanjutnya juga mendirikan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Ke 2 (dua) majelis ini berperan penting dalam usaha Amran Waly mendakwahkan tauhid tasawuf kepada masyarakat. Melalui ke 2 (dua) majelis ini, terbukti pemikiran maupun praktek tauhid tasawuf yang dikembangkan Amran Waly mendapat sambutan hangat di kalangan masyarakat Aceh maupun berbagai daerah lain di Indonesia, bahkan di kalangan masyarakat muslim di berbagai kawasan Asia Tenggara.¹⁶⁰

Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée* ternyata didirikan dengan fungsi masing-masing berbeda. Kehadiran MPTT-I maupun Majelis Zikir *Ratéb Seribée* bertujuan untuk mempromosikan ajaran tauhid tasawuf di kalangan masyarakat Aceh yang kian meredup di tengah kuatnya doktrin syariat yang secara resmi dilembagakan menjadi hukum formal (syariat Islam). Formalisasi syariat Islam di Aceh sejak era reformasi menandakan dominasi ulama syariat. Di saat

¹⁵⁹Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Perjalanan Suluk Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 24-30.

¹⁶⁰Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 48.

formalisasi syariat Islam mulai berlaku, salah satu ajaran Islam yang mengalami kemunduran adalah ajaran tauhid tasawuf.¹⁶¹

Maka dari itu, didirikannya MPTT-I dapat dibaca sebagai strategi Amran Waly untuk menarik simpati sekaligus mempopulerkan kembali ajaran tauhid tasawuf kepada masyarakat muslim Aceh secara lebih luas. Keberadaan MPTT-I sebenarnya telah dirintis Amran Waly sejak 1997 di Pesantren Darul Ihsan. Terhitung sejak 2004, Amran Waly mendirikan lembaga berbadan hukum yang diberi nama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Secara normatif dalam AD/ART disebutkan bahwa, MPTT-I adalah organisasi yang berdasarkan prinsip atau ajaran *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan fikih nya bermazhab Syafi'i, tauhidnya mengikuti al-Asy'arī dan al-Maturidī, serta tasawufnya mengikuti al-Ghazalī, Junaid al-Baghdadī, dan Baha'uddin al-Naqsyabandi, serta ulama tasawuf lainnya. Organisasi MPTT-I ini, terbukti sangat efektif dalam menyalurkan pemikiran Amran Waly tentang tauhid tasawuf. Melalui organisasi MPTT-I, Amran Waly menuangkan pemikiran tauhid tasawuf dalam spektrum yang lebih luas.¹⁶²

Agar pemikiran beliau dapat mudah di pahami oleh *jama'ah*, maka di setiap pengajian, Amran Waly selalu menulis artikel dengan tema yang berbeda dan dibagikan kepada *jama'ah*. Sehingga *jama'ah* tidak hanya mendengarkan tetapi juga dapat membaca isi pikiran beliau tentang tauhid tasawuf. Topik maupun tema yang dijelaskan oleh Amran Waly di berbagai pengajian MPTT-I jumlahnya telah mencapai ratusan, bahkan ribuan. Dari artikel atau tulisan Amran Waly tersebut disusun menurut tema per tema

¹⁶¹Amran Waly, *Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2022), hlm. 1.

¹⁶²Arsa Hayoga Hanafi, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 2, (2020). <https://bit.ly/3QUy9Rp>.

sehingga menjadi sebuah buku dan diterbitkan sendiri oleh MPTT-I.¹⁶³

Selain sebagai aktualisasi gagasan maupun pemikiran, MPTT-I memiliki fungsi efektif sebagai media untuk menarik simpati masyarakat muslim di Aceh maupun daerah lain di Indonesia untuk memahami dan memasuki dunia tauhid tasawuf. Amran Waly secara cerdas berhasil memperkenalkan tauhid tasawuf di kalangan masyarakat kelas menengah perkotaan serta mengenalkan ajaran tersebut secara simple, efektif, dan efisien. Sebenarnya tauhid tasawuf ini merupakan ajaran tarekat yang ada dalam ketasawufan. Dimana Amran Waly sendiri menganut Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Banyak yang mempertanyakan, mengapa ada awalan kata tauhid sebelum kata tasawuf. Amran Waly mengatakan itu dikarenakan fungsi dari pada tasawuf ialah untuk menyempurnakan ketauhidan kita kepada Allah. Maka, Amran Waly membagi tauhid kepada 3 (tiga) kategori, yaitu; tauhid *'aqīdah* (syariat), tauhid tasawuf (tarekat), dan tauhid *'irfānī* (hakikat). Dari kategori tersebut kita dituntut untuk dapat mencapai pada level yang terbaik, yaitu tauhid *'irfānī* (hakikat). Dimana pada tingkatan tauhid *'irfānī* inilah banyak muncul perdebatan pro dan kontra.¹⁶⁴

4.2.2.1. Tauhid *'Aqīdah* (syariat)

Tauhid *'Aqīdah* yaitu meyakini adanya Allah, sifat-sifatNya, mentaati perintah dan menjauhi larangan-Nya melalui pendekatan rasional/akal dan dalil. Dialah yang wajib disembah dan hanya kepada-Nya manusia memohon pertolongan. Tauhid ini juga disebut dengan tauhid *i'tiqādī*. Tauhid *'aqīdah* ini diperuntukkan kepada orang *'āwam* kebanyakan. Tauhid ini berguna untuk mengesahkan

¹⁶³Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 51.

¹⁶⁴Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 6.

keimanan dan dapat beribadah sesuai dengan perintah dan larangannya.¹⁶⁵

4.2.2.2. Tauhid Tasawuf (tarekat)

Tauhid tasawuf yaitu meyakini adanya Allah dengan pendekatan hati yang dekat dengan Allah. Yang mana hatinya selalu berjalan kepada Allah sehingga *tajallī* Allah dalam batinnya. Tauhid ini juga disebut dengan tauhid *syuhūdī*. Tauhid tasawuf ini diperuntukkan kepada orang *khāwas* yang telah mengamalkan ajaran-ajaran tarekat dengan benar. Tauhid ini berguna untuk mengesahkan ibadah, agar ibadah dapat *khushyū'* dan hadir hati kepada Allah, serta dapat berakhlak dengan akhlak terpuji.¹⁶⁶

4.2.2.3. Tauhid 'Irfānī (hakikat)

Tauhid 'irfānī yaitu puncak *ma'rifat* kepada Allah dalam kondisi *wahdāt al-wujūd* yang diperoleh melalui cahaya wujud Allah. Sehingga sampai pada tingkatan mengenal Allah dengan Allah. Tauhid 'irfānī ini diperuntukkan kepada orang *khāwas al-khāwas* yang telah *wushūl* dan kokoh *ma'rifatnya* kepada Allah. Tauhid ini berguna untuk menghilangkan *ananīyah* pada diri manusia, sehingga yang ada dalam pandangannya hanya Allah.¹⁶⁷

Dalam ranah sejarah panjang tasawuf Aceh, Amran Waly mencoba membangkitkan kembali doktrin tasawuf 'irfānī (hakikat). Jika dalam dunia akademis lebih dikenal dengan istilah tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi yang *debateable* (diperdebatkan) yang dimaksud tidak lain adalah doktrin yang diajarkan oleh Hamzah Fansurī, Syamsuddin al-Sumatrani yang merujuk kepada para sufi besar pendahulu semisal Abdul Karīm al-Jillī, Ibnu 'Arabī, Mansyur al-Hallaj, maupun Yazid al-Busthāmī yang merupakan salah satu penyandang sanad Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah. Pemikiran para sufi besar itu secara teori atau konsep disebut dengan *tajallī*, *wahdāt al-wujūd*, *hulul*, maupun *ittihād*. Pemikiran tasawuf yang

¹⁶⁵Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 299.

¹⁶⁶Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* ..., hlm. 299.

¹⁶⁷Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* ..., hlm. 300.

diperdebatkan ini semata-mata karena membutuhkan penalaran dan analisis yang mendalam.¹⁶⁸

Oleh karena itu, pada bagian tertentu pemikiran tasawuf Amran Waly dianggap kontroversi oleh sebagian ulama syariat di Aceh dan sekitarnya. Bagian dari pemikiran beliau yang dianggap kontroversi adalah penjelasan mengenai *dhamir huwa* pada bagian dari ayat dalam Surat al-Ikhlās: *Qul Huwallāhu aḥad* (*Katakan wahai Muhammad, dia (Muhammad) itu adalah Allah*). Makna *dhamir huwa* ini kata Amran Waly harus dilihat dalam konteks hakikat atau *ma'rifat* bukan dimaknai secara syariat (tekstual). Pemikiran Amran Waly ini merujuk kepada pendapat Abdul Karīm al-Jillī dalam karyanya "*al-Insān al-Kāmil*." Pemikiran Amran Waly menurut peneliti sebenarnya masih sederhana dibandingkan penjelasan panjang lebar yang dikemukakan oleh Abdul Karīm al-Jillī, Ibnu 'Arabī, al-Buṣṭhāmī, Hamzah Fansurī, maupun Syamsuddin al-Sumatranī.¹⁶⁹

Menurut Muhammad Nasir yang merupakan anggota komisi fatwa MUI Sumatera Utara mengatakan bahwa, mengembalikan *dhamir huwa* kepada *anta* atau Muhammad adalah keliru. Jika terhenti perkataan itu hanya sebatas "Katakanlah oleh Mu Ya Muhammad Dia Muhammad", sampai disitu saja, maka perkataan itu sama sekali tidak dapat difahami atau kalam yg tidak sempurna, dengan kata lain, perkataan apa yang mau disampaikan, karena isi perkataannya tidak ada. Jika disambung kepada kalimat setelahnya, maka artinya adalah; "Katakanlah oleh mu Ya Muhammad Engkau adalah Allah yang Esa", ini lebih fatal lagi bisa jadi musyrik. Sebab, *dhamir* yang ada dalam *fi'il amar (qul)* adalah *mustatir* wajib, dengan arti kata tidak memerlukan penafsiran kalimat atau *dhamir* yang ada sesudahnya. *Dhamir* zahir yang ada sesudah *qul* adalah *dhamir sya'n* yang *marja'*nya kepada kalimat sesudahnya, sekaligus sebagai penjelasan dan permulaan kalimat

¹⁶⁸Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2023), hlm. 103.

¹⁶⁹Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan ...*, hlm. 104.

atau *mubtada*. *Dhamir sya'n* yang *marja'nya* adalah kalimat sesudahnya berfungsi sebagai penafsiran terhadap *dhamir* itu sendiri, misalnya: *Huwallāhu Aḥad*. Maka kata *Allāhu Aḥad* (Allah yang Maha Esa) menerangkan kata *huwa*; *Allah Ash-Shamad* juga menerangkan *dhamir sya'n (huwa)*, sehingga akhir ayat: “Allah tempat bergantung, Allah tidak beranak dan tidak diperanakkan, Allah tidak ada yang sebanding dengan-Nya.” Jika *huwa* dikembalikan ke dalam *dhamir* yang terdapat di dalam *qul* sehingga berarti “Dia” “Engkau” Muhammad adalah Allah Yang Maha Esa dan seterusnya. Ini tidak sesuai dengan kaedah Bahasa Arab. Dengan alasan mengembalikan *dhamir ghaib* kepada *mukhathab* dan berdalih sebagai *iltifat* (memalingkan/mengalihkan) adalah keliru, karena *iltifat* dari pada *dhamir ghaib* kepada *mukhathab* harus subjek yang sejenis, sedangkan Muhammad adalah makhluk dan Allah adalah khaliq.¹⁷⁰

4.2.3 Refleksi Pemikiran Tauhid Tasawuf

Eksistensi Amran Waly tidak dapat dilepaskan dari 3 (tiga) institusi tasawuf yang digagasnya, yakni Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah, Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), dan Zikir *Ratéb Seribée*. Ke 3 (tiga) institusi ini ibarat bangunan yang berfungsi untuk menjelaskan, baik kiprah yang bersifat amalan (praktek) maupun pemikiran sufisme yang diajarkan Amran Waly kepada para *jama'ah* maupun masyarakat luas. Praktek sufisme Amran Waly diaktualisasikan melalui tarekat dan majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Sedangkan, MPTT-I lebih berfungsi sebagai tempat mengartikulasikan serta mengekspresikan berbagai pemikiran sufisme Amran Waly. Oleh sebab itu, untuk memahami secara utuh

¹⁷⁰Muhammad Nasir, “Penafsiran Nyeleneh (Allah adalah Muhammad) terhadap Surah Al Ikhlas,” *muisumut*, <https://bit.ly/3tgj44S>, (diakses 14 Desember 2023).

sosok Amran Waly tidak dapat dipisahkan dari ke 3 (tiga) institusi tersebut.¹⁷¹

Ke 3 (tiga) institusi sufisme tersebut berperan penting dalam menjawab realitas ketimpangan praktek kehidupan keislaman masyarakat Aceh, bahkan Indonesia pada umumnya. Menurut Amran Waly, orientasi keislaman masyarakat Aceh sebagian besarnya berpijak kepada *syariah mainded*. Selanjutnya Amran Waly menambahkan, padahal Aceh sebagai entitas peradaban Melayu pernah memiliki sejarah gemilang dibawah kesultanan Sultan Iskandar Muda (w. 1636 M). bangunan peradaban Melayu ditopang oleh ajaran sufisme sebagai pondasi dasar bagi lahirnya konstruksi kebudayaan yang egaliter dan kosmopolitan. Di era ini, tradisi intelektualitas Islam berkembang. Sosok Hamzah Fansurī dan muridnya, yakni Syamsuddin al-Sumatranī dikenang sebagai 2 (dua) ulama yang dipercaya oleh Sultan Iskandar Muda sebagai mufti kerajaan. Melalui ke 2 (dua) ulama ini dipercaya sebagai cikal bakal lahirnya kesusastraan Melayu modern. Sebagai mufti kerajaan, baik Hamzah Fansurī maupun Syamsuddin al-Sumatranī mengembangkan doktrin pemikiran sufisme yang diadopsi dari Ibnu ‘Arabī maupun Abdul Karīm al-Jillī yang diakui, bahkan menjadi mazhab kesultanan Aceh saat itu.¹⁷²

Sepeninggal keduanya, praktek maupun khazanah pemikiran sufisme yang identik dengan *wahdāt al-wujūd* yang menjadi simbol egalitarianisme serta kosmopolitanisme ini dilarang, bahkan diberangus. Peristiwa ini terjadi pada masa Kesultanan Aceh dipimpin oleh Sultan Iskandar Tsanī (w. 1641 M) dengan mufti kerajaan dipegang oleh Nuruddin ar-Raniry (w. 1658 M). Dikisahkan bahwa, pada tahun 1638 M, beberapa bulan setelah pelarangan Ar-Raniry, berbagai kitab maupun salinan karya keduanya dibakar serta dimusnahkan tanpa ada rasa penghormatan terhadap ilmu. Para pengikut hamzah Fansurī dikejar dan dipenjara.

¹⁷¹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 112.

¹⁷²Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 113.

Sejak pertengahan abad ke 17 (tujuh belas) hingga 20 (dua puluh) Masehi, tradisi pemikiran sufisme falsafi yang identik di Aceh maupun Melayu tidak lagi berkembang, bahkan mati.¹⁷³

Amran Waly sebagai seorang ulama yang berpaham sufi mencoba mengisi kekosongan tersebut serta membangkitkan khazanah klasik sufisme Aceh. Sosoknya hadir ditengah kehidupan keislaman masyarakat Aceh modern yang secara formal menempatkan syariat Islam sebagai hukum resmi Pemerintah Aceh. Di tengah ekosistem hukum Islam tersebut, Amran Waly hadir untuk mengimbangi dengan ekosistem Islam yang berbasis nilai-nilai kesufian. Sufisme yang diajarkan maupun yang dipraktekkan kepada masyarakat muslim Aceh sesungguhnya masih dalam koridor sufisme tasawuf akhlak atau amal.¹⁷⁴

Amran Waly selain mendakwahkan konsep tasawuf akhlak dan amal, beliau juga mendakwahkan konsep tasawuf falsafi. Konsep tasawuf falsafi inilah yang diperdebatkan oleh ulama-ulama yang ada di Aceh. Dengan alasan dapat menyesatkan umat. Disebabkan pengkajiannya dinilai terlalu tinggi. Sedangkan, Amran Waly sendiri berpendapat bahwa tasawuf kesufian atau dalam dunia akademis dikenal dengan tasawuf falsafi, sangat penting untuk didakwahkan. Karena dengan tasawuf kesufian lah dapat memperbagus syariat dan meningkatkan keimanan kepada Allah. Jika kita membuka buku sejarah, sebenarnya konsep tasawuf kesufian atau tasawuf falsafi ini memang selalu menjadi perdebatan antara ulama syariat dan ulama hakikat. Sedangkan Amran Waly disini mencoba untuk menyatukan antara syariat, tarikat dan hakikat. Sehingga beliau mendakwahkan ketiga-tiganya melalui institusi yang beliau bentuk. Tasawuf akhlak dan amal beliau dakwahkan

¹⁷³Damanhuri, "Kisah Hamzah Fansuri tentang Konsep Wujud," *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1, (2021), hlm. 71.

¹⁷⁴Dwi Muthia Ridha Lubis, et al., "Konsep Pemikiran Tasawuf Akhlaki," *Jurnal Islam and Contemporary Issues*, Vol. 1, No. 1, (2021), hlm. 32.

melalui Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah dan Zikir *Ratéb Seribée*, serta tasawuf falsafi beliau dakwahkan melalui MPTT-I.¹⁷⁵

Praktek sufisme Amran Waly sebagaimana pendahulunya Hamzah Fansurī dan Ibnu ‘Arabī. Beliau tidak memutuskan komunikasi dengan masyarakat sosial seperti menyendiri ke hutan, gua-gua, atau ketempat sunyi. Amran Waly tetap bergaul dengan masyarakat dimanapun berada, namun hati dan ruh senantiasa hadir kepada Allah dengan selalu mengingat Allah dalam bentuk Zikir *Ratéb Seribée*. Bahkan aktifitas Zikir *Ratéb Seribée* di laksanakan ditengah-tengah khalayak ramai, baik di kota-kota, balai-balai pengajian, masjid, perkantoran, perbengkelan, terminal, warkop-warkop, pajak ikan, dan di rumah-rumah warga. Konsentrasi Amran Waly yang mendalam terhadap sufisme menghantarkannya semakin dekat dengan Allah.¹⁷⁶

Tingkatan yang beliau lalui untuk mencapai *ihsān* atau *ma’rifat* dituangkannya dalam Zikir *Ratéb Seribée*. Melalui Zikir *Ratéb Seribée* seseorang akan mengalami 4 (empat) fase (tingkatan) spiritual, yakni; (1) *Dzīkr mā’a al-Ghaflāh*; (2) *Dzīkr mā’a al-Yaqdhah*; (3) *Dzīkr mā’a al-Hudhur*; dan (4) *Dzīkr mā’a al-Gaibāh*. Zikir tahap pertama identik dengan zikir orang umum, lidahnya berzikir tetapi hatinya tidak ingat kepada Allah. Zikir tahap kedua lidahnya berzikir, tetapi terhenti pada mengingat makna zikirnya saja. Zikir tahap ketiga dicirikan dengan berzikir dimana hatinya hadir kepada Allah. Sedangkan, zikir tahap terakhir adalah zikirnya seseorang yang dia sendiri telah sirna (*fanā*) dalam berzikir sehingga yang ada hanya Allah. Zikir tahap terakhir inilah yang disebut dengan zikir orang-orang sufi.¹⁷⁷

¹⁷⁵Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 7.

¹⁷⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 116.

¹⁷⁷Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 10-11.

Pengalaman spiritual pada level zikir *mā'a al-Gaibāh* membuatnya dibukakan Tuhan berbagai dimensi, yakni dimensi hakikat tanpa batas laksana lautan hikmah tentang hakikat Allah dan alam semesta. Implikasi dari dibukanya hijab ini mengantarkan dirinya dari awal berpijak pada tasawuf akhlak ke arah tasawuf falsafi (*'irfānī*). Karenanya, Amran Waly mengatakan Zikir *Ratéb Seribée* ini ditujukan kepada semua golongan sesuai dengan tingkatannya. Dimana pada akhirnya kita harus dapat mencapai pada tingkatan *mā'a al-Gaibāh*.¹⁷⁸

Menurut Amran Waly, hakikat diri kita tidak mempunyai wujud. Yang mempunyai wujud dan berdiri dengan sendirinya adalah wujud Allah. Lebih jelas lagi beliau mengatakan:

“Kita sebagai insan dapat bersama Allah (dan) tidak bersama diri. Makanya, kita dapat mengenal Allah dengan jalan *dzāuq/rasa*. Sebab, wujud diri kita telah hilang dalam wujud Allah. Inilah yang dimaksud dengan *waḥdāt al-wujūd* dalam pemahaman sufi, yaitu hakikat setelah kita berma'rifat. *Ma'rifat dzāuq/waḥdāt al-wujūd* kita peroleh setelah bersyariat yang baik dan hadap hati kepada pencipta, yaitu tarekat yang baik sehingga cahaya keberadaan-Nya bisa menghilangkan atau membakar wujud kita dalam pandangan batin kita. Maka tinggallah wujud haq, ini yang dimaksud dengan *waḥdāt al-wujūd*.”¹⁷⁹

Sosok Amran Waly menjadi salah seorang ulama sufi abad ke 21 (dua puluh satu) sepenuhnya dibentuk berdasarkan praktek tasawuf akhlak. Tasawuf akhlak sering juga disebut sebagai tasawuf amal atau tasawuf moral. Amran Waly sebagai pelaku tasawuf dalam mencapai tingkatan tertinggi dipandu melalui berbagai aturan ketat meliputi seluruh norma syariat. Karenanya, seorang ulama sufi yang

¹⁷⁸Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 117.

¹⁷⁹Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 129.

telah mencapai tangga hakikat, lebih-lebih *ma'rifat* tidak akan mungkin bertentangan dengan hukum atau pandangan syariat.¹⁸⁰

Berangkat dari pengamalan spiritual ini, Amran Waly memperoleh hakikat *ihsān* atau *ma'rifat* yang dikonstruksikan sesuai konsep-konsep yang identik dengan *dzāuq*, *al-Insān al-Kāmil*, maupun *wahdāt al-wujūd*. Pengalaman ini didapatkan sepenuhnya melalui praktek atau sebagai pelaku sufi bukan didasarkan atas bacaan literatur berbagai kitab tasawuf. Setelah melalui pengalaman batin, baru beliau sandarkan atau merujuk kepada berbagai karya para ulama sufi yang mengajarkan tentang pengalaman batin dimaksud. Oleh karena itu, memahami kontruksi pemikiran sufisme Amran Waly, pertama-tama yang harus digali berangkat dari pencapaian berbagai tangga dalam kapasitas diri beliau sebagai pelaku. Dengan kata lain, konsep *al-Insān al-Kāmil* atau *wahdāt al-wujūd* dalam konstruksi utuh pemikiran Amran Waly dapat digali dari 2 (dua) sumber, yakni: (1) Pengalaman praksis melalui tahapan Zikir *Ratéb Seribée* (zikir *mā'a al-Gaibāh*) dan (2) Aktualisasi dalam bentuk konsep dan pemikiran.¹⁸¹

4.3 Langkah-langkah Tauhid Tasawuf Amran Waly

4.3.1 Praktek Tasawuf Akhlak Amran Waly

Berdasarkan kerangka teoritis mengenai mazhab tasawuf yang dipegang oleh Amran Waly secara tegas dan jelas dapat dinyatakan berada dalam konteks tasawuf akhlak. Mengenai pemikirannya yang mengusung gagasan terkait dengan doktrin *al-Insān al-Kāmil*, *wahdāt al-wujūd* dalam beberapa artikel yang beliau tulis dapat dipahami sebagai keberhasilannya dalam upaya menggabungkan antara tasawuf akhlak dengan tasawuf falsafi. Dalam kapasitas sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah sebenarnya sangat jelas bahwa praksis perilaku yang dilakukan oleh Amran Waly termasuk dalam ranah praktek tasawuf akhlak. Yang mana

¹⁸⁰Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 118.

¹⁸¹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 119.

tujuannya untuk tetap menjaga *'aqīdah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Bahkan beliau menyusun buku khusus yang berisi panduan mengenai tata cara berzikir maupun wirid, serta *tawassul* sesuai Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah.¹⁸²

Amran Waly mewarisi tarekat pertama kali dari sang ayah, Muhammad Waly al-Khālīdī sebagai mursyidnya. Di kemudian hari, Amran Waly mendapat gelar mursyid dari Muhammad Aidarus al-Kamparī, putera dari Abdul Ghanī al-Kamparī, guru dari Muhammad Waly al-Khālīdī sendiri. Dalam usahanya untuk mendapatkan gelar mursyid berbagai macam fase pendidikan tarekat beliau jalankan. Proses pendidikan dalam tradisi tarekat sepenuhnya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari tasawuf sunnī atau amal dan akhlak. Amran Waly berjalan melalui fase-fase pendidikan di bawah bimbingan para gurunya. Hal yang penting dari perjalanan seseorang memasuki dunia tasawuf dalam Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah diawali dengan proses keyakinan kepada mursyid. Proses ini disebut dengan *bai'at*. Untuk seterusnya, setiap murid harus melakukan olah batin yang identik dengan penyucian jiwa. Amran Waly menyusun “kode etik” tersebut bagi para pengikut Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah yang secara substansi berisi olah batin dengan tujuan untuk menyucikan jiwa. Untuk dapat melakukan penyucian jiwa tersebut setiap murid dipandu kode etik tersebut. Wujud nyata dari penyucian jiwa adalah lahirnya akhlak yang mulia.¹⁸³

Penyucian jiwa menjadi syarat awal dalam mencapai berbagai tangga selanjutnya. Di sinilah tasawuf akhlak menjadi bagian yang tidak terpisahkan bagi Amran Waly dan pengikutnya. Sebagaimana lazimnya dalam tradisi Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah maupun tarekat lainnya, proses-proses selanjutnya yang mendapat bimbingan

¹⁸²Lihat dan baca kembali: Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Suluk Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

¹⁸³Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Suluk Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 9-15.

dari gurunya untuk menapaki berbagai wirid, zikir, *tawājuh*, *sulūk*, dan sebagainya. Selama proses wirid, zikir, *tawājuh*, dan *sulūk*, seorang murid dianjurkan untuk *rabīthah* gurunya. Makna *rabīthah* sendiri adalah membayangkan wajah guru selama proses zikir maupun wirid berlangsung. *Rabīthah* sendiri menjadi bagian penting dalam ajaran tarekat maupun tasawuf pada umumnya, meskipun ditentang oleh kebanyakan ulama syariat. Dalam pandangan ulama Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah, melalui jalan *rabīthah* seorang murid dapat *wushūl* kepada Allah.¹⁸⁴

Amran Waly melalui Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah telah mendidik puluhan ribu *jama'ah* yang tersebar di berbagai daerah di Aceh bahkan di luar Aceh. Sosok Amran Waly dalam pandangan para pengikutnya benar-benar menjadi “*role of model*.” Hal ini diungkapkan oleh salah satu muridnya yang bernama Kamaluddin. Sosok Kamaluddin yang berlatar belakang sebagai kombatan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Beliau memiliki sejarah spiritual sebelum akhirnya memantapkan hati untuk berguru kepada Amran Waly. Selama 2 (dua) tahun Kamaluddin melakukan kontak batin dengan mengamalkan Zikir *Ratéb Seribée*. Selama persembunyiannya di hutan pergunungan Aceh Selatan, beliau mengamalkan Zikir *Ratéb Seribée*. Dalam beberapa kali zikir, beliau didatangi oleh Amran Waly dalam mimpinya. Ketika beliau sudah merasa yakin, maka ia memutuskan untuk turun gunung menjadi rakyat biasa dan mengikuti jalan tarekat Amran Waly.¹⁸⁵

Sosok Amran Waly selalu dikenang oleh para murid dan pengikutnya karena akhlak yang baik. Perilaku yang menjadi suri tauladan merupakan modal sosial serta modal kultural yang paling utama di kalanya pengikutnya. Masyarakat *grass root* tidak begitu memahami berbagai pemikiran tasawuf yang kompleks dan rumit

¹⁸⁴Aziz Masyhuri, *Permasalahan Tarekat: Hasil Kesepakatan Mukhtamar dan Musyawarah Besar Jamiyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2005), hlm. 50-51.

¹⁸⁵Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 78.

seperti doktrin *waḥdāt al-wujūd*, *al-Insān al-Kāmil*, dan berbagai istilah tasawuf lainnya. Mereka lebih melihat perilaku kehidupan sehari-hari gurunya yang tanpa lelah membimbing serta memberi solusi nyata dalam problematika kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, beliau memberi pengaruh yang sangat besar bagi setiap pengikutnya. Sikap rendah hati, menjaga diri tidak cinta dunia, kealiman, hingga berbagai unsur mistik seperti *barakah* maupun *karamah* menjadi perbincangan kalangan para *jama'ah*.¹⁸⁶

Sebagai bukti bahwa Amran Waly merupakan ulama tasawuf sunnī, beliau menekankan arti pentingnya praktek kehidupan bersandar atas nilai-nilai syariat Islam kepada para *jama'ah*. Konsep 5 (lima) rukun Islam dan 6 (enam) rukun Iman banyak dikupas dalam berbagai pengajian di MPTT-I. rukun Islam yang berdimensi syariat dipadukan dengan rukun Iman yang berdimensi hakikat. Hal ini juga menepis tuduhan bahwa Amran Waly tidak mengajarkan syariat pada pengikutnya. Menurut asumsi peneliti, bukannya Amran Waly tidak mengajarkan syariat tetapi beliau lebih memfokuskan dakwahnya pada pengamalan tarekat dan hakikat. Dikarenakan beliau merupakan seorang mursyid tarekat dan juga seorang yang gemar dalam ilmu ketasawufan. Penjabaran makna tentang rukun Iman dan Islam serta dipadukan dengan pemahaman tentang *Iḥsān*, bisa dilihat diberbagai pengajian beliau yang dapat diakses melalui beberapa *channel youtube* yang dikelola oleh MPTT-I. Selain itu, pemikiran mengenai tasawuf sunnī juga dapat ditelusuri melalui beberapa karyanya. Sebagian berisi pemikiran tasawuf akhlak dan amal, serta sebagian yang lain lagi membahas tentang berbagai dimensi hakikat dengan berbagai pemikiran falsafi seperti doktrin *waḥdāt al-wujūd*, *al-Insān al-Kāmil*, *fanā'*, *baqā'*, hingga *tajallī* maupun *ittihād*.¹⁸⁷

Amran Waly sebenarnya telah menyatakan berkali-kali bahwa tasawuf yang dibawakannya bercorak tasawuf akhlak dan amal.

¹⁸⁶Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 79.

¹⁸⁷Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 80.

Tetapi, menurut beliau kurang sempurna jika mempelajari tasawuf tidak sampai pada tingkatan tasawuf falsafi yang biasa beliau sebut dengan tauhid sufi atau tauhid *'irfānī*. Beliau juga menegaskan, salah satu tujuan seseorang bertarekat atau bertauhid tasawuf adalah membentuk setiap pribadi memiliki akhlak yang baik yang dicontohkan oleh Rasulullah maupun akhlak Allah yang ditegaskan oleh Rasulullah dalam hadistnya: “*Berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah.*”¹⁸⁸

Artikulasi ke 2 (dua) akhlak tersebut, yaitu akhlak Allah dan Akhlak Rasulullah membentuk kepribadian seseorang yang selalu mengasihi seluruh manusia tanpa pandang bulu. Sifat kasih sayang ini tidak hanya kepada manusia, juga terhadap semua makhluk, bahkan alam semesta. Secara tegas, untuk menunjukkan akhlak tersebut, Amran Waly menjelaskan:

“Sayang kepada makhluk, sekalipun kepada orang kafir dan fasik, agar mereka mendapat petunjuk Allah untuk mencapai kemenangan dalam kehidupan dan berma’rifat dengan *tabattul* (memutuskan sangkutan hati) pada selain Allah termasuk dirinya dengan bantuan Allah. Bilamana, ajaran kesufian/tauhid batin telah tumbuh sebagai akar penunjang untuk berdiri kokohnya *'aqīdah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*/tauhid zahir di bumi Nusantara, terutama di Aceh, maka akan bercahayalah Islam di muka bumi sebagaimana pada masa Rasulullah dan sahabatnya. Tidak ada kezaliman dan kemusyrikan. Negara akan damai, adil, makmur, dan sejahtera, hidup aman, *tamaddun* (red: peradaban) berkembang, membawa kepada kemajuan dalam peradaban manusia.”¹⁸⁹

Penegasan di atas menjadi bukti kuat bahwa ajaran tasawuf yang dibawa oleh Amran Waly merupakan tasawuf sunnī. Petunjuk lain yang menegaskan bahwa tasawuf sunnī yang di ajarkan Amran Waly kepada *jama'ahnya* mengenai dari segi sumber ajaran yang beliau ambil, dimana kebanyakan referensinya berasal dari ulama-ulama *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Dalam banyak karyanya,

¹⁸⁸Amran Waly, *Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Sufi*, Jilid I (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 3.

¹⁸⁹Amran Waly, *Risalah Tauhid Tasawuf ...*, hlm. 3.

Amran Waly menyandarkan pemikikan tasawufnya kepada Al-Ghazalī maupun Junaid al-Baghdadī. Selain itu, di bidang tauhid ‘*aqīdah*’ beliau menganut ajaran Hasan al-Maturidī dan Musa al-Asy’arī. Sedangkan di bidang fikih, lebih banyak mengacu pada mazhab al-Syafi’i dan sebagian lainnya kepada mazhab Hanafi, Maliki, dan Hambali.¹⁹⁰

Amran Waly dalam pelaksanaan Zikir *Ratéb Seribée* dimulai dengan istighfar sebanyak 3 (tiga) kali, selanjutnya shalawat sebanyak 10 (sepuluh) kali, setelah itu membaca Al-Fatihah sebanyak 3 (tiga) kali, lalu mulai membaca kalimat *Lā ilāhā illallāh* dengan sebanyak-banyaknya. Setelah selesai berzikir maka di akhiri dengan doa dan shalawat.¹⁹¹

4.3.2 Penyatuan Tasawuf akhlak dan Falsafi

Setelah Amran Waly melalui berbagai macam proses perjalanan panjang pada ranah tasawuf akhlak atau amal, secara intelektual beliau bertransformasi ke ranah pemikiran tasawuf falsafi. Meskipun dalam ranah pemikiran menuju ke arah tasawuf falsafi, namun beliau tidak merubah sedikitpun citra diri dan eksistensi dirinya. Amran Waly tetap seperti apa adanya dalam membimbing, mengisi berbagai pengajian MPTT-I, zikir *Ratéb Seribée*, maupun aktivitas Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah. Kenyataan ini menegaskan, meskipun dalam pemikiran beliau mulai bertransformasi dengan memperkenalkan berbagai dimensi hakikat dan *ma’rifat* melalui penjelasan konsep *al-Insān al-Kāmil*, *waḥdāt al-wujūd*, *tajallī*, dan seterusnya. Namun, dari aspek amalan dan

¹⁹⁰Amran Waly, *Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2022), hlm. 2-3.

¹⁹¹Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Suluk Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 11.

perilaku beliau sehari-hari tetap dalam ranah tasawuf akhlak atau amal.¹⁹²

Dalam mendakwahkan tasawuf, Amran Waly melalui MPTT-I maupun Zikir *Ratéb Seribée* menggunakan istilah yang sengaja dipilih. Istilah yang dimaksud adalah Tauhid Tasawuf.¹⁹³ Tauhid yang dimaksud bukan merujuk kepada tauhid dalam ilmu kalam atau teologi Islam. Makna tauhid tasawuf lebih merujuk kepada tauhid dalam arti tasawuf yang berisi ajaran atau pemikiran falsafi, dan dikolaborasikan dengan praktek amalan dari tasawuf akhlak dan amal. Dan makna tauhid tasawuf yang dipilih Amran Waly secara substansi merujuk kepada makna tasawuf *'irfānī* atau tasawuf sufi yang sering kali beliau gunakan sebagai padanan istilah. Dengan demikian, tauhid tasawuf yang sengaja beliau gunakan lebih merujuk kepada gagasan, pandangan, pemikiran, maupun doktrin tasawuf yang berasan dari pemikiran para ulama sufi beraliran tasawuf falsafi.¹⁹⁴

Meskipun Amran Waly banyak memperkenalkan berbagai dimensi pemikiran tauhid tasawuf atau tasawuf falsafi, namun tetap berpijak kepada tasawuf sunnī atau tasawuf akhlak dan amal. Dengan kata lain, tidak akan sampai kepada tingkatan tauhid tasawuf atau tasawuf falsafi jika kita tidak melalui jalan tasawuf akhlak dan amal. Disinilah keunikan Amran Waly sebagai ulama sufi pemikir maupun mengamal. Terbukti, beliau mampu menggabungkan ke 2 (dua mazhab atau aliran tasawuf yang menurut teori sulit untuk digabungkan. Kegigihan dalam upaya menggabungkan maupun mengintegrasikan kedua mazhab tasawuf tersebut terlihat jelas dalam berbagai gagasan maupun pemikiran yang tersebar dalam

¹⁹²Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 82.

¹⁹³Istilah Tauhid Tasawuf yang digunakan Amran Waly sengaja dipilih dan dipopulerkan melalui institusi *neo-sufisme* yang didirikannya, yakni Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia yang di singkat MPTT-I.

¹⁹⁴Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 83.

beberapa karyanya. Dengan istilah lain, beliau mampu, menginterkoneksi antara disiplin tasawuf sunnī dengan tasawuf falsafi sekaligus. Hasil dari interkoneksi kedua aliran tersebut akan melahirkan pemikiran (falsafi) maupun perilaku (*amalan*) sebagai keagungan tasawuf:

“Tauhid tasawuf merupakan ajaran kesufian yaitu untuk memperbaiki nafsu dan sifat-sifat nafsu yang tercela dan menghilangkan *anāniyah*/keakuan dan kesombongan dalam menata kehidupan sebagai hamba Allah yang senantiasa memandang wujud-Nya, berkasih sayang dengan hamba-hamba-Nya/makhluk-makhluk-Nya agar terjadi keamanan, kedamaian, dan kesejahteraan dalam kehidupan.... Ajaran ini sudah lama adanya (red: di Aceh), tapi, oleh pengaruh dari orientalis dan orang-orang yang tidak paham tentang ajaran agama yang haq, maka terjadilah ajaran kesufian ini mengecil dan hilang (red: di Aceh).”¹⁹⁵

Menurut Amran Waly, seseorang secara pelan-pelan namun pasti dapat mencapai tingkatan dari tasawuf akhlak atau amal kepada tasawuf falsafi. Untuk mencapai tingkatan tersebut pertama-tama harus dimulai dari *riyādhah*, *mujāhadah*, *murāqabah*, maupun *tazkiyah al-Nufūs* dengan berbagai bentuk wirid atau zikir yang berlaku dalam sistem ritual Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah. Untuk itu, dalam latihan olah rohani atau spiritual, Amran Waly membagi zikir ke dalam 4 (empat) tingkatan; (1) Zikir *mā'a al-Ghaflāh*, yakni berzikir secara lisan, namun hatinya tidak mengingat Allah; (2) Zikir *mā'a al-Yaqdhah*, yaitu berzikir secara lisan dan mengingat Allah, tetapi hatinya belum mendapat cahaya (*nur*) karena masih sering teringat selain Allah; (3) Zikir *mā'a al-Hudhur*, yakni berzikir yang tidak lagi teringat selain Allah karena cahaya (*nur*) Allah telah memenuhi batin seseorang; (4) Zikir *mā'a al-Ghaibāh*, yaitu zikir seseorang yang telah *fanā'* (hilang) wujud dirinya dalam batin nya yang ada hanya Allah.¹⁹⁶

¹⁹⁵Amran Waly, *Risalah Tauhid Tasawuf Dan Tauhid Shufi Jilid 1* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2016), hlm. 172.

¹⁹⁶Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 10-11.

Ke 4 (empat) tingkatan zikir di atas merupakan *maqâmat* dalam tradisi zikir Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Artinya, berbagai tingkatan zikir tersebut menjadi bagian dari tradisi tasawuf sunnī atau akhlak dan amal. Menurut Amran Waly, bagi seseorang yang telah mencapai zikir level 3 (tiga), lebih-lebih level ke 4 (empat), dapat mengantarkan dirinya untuk mencapai dimensi hakikat dan *ma'rifat*. Karena, seseorang yang mencapai level zikir ke 3 (tiga) dan ke 4 (empat), ia tidak lagi mengenal dirinya sendiri. Ia mulai ditunjukkan *tajallī* Tuhan, baik dalam *asmā'*, sifat, dan *Af'āl*. Seseorang yang telah melewati fase tersebut, akan mengalami istilah *fanā'* dalam terminologi tasawuf. Saat seseorang telah mengalami *fanā'* ia akan memasuki fase *baqā'*, yakni berada dalam kekekalan Tuhan-nya. *Fanā'* sendiri berarti lenyap atau hilang, yakni hilangnya sifat *anāniyah* (keakuan dirinya) dalam sifat-sifat-Nya. Sedangkan, *baqā'* dimaknai sebagai meleburkan rohani seseorang ke dalam *asmā'*, sifat, dan *Af'āl* Allah. Dalam pencapaian kepada tingkatan zikir ke 4 (empat), dalam zikirnya tidak lagi ia mengenal dirinya yang berzikir, melainkan diri-Nya bersama Diri-Nya.¹⁹⁷

Pada tahap zikir level ke 3 (tiga), apa lagi level ke 4 (empat), Amran Waly menjelaskan dengan konsep, maupun teori yang dekat dengan pemikiran tasawuf falsafi. Konsep yang dimaksud adalah *wahdāt al-wujūd*, *al-Insān al-Kāmil*, *tajallī*, dan sebagainya. Beberapa konsep yang beliau gunakan tersebut disalah fahami oleh kebanyakan ulama di Aceh maupun daerah lain di sekitarnya. Dasar pemikiran ini dikarenakan beberapa istilah tasawuf falsafi dalam sejarah panjang khazanah tasawuf di dunia Islam memang selalu melahirkan polemik akibat perbedaan cara pandang atau tafsir. Meskipun para ulama tasawuf sunnī sesungguhnya juga mengalami pengalaman spiritual yang sama dengan ulama tasawuf falsafi. Namun, cara menjelaskannya tidak meminjam berbagai istilah dari

¹⁹⁷Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2023), hlm. 163.

ulama sufi yang identik dengan tasawuf falsafi. Karenanya, dalam sejarah polemik pemikiran tasawuf falsafi yang memperkenalkan berbagai istilah atau konsep di atas selalu di salah pahami oleh para ulama syariat. Contoh demikian ini dapat dilihat pada perdebatan panjang antara ulama syariat dengan Yazid al-Busthāmī (w. 245 H) maupun Husien bin Manshur al-Hallaj (w. 309 H). Dalam polemik pemikiran al-Hallaj, Junaid al-Baghdadī tidak menyalahkan al-Hallaj.¹⁹⁸ Tetapi ada juga beberapa ahli tasawuf menyalahkan al-Hallaj seperti Ibnu Taimiyah (w. 1328 M), Ibnu Qayyim (w. 1350 M) dan lainnya.¹⁹⁹ Fenomena ini tidak ubahnya sebagaimana polemik antara Hamzah al-Fansurī (w. 1572 M) dan Nuruddin ar-Raniry (w. 1658 M) pada abad ke 16 (enam belas) sampai 17 (tujuh belas) Masehi di Kesultanan Aceh. Melalui Abdul Rauf al-Singkilī (w. 1693 M) yang memahami secara baik ajaran tersebut maka beliau tidak menyalahkan Hamzah al-Fansurī. Sebaliknya, al-Singkilī memperhalus istilah *wahdāt al-wujūd* menjadi *wahdātul syuhūd*. Dalam polemik antara keduanya al-Singkilī menempatkan diri secara moderat dengan tidak menyalahkan al-Fansurī.²⁰⁰

Ketika menjelaskan tingkatan zikir pada level ke 4 (empat), Amran Waly meminjam beberapa istilah tasawuf falsafi yang dikenalkan oleh Ibnu ‘Arabī maupun Abdul Karīm al-Jillī. Menurutnya, seseorang yang telah mencapai zikir level ke 4 (empat) menandai puncak *ma’rifat*. Puncak *ma’rifat* ini dirasakan secara rasa bukan jasad atau fisik. Oleh karena itu, Amran Waly merujuk pada doktrin *wahdāt al-wujūd* yang dimaksudkan adalah rasa seseorang yang merasakan hilang atau lenyap keakuannya dan tersisa hanya wujud-Nya. Terkait pandangan ini, Amran Waly mengatakan secara panjang lebar:

¹⁹⁸Zulkifli M. Nur, “Al-Hulul: Sebuah Kontroversi Pencerahan dalam Pandangan al-Hallaj,” *Jurnal Madania*, Vol. 7, No. 2, (2017), hlm. 220.

¹⁹⁹Mohammad Ramdhany, “Telaah Ajaran Tasawuf Al-Hallaj,” *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 5, No. 1, (2017), hlm. 204.

²⁰⁰Mukhlis Latif, “Debate on Philosophical Sufism: Dynamics and Dialectics in Aceh,” *Jurnal Kajian Islam dan Budaya*, Vol. 21, No. 2, (2023), hlm. 62.

“*Waḥdāt al-wujūd* adalah *ma’rifat* secara *dzāuq* yaitu, ibarat matahari yang ada di langit, maka matahari yang ada di kolam dan dalam kaca itu merupakan pantulan dari matahari yang ada di langit, sehingga tidak tersangkut dalam *berma’rifat* pada pantulan-pantulan, baik di kaca maupun kolam-kolam, hanya kita menyaksikan matahari yang ada di langit. Maka, *waḥdāt al-wujūd* merupakan ajaran kesufian tidak ada selain Allah. Bersama Allah untuk mendapatkan tauhid hakiki yang terlepas dari kesyirikan dan kenifakan. Mereka yang telah dapat *taraqqi* (meninggalkan) dari wujud *waham* (fisik) dia kembali kepada wujud *mahadh*. Mereka ini telah mendapatkan *ma’rifat* secara *dzāuq*. *Waḥdāt al-wujūd* ini diawali dengan *waḥdātul syuhūd*, dengan kita menyaksikan keberadaan Allah dalam batin kita, sehingga lain-Nya hilang *fanā’* untuk mendapatkan *tajallī* keberadaan Allah dalam batin kita. Kita harus meninggalkan *himmah* (kemauan) kepada Allah sehingga kita dapat terlihat sifat dan hilang dalam cahaya zat-Nya.”²⁰¹

Amran Waly menolak tegas pandangan *waḥdāt al-wujūd* yang dipahami sebagai orang yang menyatukan secara fisik atau jasad antara manusia dengan Allah. Pandangan ini menurutnya sesat. Atas dasar pemikiran ini, Amran Waly menjelaskan konsep *al-Insān al-Kāmil* yang berpijak melalui Alquran, surat Al-Ikhlās: “*Qul Huwallāhu aḥad*” yang melahirkan polemik di kalangan para ulama Aceh. Padahal, penjelasan ayat tersebut dimaksudkan Amran Waly untuk menegaskan *waḥdāt al-wujūd* atau *al-Insān al-Kāmil* atau *ma’rifat* secara *dzāuq* (batin/rasa) dan bukan secara waham atau jasad. Pada ayat tersebut, beliau menafsirkan tidak sebagaimana para ulama umumnya, yakni: “*Katakan, Dia Allah Yang Maha Esa.*” Sebaliknya, Amran Waly menafsirkan ayat yang sama dengan: “*Katakan, Dia (Muhammad) Allah.*” Tafsir pertama adalah tafsir *Ibārī*, sedangkan tafsir kedua menggunakan pendekatan tafsir *Isyārī*. Kedua pendekatan ini tidak sama karena melahirkan hasil yang berbeda.²⁰²

²⁰¹Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2023), hlm. 38.

²⁰²Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 133.

4.3.3 Tarekat Naqsyabandiyah, MPTT-I, dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*

Amran Waly sebagai ulama sufi Aceh di abad modern ini, menyebarkan dan menjelaskan praktek (*'amaliyyah*) maupun pemikiran sufisme menggunakan beberapa institusi atau media. Beliau merupakan mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah yang diwarisi langsung dari sang ayah maupun Muhammad Aidarus al-Kamparī. Selain melalui tarekat, beliau juga mendirikan 2 (dua) institusi atau lembaga tasawuf non-tarekat. Secara konseptual-akademis, ke 2 (dua) lembaga sufi ini disebut neo-sufisme. Ke 2 (dua) lembaga yang dimaksud adalah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Ke 3 (tiga) institusi itu menjadi satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya dalam memahami praktek maupun pemikiran sufisme Amran Waly.²⁰³

Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah sebagai institusi yang populer di kalangan masyarakat secara efektif berfungsi menjaring masyarakat di Labuhan Haji, Aceh Selatan maupun berbagai Kabupaten lain di Aceh. Berbagai ritual tarekat seperti *sulūk*, *tawājuh*, maupun zikir dan wirid ikut diamalkan oleh para *jama'ah*. Setelah sekian lama dikenal sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah, Amran Waly membentuk organ sufi lain yang diberi nama Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Institusi ini secara konseptual merupakan majelis zikir neo-sufisme. Berbeda dengan praktek Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah dengan berbagai ritual yang telah dibakukan sedemikian rupa, praktek Zikir *Ratéb Seribée* hanya berisi zikir kalimat tauhid, yakni *Lā ilāhā illallāh*.²⁰⁴

²⁰³Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 98.

²⁰⁴Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 7.

Pengamalan Zikir *Ratéb Seribée* bisa dilakukan berkelompok maupun sendiri. Istilah *Ratéb Seribée* secara bahasa bermakna ratib seritu, yakni membaca zikir seribu kali. Diksi ratib seribu atau membaca zikir seribu kali sebenarnya hanya istilah karena dalam prakteknya zikir kalimat tauhid dilakukan sebanyak-banyaknya. Bacaan zikir tersebut hanya berisi kalimat tauhid, yakni *Lā ilāhā illallāh*. Namun, rangkaian majelis zikir ini berisi beberapa bagian. Sebelum memulai majelis zikir, seorang khalifah yang telah ditunjuk oleh Amran Waly memberi ceramah maupun mengaji kitab tertentu diikuti tanya jawab para *jama'ah*. Setelah ceramah atau kajian kitab, dilanjutkan dengan *wasīlah* dengan membaca *al-fatihah* kepada Amran Waly, Muhammad Waly al-Khālīdī dan beberapa guru sufi. Selanjutnya, baru dimulai zikir *Ratéb Seribée*, baik secara *jahar* (keras) maupun *sirri* (pelan) dan ditutup dengan doa.²⁰⁵

Secara spiritual, lahirnya Majelis Zikir *Ratéb Seribée* diawali dari kode-kode spiritual-tasawuf yang dialami oleh Amran Waly. Pengalaman spiritual ini terjadi sepulangnya Amran Waly berdakwah di Banda Aceh. Dalam perjalanan pulang, beliau berkhawat (berdiam diri dalam berzikir) di gunung Geurute, Kabupaten Aceh Jaya. Dalam khalwat tersebut, beliau dapat perintah untuk mendidik para *jama'ah* dengan memperbanyak zikir kalimat tauhid, yakni *Lā ilāhā illallāh*. Zikir *Ratéb Seribée* berupa bacaan kalimat tauhid yang juga merupakan bagian inti dari ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Atas nama perintah secara spiritual, Amran Waly akhirnya menjadikan zikir tersebut sebagai amalan khusus yang disebarkan kepada para *jama'ah* serta diamalkan sebanyak-banyaknya.²⁰⁶

²⁰⁵Masni Muzariah dan Khairuddin Hasan, "Nilai-nilai Pendidikan Tasawuf dalam Kegiatan Rateb Seribee di Kabupaten Aceh Barat," *Proceeding the Annual Conference on Islamic Religious Education*, Vol. 2, No. 2, (2022), hlm. 181. <https://bit.ly/3Gih9iQ>.

²⁰⁶Yuza Nisma, "Rateb Seribee: Spiritualitas dan Soliditas Religius Masyarakat Aceh," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 1, (2020), hlm. 36. <https://bit.ly/47NY8k8>.

Sebelum didirikan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*, Amran Waly terlebih dahulu mendirikan Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Embrio MPTT-I telah dirintis Amran Waly sejak 1997, yakni di pesantren Darul Ihsan, di Desa Pawoh, Labuhan Haji, Aceh Selatan. Berpusat di Pesantren Darul Ihsan, beliau mengadakan majelis rutin secara umum maupun khusus. Model majelis rutin lambat laun menyebar ke berbagai pelosok desa di sekitar Aceh Selatan.²⁰⁷ Selanjutnya, MPTT-I akhirnya dilembagakan secara formal pada 2004. Eksistensi MPTT-I mulai dikenal luas, terutama sejak diadakan muzakarah ulama sufi pada 2010, di Meulaboh, Aceh Barat yang dihadiri banyak ulama sufi dari berbagai penjuru Aceh hingga Asia Tenggara, khususnya Malaysia.²⁰⁸

Amran Waly sebagai seorang ulama sufi modern Aceh secara taktis dan strategis memanfaatkan MPTT-I sebagai media dakwah sufi. Majelis ini berfungsi menjadi pusat studi kajian tasawuf. Setiap detail pengetahuan tasawuf disampaikan serta dibahas melalui institusi tersebut. Sebagai pusat studi, setiap *jama'ah* bebas bertanya mengenai tasawuf. Pimpinan MPTT-I menyusun materi pengajian secara tertulis berdasarkan topik atau tema tasawuf tertentu. Di saat Amran Waly menghadiri sendiri pengajian MPTT-I, beliau menjabarkan topik dalam bentuk tanya jawab dengan *jama'ah*.²⁰⁹

MPTT-I telah memiliki ratusan posko atau cabang di seluruh Indonesia. Padahal, pada 2013, tercatat MPTT-I hanya memiliki 13 posko atau cabang di Aceh maupun di luar Aceh. Namun pada 2023, MPTT-I telah memiliki 56 posko atau cabang di berbagai Kabupaten di provinsi Aceh. Di luar Aceh, MPTT-I memiliki posko yang

²⁰⁷Amran Waly, *Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2022), hlm. 2.

²⁰⁸Arsa Hayoga Hanafi, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 2, (2020), hlm. 184. <https://bit.ly/3QUy9Rp>.

²⁰⁹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 107.

tersebar mulai di Sumatera Utara, Kepulauan Riau, Sumatera Barat, Jambi, DKI Jakarta, Jawa Barat, Gorontalo, Sulawesi Utara, Sulawesi Selatan, Maluku Utara, Papua Barat, serta cabang khusus di Malaysia. Posko atau cabang MPTT-I juga menjadi pusat Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah sekaligus majelis zikir *Ratéb Seribée* bagi para *jama'ah*. Setiap posko MPTT-I dipimpin oleh para murid Amran Waly yang berperan tidak ubahnya seperti khalifah dalam struktur hirarki Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah.²¹⁰

Dalam konteks kehidupan modern, melalui MPTT-I dapat dibaca sebagai upaya Amran Waly “memodernisasi” praktek (*‘amaliyyah*) maupun pemikiran tasawuf. Modernisasi seperti MPTT-I maupun Majelis Zikir *Ratéb Seribée* tidak mengurangi sama sekali berbagai elemen dasar tasawuf yang bertumpu kepada Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Makna tasawuf dalam ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah direkonstruksikan kembali melalui inovasi dan kreasi Amran Waly dengan pendirian MPTT-I dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. *Re-branding* ajaran tasawuf melalui MPTT-I dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée* terbukti berhasil menarik kalangan muslim tidak hanya di level *grass root* perdesaan. Namun, kalangan muslim perkotaan yang identik dengan kelas menengah terdidik perkotaan secara antusias menghadiri berbagai pengajian MPTT-I maupun Majelis Zikir *Ratéb Seribée*.²¹¹

4.4 Analisis Hasil Penelitian

4.4.1 Gagasan Tauhid Tasawuf Amran Waly

Peneliti melihat bahwa Penyelenggaraan pengkajian tauhid tasawuf yang didakwahkan oleh Amran Waly mendapatkan respon yang berbeda dari masyarakat. Ada yang pro dan ada juga yang kontra terhadap dakwah yang dibawakan oleh Amran Waly tersebut.

²¹⁰Amran Waly, *Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2022), hlm. 5-6.

²¹¹Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālīdī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 107.

Tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly merupakan sebuah ajaran tarekat yang tujuan akhirnya dapat mencapai hakikat dan *ma'rifat*. Amran Waly mengatakan masyarakat lalai dengan kehidupan dunia dan meninggalkan perintah Allah itu disebabkan karena masyarakat memahami Islam hanya dari sisi zahirnya saja atau dari segi syariat saja. Tetapi masih terlalu kurang dari segi batin atau hakikat. Maka untuk mencapai hakikat tersebut dibutuhkan tarekat. Tarekat itu sendiri merupakan sebuah jalan atau metode pengamalan dalam tasawuf yang dipimpin oleh seorang mursyid yang mana mursyid tersebut bertujuan untuk dapat membawa murid atau *jama'ahnya* agar dapat berhakikat dan ber*ma'rifat*.²¹²

Lahirnya gagasan tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly tidak terlepas dari Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah. Berdasarkan jejak keilmuannya sejak kecil melalui sang ayah, Amran Waly telah dikenalkan dengan dunia ketasawufan. Tasawuf yang diperkenalkan kepada Amran Waly adalah tasawuf akhlak melalui perilaku dan budi pekerti yang ditampilkan oleh sang ayah. Kepribadian sang ayah sangat melekat dalam hatinya, sang ayah mencontohkan akhlak budi pekerti, yang mana akhlak tersebut merupakan manifestasi dari nilai-nilai yang di konstruksi dari ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah yang diwarisi dari para gurunya.²¹³

Setidaknya terdapat 2 (dua) ulama penting yang akhirnya membentuk Amran Waly menjadi ulama tasawuf. Yakni Zakaria Labai Sati dan Aidarus Abdul Ghanī al-Kamparī. Kedua gurunya tersebut merupakan mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khālidiyah. Dan di saat Amran Waly berguru kepada Aidarus Abdul Ghanī al-Kamparī di saat itulah beliau mendapat ijazah kemursyidan. Maka,

²¹²Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 246.

²¹³Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 43.

dapat peneliti pahami dasar gagasan pemikiran tauhid tasawuf Amran Waly berasal dari Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah.²¹⁴

Selanjutnya, dari penelitian yang peneliti dapatkan dalam mengembangkan dan menyebarkan gagasan tauhid tasawufnya Amran Waly tidak hanya menggunakan jalur Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah saja. Tetapi, beliau juga mendirikan sebuah lembaga yang diberi nama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Setelah itu dalam perkembangan selanjutnya juga mendirikan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée* ternyata didirikan dengan fungsi masing-masing berbeda. Kehadiran MPTT-I maupun Majelis Zikir *Ratéb Seribée* bertujuan untuk mempromosikan ajaran tauhid tasawuf di kalangan masyarakat Aceh yang kian meredup di tengah kuatnya doktrin syariat yang secara resmi dilembagakan menjadi hukum formal (syariat Islam).²¹⁵

Maka dari itu, menurut peneliti didirikannya MPTT-I dapat dibaca sebagai strategi Amran Waly untuk menarik simpati sekaligus mempopulerkan kembali ajaran tauhid tasawuf kepada masyarakat muslim Aceh secara lebih luas. Secara normatif dalam AD/ART disebutkan bahwa, MPTT-I adalah organisasi yang berdasarkan prinsip atau ajaran *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan fikih nya bermazhab Syafi'i, tauhidnya mengikuti al-Asy'arī dan al-Maturidī, serta tasawufnya mengikuti imam Al-Ghazalī, Junaid al-Baghdadī, dan Baha'uddin al-Naqsyabandī, serta ulama tasawuf lainnya. Organisasi MPTT-I ini, terbukti sangat efektif dalam menyalurkan pemikiran Amran Waly tentang tauhid tasawuf.²¹⁶

²¹⁴Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 43.

²¹⁵Amran Waly, *Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2022), hlm. 1.

²¹⁶Arsa Hayoga Hanafi, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 2, (2020). <https://bit.ly/3QUy9Rp>.

Agar pemikiran beliau dapat mudah di pahami oleh *jama'ah*, maka di setiap pengajian, Amran Waly selalu menulis artikel dengan tema yang berbeda dan dibagikan kepada *jama'ah*. Sehingga *jama'ah* tidak hanya mendengarkan tetapi juga dapat membaca isi pikiran beliau tentang tauhid tasawuf. Banyak yang mempertanyakan, mengapa ada awalan kata tauhid sebelum kata tasawuf. Amran Waly mengatakan itu dikarenakan fungsi dari pada tasawuf ialah untuk menyempurnakan ketauhidan kita kepada Allah. Maka, Amran Waly membagi tauhid kepada 3 (tiga) kategori, yaitu; tauhid *'aqīdah* (kalam), tauhid tasawuf (tarekat), dan tauhid *'irfānī* (hakikat). Dari kategori tersebut kita dituntut untuk dapat mencapai pada level yang terbaik, yaitu tauhid *'irfānī* (hakikat). Dimana pada tingkatan tauhid *'irfānī* inilah banyak muncul perdebatan pro dan kontra. Dalam dunia akademik tauhid *'irfānī* ini kita kenal dengan istilah tauhid falsafi.²¹⁷

Dari yang peneliti lihat berdasarkan literatur yang ada, Amran Waly mencoba membangkitkan kembali doktrin tasawuf *'irfānī* (hakikat). Jika dalam dunia akademis lebih dikenal dengan istilah tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi yang *debateable* (diperdebatkan) yang dimaksud tidak lain adalah doktrin yang diajarkan oleh Hamzah Fansurī, Syamsuddin al-Sumatrani yang merujuk kepada para sufi besar pendahulu semisal Abdul Karīm al-Jillī, Ibnu 'Arabī, Mansyur al-Hallaj, maupun Yazid al-Busthāmī yang merupakan salah satu penyandang sanad Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah. Pemikiran para sufi besar itu secara teori atau konsep disebut dengan *tajallī*, *wahdāt al-wujūd*, *hulul*, maupun *ittihād*. Pemikiran tasawuf yang diperdebatkan ini semata-mata karena membutuhkan penalaran dan analisis yang mendalam.²¹⁸

Sedangkan, institusi yang diberi nama Majelis Zikir *Ratéb Seribée* oleh Amran Waly dijadikan sarana zikir bagi para pengikut

²¹⁷Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 6

²¹⁸Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2023), hlm. 103.

atau *jama'ahnya*. *Ratéb Seribée* secara bahasa berarti membaca zikir sebanyak seribu kali. Tetapi, istilah *Seribée* atau seribu itu hanya kiasan saja. Amran Waly mengatakan bahwa inti dari pada *Seribee* itu ialah berzikir sebanyak-banyaknya. Zikir *Ratéb Seribée* ini menurut Amran Waly tidak lain adalah inti dari ajaran Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Zikir ini pada awalnya bersifat khusus. Namun lambat laun menjadi umum demi kepentingan *jama'ah* secara luas. Amran Waly dalam beberapa karyanya mengatakan bahwa Zikir *Ratéb Seribée* memiliki fungsi khusus bagi setiap *jama'ah* dalam rangka menyucikan jiwa.²¹⁹

Menurut pemahaman peneliti, Amran Waly selain mendakwahkan konsep tasawuf akhlak dan amal, beliau juga mendakwahkan konsep tasawuf falsafi. Konsep tasawuf falsafi inilah yang diperdebatkan oleh ulama-ulama yang ada di Aceh. Dengan alasan dapat menyesatkan umat. Disebabkan pengkajiannya dinilai terlalu tinggi. Sedangkan, Amran Waly sendiri berpendapat bahwa tasawuf kesufian atau dalam dunia akademis dikenal dengan tasawuf falsafi, sangat penting untuk didakwahkan. Karena dengan tasawuf kesufian atau tauhid tasawuf lah dapat memperbagus syariat dan meningkatkan keimanan kepada Allah.

Jika kita membuka buku sejarah, sebenarnya konsep tasawuf kesufian atau tasawuf falsafi ini memang selalu menjadi perdebatan antara ulama syariat dan ulama hakikat. Sedangkan Amran Waly disini mencoba untuk menyatukan antara syariat, tarikat dan hakikat. Sehingga beliau mendakwahkan ketiga-tiganya melalui institusi yang beliau bentuk. Tasawuf akhlak dan amal beliau dakwahkan melalui Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah dan Zikir *Ratéb Seribée*, serta tasawuf falsafi beliau dakwahkan melalui MPTT-I.

4.4.2 Langkah-langkah Tauhid Tasawuf Amran Waly

Menurut peneliti langkah-langkah tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly secara tegas dan jelas dapat dinyatakan

²¹⁹Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 7.

berada dalam konteks tasawuf akhlak atau amal. Sedangkan Mengenai pemikirannya yang mengusung gagasan terkait dengan doktrin *al-Insān al-Kāmil*, *waḥdāt al-wujūd* dalam beberapa artikel yang beliau tulis dapat dipahami sebagai keberhasilannya dalam upaya menggabungkan antara tasawuf akhlak atau amal dengan tasawuf *'irfānī* atau falsafī. Dalam kapasitas sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah sebenarnya sangat jelas bahwa praktek perilaku pengamalan yang dilakukan oleh Amran Waly termasuk dalam ranah praktek tasawuf akhlak atau amal. Yang mana tujuannya untuk tetap menjaga *'aqīdah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Bahkan beliau menyusun buku khusus yang berisi panduan mengenai tata cara berzikir maupun wirid, serta *tawassul* sesuai Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah.²²⁰

Berdasarkan bacaan yang peneliti temukan, Amran Waly mengatakan penyucian jiwa menjadi syarat awal dalam mencapai berbagai tangga selanjutnya. Di sinilah tasawuf akhlak menjadi bagian yang tidak terpisahkan bagi Amran Waly dan pengikutnya. Sebagaimana lazimnya dalam tradisi Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah maupun tarekat lainnya, proses-proses selanjutnya yang mendapat bimbingan dari gurunya untuk menapaki berbagai wirid, zikir, *tawājuh*, *sulūk*, dan sebagainya. Selama proses wirid, zikir, *tawājuh*, dan *sulūk*, seorang murid dianjurkan untuk *rabīthah* gurunya. Makna *rabīthah* sendiri adalah membayangkan wajah guru selama proses zikir maupun wirid berlangsung. *Rabīthah* sendiri menjadi bagian penting dalam ajaran tarekat maupun tasawuf pada umumnya, meskipun ditentang oleh kebanyakan ulama syariat. Dalam pandangan ulama Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah, melalui jalan *rabīthah* seorang murid dapat *wushul* kepada Allah.²²¹

²²⁰Lihat dan baca kembali: Amran Waly, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Suluk Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021).

²²¹Aziz Masyhuri, *Permasalahan Tarekat: Hasil Kesepakatan Mukhtamar dan Musyawarah Besar Jamiyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2005), hlm. 50-51.

Menurut asumsi peneliti, bukannya Amran Waly tidak mengajarkan syariat tetapi beliau lebih memfokuskan dakwahnya pada pengamalan tarekat dan hakikat. Dikarenakan beliau merupakan seorang mursyid tarekat dan juga seorang yang gemar dalam ilmu ketasawufan. Sebagai bukti bahwa Amran Waly merupakan ulama tasawuf sunnī, beliau menekankan arti pentingnya praktek kehidupan bersandar atas nilai-nilai syariat Islam kepada para *jama'ah*. Konsep 5 (lima) rukun Islam dan 6 (enam) rukun Iman banyak dikupas dalam berbagai pengajian di MPTT-I. rukun Islam yang berdimensi syariat dipadukan dengan rukun Iman yang berdimensi hakikat. Hal ini juga menepis tuduhan bahwa Amran Waly tidak mengajarkan syariat pada pengikutnya.²²²

Setelah Amran Waly melalui berbagai macam proses perjalanan panjang pada ranah tasawuf akhlak atau amal, secara intelektual beliau bertransformasi ke ranah pemikiran tasawuf falsafi. Meskipun dalam ranah pemikiran Amran Waly menuju ke arah tasawuf falsafi, namun beliau tidak merubah sedikitpun citra diri dan eksistensi dirinya. Amran Waly tetap seperti apa adanya dalam membimbing, mengisi berbagai pengajian MPTT-I, zikir *Ratéb Seribée*, maupun aktivitas Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah. Kenyataan ini menegaskan, meskipun dalam pemikiran beliau mulai bertransformasi dengan memperkenalkan berbagai dimensi hakikat dan *ma'rifat* melalui penjelasan konsep *al-Insān al-Kāmil*, *waḥdāt al-wujūd*, *tajallī*, dan seterusnya. Namun, dari aspek amalan dan perilaku beliau sehari-hari tetap dalam ranah tasawuf akhlak atau amal.²²³

Maka, peneliti berpendapat bahwa Amran Waly banyak memperkenalkan berbagai dimensi pemikiran tauhid tasawuf atau tasawuf falsafi, namun beliau tetap berpijak kepada tasawuf akhlak dan amal. Dengan kata lain, tidak akan sampai kepada tingkatan

²²²Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidī dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer* (Surabaya: Imtiyaz, 2023), hlm. 80.

²²³Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah ...*, hlm. 82.

tauhid tasawuf atau tasawuf falsafi jika kita tidak melalui jalan tasawuf akhlak dan amal.

Selanjutnya, Amran Waly juga mengatakan pelaksanaan pengamalan tauhid tasawuf secara pelan-pelan namun pasti dapat mencapai tingkatan dari tasawuf akhlak atau amal kepada tasawuf falsafi harus dimulai dari *riyādhah*, *mujāhadah*, *murāqabah*, maupun *tazkiyah al-Nufūs* dengan berbagai bentuk wirid atau zikir yang berlaku dalam sistem ritual Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Untuk itu, dalam latihan olah rohani atau spiritual, Amran Waly membagi zikir ke dalam 4 (empat) tingkatan; (1) Zikir *mā'a al-Ghaflāh*, yakni berzikir secara lisan, namun hatinya tidak mengingat Allah; (2) Zikir *mā'a al-Yaqdhah*, yaitu berzikir secara lisan dan mengingat Allah, tetapi hatinya belum mendapat cahaya (*nur*) karena masih sering teringat selain Allah; (3) Zikir *mā'a al-Hudhur*, yakni berzikir yang tidak lagi teringat selain Allah karena cahaya (*nur*) Allah telah memenuhi batin seseorang; (4) Zikir *mā'a al-Ghaibāh*, yaitu zikir seseorang yang telah *fanā'* (hilang) wujud dirinya dalam batin nya yang ada hanya Allah.²²⁴

Ke 4 (empat) tingkatan zikir di atas merupakan *maqāmat* dalam tradisi zikir Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah. Artinya, berbagai tingkatan zikir tersebut menjadi bagian dari tradisi tasawuf akhlak dan amal. Menurut Amran Waly, bagi seseorang yang telah mencapai zikir level 3 (tiga), lebih-lebih level ke 4 (empat), dapat mengantarkan dirinya untuk mencapai dimensi hakikat dan *ma'rifat*. Karena, seseorang yang mencapai level zikir ke 3 (tiga) dan ke 4 (empat), ia tidak lagi mengenal dirinya sendiri. Ia mulai ditunjukkan *tajallī* Tuhan, baik dalam *asmā'*, sifat, dan *Af'āl*. Seseorang yang telah melewati fase tersebut, akan mengalami istilah *fanā'* dalam terminologi tasawuf. Saat seseorang telah mengalami *fanā'* ia akan memasuki fase *baqā'*, yakni berada dalam kekekalan Tuhan-nya. *Fanā'* sendiri berarti lenyap atau hilang, yakni hilangnya sifat *anāniyah* (keakuan dirinya) dalam sifat-sifat-Nya. Sedangkan, *baqā'*

²²⁴ Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021), hlm. 10-11.

dimaknai sebagai meleburkan rohani seseorang ke dalam *asmā'*, sifat, dan *Af'āl* Allah. Dalam pencapaian kepada tingkatan zikir ke 4 (empat), dalam zikirnya tidak lagi ia mengenal dirinya yang berzikir, melainkan diri-Nya bersama Diri-Nya.²²⁵

Pada tahap zikir level ke 3 (tiga), apa lagi level ke 4 (empat), Amran Waly menjelaskan dengan konsep, maupun teori yang dekat dengan pemikiran tasawuf falsafi. Konsep yang dimaksud adalah *wahdāt al-wujūd*, *al-Insān al-Kāmil*, *tajallī*, dan sebagainya. Beberapa konsep yang beliau gunakan tersebut disalah fahami oleh kebanyakan ulama di Aceh maupun daerah lain di sekitarnya. Karenanya, dalam sejarah polemik pemikiran tasawuf falsafi yang memperkenalkan berbagai istilah atau konsep di atas selalu di salah pahami oleh para ulama syariat.²²⁶



²²⁵Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian* (Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2023), hlm. 163.

²²⁶Amran Waly, *Kemanisan Beragama dengan ...*, hlm. 163.

BAB V

PENUTUP

5.1 Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan data dan analisis data yang mengacu pada rumusan masalah, maka peneliti akan menyimpulkan sebagai berikut:

- 5.1.1 Gagasan tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly tidak terlepas dari Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah. Tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly merupakan sebuah ajaran tarekat yang tujuan akhirnya dapat mencapai hakikat dan *ma'rifat*. Amran Waly juga mendirikan sebuah lembaga yang diberi nama Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) dan Majelis Zikir *Ratéb Seribée*. Kehadiran MPTT-I maupun Majelis Zikir *Ratéb Seribée* bertujuan untuk mempromosikan ajaran tauhid tasawuf di kalangan masyarakat Aceh dan sekitarnya. Dalam gagasannya Amran Waly membagi tauhid kepada 3 (tiga) kategori, yaitu; tauhid '*aqīdah* (kalam), tauhid tasawuf (tarekat), dan tauhid '*irfānī* (hakikat). Dari kategori tersebut kita dituntut untuk dapat mencapai pada level yang terbaik, yaitu tauhid '*irfānī* (hakikat). Tauhid '*irfānī* (hakikat) tidak lain adalah doktrin yang diajarkan oleh Hamzah Fansurī, Syamsuddin al-Sumatrani yang merujuk kepada para sufi besar pendahulu semisal Abdul Karīm al-Jillī, Ibnu 'Arabī, Mansyur al-Hallaj, maupun Yazid al-Busthāmī yang pemikiran mereka tersebut secara teori atau konsep disebut dengan *waḥdāt al-wujūd*, *al-Insān al-Kāmil*, *tajallī*, *hulul*, maupun *ittihād*. Pemikiran tasawuf yang diperdebatkan ini semata-mata karena membutuhkan penalaran dan analisis yang mendalam.
- 5.1.2 Langkah-langkah tauhid tasawuf yang dibawakan oleh Amran Waly secara tegas dan jelas dapat dinyatakan berada dalam konteks tasawuf akhlak dan amal. Dalam kapasitas sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandīyah Khālidiyah sebenarnya sangat jelas bahwa pengamalan yang dilakukan oleh Amran

Waly termasuk dalam ranah praktek tasawuf akhlak dan amal. Yang mana tujuannya untuk tetap menjaga *'aqidah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Bahkan beliau menyusun buku khusus yang berisi panduan mengenai tata cara berzikir maupun wirid, serta *tawassul* sesuai Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah. Amran Waly juga mengatakan langkah-langkah tauhid tasawuf secara pelan-pelan namun pasti dapat mencapai tingkatan yang lebih tinggi dari tasawuf akhlak dan amal kepada tasawuf falsafi dengan berbagai bentuk wirid atau zikir yang berlaku dalam sistem ritual Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah. Untuk itu, dalam latihannya Amran Waly membagi zikir ke dalam 4 (empat) tingkatan; (1) Zikir *mā'a al-Ghafilāh*, yakni berzikir secara lisan, namun hatinya tidak mengingat Allah; (2) Zikir *mā'a al-Yaqdhah*, yaitu berzikir secara lisan dan mengingat Allah, tetapi hatinya belum mendapat cahaya (*nur*) karena masih sering teringat selain Allah; (3) Zikir *mā'a al-Hudhur*, yakni berzikir yang tidak lagi teringat selain Allah karena cahaya (*nur*) Allah telah memenuhi batinnya; (4) Zikir *mā'a al-Ghaibāh*, yaitu zikir yang telah *fanā'* (hilang) wujud dirinya dalam batinnya yang ada hanya Allah.

5.2 Saran

Berdasarkan penelitian yang peneliti lakukan terhadap konsep tauhid tasawuf dalam perspektif Amran Waly. Maka saran yang peneliti kemukakan, baik kepada *jama'ah* tauhid tasawuf maupun kepada mahasiswa/i adalah sebagai berikut:

5.2.1 Bagi *Jama'ah*

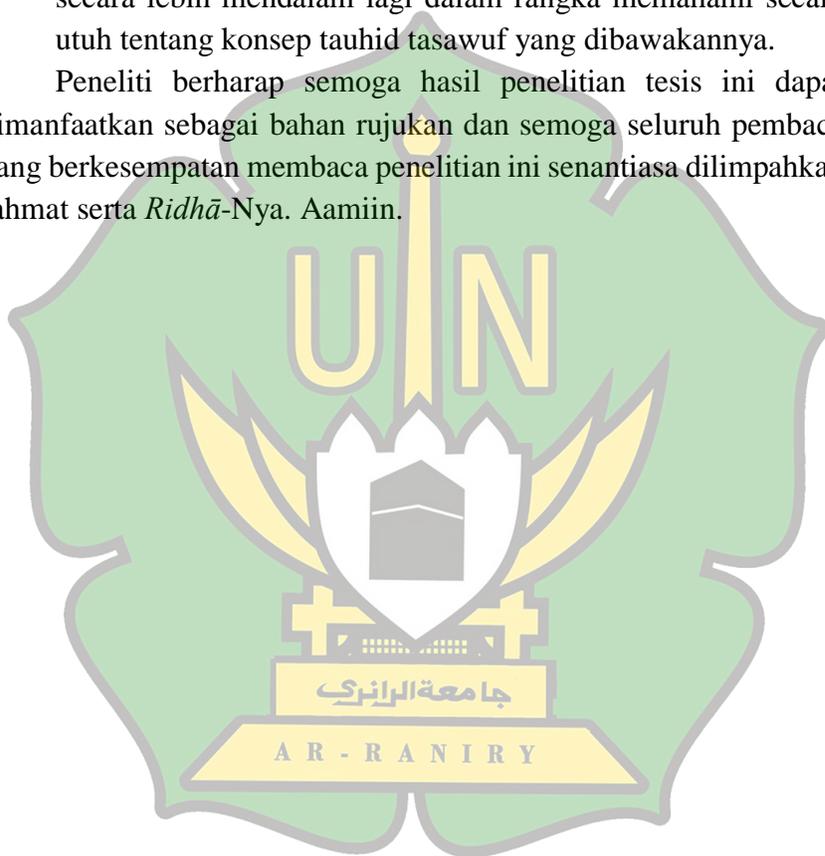
Mengikuti dan ikut serta mendakwahkan konsep tauhid tasawuf memanglah tidak mudah. Apalagi jika terjadi kesalahpahaman dalam memahami tauhid tasawuf itu sendiri. Maka dibutuhkan komunikasi yang baik dan pemahaman yang benar bagi *jama'ah* tauhid tasawuf sehingga dakwah yang dibawakan dapat diterima oleh semua masyarakat. Sehingga

tidak terjadi lagi penolakan dan pembubaran paksa di tengah-tengah masyarakat.

5.2.2 Bagi Mahasiswa/i

Kajian tasawuf pada era modern ini dalam konteks abad ke 21 (dua puluh satu) masih kurang dikaji. Karenanya, fenomena Amran Waly menjadi fenomena unik dan menarik untuk dikaji secara lebih mendalam lagi dalam rangka memahami secara utuh tentang konsep tauhid tasawuf yang dibawakannya.

Peneliti berharap semoga hasil penelitian tesis ini dapat dimanfaatkan sebagai bahan rujukan dan semoga seluruh pembaca yang berkesempatan membaca penelitian ini senantiasa dilimpahkan rahmat serta *Ridhā*-Nya. Aamiin.



DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- A. Gani, *Tasawuf Amal Bagi Para Pencari Tuhan*, Bandung: Alfabeta, 2019.
- A. Hanafi, *Pengantar Tauhid Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003.
- A. Mustafa, *Akhlak Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2019.
- A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke-Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo, 2002.
- Abdul Manan, Rahmad Syah Putra, Jovial Pally Taran, Saprizal, *Abūya Amran Waly dan Perannya dalam Pengembangan Tasawuf Modern* Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023.
- Abdul Muhaya, *Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Abdurrahman Hasan, *Fathul Majid*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Adhi Kusumastuti dan Ahmad Mustamil Khoiron, *Metode Penelitian Kualitataif*, Semarang: LPSP, 2019.
- Amin Syukur, dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali*, Semarang: Pustaka Pelajar, 2002.
- Amin Syukur, *Rasionalisme dalam Tasawuf*, Semarang: Wali Songo, 2002.
- Amran Waly, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian*, Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021.
- _____, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian*, Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2023.
- _____, *Konsep Ajaran Tauhid Tasawuf dan Jawaban Terhadap Tuduhan-Tuduhan Kepada Pengkajian Tauhid*

Tasawuf Abūya Syech H. Amran Waly, Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2012.

_____, *Panduan Tawajjuh dan Pelajaran Sulūk dalam Pengamalan Tarekat Naqsyabandīyah Khālidīyah*, Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2021.

_____, *Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia*, Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2022.

_____, *Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Shufi Jilid 1 dan 2*, Aceh Selatan: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), 2016.

Aziz Masyhuri, *Permasalahan Tarekat: Hasil Kesepakatan Muktamar dan Musyawarah Besar Jamiyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarrah Nahdlatul Ulama*, Surabaya: Khalista, 2005.

Badrudin, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Serang: A-Empat, 2015.

Damanhuri, *Akhlak Tasawuf*, Banda Aceh: PeNA, 2010.

Etta Mamang Sangadji dan Sopiah MM, *Metodologi penelitian Pendekatan Praktis dalam Penelitian*, Yogyakarta: Andi, 2010.

Habibie Waly, *Risalah Tauhid Al-Waliyyah*, Banda Aceh: Al-Waliyyah Publishing, 2016.

Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Kholilurrohman, *Mengenal Tasawuf Rasulullah; Representasi Ajaran Al-Qur'an dan Sunnah*, Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020.

Magono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

- Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LKIS, 2015.
- Muhaimin, *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta: Kencana, 2005.
- Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid* Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Rohimuddin Nawawi Al-Bantani, *Memahami Tasawuf Yang Shahih*, Kuala Lumpur: Akademi Tahfiz Turath, 2016.
- Rosihon Anwar, *Akhlaq Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Rubaidi, Syaifuddin, Budi Handoyo, *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khālidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer*, Surabaya: Imtiyaz, 2023.
- Saeful Anwar, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2010.
- Sahri, *Mutiara Akhlak Tasawuf*, Depok: Raja Grafindo Persada, 2019.
- Salamuddin, dan Hadis Purba, *Theologi Islam Ilmu Tauhid*, Medan: Perdana Publishing, 2016.
- Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012.
- Shabri dan Sudirman, *Biografi Ulama-Ulama Aceh Abad XX*, Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Banda Aceh, 2005.
- Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam*, Yogyakarta: LPPI, 2004.
- Yusuf Qardhawiy, *Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Musyaffa, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.

Zed Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014.

JURNAL

Abdul Manan, "The Role of Tauhid Tasawuf Study Council in Preaching the Tawhid and Tashawwuf in Aceh, Indonesia," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 5, No. 1, 2021. <https://bit.ly/40O9WRI>.

Ahmad Fauzi Ilyas, "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 1, No. 1, 2017. <https://bit.ly/3sL8Rgq>.

Arsa Hayoga Hanafi, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf dan Aktualisasi Ketauhidan," *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 2, 2020. <https://bit.ly/3QUy9Rp>.

Baiquni, "Teungku Muhammad Daud Zamzami," *KALAM: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 4, No. 2, 2019.

Bakhita Aida, "Strategi Dakwah pada Pengikut Tarekat Khalidiyah wa Naqsyabandiyah di Masjid Kwanaran Kudus," *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 40, No. 1, 2020. <https://bit.ly/3MSz3ws>.

Damanhuri, "Kisah Hamzah Fansurī tentang Konsep Wujud," *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1, 2021.

Dicky Wirianto, "Abūya Mudā Waly al-Khalidy," *KALAM: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 5, No. 1, 2020. <https://bit.ly/40NDiPL>.

Dwi Muthia Ridhā Lubis, Haidar Putra Daulay, Zaini Dahlan, "Konsep Pemikiran Tasawuf Akhlak," *Jurnal Islam and Contemporary Issues*, Vol. 1, No. 1, 2021.

Jumal Ahmad, "Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)," *Jurnal Analisis Isi*, Vol. 5, No. 9, 2018.

- Masni Muzariah dan Khairuddin Hasan, “Nilai-nilai Pendidikan Tasawuf dalam Kegiatan Ratéb Seribée di Kabupaten Aceh Barat,” *Proceeding the Annual Conference on Islamic Religious Education*, Vol. 2, No. 2, 2022. <https://bit.ly/3Gih9iQ>.
- Miftahul Ulum, “Pendekatan Studi Islam: Sejarah Awal Perkenalan Islam dengan Tasawuf,” *Jurnal Al Mada*, Vol. 3, No. 2, 2020. <https://bit.ly/3QOn8B7>.
- Misri A Muchsin, Abdul Manan, Rahmad Syah Putra, “The Disputes of Ratéb Siribée in Aceh,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 45, No. 1, 2021. <https://bit.ly/40T75GF>.
- Muhammad Qosim, “Tradisi Madrasah Tarbiyah Islamiyah di Sumatera Barat,” *Jurnal At-Tarbiyah*, Vol. IV, No. 1, 2013.
- Muhammad Toriqlatif, “Abū Yazid al-Bustami dan Pengalaman Tasawufnya,” *Jurnal Al Falah*, Vol. XVIII, No. 2, 2018.
- Rahmawati, Kasim Yahidi, Mustakimah, “Makna Zikir Bagi Jemaah Tarekat Naqsyabandīyah Khālīdīyah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia di Kota Gorontalo,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2, 2018. <https://bit.ly/3ReWAKN>.
- Rusli dan Fachri Muhtadi, “Sejarah Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) dalam Mengembangkan Pendidikan Islam di Minangkabau pada Awal Abad XX,” *Jurnal Tarikhuna*, Vol. 3, No. 1, 2021. <https://bit.ly/3RbJvBE>.
- Yuza Nisma, “Ratéb Seribée: Spiritualitas dan Soliditas Religius Masyarakat Aceh,” *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 1, 2020. <https://bit.ly/47NY8k8>.
- Ziaul Fahmi, Zulfan, T. Bahagia Kesuma, “Abūya Syekh H. Amran Waly Al-Khālīdī 1947-2021: Sang Pencetus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT),” *Jurnal Ilmiah*

Mahasiswa Pendidikan Sejarah, Vol. 6, No. 2, 2021.
<https://bit.ly/49LGAaj>.

MEDIA

Masrizal, “Muzakarah MPTTI di Kota Ternate Dihadiri Ribuan Jamaah, Termasuk dari Malaysia Hingga Thailand,” *Aceh Tribunnews*, <http://bit.ly/3QUzbwC>, (diakses 23 November 2023).

Muhammad Nasir, “Penafsiran Nyeleneh (Allah adalah Muhammad) terhadap Surah Al Ikhlas,” *muisumut*, <https://bit.ly/3tgj44S>, (diakses 14 Desember 2023).

Nasir Nurdin, “Tanggapi Dinamika di Masyarakat Pengurus MPTT-I Aceh Beri Penjelasan Terbuka ke Publik,” *Aceh Tribunnews*, <https://bit.ly/47HkL9Z> (diakses 07 Oktober 2023).

Redaksi, “Pemuda Meunasah Jurong Pijay Bongkar Balai MPTT,” *Harian Rakyat Aceh*, <https://bit.ly/3uuLCI7>, (diakses 07 Oktober 2023).

Redaksi, “Para Pimpinan Dayah, Balai Pengajian, Ormas dan Tokoh Masyarakat Tolak Pengajian MPTT,” *Barometernews*, *Barometernews*, <https://bit.ly/49Pu1KV>, (diakses 07 Oktober 2023).

Taufik Zass, “Terkait Insiden Pembubaran Acara MPTT oleh Massa, Ini Harapan MPU Aceh Selatan,” *Aceh Tribunnews*, <https://bit.ly/47NHXDF>, (diakses 07 Oktober 2023).

Nur Khafifah, “MPU Minta Pemerintah Hentikan Kegiatan Pengkajian Tauhid Tasawuf di Aceh,” *Kumparan*, <https://bit.ly/47LBxVy>, (diakses 07 Oktober 2023).

Redaksi, “MPU Aceh Beda Pandangan dengan MUI Pusat soal MPTT-I,” *Info Aceh*, <https://bit.ly/3RbCEs4>, (diakses 08 Oktober 2023).

Kementerian Agama Republik Indonesia, *Qur'an Kemenag in MS. Word*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2019.

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 922/Un.08/Ps/11/2023

Tentang:

PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang :**
1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
 2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat :**
1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
 3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
 4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
 5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
 6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan :**
1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Ganjil Tahun Akademik 2022/2023, pada hari Kamis tanggal 29 Desember 2022.
 2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Kamis Tanggal 30 November 2023
 3. Berdasarkan surat permohonan mahasiswa yang bersangkutan untuk ganti judul tesis
- Menetapkan Kesatu :**
- MEMUTUSKAN:**
- Menunjuk:
1. Dr. Hasan Basri, MA
 2. Dr. Syahrul Riza, MA
- Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:
- N a m a :** Tahmi Dillah
NIM : 211003010
Prodi : Pendidikan Agama Islam
Judul : Tauhid Tasawuf dalam Perspektif Amran Waly
- Kedua :** Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga :** Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat :** Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima :** Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2025 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.
- Keenam :** Dengan berlakunya SK ini, Maka SK No. 27/Un.08/Ps/01/2023 dinyatakan tidak berlaku lagi

Ditetapkan di Banda Aceh
 Pada tanggal 30 November 2023.

Direktur,


 Eka Srimulyani

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Tahmi Dillah
 Tempat/ Tanggal : Banda Aceh, 15 November 1996
 Lahir
 Alamat : Makam pahlawan, rundeng, meulaboh,
 aceh barat
 Jenis Kelamin : Laki-laki
 Agama : Islam
 Tinggi Badan : 174 cm
 Berat Badan : 80 kg
 Golongan Darah : O+
 Status : Belum Menikah
 No Hp/ Whatsapp : 082272224515
 G-Mail : *tahmidillah56@gmail.com*

Keluarga

Ayah : Drh. H. Ramadhan
 Pekerjaan : Pengusaha
 Ibu : Nurlaila
 Pekerjaan : Ibu Rumah Tangga

Riwayat Pendidikan

Min Drien Rampak	2001 - 2007
Mtsn Model Meulaboh	2008 - 2010
Man 1 Aceh Barat	2011 - 2013
S1 Pendidikan Agama Islam UIN Ar-Raniry Banda Aceh	2014 - 2020