SAMÂ' DALAM TRADISI TASAWUF

Said Aqil Siradj
IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani No. 117 Surabaya,
said_aqil@yahoo.com

Abstract: *Samâ'* in Tasawuf has been a very important element in the dissemination of this spiritual dimension of Islam. Yet, it has received very little both from the practitioners of Tasawuf and its intellectuals. This paper tries to expose this simply in a hope to make it heard in the academic and popular circle. Here, *samâ'* is not only understood as a form of music, as many would do, but also as an art of listening of which music is certainly part. The paper will explore the meaning and definition of this term, putting emphasis on its many-faceted function in the formation and development of one's soul and spirituality. It is argued that soul is musical and artistic. Using art and music to talk to soul is therefore the proper way and means. The paper will also try to show that *samâ'* is also an indispensable part of spiritual method to reach and know God. Knowledge of God in other words, can be gained through this practice. Hence, *samâ'* is treated not only as a form of entertainment, but also a kind of practical epistemology.

Keywords: *Samâ',* soul, spirituality, practical epistemology.

Pendahuluan

Musik dalam lingkup seni mempunyai arti penting dalam khazanah pemikiran tasawuf. Musik dan tarian sufistik menjelma menjadi bagian dari ekspresi para sufi. Bahkan beberapa ordo sufi (tarekat) tertentu menggunakan media musik dan tarian sebagai latihan memusatkan konsentrasi dan menghilangkan kekacauan pikiran.

Bagi para sufi, deskripsi musik menjadi salah satu cara mempengaruhi jiwa untuk bisa memahami Allah. Ia bahkan dapat digunakan untuk menerangkan hal yang tidak tampak yang tidak bisa diterangkan secara ilmiah dan pasti. Musik seperti usaha menggapai sebuah kebijaksanaan yang imajinatif.

Mereka yang mendengarkan musik secara spiritual, memperhatikan substansinya, dan merenungi tidak hanya sekadar suara lahirnya saja, maka para sufi pada titik ini bisa saja mendeteksi asal suara musik tersebut sekaligus mencapai pusat dari segala sesuatu dari jagat raya, yakni Allah. Dalam arti bahwa sebab mencapai Allah bukanlah melalui musik, tetapi musik bisa dijadikan salah satu cara—untuk tidak mengatakan satu-satunya cara—demi mencapai-Nya. Oleh karenanya musik kemudian banyak dimanfaatkan oleh para sufi dan ordonya sebagai medium untuk membangkitkan dan menguatkan rasa cinta kepada Allah, karena dalam tasawuf musik berfungsi menyejukkan batin para sufi yang sedang menjajaki perjalanan spiritualnya.

Artikel ini mencoba mengulas signifikansi *samâ'* (bermusik) dalam khazanah pemikiran tasawuf yang diawali dengan kontroversi seputar hukum bermusik dalam lintas keilmuan Islam dan diakhiri dengan menganalisis ruang epistemik bermusik dalam Islam.

Definisi *Samâ'* dan Kontroversi Hukumnya

Definisi musik atau *samâ'* dewasa ini sudah mulai mengakar di mana-mana, karena itu ia mempunyai banyak nama terkait dengan letak geografis dan kultur manusia yang berbeda-beda. Masing-masing tempat mempunyai nama tersendiri, tergantung dari gaya bahasa penduduknya. Di Jawa, misalnya, seseorang menyebut musik sebagai tembang, di Amerika disebut *music*, di Arab diistilahkan *samâ'* atau *mûsiqâ*, di Yunani dipahami sebagai *mousike*, dan sebagainya.

Secara etimologis, *samâ'* berasal dari akar kata *sami'a* yang berarti "mendengarkan". Sedangkan jika dialihbahasakan ke dalam bahasa Inggris ia berarti *listening*, *hearing*, *audition*, *audience*,[1] dan kata lainnya yang memiliki korelasi dengan makna mendengarkan.[2] Dalam *al-Mu'jam al-Waṣîṭ*, kata *al-samâ'* diartikan sebagai upaya mengindra suara indah melalui pendengaran dan juga dapat berarti *al-ghinâ'* (nyanyian).[3] Ibn Manẓûr menafsirkan *al-samâ'* sebagai mendengarkan dengan

---

[1] Rûḥî al-Ba'labakî, *al-Mawrid: Qâmûs 'Arabî-Inklîzî* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1995), 643.

[2] Wilyâm Ṭamsun Wortabet, et al., *Qâmûs 'Arabî-Inklizî* (Beirut: Maktabah Lubnân, 1984), 283.

[3] Tim Penyusun, *al-Mu'jam al-Waṣîṭ* (Mesir: Maktabat al-Shurûq al-Dawlîyah, 2004), 449.

seksama, menerima, dan mengamalkan apa yang telah didengarkan.[4] Sedangkan 'Alî al-Jurjânî dalam kitabnya *al-Ta'rîfât* menyatakan bahwa kata *samâ'* berarti suatu kekuatan yang ada pada saraf yang terbentang di bagian dalam lubang telinga yang melaluinya suara didengar melalui proses datangnya udara.[5]

Sebagai salah satu cabang dari seni dalam Islam, antara *samâ'* dan seni tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lain karena keduanya merupakan penjelmaan rasa indah. Oleh karena seni adalah rasa, maka sulit mengungkap definisinya secara *jâmi'* dan *mâni'*.[6] Sama halnya untuk mendefinisikan keindahan dan estetika yang juga tidak ada kesepahaman absolut dari para pakar.[7] Namun dalam *Ensiklopedi Indonesia*, definisi seni secara umum dapat diartikan sebagai penjelmaan rasa indah yang terkandung dalam jiwa manusia. Ia dilahirkan dengan media alat komunikasi ke dalam bentuk yang ditangkap oleh indera pendengar (seni suara), penglihatan (seni lukis), atau dilahirkan dengan perantara gerakan (seni tari dan drama).[8] Sedangkan Sidi Gazalba memaknai seni Islam sebagai penciptaan bentuk yang mengandung nilai estetik yang berpadu dengan nilai Islam.[9]

Dalam tradisi Islam, *samâ'* telah menjadi sebuah praktik kontroversial karena musik instrumental bukan suatu bentuk seni yang berkembang dalam budaya bangsa Arab selama masa kehidupan Nabi Muhammad. Ditambah lagi musik diasosiasikan dengan gaya hidup gereja dan tingkah laku yang tidak beragama dan immoral. Meskipun demikian, ada sebuah pengaruh musik yang tidak dapat ditolak pada pembacaan ayat-ayat al-Qur'ân, yang mempertinggi daya

---

[4] Abû al-Faḍl Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Makram b. Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 1 (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, t.th.), 623.

[5] 'Alî b. Muḥammad al-Sharîf al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât* (Beirut: Maktabat Lubnân, 1985), 127.

[6] Jamîl Ṣalîbâ, *Al-Mu'jam al-Falsafî,* Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî dan Maktabat al-Madrasah, 1982), 672.

[7] Marcia Muelder Eaton, *Persoalan-persoalan Dasar Estetika*, terj. Embun Kenyowati Ekosiwi (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), 5.

[8] Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Indonesia*, Vol. 5 (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, t.th.), 3080-3081.

[9] Gazalba lebih mengaitkan lebih melihat seni Islam sebagai karya yang dilahirkan oleh prinsip etik Islam serta dinilai dengan etika Islam. Lihat Madya dan Sidi Gazalba, *Islam dan Kesenian: Relevansi Islam dan Seni Budaya* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988), 122.

penerimaan pada firman-firman ketuhanan lewat medium bermelodi dari suara manusia.[10]

Dalam khazanah pemikiran Islam serta dari beragam perspektif keilmuan Islam ada beberapa pendapat terkait dengan eksistensi seni. Dalam perspektif fiqh, ada yang melarang dan ada juga yang membolehkan. Di antara ulama yang masuk dalam kategori yang pertama, yakni yang mengharamkan nyanyian atau penggunaan alat-alat musik, antara lain: Ibn Qayyim al-Jawzîyah, Imam al-Qurṭubî, Imam al-Shawkânî, Imam Mâlik, Imâm al-Shâfi'î[11], Abû Ḥanîfah, dan Imam Aḥmad.[12] Mereka mendasarinya pada QS. Luqmân [31]: 6:

ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين

Dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah tanpa

---

[10] Di antara pemikir kontemporer non-sufi yang menegaskan pentingnya menguntai musikalitas al-Qur'ân (sebagai sebuah pendekatan awal) sebelum merasionalisasi al-Qur'ân adalah Jamâl al-Bannâ. Baginya, al-Qur'ân adalah kitab seni terbesar dan kemukjizatan terbesarnya adalah penggunaan bahasa sebagai alat untuk memahami seni yang terdapat dalam al-Qur'ân. Rahasia kemukjizatan (pembacaan) musikal yang dimunculkan dari al-Qur'ân bisa menjadi pendekatan psikologis, hanya dengan mendengar bacaan al-Qur'ân. Ini adalah karakteristik seni. Hanya dengan mendengarkan seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal. Hal ini juga ditegaskan dalam QS. al-Ḥashr [59]: 21. Lihat Jamâl al-Bannâ, *Istrâtîjîyah al-Da'wah al-Islâmîyah fî Qarn 21* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 59. Bandingkan dengan al-Imâm Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm b. Hawâzin al-Qushayrî, *al-Risâlah al-Qushayrîyah*, Khalîl al-Manṣûr (ed.) (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2001), 366.

[11] Khusus pandangan Imam al-Shâfi'i ada beberapa pernyataan berbeda walaupun hal itu masih perlu dilakukan penelitian lebih mendalam. Seperti pernyataan al-Sarrâj dalam *al-Luma'* yang menyebutkan bahwa ia, al-Shâfi'î, membolehkan *samâ'* sepanjang di dalam *samâ'* tidak menjatuhkan martabat. Lihat Abû Naṣr al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma'*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd dan Ṭâha 'Abd al-Bâqî Surûr (eds.) (Mesir dan Baghdad: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah dan Maktabat al-Muthannâ, 1960), 348.

[12] Muḥammad Maḥfûẓ (ed.), *Risâlah fî Ḥukm al-Samâ' wa fî Wujûb Kitâbat al-Muṣḥaf bi al-Rasm al-'Uthmânî li al-Shaykh 'Alî al-Nawawî* (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1986), 19. Setidaknya kontroversi hukum *samâ'* dalam khazanah pemikiran Islam sudah banyak diulas oleh beberapa akademisi dan pakar. Sekira tiga puluh tiga (33) karya ilmiah edisi Bahasa Arab dari era klasik hingga kontemporer yang khusus mengkritisi tradisi *samâ'*. Lihat daftar karya-karya tersebut dalam Râshid b. 'Abd al-'Azîz al-Ḥamd, "Kata Pengantar", dalam Abû Bakr b. Qayyim al-Jawzîyah, *al-Kalâm 'alâ Mas'alat al-Samâ'* (Riyad: Dâr al-'Âṣimah, 1409 H), 63-68.

pengetahuan dan menjadikan jalan Allah itu olok-olokan.[13] Mereka itu akan memperoleh siksa yang menghinakan.

Sebagian sahabat seperti Ibn 'Abbâs, Ibn Mas'ûd dan Tâbi'în seperti Mujâhid, Ḥasan al-Baṣrî, 'Ikrimah, Sa'îd b. Zubayr, Qatâdah, dan Ibrâhîm al-Nakhâ'î menafsirkan kata *lahw al-ḥadîth*—seperti yang terdapat dalam QS. Luqmân di atas—sebagai nyanyian seorang biduanita yang dapat menyesatkan para pendengarnya.[14] Akan tetapi hal itu ditafsirkan berbeda oleh Imam al-Ghazâlî, bahwa makna yang terkandung di dalamnya tidak mengeneralisir setiap nyanyian, akan tetapi nyanyian menyesatkan yang masuk dalam kategori pengharaman, tidak terkecuali memperdengarkan suara al-Qur'ân yang dapat menyesatkan para pendengarnya. Al-Ghazâlî tidak bersepakat bahwa ayat di atas merupakan dalih diharamkannya *al-samâ'*, karena sebab pengharaman terdapat dalam konteks "penyesatan suara" atau diniatkan untuk sekadar bermain-main saja, bukan pada suara yang dihasilkan. Ayat yang menjadi polemik di atas sebenarnya tidak ada kaitan sama sekali dengan nyanyian. Ayat tersebut berkaitan erat dengan sikap dan perbuatan orang kafir yang berusaha menjadikan ayat-ayat Allah swt sebagai senda-gurau. Tujuan mereka adalah menghina, merendahkan, dan berusaha menyesatkan orang-orang dari jalan Allah. Mereka berusaha menjauhkan orang-orang agar tidak mengikuti agama Islam.[15]

Ada beberapa argumentasi lain dalam al-Qur'ân yang diasumsikan sebagai dalih mengharamkan seni seperti yang tertuang dalam QS. al-Najm [53]: 59-60 dan QS. al-Isrâ [17]: 64. Selain itu, mereka mendasari pengaharaman tersebut melalui sandaran Ḥadîth yang diriwayatkan dari Abû Mâlik al-Ash'arî[16], Ḥadîth riwayat Abû

---

[13] Dikisahkan bahwa konteks ayat ini diturunkan seperti yang tertuang dalam ḥadîth riwayat 'Âishah ra tentang diharamkannya *al-qaynah* (jamak: *al-qiyân*) (biduanita), baik menyewa atau mendengarkan suaranya. Lihat Ṭâhir b. 'Abd al-Allah b. Ṭâhir al-Ṭabarî al-Shâfi'î, *al-Radd 'alâ Man Yuḥibb al-Samâ'*, Majdî Fatḥ al-Sayyid Ibrâhîm (ed.) (Ṭanṭâ: Dâr al-Ṣaḥâbah li al-Turâth, 1990), 27-32. Bandingkan dengan Abû Bakr b. Qayyim al-Jawzîyah, *al-Kalâm 'alâ Mas'alat al-Samâ'*, Râshid b. 'Abd al-'Azîz al-Ḥamd (ed.) (Riyad: Dâr al-'Âṣimah, 1409 H), 112.

[14] Ibid.

[15] 'Abd al-Salâm al-Rifâ'î (ed.), *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn li al-Imâm al-Ghazâlî* (Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 227. Berbeda dengan al-Qushayri yang menafsirkan QS. al-Zumar [39]: 17-18 dan QS. al-Rûm [30]: 15 sebagai indikasi diperbolehkannya tradisi *samâ'* dalam Islam. Lihat al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 363-365.

[16] Bunyi ḥadîthnya:

Umâmah[17], Ḥadîth riwayat 'Imrân bin al-Ḥaṣîn,[18] dan ḥadîth-ḥadîth lain.

Adapun segolongan ulama yang membolehkan seni (baik nyanyian ataupun musik), dengan pemilahan antara keharaman *samâ'* yang didasari oleh hawa nafsu dan diperbolehkannya *samâ'* yang lebih diorientasikan pada nilai-nilai positif seperti mendatangkan kerinduan dan kecintaan kepada Allah, di antaranya: Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, 'Alî al-Daqqâq, Abû al-Qâsim al-Qushayrî, Dhû al-Nûn al-Miṣrî, al-Junayd

---

ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحر والحرير، والخمر والمعازف، وليَنْزِلن أقوام إلى جنب علم، يروح عليهم بسارحة لهم، يأتيهم—يعني الفقير—لحاجة فيقولوا: ارجع إلينا غدا، فيبيتهم الله، ويضع العلم، ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة (صحيح البخاري.)

"Sesungguhnya akan terdapat di kalangan umatku golongan yang menghalalkan zina, sutra, arak, dan alat permainan (musik). Kemudian segolongan (dari kaum Muslimin) akan pergi ke tebing bukit yang tinggi. Lalu para pengembala dengan ternak kambingnya mengunjungi golongan tersebut. Lalu mereka didatangi oleh seorang fakir untuk meminta sesuatu. Ketika itu mereka kemudian berkata, "datanglah kepada kami esok hari". Pada malam hari Allah membinasakan mereka, dan menghempaskan bukit itu ke atas mereka. Sisa mereka tidak binasa pada malam tersebut ditukar rupanya dengan monyet dan babi hingga hari kiamat". Ḥadîth 3591. Lihat al-Imâm Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad al-Shawkânî, *Nayl al-Anṭâr: Sharḥ Muntaqâ al-Akhbâr*, Râid b. al-Ṣabrî b. Abî 'Alfah (ed.) (Libanon: Bayt al-Afkâr al-Dawlîyah, 2004), 1594.

[17] Bunyi ḥadîthnya:

وعن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تبيت طائفة من أمتي على أكل وشرب ولهو ولعب، ثم يصبحون قردة وخنازير، وتبعث على أحياء من أحيائهم ريح فتنسفهم كما نسف من كان قبلكم باستحلالهم الخمر وضربهم بالدفوف واتخاذهم القينات. (رواه أحمد، وفي إسناده فرقد السبخي، قال أحمد: ليس بقوي، وقال ابن معين: هو ثقة، وقال الترمذي: تكلم فيه يحيى بن سعيد، وقد روى عنه الناس) .—نيل الأوطار

Dari Abî Umâmah dari Nabi saw, beliau bersabda: "Sekumpulan umatku melewati malam dengan makan, minum, hiburan, dan permainan. Esok harinya mereka ditukar dengan (rupa) monyet dan babi. Lalu kepada orang yang masih hidup di kalangan mereka diutus angin untuk memusnahkan mereka sebagaimana telah memusnahkan orang-orang terdahulu disebabkan karena sikap mereka menghalalkan arak, memukul rebana, dan mengambil biduanita (untuk menyanyi) bagi mereka". Lihat al-Shawkânî, *Nayl al-Anṭâr*, 1595.

[18] Bunyi ḥadîthnya:

عن حديث عمران بن الحصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: في هذه الأمة خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمين: يا رسول الله ومتى ذلك؟ قال: إذا ظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور. رواه الترمذي، وقال هذا حديث غريب.

Dari Ḥadîth 'Îmrân bin al-Ḥaṣîn sesungguhnya Rasul saw bersabda: "Pada umatku ini berlaku tanah longsor, pertukaran rupa, dan kerusuhan". Bertanyalah salah seorang di antara kaum Muslimin, "Kapankah yang demikian itu akan terjadi, wahai Rasul?" Beliau menjawab, "Apabila telah muncul biduanita, alat-alat musik dan minuman arak di tengah kaum Muslimin. ". HR. Tirmîdhî. Lihat ibid.

al-Baghdâdî, Abû Naṣr al-Sarrâj al-Ṭûsî, Abû Sulaymân al-Dâraynî, Al-'Izz b. 'Abd al-Salâm[19], dan Maḥmûd Shaltût.[20] Argumentasi mereka didasarkan pada QS. Luqmân [31]: 19[21] dan Ḥadîth Bukhârî, Tirmîdhî, Ibn Mâjah, dan lain-lain dari Rubayyi' bint Mu'awwiz 'Afra[22]; Ḥadîth riwayat Bukhârî dan Muslim dari 'Âishah[23], Ḥadîth riwayat Imam Aḥmad, Bukhârî, dan Muslim dari 'Âishah[24], Ḥadîth riwayat Imam Aḥmad dan Tirmîdhî dari Buraydah[25], dan lain-lain.

---

[19] Sebagai pakar *Uṣûl al-Fiqh* mazhab Shâfi'î, al-'Izz membagi hukum *samâ'* menjadi tiga, antara lain: *pertama*, menjadi haram mutlak jika *samâ'* diorientasikan pada hawa nafsu. *Kedua*, menjadi *mubâḥ* jika *samâ'* diorientasikan pada upaya menikmati suara indah yang dapat mendatangkan kegembiraan dan mengingatkan pada kematian. *Ketiga,* menjadi anjuran jika kemudian *samâ'* akan mendatangkan kerinduan dan kecintaan terhadap Allah. Lihat 'Âmir al-Najjâr, *al-Ṭuruq al-Ṣûfîyah fî Miṣr: Nash'atuhâ wa Nuẓumuhâ wa Ruwwaduhâ: al-Rifâ'î, al-Jîlânî, al-Badawî, al-Shâdhilî, al-Dasûqî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 41.

[20] Tidak semua sufi sepakat tentang diperbolehkannya *samâ'*, setidaknya Abû al-Ḥârith al-Awlâsî tidak sepaham dengan pendapat tersebut. Di samping itu tarekat-tarekat seperti Shâdhilîyah, Rifâ'îyah, Dasûqîyah juga mewakili pendapat yang melarang *samâ'*. Lihat al-Najjâr, *al-Ṭuruq al-Ṣûfîyah*, 41-43, dan 46.

[21] Imam al-Ghazâlî menafsirkan ayat ini sebagai pujian Allah swt. terhadap suara yang indah. Ini berarti mendengarkan nyanyian yang indah itu diperkenankan. Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ Ulûm al-Dîn*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 141.

[22] Rubayyi' berkata bahwa Rasul saw., datang pada pesta pernikahannya. Lalu Nabi saw., duduk di atas tikar. Tidak lama kemudian beberapa orang dari budak perempuan memukul rebana sembari bersenandung dan memuji-muji untuk orang tuanya yang *shahîd* pada perang Badar. Tiba-tiba salah seorang dari budak perempuan berkata, "Di antara kita ada Nabi saw yang dapat mengetahui apa yang akan terjadi pada esok hari". Tetapi Rasul segera bersabda, *la taqûlî hâkadhâ, qûlî mâ kunti taqûlîn* (Tinggalkanlah perkataan itu. Lanjutkanlah apa yang engkau (nyanyikan) tadi. Lihat 'Abd al-Raḥmân b. 'Abd al-Raḥîm b. 'Abd al-Allâh al-Qurshî, *al-Samâ' ind al-Ṣûfîyah* (Tesis—Universitas Umm al-Qurâ, Saudi Arabia, 1421 H), 160.

[23] Pada suatu hari Rasul saw., masuk ke tempatku ketika itu di sampingku ada dua budak perempuan yang sedang bersenandung (tentang hari Bu'âth). Aku melihat Rasul saw., berbaring tetapi dengan memalingkan mukanya. Pada saat itulah Abû Bakr al-Ṣiddîq masuk dan ia marah kepadaku. Katanya, "Di tempat/rumah Nabi ada seruling setan?" Mendengar seruan itu Nabi lalu menghadapkan mukanya seraya berkata kepada Abû Bakr, *Da'humâ yâ Abâ Bakr* (biarkanlah keduanya, wahai Abu Bakr). Lihat al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 365.

[24] 'Âishah berkata, "Aku pernah mengawinkan seorang wanita dengan seorang laki-laki dari kalangan Anṣâr. Maka Nabi pun bersabda:

يا عائشة ما كان معكم لهو فإن الأنصار يعجبهم اللهو

"Wahai 'Âishah, apakah engkau tidak mempunyai hiburan (nyanyian), karena sesungguhnya orang-orang Anṣâr senang dengan hiburan (nyanyian)". Dikutip dari

Sedangkan hukum bermusik bagi para filsuf Islam, sebagaimana dikutip dari Abdul Muhaya dalam *Bersufi Melalui Musik*, terdapat dua aliran utama, yakni revalasionisme dan naturalisme. Adapun yang pertama, revalasionisme, berusaha mempercayai musik berasal dari alam metafisis melalui tersingkapnya tabir atau proses pewahyuan. Arus pemikiran ini berpusat pada pandangan bahwa musik merupakan bunyi yang dihasilkan oleh suara dalam jagat raya. Melalui kuasa Tuhan, alam raya ini diciptakan dan disusun dengan komposisi terbaik. Pun dengan seluruh gerakannya yang mengandung komposisi terbaik pula. Gerakan-gerakan itu kemudian menimbulkan suara yang indah (nyanyian), harmonis, terpadu, dan enak didengar.[26]

Di antara para filsuf yang masuk dalam kategori ini adalah Ikhwân al-Ṣafâ (Persaudaraan Suci) dan al-Kindî. Bagi Ikhwân al-Ṣafâ, musik yang ada di bumi mencerminkan musik yang terdapat di langit serta mengilustrasikan suatu jalan kepada ketinggian spiritual dalam menapaki dunia eksistensi yang lebih tinggi.[27] Sedangkan bagi al-Kindî, musik adalah sistem harmoni yang bertalian dengan keseimbangan lahiriah dan emosional dan dapat digunakan sebagai terapi keseimbangan hidup.[28]

Adapun aliran kedua, yakni naturalisme, berpandangan bahwa manusia dengan fitrahnya adalah makhluk yang berkesenian sekaligus menciptakan musiknya. Aliran ini berasumsi kemampuan manusia untuk menciptakan musik merupakan fitrah, sebagaimana kemampuan alamiah manusia dalam mendengar, melihat, dan

---

Abdurrahman al-Baghdadi, *Seni dalam Pandangan Islam: Seni Vokal, Musik, dan Tari*, Islisyah Asman dan Rahmat Kurnia (eds.) (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 35.

[25] "Suatu hari Rasul saw., pergi untuk menghadapi suatu peperangan. Setelah beliau pulang dari medan perang, datanglah seorang budak perempuan berkulit hitam seraya berkata, "Wahai Rasul, aku telah bernazar, yaitu kalau anda pulang dalam keadaan selamat, aku akan menabuh rebana dan bernyanyi di hadapan tuan", mendengar hal itu Rasul saw. bersabda:

إن كنت نذرت فاضربي، وإلا فلا.

Jika demikian nazarmu, maka tabuhlah. Tetapi jika tidak, maka jangan lakukan. Lihat ibid., 36.

[26] Abdul Muhaya, *Bersufi Melalui Musik: Sebuah Pembelaan Musik Sufi oleh Ahmad al-Ghazali* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 24.

[27] Jean-Louis Michon, "Musik dan Tarian Suci", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.) *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas: Manifestasi,* terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 597.

[28] Oliver Leaman, *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abu Bakar (Bandung: Mizan, 2005), 174.

berjalan. Di samping itu, menurut aliran ini, musik adalah bagian dari budaya manusia karena ia tumbuh dan berkembang bersamaan dengan proses perkembangan manusia.[29] Aliran yang diwakili oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ ini menegaskan bahwa apa yang penting dari musik adalah kemampuannya untuk membuat manusia menikmati bunyi/suara.[30]

Kacapandang Islam terhadap seni sebenarnya juga dapat diserap dari dua sifat Allah, yakni "Maha Indah" dan "Maha Baik". Dua ḥadîth yang secara konsepsional berkaitan dengan sifat tersebut adalah, "Sesungguhnya Allah itu Maha Indah, Dia menyukai keindahan" dan "Sesungguhnya Allah Maha Baik, Dia menyukai kebaikan".[31]

Mengenal keindahan pada alam dan karya manusia itu pada dasarnya juga mengenal Allah sebagai sumber dari segala keindahan. Karena itu, Ia disebut dengan "Maha Indah". Bukan saja Maha Indah, Dia menyukai keindahan. Mengkreasi bentuk-bentuk yang menyenangkan itulah ontologi seni. Ia menyenangkan karena bentuk-bentuk itu mengandung nilai keindahan dan estetika.

Tetapi Allah tidak hanya menyukai keindahan, Dia juga menyukai kebaikan, karena Dia adalah sang Maha Baik dan sumber segala kebaikan. Karena keduanya adalah sifat Allah, maka tidak mungkin keduanya saling dipisahkan. Allah tidak hanya Indah, tetapi Dia juga Baik.

Keindahan dapat menimbulkan kesenangan, tetapi kesenangan tidak tentu bersifat baik. Banyak hal yang menyenangkan, tetapi mendatangkan kerusakan. Karena itulah Islam memadukan antara kesenangan dan kebaikan. Jadi kesenangan yang ditimbulkan oleh estetika mestilah bersifat baik, jikalau tidak, para sufi pun akan menolaknya. Dua nilai yang menjadi asas konsepsi tersebut mesti berimbang.

Kesenian haruslah menyeimbangkan dua nilai, etis dan estetis. Kalau menekankan kepada aspek estetis semata, maka akan mudah mendatangkan kerusakan. Tetapi kalau nilai etikanya diberatkan, maka karya itu tidak lagi masuk dalam ranah kesenian, tetapi ia telah masuk

---

[29] Muhaya, *Bersufi*, 26.
[30] Leaman, *Estetika Islam*, 174.
[31] Dikutip dari Madya dan Gazalba, *Islam dan Kesenian*, 107.

pada ruang lingkup akhlaq. Keduanya secara konsepsional adalah komponen penting kesenian dalam Islam.[32]

Samâ' dalam Perspektif Tasawuf

Dalam literatur tasawuf, para sufi biasa menyebut *al-samâ'* sebagai usaha menyimak suara bermelodi atau musik. Mereka menekankan pentingnya *samâ'* sebagai media—untuk tidak mengatakan satu-satunya media—yang bisa mempengaruhi hati.[33] Mengutip pendapat Junayd al-Baghdâdî yang menegaskan bahwa apapun yang disediakan oleh Tuhan dalam alam semesta pada dasarnya dihukumi *mubâḥ*. Ini dikarenakan mendengarkan suara merdu dan nyanyian yang indah dapat merelaksasi jiwa-jiwa kering agar lebih elastis dan dapat mencapai kebahagiaan, maka ia diperbolehkan karena suara yang indah merupakan hal terpuji.[34]

Pada tingkatan tertentu, melalui media *samâ'*, seorang sufi mampu menjejaki situasi takut, sedih, dan rindu yang mana hal itu dapat membuat seorang menangis, merintih, melenguh, bahkan ketiadaan (okultasi).[35] Ini menunjukkan bahwa musik menimbulkan beragam dampak psikologis, bahkan dapat menyebabkan seseorang berekstase dengan Allah. Musik hanya mengeluarkan apa yang ada di dalam hati. Karena itu pelaku *al-samâ'* disyaratkan memiliki hati yang suci, serta penuh dengan perasaan cinta dan kerinduan kepada sang kekasih.[36]

Sebagai persyaratan bagi *sâlik* dalam menikmati *samâ'*, Junayd al-Baghdâdî merekomendasikan tiga hal sebagai wujud persiapannya, antara lain: *pertama* adalah waktu. Seorang pendengar harus memiliki ketenangan yang sempurna, meninggalkan segala hal duniawi dengan zikir, mengaruskan konsentrasinya ke dalam satu pusat, membatasi

---

[32] Ibid., 108-109.

[33] Hampir rata-rata para sufi tidak menolak lantunan suara/musik yang indah sebagai medium untuk merefleksi jiwa-jiwa kering khususnya pada fase modern pemikiran tasawuf. Mereka menemukan bahwa mendengarkan untaian puisi, khususnya puisi itu berisikan khayalan cinta dan kemabukan. Itu merupakan satu cara terbaik untuk mempertinggi ekstase spiritual dan wilayah kesadaran yang lebih tinggi. Lihat Rafiq al-'Ajam, *Mawsû'at Muṣtalaḥât al-Ṣûfîyah* (Beirut: Maktabat Lubnân, 1999), 477-479.

[34] Abû 'Abd. al-Raḥmân Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Nîsâbûrî, *al-Muqaddimah fî al-Tasṣawwuf wa Ḥaqîqatih*, Yûsuf Zîdân (ed.) (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azharîyah, t.th.), 49; al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 369.

[35] al-'Ajam, *Mawsû'at Muṣtalaḥât*, 479.

[36] Al-Imâm al-'Ârif Shihâb al-Dîn Abî Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardî, *'Awârif al-Ma'ârif*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd dan Maḥmûd b. al-Sharîf (eds.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 8.

semua kebutuhan dan keinginan, seluruh tubuhnya menjadi cita rasa dan kerinduan, dan dia ikut serta dalam mendengarkan musik; *kedua* adalah tempat, yakni suatu tempat terpencil yang bersih dan terbebas dari kebisingan, bahkan kekacauan; dan yang *ketiga* adalah individu. Yang harus dipersiapkan oleh seorang individu adalah membersihkan segala kesombongan hati.[37]

Melalui tahapan-tahapan yang ditempuh *sâlik* dalam ritual *samâ'* akan terbangun landasan aksiologis *samâ'*. *Pertama*, ia harus menciptakan kerinduan pada hidup abadi, karena tujuan utama *samâ'* sebagai seni adalah hidup itu sendiri. Sedemikian sehingga seni bisa meneruskan tujuan Tuhan, sebagaimana Jibril yang menyampaikan berita tentang Hari Pembalasan. Seni adalah sarana yang sangat berharga bagi kebijaksanaan yang imajinatif, sehingga ia harus mengkreasi mental serta memberikan petunjuk kehidupan abadi pada manusia.[38] *Kedua*, pembinaan manusia. Daya magis *samâ'* harus digunakan untuk menghasilkan masyarakat yang berkepribadian luhur. Dengan begitu, musik dituntut untuk mengaktualisir semangat juang dan mendorong keberanian atau membuat manusia berlaku sederhana, teratur, adil, dan menghormati Tuhan. Adapun sifat menyenangkan dari seni tidak lain hanya sekadar komplemen akal sehat yang berfungsi untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut.[39] *Ketiga*,

---

[37] Aturan pasti lainnya yang mesti diingat: seseorang harus duduk dalam perkumpulan setelah wudlu dan memakai wewangian; pada waktu permulaan dan akhir dalam mendengarkan musik, seseorang harus menyampaikan ayat-ayat al-Qur'ân dan *Ṣalawât* pada Nabi; duduk tenang; menjaga pandangan mata kepada wajah guru. Untuk menjaga dari pembinaan bakat yang keliru; bersikap tenang; mengikuti alur yang ada; menghindari suara yang menggairahkan dan memikat hati, atau kecantikan sang penyanyi; sebaliknya bayangkanlah bahwa Allah sedang mendengarkan; dalam prosesi *samâ'*, jika seorang *sâlik* tidak tertarik dengan nyanyian tersebut, berdoalah mohon ampun. Maka engkau perlu meninggalkan perkumpulan tersebut agar supaya tidak menganggu mereka; jika seseorang mengalami suatu keadaan spiritual, dia akan memeliharanya dalam suatu cara di mana tidak ada satu anggota tubuhnya pun merusak hukum agama, dan tiada satu kerusakan/kerugian fisik pun menyentuhnya. Seorang guru menangkap tangan seseorang yang sedang dalam ekstase, dan tidak akan membiarkannya keluar dari genggaman tangannya. Tanpa pengendalian, seseorang seringkali mendapatkan tarikan atau bahkan pikiran-pikiran yang bersifat destruktif. Lihat Carl W. Ernst, *Mozaik Ajaran Tasawuf*, terj. Tantan Hermansyah dan Siti Suharni (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), 114-119.

[38] Abd Wahhab Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, terj. Rafiq Usman (Bandung: Pustaka, 1985), 125.

[39] Azzam, *Filsafat*, 127.

membuat kemajuan sosial. Seorang seniman adalah 'mata' bangsa, bahkan ia adalah nurani terdalam suatu bangsa. Dengan kekuatan kenabian, seniman dapat meninggikan bangsa dan mengantarkannya ke arah kebesaran yang lebih tinggi.[40]

Senada dengan pandangan Nasr yang mengatakan ada empat pesan utama yang terkandung dalam seni Islam. *Pertama*, mengalirkan berkah sebagai implikasi hubungan batinnya dengan dimensi spiritual Islam. Tidak bisa diingkari, seorang Muslim yang paling modern sekalipun, akan mengalami semacam 'ketenangan psikologis' berupa kedamaian ketika mendengarkan dengan khusyuk bacaan al-Qur'ân atau beribadah di salah satu karya besar arsitektur Islam.[41] *Kedua*, mengingatkan kehadiran Tuhan di manapun manusia berada. Bagi seseorang yang senantiasa ingat kepada Tuhan, seni Islam selalu menjadi pendorong yang sangat bernilai bagi kehidupan spiritualnya dan sarana untuk merenungkan realitas Tuhan (*al-ḥaqâiq*). Bahkan, seni Islam yang dilandasi wahyu ilahi adalah penuntun manusia untuk masuk ke ruang batin wahyu Ilahi, menjadi tangga bagi pendakian jiwa menuju pada Yang Tidak Terhingga, dan bertindak sebagai sarana untuk mencapai pada Yang Maha Benar (*al-Ḥaqq*) lagi Maha Mulia (*al-Jalâl*) dan Maha Indah (*al-Jamâl*), sumber segala seni dan keindahan.[42]

Musik sebagai Kreasi Mental

Selera manusia mungkin sangat berbeda-beda dalam mengapresiasi musik. Ini sesuai dengan tingkatan evolusi dan lingkungan di mana manusia dibesarkan. Manusia yang hidup di lingkungan liar, secara tidak langsung akan menyukai/menyanyikan lirik-lirik liar, begitu pula sebaliknya. Semakin halus manusia, semakin

---

[40] Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, terj. Yusuf Jamil (Bandung: Mizan, 1993), 128.

[41] Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Setejo (Bandung: Mizan, 1993), 214.

[42] Seni kaligrafi, misalnya, adalah seni rangkaian titik-titik dan garis-garis pada berbagai bentuk dan irama yang tiada habisnya merangsang ingatan akan tindak primordial dari pena Tuhan. Ia merupakan refleksi duniawi atas firman Tuhan yang ada di *Lawḥ al-Maḥfûẓ*, yang menyuarakan sekaligus menggambarkan tanggapan jiwa manusia terhadap pesan Ilahi dan merupakan visualisasi atas realitas-realitas spiritual yang terkandung dalam wahyu Islam. Begitu pula seni liturgi, *tilâwat al-Qur'ân*, mengingatkan manusia akan keagungan Tuhan. Hal senada juga terjadi dalam syair-syair, musik, dan karya-karya sastra lain yang lahir dari model teks suci al-Qur'ân. Keselarasan bait-bait syair dan irama musik menghubungkan diri dengan keselarasan dan ritme universal kosmik. Ibid., 17-18, 27-29, dan 102.

lembut musik yang ia gemari. Karakter-karakter itulah yang menciptakan tendensi pada musik.

Di luar itu, eksistensi musik, apapun jenisnya, dapat membuai para pendengarnya. Hanya dengan mendengarkan musik seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal, suara Umm Kulthum yang membuat para pendengarnya membawa sapu tangan untuk menyeka air mata mereka karena bersedih, atau bahkan suara Guru Zaini Abdul Ghani (tarekat Sammanîyah, Martapura) yang lewat bait-bait salawat yang didengungkan sanggup menenteramkan psikologi para pendengarnya.

Di sinilah peran spiritualitas Islam dalam pembentukan jiwa seseorang melalui musik. Nilai-nilai musik pada dasarnya bisa membingkai berbagai emosi dan respons. Keadaan di mana musik dimainkan serta lingkungan dan watak para pendengar memainkan peran sentral dalam menghasilkan pengaruh tersebut. Bahkan menurut Sayyed Hossein Nasr, musik memiliki substansi dari bentuk yang dapat dipahami oleh indera terkait dengan ketepatan pemahaman, dan karena alasan ini spiritualitas Islam memiliki kaidah yang menerapkan hukum kosmis dan universal terhadap musik. Karena itu, di balik aspek lahiriah, terbukalah pola peradaban yang luhur yang pada gilirannya pola ini menunjukkan bentuk intelektualitas peradaban tersebut. Jika musik kemudian kehilangan sifat tersebut sehingga menjadi manusiawi, individual, dan oleh karena itu berubah-ubah, ini menjadi petanda pasti dan penyebab kemerosotan moral, intelektual, dan spiritual.[43]

Dalam khazanah pemikiran tasawuf, yang menjadi poin utama dalam tradisi musik adalah kandungan etisnya. Karena musik hanya sekadar iringan berirama—yang dimainkan oleh para ahli jasa (bukan sufi)—yang menyesuaikan dengan syair atau lagu yang dibawa oleh seorang penyair, maka ritual ini meniscayakan kepekaan sang pendengar dalam mengkreasi mental. Dalam artian, mendengarkan dengan antusias serta menyimak dengan baik adalah kunci demi mendapatkan ekstase (*wajd*) dengan sang kekasih.[44]

---

[43] Seyyed Hossein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 221.

[44] Ada beragam cara mengekspresikan *wajd*, di antaranya dengan menyobek baju, menjerit, menangis, terbukanya tabir, dll. Lihat al-'Ajam, *Mawsû'at Muṣtalaḥât*, 480. Dalam proses ini, analogi dalam QS. al-Zumar [39]: 23 yang menegaskan bahwa (karena mendengar atau membaca al-Qur'ân) kulit badan orang-orang yang takut

Bagi seseorang yang secara spiritual belum matang tidak akan dapat menyerap musik ke dalam jiwanya. Sedangkan tujuan dan fokus dari ritual ini adalah menghidupkan hati dengan segenap cinta dan makrifat pada Tuhan, sehingga kesiapan dan kematangan jiwa adalah hal yang meniscaya. Oleh sebab itu, para sufi *falsafî* menganggap mendengarkan musik sebagai sesuatu yang serius dan penting.

Ritual ini tidak lain adalah sebuah varian dalam mengingat Tuhan. Sebagaimana halnya seseorang yang akan melaksanakan salat, setiap Muslim diharuskan berwudhu demi mendapatkan kesucian, begitu juga dalam ritual ini. Penyembahan melazimkan bagi seseorang yang hendak menuju pada-Nya untuk bersuci. Tuhan adalah zat yang suci, dan begitu pun bagi seorang hamba yang hendak berkomunikasi dengan-Nya harus dalam keadaan suci dari hadas baik kecil maupun besar, sehingga apa pun ritus yang ditempuh, perlu adanya kesucian.

Selain nilai kesucian, yang juga diperhatikan dalam ritual mendengarkan musik adalah fokusnya pikiran pada makna estetis. Tidak fokusnya pikiran akibat terlena oleh hal-hal lainnya, seperti cantiknya wajah serta indahnya suara sang penyanyi atau penyair, akan menjadikan ritual yang sedang diikuti tidak bernilai.[45] Karena semangat mencari keindahan Ilahi akan kalah dengan keindahan fisik. Dengan demikian, ketika seseorang sudah dapat mengatasi masalah-masalah seperti ini, maka dapat dikatakan bahwa secara spiritual ia sudah matang.

Mereka yang lebih terfokus pada manifestasi lahir musik dari pada bentuk batinnya adalah orang-orang yang tertipu. Bentuk audisi spiritual tertinggi dalam tradisi *samâ'* adalah konsentrasi terhadap manifestasi keindahan wahyu ilahi itu sendiri, yakni dalam al-Qur'ân.

Secara hierarkis, kebenaran (bagi seorang sufi) adalah kesempurnaan inteleksi melalui proses kontemplasi. Sedangkan kebaikan merupakan kesempurnaan moralitas dengan pertimbangan baik dan buruk. Selanjutnya, keindahan adalah kesempurnaan yang ditangkap melalui perangkat inderawi. Ketiga aspek tersebut senantiasa saling terkait secara hierarkis**.** Manusia belajar menghayati dan memahami keindahan terlebih dahulu untuk memahami kebaikan. Memahami kebaikan terlebih dahulu adalah dasar memahami

---

kepada Tuhan mereka menjadi seram kemudian kulit badan mereka menjadi lembut serta tenang tenteram hati mereka menerima ajaran dan rahmat Allah. Lihat al-Suhrawardî, *'Awârif*, 5.

[45] al-Rifâ'î (ed.), *Iḥyâ' 'Ulûm*, 227.

kebenaran. Ketidakmampuan menghayati salah satunya hanya akan menciptakan kesulitan untuk memahami tahapan di atasnya. Untuk itu, keindahan merupakan hal yang paling dasar bagi manusia.[46]

Bagi sebagian tarekat (ordo sufi) yang *falsafî*, media *samâ'* dianggap sebagai cara mudah memobilisir massa dengan mengemas musik dalam bait-bait salawat.[47] Akan tetapi, tidak semua tarekat mengamini tradisi ini, karena ada beberapa tarekat yang justru mengaramkan media ini, seperti tarekat Shâdhilîyah, Rifâ'îyah, Dasûqîyah di Mesir, di mana para murshid tarekat tersebut melarang para murid memakai media tersebut.[48] Adapun tarekat yang sangat identik dengan *samâ'* adalah Tarekat Mawlawîyah yang didirikan Jalâl al-Dîn al-Rûmî yang memang dikenal sebagai tarekat yang ekspresif dan puitis. Bahkan karena pengaruhnya yang luar biasa, eksistensi Tarekat Mawlawîyah di Turki sempat dilarang oleh Mustafa Kemal Ataturk pada 1925. Tidak terkecuali larangan bagi tarekat lain. Walaupun pada tahun 1945 kebijakan itu melunak dengan memperbolehkan perayaan haul atas meninggalnya al-Rûmî dengan *samâ'*.[49]

Musik dalam Epistemologi *'Irfânî*

Musik bagi kalangan sufi yang diserap melalui intuisi dianggap dapat memaknai setiap hal yang dibaca, dilihat, ataupun didengar. Dalam konteks ini, mereka, para sufi, akan begitu menikmati bait-bait syair yang indah. Proses inteleksi inilah yang akan menghantarkan sufi penikmat musik untuk dapat menyingkap makna inhern dari bait-bait syair yang diciptakan oleh seorang penyair.[50]

Untuk memotret tradisi berpikir tersebut, terdapat dua bagian dalam konteks berpikir, *pertama* imajinasi, yang merupakan hasil dari tindakan otonomi pikiran; dan *kedua* pemikiran, yang merupakan hasil dari tindakan yang disengaja. Manusia yang banyak berpikir tidak berarti imajinatif, dan tidak setiap orang yang imajinatif adalah pemikir. Kedua sifat ini memiliki tempatnya sendiri-sendiri. Seseorang yang terbiasa berpikir dan tidak mampu berimajinasi, terpisah jauh

---

[46] Yeni Rahmawati, *Musik sebagai Pembentuk Budi* (Yogyakarta: Panduan, 2005), 7.

[47] Anâ Mârî Shiml, *al-Ab'âd al-Ṣûfîyah fî al-Islâm wa Târîkh al-Taṣawwuf*, terj. Muḥammad Ismâ'îl al-Sayyid dan Riḍâ Ḥamid Quṭb (Köln, Jerman dan Baghdad: Manshûrat al-Jamal, 2006), 206.

[48] al-Najjâr, *al-Ṭuruq al-Ṣûfîyah*, 46.

[49] Shiml, *al-Ab'âd al-Ṣûfîyah*, 209.

[50] Zakî Mubârak, *al-Taṣawwuf al-Islâmî fi al-Adab wa al-Akhlâq*, Vol. 1 (Kairo: Maṭba'ah al-Risâlah, 1938), 386.

dari keindahan yang terekspresikan dalam musik dan puisi, karena semua hal itu berasal dari imajinasi. Jika pikiran diberi kebebasan untuk melakukan apa yang ia sukai, ia akan menari sebagaimana yang ia lakukan sebelumnya, dan dari gerakannya terciptalah sebuah gambar, katakanlah seni, puisi, atau musik. Dalam bentuk apapun ia mengekspresikan dirinya, pastilah ia indah.[51]

Banyak orang yang menertawakan orang yang imajinatif. Mereka berkata, "Dia berada di awan; dia sedang bermimpi". Tetapi semua karya seni, musik, dan puisi datang dari imajinasi, karena imajinasi adalah aliran pikiran yang bebas dan dibiarkan untuk berkarya dengan caranya sendiri dan mengeluarkan keindahan serta harmoni yang dikandungnya. Namun, jika kemudian ia dibatasi oleh prinsip atau aturan tertentu, maka ia tidak lagi bebas berekspresi. Tidak diragukan lagi, di antara para seniman, musisi, dan sufi, seseorang mendapati banyak 'pemimpi' dan orang dengan metode yang tidak praktis. Barangkali, ketidakpraktisan mereka dalam beberapa cara dapat membantu mereka untuk menyelesaikan sesuatu yang tidak mampu dilakukan oleh orang berpikiran praktis dan demonstratif. Seseorang tidak perlu mengikuti contoh mereka, tetapi seseorang bisa mengapresiasi dengan cara yang sama. Selain itu, tidak seorang pun bisa mengimani, mencintai Tuhan, dan tidak seorang pun yang dapat mencapai kehadiran Tuhan, tanpa dibantu oleh imajinasi.

Sebagai salah satu wahana mendekati Tuhan, kekuatan imajinasi musik dalam arus pemikiran tasawuf termasuk dalam kategori epistemologi (teori pengetahuan)[52] *'irfânî*.[53] Ada beberapa pengertian mengenai epistemologi ini, antara lain: *pertama*, ia adalah cara memperoleh pengetahuan yang didasarkan pada *kashf*, yakni tersingkapnya realitas ketuhanan. Pengetahuan dengan metode berpikir ini diperoleh melalui olah ruhani. *Kedua*, ia dimaknai sebagai

---

[51] Inayat Khan, *Dimensi Spiritual Psikologi*, terj. Andi Haryadi (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 35.

[52] Ia adalah teori pengetahuan yang membahas berbagai segi pengetahuan seperti kemungkinan, asal mula sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas dan realibilitas sampai soal kebenaran. Lihat The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, 1987), 83.

[53] Dalam konteks episteme ini, ada dua sistem pengetahuan atau epistemologi, yakni episteme *bayânî* (eksplanatif/tekstual) yang berbasis dari kebudayaan Arab dan *burhânî* (demonstratif) yang berbasis pemikiran Yunani. Lihat Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Turâth wa al-Ḥadâthah: Dirâsât wa Munâqashât* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, 1999), 142.

cara memperoleh pengetahuan dengan mengandalkan pengalaman batin. *Ketiga*, ada juga yang mengatakan epistemologi adalah cara memperoleh pengetahuan yang lebih dekat dengan intuisi, namun intuisi yang dekat dengan spiritual. Ini berarti tersingkapnya rahasia-rahasia ketuhanan sangat bergantung pada pengalaman *kashf* seorang *sâlik*. Melalui kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada *sâlik*. Pengetahuan tersebut setelah masuk dalam pikiran, kemudian dikonsep dan dikemukakan kepada orang lain secara logis.

Ada dua aspek untuk menafsirkan *'irfân*. *Pertama,* jika ditelaah dalam aspek sosial, ahli *'irfân* menyebut dirinya sebagai seorang sufi. Sedangkan dalam tinjauan teori pengetahuan, mereka menamakan dirinya sebagai orang-orang yang *'ârif*. Murtaḍâ Muṭahharî dalam bukunya *al-Kalâm wa al-'Irfân* membagi ruang lingkup *'irfân* menjadi dua, praktis (*'amalî*) dan teoretis (*naẓarî*). Adapun yang pertama lebih diasosiasikan pada etika; yakni bagaimana seorang *sâlik*, melalui katarsis jiwa dan inteleksi idealnya, dapat mencapai kemanusiaan tertinggi dengan menjunjung ketauhidan dan merunut tahapan-tahapan dirinya untuk mencapai manusia paripurna (*al-insân al-kâmil*). Sedangkan, yang *kedua*, *'irfân* teoretis bisa disebut juga dengan filsafat ketuhanan, yakni usaha mengkaji tentang Tuhan, alam, dan manusia di mana cara memperoleh pengetahuannya didasarkan pada *kashf*.[54]

Ada beberapa tahapan yang harus dilalui oleh *sâlik* sekaligus *sâmi'* (penikmat *samâ'*) dalam memasuki ruang inteleksi *'irfânî*, antara lain: (1) persiapan, (2) penerimaan, dan (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.[55] Tahap *pertama*, persiapan dalam laku zuhud. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kashf*), seorang *sâlik* dan *sâmi'* harus menamatkan jenjang-jenjang kehidupan spiritual.

Kedua, tahap penerimaan. Jika telah mencapai tingkat tertentu dalam jenjang spiritual, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif atau *noetic*. Dalam kajian filsafat Mehdi Yazdi, pada tahap ini, seseorang akan

---

[54] al-Shahîd Murtaḍâ Muṭahharî, *al-Kalâm wa al-'Irfân* (Beirut: al-Dâr al-Islâmîyah li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1992), 65, 67-71.

[55] Dalam pandangan Suhrawardi, pengetahuan ini melalui empat tahapan, yakni persiapan, penerimaan, pembentukan konsep dalam pikiran, dan penuangan dalam bentuk tulisan. Lihat Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1981), 177. Dalam tiga tahap seperti yang tersebut di atas, fase *pertama* disebut dengan *zâhid*; fase *kedua* disebut dengan *'âbid;* dan fase *ketiga* disebut dengan *al-'ârif bi al-Allah*. Lihat al-'Ajam, *Mawsû'at*, 638.

mendapatkan *kashf* yang demikian mutlak, sehingga dengan kesadaran itu seseorang mampu melihat realitas dirinya sendiri (*mushâhadah*) sebagai objek yang diketahui. Dalam posisi ini, seorang *sâmi'* diibaratkan seperti mendapatkan *samâ' ilâhî* (musik Tuhan). Ia adalah *samâ'* dari, dalam, dan dengan segala sesuatu. Baginya, kehidupan adalah kalimat-kalimat Allah yang tiada pernah habis untuk diuraikan.[56] Sedemikian rupa sehingga dalam perspektif epistemologis pengetahuan seperti ini sudah tidak merasionalisir melalui data-data empiris apapun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum kondisi ini. Inilah yang oleh Mehdi Yazdi disebut sebagai 'ilmu huduri' atau pengetahuan swaobjek (*self-object-knowledge*).[57]

Ketiga, pengungkapan, yakni pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, lewat ucapan atau tulisan. Namun, karena pengetahuan model ini bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi, tetapi terkait dengan kesatuan kehadiran antara Tuhan dalam diri (manusia), sehingga tidak bisa dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini kemudian bisa diungkapkan.[58]

Penutup

Tradisi *samâ'* sebenarnya ingin mengajak penikmatnya untuk menemukan nilai yang terkandung di dalamnya. Bait-bait syair dalam *samâ'* yang didengarkan tentu mengajak manusia memahami masalah benar dan salah dalam hidup. Karena *samâ'* mempunyai dampak psikologis bagi *sâmi'* (pendengar) sebagai proses mengkreasi mental, maka ia menjadi wahana penting bagi penikmatnya. Salah satu filosofi kehidupan adalah proses pencarian diri. Pencarian diri terus-menerus tidak akan pernah kosong dari keinginan dan hawa nafsu. Pada konteks ini, deskripsi *samâ'* menawarkan sejumlah pilihan hidup. Ia sedang membangun peradaban berpikir, agar *sâmi'* semakin tahu siapa dirinya. Inilah salah satu efikasi *samâ'* yang mencoba menata hidup ini dengan berbagai pandangan etis. Etika dan moral menjadi sentuhan penting dalam *samâ'*. Dalam dimensi ini seseorang yang menikmati *samâ'*, sebagai seni, setidaknya akan memiliki tiga pola pikir, yaitu (1) gemar berpikir imajinatif, (2) berpikir lembut, indah, dan penuh

---

[56] Ibid., 482.

[57] Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), 51-53.

[58] Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 73-74 & 111.

hiburan, dan (3) berpikir kritis, eksploratif, dan memandang persoalan secara terus terang.

Daftar Rujukan

Azzam, Abd Wahhab. *Filsafat dan Puisi Iqbal*, terj. Rafiq Usman. Bandung: Pustaka, 1985.

'Ajam (al), Rafiq. *Mawsû'at Muṣtalaḥât al-Ṣûfîyah*. Beirut: Maktabah Lubnân, 1999.

Ba'labakî (al), Rûḥî. *al-Mawrid: Qâmûs 'Arabî-Inklîzî*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1995.

Baghdadi (al), Abdurrahman. *Seni dalam Pandangan Islam: Seni Vokal, Musik, dan Tari*, Islisyah Asman dan Rahmat Kurnia (eds.). Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Bannâ (al), Jamâl. *Istrâtîjîyah al-Da'wah al-Islâmîyah fî Qarn 21*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000.

Ernst, Carl W. *Mozaik Ajaran Tasawuf*, terj. Tantan Hermansyah dan Siti Suharni. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.

Eaton, Marcia Muelder. *Persoalan-persoalan Dasar Estetika*, terj. Embun Kenyowati Ekosiwi. Jakarta: Salemba Humanika, 2010.

Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Iḥyâ Ulûm al-Dîn*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, 1987.

Ḥamd (al), Râshid b. 'Abd al-'Azîz. "Kata Pengantar", dalam Abû Bakr b. Qayyim al-Jawzîyah, *Al-Kalâm 'alâ Mas'alat al-Samâ'*. Riyad: Dâr al-'Âṣimah, 1409 H.

Jâbirî (al), Muḥammad 'Âbid. *Al-Turâth wa al-Ḥadâthah: Dirâsât wa Munâqashât*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, 1999.

Jawzîyah (al), Abû Bakr b. Qayyim. *Al-Kalâm 'alâ Mas'alat al-Samâ'*, Râshid b. 'Abd al-'Azîz al-Ḥamd (ed.). Riyad: Dâr al-'Âṣimah, 1409 H.

Jurjânî (al), 'Alî b. Muḥammad al-Sharîf. *al-Ta'rîfât*. Beirut: Maktabah Lubnân, 1985.

Khan, Inayat. *Dimensi Spiritual Psikologi*, terj. Andi Haryadi. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.

Leaman, Oliver. *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abu Bakar. Bandung: Mizan, 2005.

Madya dan Gazalba, Sidi. *Islam dan Kesenian: Relevansi Islam dan Seni Budaya*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988.

Manẓûr, Abû al-Faḍl Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Makram b. *Lisân al-'Arab*, Vol. 1. Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, t.th.

Maḥfûẓ, Muḥammad (ed.). *Risâlah fî Ḥukm al-Samâ' wa fî Wujûb Kitâbat al-Muṣḥaf bi al-Rasm al-'Uthmânî li al-Shaykh 'Alî al-Nawawî*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1986.

Michon, Jean-Louis. "Musik dan Tarian Suci", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas: Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.

Morewedge, Parvis. *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York: Caravan Books, 1981.

Mubârak, Zakî. *Al-Taṣawwuf al-Islâmî fi al-Adab wa al-Akhlâq*, Vol. 1. Kairo: Maṭba'at al-Risâlah, 1938.

Muhaya, Abdul. *Bersufi Melalui Musik: Sebuah Pembelaan Musik Sufi oleh Ahmad al-Ghazali*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.

Muṭahharî, al-Shahîd Murtaḍâ. *Al-Kalâm wa al-'Irfân*. Beirut: al-Dâr al-Islâmîyah li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1992.

Najjâr (al), 'Âmir. *Al-Ṭuruq al-Ṣûfîyah fî Miṣr: Nash'atuhâ wa Nuẓumuhâ wa Ruwwaduhâ: al-Rifâ'î, al-Jîlânî, al-Badawî, al-Shâdhilî, al-Dasûqî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Nasr, Seyyed Hossein. *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

-----. *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Setejo (Bandung: Mizan, 1993), 214.

Nîsâbûrî (al), Abû 'Abd. al-Raḥmân Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Al-Muqaddimah fî al-Taṣṣawwuf wa Ḥaqîqatih*, Yûsuf Zîdân (ed.). Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azharîyah, t.th.

Penyusun, Tim. *al-Mu'jam al-Wasîṭ*. Mesir: Maktabat al-Shurûq al-Dawlîyah, 2004.

Qurshî (al), 'Abd al-Raḥmân b. 'Abd al-Raḥîm b. 'Abd al-Allâh. *al-Samâ' ind al-Ṣûfîyah*. Tesis—Universitas Umm al-Qurâ, Saudi Arabia, 1421 H.

Qushayrî (al), al-Imâm Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm b. Hawâzin. *Al-Risâlah al-Qushayrîyah*, Khalîl al-Manṣûr (ed.). Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2001.

Rahmawati, Yeni. *Musik sebagai Pembentuk Budi*. Yogyakarta: Panduan, 2005.

Redaksi, Dewan. *Ensiklopedi Indonesia*, Vol. 5. Jakarta: PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, t.th.

Rifâ'î (al), 'Abd al-Salâm (ed.), *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn li al-Imâm al-Ghazâlî*. Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.

Ṣalîbâ, Jamîl. *Al-Mu'jam al-Falsafî,* Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî dan Maktabat al-Madrasah, 1982.

Shâfi'î (al), Ṭâhir b. 'Abd al-Allah b. Ṭâhir al-Ṭabarî. *Al-Radd 'alâ Man Yuḥibb al-Samâ'*, Majdî Fatḥ al-Sayyid Ibrâhîm (ed.). Ṭanṭâ: Dâr al-Ṣaḥâbah li al-Turâth, 1990.

Shawkânî (al), al-Imâm Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad. *Nayl al-Awṭâr: Sharḥ Muntaqâ al-Akhbâr*, Râid b. al-Ṣabrî b. Abî 'Alfah (ed.). Libanon: Bayt al-Afkâr al-Dawlîyah, 2004.

Shiml, Anâ Mârî. *Al-Ab'âd al-Ṣûfîyah fî al-Islâm wa Târîkh al-Taṣawwuf*, terj. Muḥammad Ismâ'îl al-Sayyid dan Riḍâ Ḥamid Quṭb. Köln, Jerman dan Baghdad: Manshûrat al-Jamal, 2006.

Suhrawardî (al) al-Imâm al-'Ârif Shihâb al-Dîn Abî Ḥafṣ 'Umar. *'Awârif al-Ma'ârif*, Maḥmûd 'Abd al-Ḥalîm dan Maḥmûd b. al-Sharîf (eds.). Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Syarif. *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, terj. Yusuf Jamil. Bandung: Mizan, 1993.

Ṭûsî (al), Abû Naṣr al-Sarrâj. *Al-Luma'*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd dan Ṭâha 'Abd al-Bâqî Surûr (eds.). Mesir dan Baghdad: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah dan Maktabat al-Muthannâ, 1960.

Wortabet, Wilyâm Ṭamsun, et al. *Qâmûs 'Arabî-Inklizî*. Beirut: Maktabat Lubnân, 1984.

Yazdi, Mehdi Hairi. *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1994.