



**AGAMA,  
KEMANUSIAAN  
DAN KEADABAN:**

**65 Tahun Prof. Dr. KH. Muhammad Machasin, MA.**

# AGAMA, KEMANUSIAAN DAN KEADABAN:

65 Tahun Prof. Dr. KH. Muhammad Machasin, MA.

Moch Nur Ichwan & Ahmad Rafiq (ed.)



**Agama, Kemanusiaan dan Keadaban:**

65 Tahun Prof. Dr. KH. Muhammad Machasin, MA

Copyright Moch Nur Ichwan & Ahmad Rafiq (ed.). 2021

Penulis : Moch Nur Ichwan, dkk.  
Editor : Moch Nur Ichwan  
Ahmad Rafiq  
Layout : Effendi Chairi  
Desain Cover : Aldila Dwiki Himawan

**Cetakan Pertama, Desember 2021**

xxx-404 hlm, 15 x 23 cm

ISBN: 978-623-7816-48-5

Penerbit:



**SUKA-Press**

Jl. Masrda Adisucipto  
Gedung KH. Abdul Wahab Hasbullah, Lantai 3  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga  
Fax. (0274) 589266/512474 Yogyakarta 55281  
Email: suka.press@uin-suka.ac.id

Bekerjasama dengan



Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marasda Adisucipto  
Gedung Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga  
Yogyakarta 55281

All right reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang  
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.



## **“SEMUA POHON BERAKAR DI LANGIT”**

Wacana Şūfī Yahudi dan Sumbangsihnya bagi Dinamika  
Lintasiman

Dr. Leonard Chrysostomos Epafras

**T**ulisan berikut ini diinspirasi oleh interaksi penulis dengan Prof. M. Machasin, khususnya melalui makalah tugas akhir berjudul “*Trees have their Roots in the Sky: Jewish Şūfism a Cross-pollination product.*” Makalah tersebut ditulis dalam rangka memenuhi persyaratan lulus dalam mata kuliah Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam, yang diampu oleh Prof. M. Machasin, di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga pada tahun 2007. Prof. Machasin memberi inspirasi mendasar bagi dinamika dialog lintasiman di Indonesia. Makalah ini kemudian dikembangkan menjadi disertasi penulis dengan berjudul, *Jewish Şūfism in Medieval Egypt*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Leonard Chrysostomos Epafras, “Jewish Şūfism’ in Medieval Egypt” (Disertasi, Yogyakarta, Indonesian Consortium for Religious Studies/Universitas Gadjah

Dalam makalah tersebut, penulis menelisik dampak saling silang (*cross-pollination*), dialog budaya dan agama antara Islam dan Yudaisme di Abad Pertengahan di bawah penguasa Islam, melalui wacana Şūfī Yahudi. Şūfī Yahudi adalah wacana Yudaisme dan komunitas mistik Yahudi di Mesir, Afrika Utara, Yaman, dan Andalusia yang mengadopsi beragam tingkat teologi, filsafat, metafora Islam dan Şūfisme bagi pengembangan spiritualitas mereka.

Perjumpaan ini menarik diamati dan dipelajari karena beberapa alasan, sebagaimana pernah penulis kemukakan dalam publikasi lain.<sup>2</sup> Pertama, tulisan ini mengungkapkan intimnya relasi antaragama di kalangan tradisi agama Ibrahimī, khususnya relasi Yahudi-Islam. Di tengah kuatnya sikap antagonisme orang Indonesia terhadap penanda “Yahudi” dan wacananya, atau sebaliknya sikap simpatik buta terhadapnya, relasi intim yang ditunjukkan khususnya oleh Şūfī Yahudi umumnya kurang dikenal. Di ruang publik Indonesia, “Yahudi” seringkali muncul dalam bentuk stereotip sebagai anasir asing “anti-Islam,” “wajah” dari beragam persoalan sosial-politik-keagamaan, atau sebagai figur ekstra-historis yang dibenci dan terkadang disayang. Bagi sebagian pihak Kristen Indonesia, penanda itu dicintai secara buta, sebagai “umat pilihan Tuhan,” dan menjadi proyeksi beban minoritisasi di Indonesia.<sup>3</sup> Akibatnya sering juga “Yahudi” adalah “suara

---

Mada, 2012), <https://doi.org/10.5281/zenodo.4643016>.

<sup>2</sup> Epafra, 7–9; “The Condition of Jewish Minority in Medieval Egypt: A Study of Jewish Sufi’s Tractate al-Maqalat al-Hawdiyya,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 51, no. 2 (2013): 165, <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.512.409-442>.

<sup>3</sup> Leonard Chrysostomos Epafra, “The Trepidation of the Name: ‘Allah’ as the Polemical Space among Indonesian Christians,” dalam *Science, Spirituality and Local Wisdom: Interdisciplinary Approaches to Current Global Issues*, peny. Hartono dkk. (Yogyakarta, Indonesia: UGM Graduate School, 2014), 871–98, <https://doi.org/10.5281/zenodo.4283315>; Leonard Chrysostomos Epafra dan Rotem Kowner, “The Jewish Community in Indonesia and the Recent Emergence of a New Jewish Identity,” dalam *Jewish Communities in Modern Asia: Their Rise, Demise and Resurgence*, peny. Rotem Kowner and Ithamar Theodor, Forthcoming (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

ketiga” dalam pertarungan domestik di Indonesia. Diskusi Şūfi Yahudi ini bisa membuka wacana lain yang keluar dari kesesakan antagonistik dan protagonistik tersebut dengan melihat secara jernih relasi yang lebih organik di antara dua agama besar ini.

Kedua, diskusi dalam tulisan ini menunjukkan bagaimana perjumpaan lintasiman menciptakan pembentukan identitas (*belonging*) yang lebih dinamis, berganda, cair sekaligus menawarkan ruang pengertian baru atas tradisi keagamaan masing-masing pihak. Tak terbatas pada kondisi hibrida, perjumpaan ini mendemonstrasikan tarik ulur yang aktif antara komitmen terhadap keyakinan sendiri sekaligus dorongan untuk melongok keluar dan berjumpa dengan keyakinan lain. Dinamika sentripetal dan sentrifugal di sempadan ini yang memungkinkan terjadinya dua kategori dalam aliansi yang “mustahil,” yaitu “Şūfi” dan “Yahudi.” Meskipun istilah ini adalah ciptaan dunia akademis, namun dengan manis menangkap dinamika relasi lintasiman ini.<sup>4</sup> Memang dalam wacana Şūfi Yahudi ini, ekspektasi lebih besar ditunjukkan oleh kalangan Yahudi daripada kaum Şūfi maupun komunitas Muslim. Namun proses historis menunjukkan saling silang terjadi di antara keduanya, bahkan dengan tradisi agama dan pemikiran lainnya, seperti Kristen dan Neo-Platonisme.

Alasan terakhir yang ditambahkan melalui tulisan ini adalah untuk melengkapi karya-karya sebelumnya, khususnya dari penulis tentang relasi Yahudi dan Islam,<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Philip S. Alexander, “Mysticism,” dalam *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, peny. Martin Goodman, Jeremy Cohen, dan David Sorkin (Oxford: Oxford University Press, 2002), 716–17.

<sup>5</sup> Epafra, “The Condition of Jewish Minority”; “Judeo-Arabic: Cultural Symbiosis of the Jews in the Islamicate Context,” *Insaniyat: Journal of Islam and Humanities* 1, no. 1 (2016): 1–13; “Judeo-Arabic as a Frontier of Interaction between the Jews and Muslims,” *Insaniyat: Journal of Islam and Humanities* 1, no. 2 (2017): 87–97; “Ibn Khaldūn and the Jews: On the Idea of Religious Emancipation,” *Empirisma* 26, no. 2 (2017): 117–36.

menyederhanakannya bagi pembaca awam, sebagai bagian dari kemauan untuk saling belajar dan memperkuat semangat persaudaraan lintasiman di Indonesia. Tak lepas dari itu, tulisan ini memperkaya karya terjemahan tentang relasi Yahudi-Islam yang sudah ada. Karya semacam itu yang relevan dengan diskusi ini salah satunya adalah *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*.<sup>6</sup> Publikasi ini merupakan terjemahan dari antologi yang disunting oleh Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*.<sup>7</sup> Beberapa bab dalam dua jilid buku ini didedikasikan untuk karya filsafat Yahudi di dunia Islam. Dihantar oleh tulisan Arthur Hyman, “Filsafat Yahudi di Dunia Islam” (bab 39), lalu dilanjutkan pembahasan tokoh-tokoh Yahudi dan filsafat mereka, yaitu Saadiah Gaon al-Fayyumi (bab 40), Ibn Gabirol (bab 41), Yudah Halevi (bab 42), Maimonides (bab 43), dan Gersonides (bab 44). Ada juga pembahasan “Averroisme Yahudi” (bab 46) oleh Oliver Leaman yang menunjukkan intimnya interaksi pemikiran Ibn Rusyd dan filsafat Yahudi, khususnya yang dikembangkan oleh Gersonides, Hasdai Crescas dan Abravanel. Pada akhirnya ada satu bab yang paling relevan dengan diskusi berikut ini, yaitu “Yudaisme dan Sufisme” (bab 45) oleh pakar Şūfi Yahudi, Paul Fenton dari Universitas Paris-Sorbonne (Paris IV).

Perhatian tulisan berikut ini diarahkan pada tokoh Yahudi, Rabi Baḥya ben Yosef ibn Paqudah atau dikenal sebagai Ibn Paqudah, melalui karyanya *Kitāb al-hidayāh ‘ilā farā‘id al-qulūb* (*Kitab petunjuk menjalani kewajiban hati*), yang menampakkan pengaruh Ikhwān al-Şafā’ (*Persaudaraan kemurnian*) di abad 10 Andalusia (Spanyol dan Portugis masa kini). Yang kedua, pada tokoh Rabi Nathan’el al-Fayyūmī dari Yaman di abad 11 melalui bukunya, *Bustān al-‘uqūl* (*Taman intelektual*)

<sup>6</sup> *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003).

<sup>7</sup> *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996).



sebagai karya perjumpaan teologis dengan cabang Syi'ah Ismā'īliyah. Selanjutnya tulisan ini menyinggung komunitas mistik Yahudi, yaitu Ḥasidim Mesir di abad 11-13, melalui karya-karya mereka, *Kitāb kifāyat al-'ābidīn* (Kitab [tuntunan] komprehensif bagi para hamba Allah), *Al-maqālat al-ḥawḍiyyah* (Traktat simbolisme kolam), dan *Al-mursyid ilā al-tafarrud waal-murfid ilā tajarrud* (Penuntun isolasi dan penyangkalan diri). Bagi mereka, Ṣūfisme atau *tasawwuf* adalah seni mistik Yudaisme yang terlupakan di kalangan Yahudi, sehingga komunitas ini berusaha menghidupkannya kembali. Akhirnya tulisan ini memperkenalkan perkembangan mutakhir di Israel melalui kehadiran Ṭarīqat Ibrahimiyah (*derekh Avraham*), komunitas persaudaraan Yahudi-Arab yang belajar bersama Ṣūfisme sebagai ruang jumpa lintasiman yang mendalam dan basis perdamaian kedua bangsa tersebut.

Keempat contoh di atas hanyalah sebagian kecil dari penelitian yang masih berlangsung hingga sekarang yang menyingkap lebih banyak para tokoh, ekspresi Ṣūfī Yahudi dan interaksi yang dalam antara kaum Yahudi dan kultur Islam.<sup>8</sup> Termasuk di dalamnya mistisisme Yahudi arus utama, yang dikenal sebagai Kabbalah, yang berbagi sumber spiritualitas dengan Ṣūfisme, khususnya melalui filsafat Neo-Platonisme.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Mis. Mireille Loubet, "Le Courant Mystique Juif Soufi à La Lumière de La Production Littéraire: La Voie Piétiste Dans Les Futūhāt al-Zamān," dalam *Le Développement Du Soufisme En Égypte à l'époque Mamelouke*, peny. Richard J. A. McGregor, Adam Abdelhamid Sabra, dan Mireille Loubet (Cairo: Institut français d'archéolog, 2006), 137–49; Yitzhak Tzvi Langermann dan Josef Stern, *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer* (Paris: Peeters, 2007); Diana Lobel, "Sufism and Philosophy in Muslim Spain and the Medieval Mediterranean World," dalam *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean*, peny. Joseph V. Montville (Lanham: Lexington Books, 2011); Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015); Elisha Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2015).

<sup>9</sup> Lih. Paul B. Fenton, "Judaism and Sufism," dalam *History of Islamic Philosophy*, peny. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London dan New York: Routledge,



Kontras dengan Kabbalah yang menjadi kajian populer di dunia akademik maupun dalam praktik spiritualitas, wacana Şūfi Yahudi ini nyaris tidak dikenal. Ada beberapa kemungkinan, sebagian karena kuatnya bias konflik Yahudi dan Islam, sehingga ruang antara semacam ini tak terbayangkan. Kemungkinan lain karena karya mereka yang berbahasa Arab dan Yudeo-Arab, tidak diterjemahkan ke bahasa-bahasa Eropa hingga era moderen. Jikapun diterjemahkan seringkali dikira karya tokoh Muslim, atau di lain pihak, lapis Şūfinya terkubur dalam jargon-jargon filsafat. Hal ini pernah terjadi dengan karya filsuf dan penyair Yahudi dari Andalusia, Abū Ayyūb Sulaymān ibn Yaḥya ibn Jabīrūl atau dengan nama Yahudi, Shlomo ben Yehuda ibn Gabirol (abad 11). Banyak syair-syair dan puji-pujiannya untuk ibadah (*piyyutim*) meskipun substansinya digali dari sumber-sumber Yahudi (khususnya dari Kitab Kidung Agung dan Mazmur dalam Tanakh/Perjanjian Lama), formatnya berinteraksi aktif dengan majas syair Şūfisme, misalnya dengan karya-karya Al-Junayd, Ibn Mu‘ad, Al-Ḥallāj.<sup>10</sup> Ibn Gabirol pernah dikenal di Eropa sebagai Avicbron, seorang filsuf Muslim, dan karyanya *Meqor Hayyim* (*Mata air kehidupan*), diterjemahkan menjadi *Fons Vitae*. Karya ini sangat populer di kalangan Kristen masa itu sebagai buku penuntun spiritual, sementara syair dan puji-pujiannya masih disenandungkan di sinagoge, khususnya sinagoge Sefardim dan Mizraḥim sampai hari ini. Kaum Yahudi Sefardim dan Mizraḥim adalah kaum Yahudi dari negara-negara Islam.

Penelitian Şūfi Yahudi baru mulai berkembang setelah para Orientalis Yahudi, seperti Wilhelm Bacher, Isaac Broydé,

---

1996), 755–68; Boaz Huss, “‘A Remarkable Resemblance:’ Comparative Mysticism and the Study of Sufism and Kabbalah,” dalam *Esoteric Transfers and Constructions*, peny. Mark Sedgwick dan Francesco Piraino (Cham: Springer International Publishing, 2021), 249–72, [https://doi.org/10.1007/978-3-030-61788-2\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-030-61788-2_11).

<sup>10</sup> Raymond P. Scheindlin, “Ibn Gabirol’s Religious Poetry and Sufi Poetry,” *Sefarad* 54, no. 1 (1994): 109–42.

dan Ignaz Goldziher berkuat dengan teks-teks tua yang ditemukan para Orientalis di dunia Islam. Dihantui oleh semangat antisemitisme yang subur berkembang di Eropa dan Barat umumnya, mereka berpaling ke timur dan mendapati dunia Islam jauh lebih ramah terhadap bangsa Yahudi daripada Eropa Kristen.

Penelitian ini berkembang kemudian bersamaan dengan diterimanya penelitian mistisisme Yahudi, khususnya Kabbalah dalam dunia akademik, hasil kerja keras Gershom Scholem (1897-1982). Sarjana masa kini yang bersentuhan dengan topik Şūfī Yahudi di antaranya Paul Fenton, Diana Lobel, Elisha Russ-Fishbane, Nathan Hofer, Tzvi Langermann, dan Boaz Huss. Penemuan mahakoleksi berupa empat ratus ribu fragmen dan manuskrip Genizah Kairo di “gudang” sinagoge Ben Ezra di Fustāṭ, Kairo Tua pada akhir abad 19, serta lima belas ribu fragmen dan manuskrip dalam koleksi Firkovich di Saint Petersburg, Rusia, semakin menggairahkan penelitian relasi Yahudi-Islam, termasuk juga penelitian Şūfī Yahudi.

Genizah Kairo merupakan julukan bagi “gudang” tempat penyimpanan beragam naskah, mulai dari surat-surat, fatwa, kontrak dagang, hingga kitab-kitab keagamaan, yang berasal dari abad 11, bahkan lebih tua, hingga era moderen. Mengapa mereka bisa berada di sana? Sebab nyaris semua naskah tersebut harus diawali dengan *basmallāh* – ya orang Yahudi Arab menggunakan *basmallāh* juga – alias termeterainya nama Tuhan. Menurut *halakhah* (hukum agama Yahudi), jika terdapat nama Tuhan dalam sebuah tulisan, haram hukumnya dimusnahkan. Solusinya adalah disimpan dalam gudang, yang disebut *genizah*, atau dipendam ke dalam tanah sehingga alamlah yang memusnahkannya. *Genizah* berarti “penyimpanan” yang berakar dari kata Ibrani yang berarti

“menyembunyikan,” sama seperti bahasa Arab, *janazah*, yang terserap ke dalam bahasa Indonesia, *jenazah*. Jadi naskah-naskah tersebut ditumpuk di *genizah* berabad-abad lamanya sehingga banyak yang sudah rusak atau menjadi fragmen-fragmen. Mungkin ada sekitar empat ratus ribu fragmen yang sekarang tersimpan di perpustakaan di Cambridge, Oxford, Princeton dan Israel untuk diteliti hingga hari ini.

Dari naskah dan fragmen yang berhasil direkonstruksi terbentangleh dunia Islam abad pertengahan dan bagaimana kaum Muslim, Kristen, dan Yahudi berinteraksi secara intim. Interaksi tak berarti selalu manis dan damai, sebab banyak pula tragedi dan konflik. Pada sempadan identitas, masing-masing pihak mengembangkan ragam persepsi dalam memandang pihak lain, menegaskan batas-batas identitas, siapa yang *in-group* dan *out-group*, maupun model-model relasi dengan sang Liyan (*the Other*). Situasi ini semakin kompleks karena di era ini kaum Kristen dan Yahudi di bawah berbagai penguasa Islam, yang mendefinisikan mereka sebagai *ahl al-dhimma*, kaum yang dilindungi.

Konteks ini disebut oleh Bernard Lewis sebagai “tradisi Yudeo-Islam” yaitu proses akulturasi kaum Yahudi di dunia Arab-Islām melampaui sekedar Arabisasi.<sup>11</sup> Hodgson menamai situasi ini sebagai konteks *Islamicate*, yaitu kondisi interaksi sosial, budaya dan keagamaan dalam konteks kekuasaan Islam di mana non-Muslim mengadopsi budaya Islami tanpa menjadi Muslim.<sup>12</sup> Dalam dinamika inilah keintiman terjadi melalui saling silang budaya, bahasa hingga pemikiran. Pembaca disarankan untuk merujuk pada karya suntingan Abdelwahab Meddeb dan Benjamin Stora, *A History of Jewish-Muslim*

<sup>11</sup> Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (London, Melbourne dan Henley: Routledge dan Kegan Paul, 1984), 78.

<sup>12</sup> Marshall G. S Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), I: 59.

*Relations*<sup>13</sup> untuk melihat lebih dalam dinamika ini.

Disinilah, di antara tumpukkan ribuan fragmen ditemukan karya-karya Šūfī seperti Al-Junayd, Al-Nurī, Al-Qusyayrī, Al-Jilānī, Al-Ḥallāj, Al-Ghazālī, dan Al-Suhrawardī, yang menunjukkan betapa populernya mereka di kalangan Yahudi. Ada juga fragmen buku manual spiritualitas yang berjudul *Futūhāt al-zamān* (*Illuminasi zaman*), yang diinspirasi oleh karya agung *Shaykh al-akbar*, Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī (1165-1240), *Futūhāt al-Makkiyyah* (*Illuminasi Mekah*). Yang menarik pula, terdapat juga catatan awal kehadiran orang Yahudi Mesir di Barus (Fansūr), Sumatera Utara di sekitar abad 12/13, melalui jalur perdagangan rempah-rempah, khususnya kapur baru.<sup>14</sup>

Naskah dan fragmen-fragmen tersebut ditulis dalam bahasa Yudeo-Arab, yaitu bahasa Arab kreol yang digunakan komunitas Yahudi, dengan aksara Ibrani. Proses yang mirip dengan tradisi *Jawi* dan *pégon*. Yudeo-Arab adalah produk negosiasi budaya yang terjadi dalam tegangan partikularisme dan kosmopolitanisme, khususnya melalui bahasa agama. Interaksi melalui bahasa, semacam Yudeo-Arab bukanlah satu-satunya kenyataan sejarah, namun ada banyak pengalaman serupa yang terjadi sepanjang diaspora Yahudi. Pengalaman-pengalaman perjumpaan melalui bahasa ini menghasilkan bahasa-bahasa majemuk semacam Neo-Aram, Suryani (*Syriac*), Yudeo-Persia, Yudeo-Berber, Yudeo-Provençal, Judezmo, Ladino, Esperanto, Yiddish, dan lain sebagainya. Yudeo-Arab menjadi pentingnya khususnya dalam melihat penggunaan bahasa Arab dalam karya-karya mistik Yahudi di Andalusia, Mesir dan Yaman, sebagaimana akan dibahas di bagian-bagian

<sup>13</sup> *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

<sup>14</sup> Leonard Chrysostomos Epafros, “Ada Yahudi Di Kosmopolitan Barus?,” *Tepian Sempadan* (blog), January 7, 2020, <https://ruangberbagiku.wordpress.com/2020/01/07/ada-yahudi-di-kosmopolitan-barus/>.

berikut.

Sejarah perjumpaan Yahudi-Arab dan khususnya Yahudi-Islam tidak memungkinkan dipaparkan secara lengkap dalam tulisan sederhana ini. Perjumpaan bukan saja terjadi di wilayah budaya, agama dan spiritualitas, namun juga sains. Pada titik ini kaum Yahudi di dunia Islam terlibat aktif dalam diseminasi pengetahuan ini ke dunia Islam dan Eropa Kristen. Khususnya peranan penerjemah dan penerbit Yahudi yang di abad 11 sampai 13 nyaris dikuasai oleh keluarga Ibn Tibbon di daerah Provençal, Perancis Selatan. Karya-karya berbahasa Yunani, Arab, Yudeo-Arab, dan Ibrani dari sarjana klasik, Muslim dan Yahudi diterjemahkan oleh keluarga ini maupun penerjemah Yahudi lain ke dalam bahasa Arab, Latin dan Ibrani sehingga dapat diakses kaum cendekiawan Muslim di negeri-negeri Islam, maupun komunitas Kristen dan Yahudi Eropa.<sup>15</sup> Melalui proses ini kita melihat saling silang pengetahuan yang bergerak secara dinamis, organik, dan lintasiman.

### **Jihād al-Akbar dan Milhamah Gedolah: Sinyal Perjumpaan Intim Yahudi dan Islam**

Rabi Ya'acov Yosef (1710-1784), seorang mistikus Kabbalah dari kota Polonnoy, atau Polonne di Ukraina moderen menulis suatu kisah menarik dalam bukunya *Toledot Ya'acov Yosef*, demikian,

Seorang saleh (*ḥakham/ḥasid*) berpapasan dengan mereka yang baru saja pulang dari peperangan melawan musuh. Ia

<sup>15</sup> James T. Robinson dan Uri Melammed, "Ibn Tibbon," in *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, peny. Fred Skolnik dan Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference USA & Keter Publishing House, 2007); Abraham Solomon Halkin dan Angel Sáenz-Badillos, "Translation and Translators," dalam *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, peny. Fred Skolnik dan Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference USA & Keter Publishing House, 2007); Sarah Jean Pearce, *The Andalusí Literary and Intellectual Tradition: The Role of Arabic in Judah Ibn Tibbon's Ethical Will* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2017).

berkata kepada mereka, “Puji Tuhan kalian kembali dengan selamat. Kalian baru kembali dari peperangan kecil (*milḥamah qetannah*), membawa barang rampasan. Sekarang waktunya bersiap untuk peperangan yang lebih besar (*milḥamah gedolah*).” Mereka bertanya, “Apa itu peperangan yang lebih besar?” Ia menjawab, “Peperangan melawan insting manusia kepada yang jahat (*yets'er ha-ra*) dan bala tentaranya.”<sup>16</sup>

Rabi Yosef dari Polonnoy adalah bagian pergerakan rohani besar yang sangat berpengaruh di kalangan Yahudi, yaitu pembaruan spiritualitas di kalangan yang kemudian disebut *Ḥasidisme* – berbeda dengan *Ḥasidisme Mesir* yang akan di bahas pada bagian berikut.

Akar dari kisah di atas adalah kutipan serupa yang muncul dalam karya Rabi besar Abad Pertengahan Andalusia, Baḥya ben Yosef ibn Paqudah dari abad 11. Kutipan itu termaktub dalam karya monumentalnya dalam bahasa Arab, *Kitāb al-hidayāh 'ilā farā'id al-qulūb* (*Kitab petunjuk menuju kewajiban hati*) atau dalam bahasa Ibraninya, *Sefer Ḥovot ha-Levavot*.<sup>17</sup> Rangkaian kata tersebut berasal dari bagian lima yaitu *bāb al-ikhlāṣ al-'amal* atau dalam bahasa Ibrani, *syar'ar yiḥud hamma'asye*, “tindakan yang ikhlas.”

Paqudah menggali pandangan ini dari tradisi Yudaisme yaitu merujuk pada kutipan tokoh Rabi masa lalu yang bernama Simon ben Zoma (abad 2) yang pernah berujar, “Siapa yang kuat? Yaitu mereka yang mampu menundukkan nafsu/instingnya (*yets'er*).”<sup>18</sup> Rabi ben Zoma sendiri merujuk

<sup>16</sup> Ya'acov Yosef of Polonnoy, *Sefer Toledot Ya'acov Yosef [Book of the History of Jacob Joseph]* (Monroe, N.Y.: Simon Weiss, 1998), Parsha Beshallah II: 123.

<sup>17</sup> *Al-Hidayāt 'ilā Farā'id al-Qulūb [The Book of Directions to the Duties of the Heart]*, peny. Abraham Shalom Yahuda (Leiden: E. J. Brill, 1912); *Torot Ḥovot Ha-Levavot [Direction to the Duties of the Heart]*, peny. and terj. Yosef ben David Qāfiḥ (Yerusalem: Hava'ad ha-K'lali Lihudei Teiman, 1973); *Duties of the Heart (Ḥovot Ha-Levavot)*, peny. Daniel Haberman, terj. Yehuda ibn Tibon (Naunet, NY.: Feldheim Publishers, 1996).

<sup>18</sup> Ben-Zion (Benno) Halper, terj., *Pirqa Avot [Sayings of the Fathers]* (New York: The

pada ayat dalam Tanakh (Kitab Suci Yahudi) atau dalam tradisi Kristen, Perjanjian Lama dari Amsal 16:32, “Orang yang sabar melebihi seorang pahlawan, orang yang menguasai dirinya, melebihi orang yang merebut kota.”<sup>19</sup>

Meskipun akar gagasannya berada dalam jantung etika Yudaisme, namun jelas pula bahwa narasi yang tampil sangat kuat pengaruh Şūfi. Bagi umat Muslim si orang saleh itu tak lain adalah Nabi Muḥammad SAW sendiri.

Versi Muslimnya adalah sebagai berikut:

Nabi Muḥammad (sesudah perang Badar) berkata, “kita baru saja kembali dari perang kecil (*al-jihād al-aṣghar*) menuju perang yang lebih besar (*al-jihād al-akbar*).” Ketika ditanya apa maksud Nabi, ia menjawab, “Perang besar itu adalah perang melawan diri sendiri (*mujāhadat al-nafs*).”<sup>20</sup>

*Jihād al-nafs* ini menjadi tema kaum Şūfi, misalnya oleh Al-Ghazālī dalam salah satu karya monumentalnya, *Iḥyā’ Ulūm al-dīn*.<sup>21</sup> Menarik bahwa Yehudah ibn Tibbon (1120-1190) si

---

American Jewish Book Co., 1921), 4:1.

<sup>19</sup> Kutipan bahasa Indonesia Kitab Suci Tanakh/Perjanjian Lama berasal dari Terjemahan Baru (1974), terbitan Lembaga Alkitab Indonesia (LAI). *Tanakh* mendapatkan namanya sebagai singkatan dari tiga bagian kitab suci tersebut: *Torah* (Taurat), *Nevi'im* (Kitab Nabi-Nabi), dan *Ketuvim* (Tulisan-Tulisan). Oleh tradisi Kristen bagian ini disebut secara populer dan tradisional *Perjanjian Lama*. Oleh sementara kalangan sarjana dan komunitas disebut juga *Perjanjian Pertama*, sebagai bentuk sensitivitas lintasiman dengan agama Yahudi, karena *Perjanjian Lama* sering direndahkan statusnya dibanding bagian kitab suci Kristen, *Perjanjian Baru*. Diskusi lebih lanjut bisa ditemukan dalam tulisan John Goldingay, *The First Testament: A New Translation* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2018). Ada pula sarjana yang baru-baru ini menyebutnya sebagai *The Elder Testament*, *Perjanjian Kaum Sesepuh*, untuk menyebutnya sebagai sumber otoritatif dan kebijaksanaan bagi umat Kristen, ibarat kaum sesepuh bagi generasi muda (Christopher R. Seitz, *The Elder Testament: Canon, Theology, Trinity* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2018)).

<sup>20</sup> ‘Alī bin ‘Uthmān al-Hujwiri, *Kashf Al-Mahjūb [The Unveiling of the Veiled]*, terj. Reynold Alleyne Nicholson (Lahore: Islamic Book Foundation, 1976), 200; lih. juga Mohamad Guntur Romli, *Ustadz, saya sudah di surga* (Jakarta: KataKita, 2007), 62.

<sup>21</sup> Abū Hāmid Muḥammad ibn al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘ulūm Al-Dīn [The Revival of the*



penerjemah dari keluarga Ibn Tibbon seperti disebut di bagian sebelumnya, menerjemahkan *jihād* dalam karya Paqudah ke dalam bahasa Ibrani, *milḥamah*, “perang” sebagaimana kutipan di atas. Rabi Yosef ben David Qafih (1917-2000) dari Yaman, yang berasal dari konteks Yahudi Arab memahami dengan baik nuansa kata ini sehingga ia menerjemahkan *jihād* ke dalam bahasa Ibrani modern, *ma’avaq*, yaitu “perjuangan, pergumulan, pertarungan” sehingga tidak senantiasa berkonotasi militeristik.<sup>22</sup>

Cuplikan di atas itu menceritakan banyak hal bagaimana suatu praktik dan gagasan agama beredar dari suatu komunitas ke komunitas lain, bahkan mendarat di wilayah yang tak terduga. Yang kedua, kita pun dibuat tercengang bahwa suatu jenis spiritualitas bukan saja diadopsi oleh tradisi yang berbeda tetapi didomestikasi dan menjadi pemicu bagi pengolahan makna baru. Gagasan tentang pertarungan melawan nafsu diri sendiri telah ada dalam khazanah Yudaisme, baik yang berasal dari Tanakh maupun dari tradisi para Rabi. Namun kerangka utamanya diadopsi dari tradisi Şūfī. Proses transportasinya berasal dari tradisi yang lebih tua hingga ke Ibn Paqudah di abad 11. Sementara Ibn Paqudah mengambil alihnya dari Şūfī.

Namun jika ditarik ke periode lebih awal, ada dugaan pada mulanya Yudaisme yang memengaruhi gerakan spiritualitas Islam melalui *Isrā’iliyyāt* yang bertutur tentang “orang-orang suci dari kalangan *banū Isra’īl*.” *Isrā’iliyyāt* merupakan kategori luas yang berkaitan dengan perjumpaan kaum Muslim dengan kisah-kisah di Taurat, Zabūr (Mazmur), Injīl Kristen, kisah-kisah para Rabi (*aggadah*) dan legenda Yahudi.<sup>23</sup> Sumber-

---

*Religious Sciences*], trans. Fazl-ul Karim (Karachi: Darul-Ishaat, 1993), III: 8-9.

<sup>22</sup> Ibn Paqudah, *Torot Ḥovot*, 248.

<sup>23</sup> Shlomo Dov Goitein, “Isra’iliyyāt: Ḥūgō Shel Mālik Bin Dinār [Israiliyyat: The Circle of Malik Bin Dinar],” *Tarbiz* 6, no. 4 (1935): 89; Georges Vajda, “Isra’iliyyat,” dalam *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, ed. Peri J. Bearman dkk. (Leiden: E.J. Brill, 2005 1960); Paul B. Fenton, “Introduction,” dalam *The Treatise of the Pool*

sumber tersebut dikodifikasi menjadi versi Islam melalui *Qišāṣ al-Anbiyā'* atau dalam versi Yahudinya, *ma'aseh ha-nevi'im*, atau kisah nabi-nabi.<sup>24</sup>

Demikian misalnya kaum spiritualis awal Islam (*baṭīnī*) seperti Al-Ḥasan al-Baṣrī dan muridnya, Mālik ibn Dīnār, dicatat oleh filsuf dan teolog Al-Ghazālī, *qadī* Ibn Khallikān, dan perawi Abū Nu'aym al-Iṣfāhānī merujuk pada *Isrā'iliyyāt* dalam beberapa konstruksi pemikiran mereka.<sup>25</sup> *Isrā'iliyyāt* sendiri menjadi problema bagi pemikir Islam di kemudian hari, bahkan sampai hari ini. Namun setidaknya hal ini bisa menunjukkan dinamika relasi lintasiman yang intens sebelum dalam periode selanjutnya justru Yudaisme yang menyerap Sūfisme ke dalam konstruksi spiritualitas mereka.

## Sepuluh Maqāmat Ibn Paqudah

Ibn Paqudah adalah seorang rabi, *dayyan* (hakim agama Yahudi, serupa *qādī*), dan filsuf di Andalusia. Kitabnya yang tersebut di atas menjadi sangat populer di dunia Yahudi sampai hari ini dan menjadi standar etika maupun spiritualitas. Baginya pengetahuan agama, *ilm al-dīn* terbagi menjadi dua, yaitu pengetahuan yang menyangkut perintah-perintah lahiriah (*al-'ilm bi-farā'id al-jawāriḥ*). Yang kedua adalah hal-hal yang menyangkut hati atau spiritual (*al-'ilm bi-farā'id*

---

of R. 'Obadyah Maimonides, peny. Paul Fenton (London: The Octagon Press, 1981), 1–2; Lobel, "Sufism and Philosophy," 156.

<sup>24</sup> Vajda, "Isrā'iliyyat," IV: 211.

<sup>25</sup> Al-Ghazzālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, II:7:139; Ibn Khallikān, *Wafayāt Al-'ayān Wa-Anbā' Abnā al-Zamān [Deaths of Eminent Men and History of the Sons of the Epoch]*, terj. William McGluckin de Slane (Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1843), II: 550; Ignaz Goldziher, "Mélanges Judéo-Arabs IX: Isrā'iliyyat," *Revue Des Études Juives* 44 (1902): 63; Goitein, "'Isrā'iliyyāt: Ḥūgō Shel Mālik Bin Dīnār [Isrā'iliyyat: The Circle of Malik Bin Dinar]," 89–101; David S. Ariel, "'The Eastern Dawn of Wisdom': The Problem of the Relation Between Islamic and Jewish Mysticism," dalam *Approaches to Judaism in Medieval Times*, peny. David R. Blumenthal, vol. II (Chico, CA.: Scholars Press, 1985), II: 151.

*al-qulub*).<sup>26</sup> Pengetahuan lahiriah atau “kewajiban agama” (*farā’id al-syari’ah*) adalah tindakan-tindakan semacam berdoa, berpuasa, berzakat, belajar kitab, dan seterusnya. Meskipun aktivitas ini dalam Şūfi adalah *‘ilm al-zāhir*, namun yang dimaksud Ibn Paqudah adalah menjalankan perintah agama yang disebut *mitsvot* (tunggal, *mitsvah*). Menjalankan *mitsvot* adalah juga tindakan afektif termasuk mendekatkan diri pada Tuhan, meditasi dan merenungkan kasih karuniaNya, beriman dan beragam aktivitas yang bukan badaniah. Karenanya Ibn Paqudah menolak dikotomi keduanya, karena mereka tak terpisahkan dan saling bergantung.

Pandangan Ibn Paqudah sedikit banyak dipengaruhi oleh gerakan dan komunitas yang belajar bersama wacana esoterisme dan filsafat, yang dikenal sebagai Ikhwān al-Şafā’ (*Persaudaraan kejujuran*) yang dipengaruhi oleh filsafat Neo-Platonisme. Dalam prinsipnya yang paling sederhana, Neo-Platonisme memperkenalkan kerangka spiritualitas pemeringkatan kualitas keberadaan makhluk. Dimulai dari yang paling tinggi dan sempurna lalu menebar dalam bentuk-bentuk keberadaan yang lebih rendah hingga yang paling rendah, dan kurang sempurna. Filsafat Islam, khususnya oleh Ikhwān al-Şafā’ mengombinasikan wawasan ini dengan pandangan *tawḥīd*, tentang Keesaan Tuhan. Maka Tuhan sang Pencipta (*al-Bari*) digambarkan menciptakan dunia melalui proses emanasi (*fayd*) melalui beragam tahap dan tingkatan keberadaan (*wujūd*).<sup>27</sup> Konsekuensinya ada tahapan proses untuk mencapai kepenuhan (*tamām*) pemahaman Tuhan yang sempurna (*kamāl*). Demikianlah pemahaman ini direalisasikan melalui tahapan spiritual yang dalam Şūfisme disebut *maqāmat*,

<sup>26</sup> Ibn Paqudah, *Al-Hidayāt*, 15 (78).

<sup>27</sup> Carol Steel dan Oliver Leaman, “Neoplatonism,” dalam *Encyclopedia of Philosophy. Second Edition*, peny. Donald M. Borchert (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005); Godefroid de Callataÿ, *Ikhwan Al-Safa’: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* (Oxford: Oneworld, 2005), 18–20.

yaitu dalam proses perjalanan menuju kesempurnaan, seorang Şūfi berusaha mencapai titik-titik perhentian tertentu (*maqām*), menuju titik perhentian yang purna.

Ibn Paqudah mengadopsi gagasan *maqāmat* ini dan menyebutnya “gerbang” (dalam bahasa Ibrani, *sya’ar* atau *bāb* dalam teks Arabnya). Ada sepuluh *maqām* yang harus dilalui seorang Yahudi hingga mencapai titik kesempurnaan, mencintai Tuhan sepenuhnya. Kesepuluh *maqām* atau *sya’ar* atau *bāb* ini dimulai dengan fondasi iman *tawḥīd*, atau *bāb al-tawḥīd* (*sya’ar hayyihud*). Dari fondasi iman ini bergerak ke *bāb al-i’tibār* (*sya’ar habehinah*), yaitu gerbang refleksi ciptaan Tuhan. *Maqām* ketiga adalah menjalankan kewajiban dan ketaatan kepada Tuhan (*bāb al-iltizāmu ṭā’ati ilāhi* atau *sya’ar ‘avodat hasyem*). Dilanjutkan ke *maqām* keempat yang merupakan manifestasi pada kepercayaan dan penyerahan diri penuh padaNya (*bāb al-tawakkul* atau *sya’ar habitahon*). *Maqām* kelima menyangkut pemurnian niatan dalam setiap tindakan (*bāb al-ikhhlāṣ al-‘amal* atau *sya’ar yiḥud hamma’ashe*). Tiba di tahap selanjutnya, seorang peziarah spiritual belajar untuk rendah hati dan merindu untuk memuliakan Tuhan (*bāb al-tawāḍu’* atau *sya’ar hekeni’a*). Tibalah setelah itu pada *maqām* pertaubatan (*bāb al-tawbat* atau *sya’ar hateshuvah*). Di gerbang kedelapan adalah perhentian untuk memeriksa hati dan nurani (*bāb al-muḥāsabah* atau *sya’ar heshbon hanefesh*). Menjelang puncaknya, seorang peziarah harus melakukan asketisme (*bāb al-zuhd* atau *sya’ar haperisyut*). Di puncak peziarahan, tibalah seorang spiritualis pada raga cinta yang penuh kepada Tuhan (*bāb al-maḥabbah* atau *sya’ar ‘ahavat hasyem*). Puncak ini disebutnya juga sebagai *ghāyat al-marātib*, atau dalam bahasa Ibraninya, *sof hamma’alot bemadregot*.

Sekalipun amat jelas pengaruh Şūfi dalam kerangka spiritualitasnya, namun Ibn Paqudah bukan penganjur asketis

keras, seperti yang dipraktikkan beberapa *ṭarīqat*. Sebaliknya, ia mengembangkan spiritualitas rasional yang menjaga keseimbangan antara *‘ilm al-zāhir* (pengetahuan lahiriah) dan *‘ilm al-bāṭin* (spiritualitas). Puncak spiritualitasnya yang mencapai kepenuhannya cinta pada Tuhan sepenuh hati, amat dekat dengan tradisi Ṣūfī lainnya. Sebaliknya pada titik ini Ibn Paqudah berbeda dengan tradisi mistisisme Yahudi pra-Kabbalah yang mengejar pengetahuan tentang hakikat Tuhan, yang kemudian juga diteruskan oleh Kabbalah melalui gambaran taksonomi ilahi melalui simbolisme pohon *sefirot*.

### **Spiritualis Yahudi dan Syi'ah Ismā'īlī di Yaman**

Dari ujung barat Al-Andalus kita melancong ke ujung selatan jazirah Arab untuk berjumpa seorang mistikus Yahudi yang merengkuh paradigma yang sama dengan koleganya, khususnya Ibn Paqudah. Ia adalah seorang Rabi dan kepala madrasah Yahudi (*yeshiva*) di Yaman, Nathan'el al-Fayyūmī (kl. 1090 – 1165 M). Meskipun tidak dapat persis disebut Ṣūfī Yahudi karena ia tidak berjumpa secara intelektual maupun praktis dengan Ṣūfī setempat, namun wacana Ṣūfīnya ia peroleh melalui Ibn Paqudah.

Rabi Nathan'el menulis tuntunan spiritual yang berjudul *Bustān al-'uqūl* (*Taman intelektual*), atau dalam terjemahan Ibraninya, *Gan ha-syekalim*. Menarik bahwa setengah abad sesudahnya, sebuah karya spiritual Muslim oleh seorang *faqīh* (ahli hukum) dan mistikus, Al-Nawawī (1234 – 1278) berjudul mirip, *Bustān al-'arīfīn* (*Taman kebijaksanaan*) juga terbit. Kita tidak pasti apakah ada hubungan, namun bisa mendeteksi kesamaan aspirasi, motif dan simbolisme kedua karya tersebut.

Ketika *Bustān* terbit, Yaman adalah benteng Syi'ah Ismā'īlī yang pengaruhnya terasa juga pada karya Nathan'el,

khususnya dalam hal kosmologi, wacana kenabian, dan tafsir kitab suci, yang sedikit banyak bertumpang tindih dengan Şūfisme,<sup>28</sup> meskipun di luar Persia tak banyak Şūfi yang menganut Syi'ah.<sup>29</sup> Jadi karya Nathan'el ini menjadi ruang jumpa antara beragam arus: Neo-Platonisme, Şūfi Yahudi Andalusia, dan Syi'ah Ismā'ili.

Syi'ah menekankan doktrin kepemimpinan Islam, *imāmah* dan beberapa wacana lain yang unik dan berbeda dengan Sunni, seperti wacana *ahl al-bayt*, *al-ghaybah al-kubrā*, *taqiyah*, *wilayāt al-faqīh*, dan *marja' al-taqlīd*. *Imāmah* yang diyakini berjumlah keseluruhan dua belas imam, adalah keturunan Ali ibn Abi Ṭālib, atau Sayidina Ali, khalifah keempat dan menantu Nabi Muḥammad SAW. Tokoh penting dalam wacana ini adalah imam keenam, Ja'far ibn Muḥammad al-Şādiq (702-765), seorang pribadi yang penuh karisma. Kematianannya, menciptakan ketegangan di kalangan Syi'ah tentang figur penerusnya. Sebagian penganut Syi'ah menerima Mūsā al-Kāzim, anak bungsu imam Ja'far sebagai imam ketujuh, sementara sekelompok lainnya menominasikan saudaranya, Ismā'il ibn Ja'far. Kaum mayoritas disebut *Syi'ah Dua Belas Imam*, sedangkan pengikut Ismā'il disebut *Syi'ah Tujuh Imam* atau kaum Ismā'ili.<sup>30</sup>

Dalam perkembangannya Ismā'ili menyambut Neo-Platonisme dan pendekatan *ta'wīl* (alegoris-simbolis) dalam

<sup>28</sup> Ronald C. Kiener, "Jewish Ismā'ilism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel Ben al-Fayyūmī," *The Jewish Quarterly Review* 74, no. 3 (1984): 249–66.

<sup>29</sup> John Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 136–37.

<sup>30</sup> Farhad Daftary, Ismail K. Poonawala, dan Ali Sulthan Ali Asani, "Ismā'ilism," dalam *Encyclopaedia Iranica*, peny. Ehsan Yarshater dkk. (London dan Boston: Routledge and Kegan Paul, 2008 1985), XIV: 172-195; Abbas Muhajirani, "Twelve-Imām Shi'ite Theological and Philosophical Thought," dalam *History of Islamic Philosophy*, peny. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), 119–43; Farhad Daftary, *The Ismā'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 2007).

kerangka falsafahnya, khususnya dalam konstruksi *imāmah*.<sup>31</sup> Gagasan emanasi dari Neo-Platonisme sangat berpengaruh pada beragam aliran filsafat dan keagamaan di abad-abad Pertengahan ini, termasuk beberapa kelompok Ṣūfi, Kabbalah Yahudi, Ismā‘ilī, dan beberapa teolog dan mistikus Kristen, seperti Pseudo-Dionysos Areopagus dan Johannes Scotus Eriugena. Skema emanasi memungkinkan mengembangkan filsafat dan teologi tentang imanensi ilahi pada diri seseorang seperti imam.

Sumbangsih lain adalah gagasan tentang jagad besar (makrokosmos, *al-‘ālam al-kabīr*) dan jagad kecil (mikrokosmos, *al-‘ālam al-ṣaghīr*) di mana manusia adalah manifestasi mikrokosmos sementara dunia ini adalah makrokosmos di bawah pengawasan Tuhan. Kedua alam ini dijembatani oleh figur yang terpilih, yaitu imam. Dalam banyak hal konstruksi esoterisme Ismaili ini selaras dengan Ṣūfisme pada umumnya, misalnya melalui dikotomi makna lahiriah dan batiniyah (*ẓāhir wa-‘l-bāṭin*), khususnya di kalangan cabang lain Ismaili yang disebut kaum Nizārī, yang menganggap imam benar-benar hidup di dunia spiritual.<sup>32</sup>

Gagasan Ismā‘ilī yang relevan dengan diskusi ini adalah kesadaran adanya dasar tunggal dari berbagai agama, sedemikian sehingga setiap pewahyuan dari tradisi-tradisi tersebut merupakan jalan menuju kebenaran universal. Meta-sejarah kaum Ismā‘ilī membagi sejarah manusia menjadi tujuh periode, dalam bahasa Persia *dawr*, masing-masing dengan nabinya maupun pembawa syariatnya, atau dalam bahasa Persia *nāṭiq*. Para nabi yang dimaksud adalah Adam, Nuḥ, Ibrāhīm, Mūsā, Īsā dan Muḥammad. Pesan para nabi ini

<sup>31</sup> Daftary, *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines*, 34, 113; Azim Nanji, “Ismā‘ilī Philosophy,” dalam *History of Islamic Philosophy*, peny. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), 279–81.

<sup>32</sup> Daftary, *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines*, 132–33, 365–66.



dikukuhkan oleh *waṣī* yang menafsir pesan-pesan kebenaran esoteris dan mengungkap makna batiniah dari pesan-pesan tersebut.<sup>33</sup>

Nathan'el mengeksplorasi gagasan-gagasan tersebut dan mengintegrasikan ke dalam karya spiritualnya. Berikut adalah contoh kutipan dari bukunya tersebut,

Ketahuilah saudaraku, tidak ada yang bisa mencegah Tuhan mengirim ke dalam dunia ciptaanNya siapapun yang Ia inginkan dan kapan waktunya. Sebab alam kekudusan menyalurkan (beremanasi) tanpa henti dari dunia terang ke dunia fana ini untuk membebaskan jiwa-jiwa dari samudera materi, dunia alamiah, dan dari kehancuran oleh api neraka. Bahkan sebelum pewahyuan Taurat, Ia telah mengirimkan para nabi kepada bangsa-bangsa sebagai kaum bijak bestari (*ḥakhamim*) untuk menjelaskan hukum tersebut. “Tujuh nabi bernubuat bagi bangsa-bangsa di dunia ini sebelum turunnya Taurat, yaitu Laban, Yitro, Bileam, Ayub, Elifaz, Bildad dan Zofar.”<sup>34</sup>

Lanjutnya,

Memang demikian jalanNya, kehendakNya bahwa Ia mengirim siapapun dan kepada siapapun yang Ia kehendaki, sebab dunia ini adalah milikNya dan berada dalam kendaliNya. Bukti bahwa ia mengirimkan nabi bagi setiap bangsa menurut bahasa mereka, terdapat dalam Al-Qur'an [*Surat Ibrahim* 4], “Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dia Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana.” Pesan Nabi Muḥammad ditujukan

<sup>33</sup> Daftary, 131–32.

<sup>34</sup> Netan'el al-Fayyūmī, *Bustān Al-'Uqūl [The Garden of Intellectuals]*, terj. David Levine (New York: The Columbia University Press, 1908), 64 (103-104).

kepada suatu bangsa yang nenek moyangnya tidak mendapat peringatan dan tidak memiliki *syari'ah* untuk menuntun mereka berbuat yang baik, karena itu Nabi mengantarkan mereka pada hukumNya, sebab itulah yang sangat dibutuhkan.<sup>35</sup>

Dalam kerangka ini Nathan'el menyimpulkan bahwa Nabi Muḥammad adalah nabi yang sah dengan misi khusus untuk mencerahkan kaum Arab, sama seperti nabi-nabi Yahudi yang menuntun kaum Israel. Ketujuh periode para nabi ini menurut konstruksi meta-sejarah Ismā'īlī dimaknai ulang oleh Nathan'el melalui sumber-sumber Yahudi sendiri. Menarik bahwa gagasan Ismā'īlī tentang nabi-nabi yang dikirimkan kepada bangsa-bangsa, mendapat penguatan argumentasi dari tradisi para rabi melalui Talmud Babilonia, traktat *Bava Batra* 15a.<sup>36</sup> Traktat yang dikompilasi sekitar abad 5 Masehi ini bagi Nathan'el menemukan gaungnya dalam doktrin Ismā'īlī.

Nathan'el atas pengaruh kaum Ṣūfī Yahudi Andalusia, khususnya Ibn Paqudah dan Ibn Gabirol, berbicara juga soal manusia sebagai mikrokosmos (*al-'ālam al-ṣaghīr*) yang berkaitan erat dengan makrokosmos (*al-'ālam al-kabīr*).<sup>37</sup> Korespondensi kedua alam ini terwujud melalui sikap taat kepada Tuhan (*al-tizām al-ṭā'at Allāh*).<sup>38</sup> Pada titik ini ia berhutang dari gagasan Ibn Paqudah yang membagi dua amaliah agama yaitu ketaatan eksternal (*ẓāhir*) dan internal (*bāṭin*). Ketaatan eksternal adalah melalui hukum yang dinyatakan lewat para nabi (*al-'amal bi'l-syari'ah al-muwaḥ al-'ānbīya'*).

Tradisi Yahudi mendaftarkan 613 perintah agama, disebut *taryag mitsvot* hasil kompilasi Taurat, yang oleh Nathan'el

<sup>35</sup> Al-Fayyūmī, 69 (109).

<sup>36</sup> Isidore Epstein, peny., *The Babylonian Talmud*, 18 vols. (London: Soncino Press, 1961).

<sup>37</sup> Al-Fayyūmī, *Bustān Al-'Uqūl*, 20 (33).

<sup>38</sup> Al-Fayyūmī, 23 (39).

dijabarkan antara lain adalah sunat (*al-ṭahārah*), puasa (*al-ṣawm*), zakat (*al-zakāh*), naik haji, dan perjuangan agama (*al-jihād*). Ia menyimpulkan bahwa kewajiban tersebut “sama seperti praktek mengenakan *tsitsit*, *tefillin*, *sukkah*, *lulab*, *mezuzot*,<sup>39</sup> dan *mitsvot* lainnya, sebagaimana yang dinyatakan oleh kitab hukum (*kitab al-syari’ah*),” wawasan serupa yang juga dikembangkan oleh Ibn Paqudahh dan ‘Abd Allāh ibn Maymūn.<sup>40</sup> Menarik bahwa dalam pembahasan ini Taurat Yahudi disebut sebagai *kitāb al-syari’ah*.

Ketaatan batin (*ibādat bātina*) berupa hati yang murni dan tentram (*al-qalb al-salim*) adalah hati dan pikiran yang tidak bercampur dengan pikiran kotor dan tidak waras. Semua ini menurut Nathan’el adalah pemenuhan firman Tuhan, “Kasihilah Tuhan, Allahmu dengan segenap hatimu” (Ulangan 6:5). Rupanya wawasan *al-qalb al-salim* diadopsi Nathan’el dari perjumpaannya dengan tradisi Islam melalui ayat Al-Qur’an, *Surat Asy-Syu’arā’* 89, “orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih.” Sekali lagi kita mendengar gaung Ibn Paqudah tentang kewajiban hati (*farā’id al-qulūb*) hampir dalam elaborasi yang identik sekalipun dengan terminologi yang sedikit berbeda.

Pada titik ini, pengaruh Ṣūfisme terjadi melalui pertukaran gagasan dan wawasan di antara tokoh Yahudi sendiri. Nathan’el menyerap wawasan Ṣūfisme ini tidak secara langsung, melainkan diantar masuk oleh Ibn Paqudah. Dengan

<sup>39</sup> Seperangkat benda-benda sakral keagamaan Yahudi, yaitu *tsitsit*, jumbai kerudung sembahyang Yahudi, *tefillin*, perangkat sembahyang yang dipasang di dahi dan lengan, *sukkah*, pondok dibuat untuk merayakan hari raya pondok daun (*Sukkot*), *lulab*, daun palem sebagai perangkat sembahyang di hari raya pondok daun, *mezuzot*, perangkat sakral berupa bilah kayu atau logam berisi ayat suci dari Ulangan 6:4-9 dan 11:13-21 dan diletakkan di ambang pintu.

<sup>40</sup> Al-Fayyūmī, *Bustān Al-‘Uqūl*, 24 (40); Bahya ben Yosef Ibn Paqudahh, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, terj. Menahem Mansoor (London: Routledge & K. Paul, 1973), III: 4; ‘Abd Allāh Ibn Maymūn, *Al-Maqālat al-Ḥawāḍiyya [The Treatise of the Pool]*, terj. Paul B. Fenton (London: The Octagon Press, 1981), 9a.

cara demikian, Nathan'el merasa benar-benar sedang menimba kebijaksanaan dari sumur tradisi di kalangan Yahudi sendiri.

Nathan'el al-Fayyūmī hidup di zaman sulit. Masa itu kaum Yahudi berada dalam kerawanan dan tekanan hebat dari penguasa Syi'ah di Yaman. Ini tercermin dalam karyanya, sebab sekalipun ada pandangan positif terhadap Islam, nuansa polemik tetap ada. Melalui karyanya *Bustān al-'Uqūl*, Nathan'el berusaha menghibur dan memberi pengharapan bagi kaumnya. Inilah situasi rumit diaspora Yahudi. Di satu sisi, teologi dan spiritualitas Yahudi terpelihara melalui interaksinya dengan tradisi Islam, bahkan hingga titik mengakui kenabian Nabi Muḥammad SAW sebagai nabi yang sah. Di sisi lain, penderitaan yang dialami kaum Yahudi di Yaman sungguh nyata dan berat. Kulminasi situasi buruk ini terjadi pada masa anak Nathan'el, yaitu Rabi Ya'akov ben Nathan'el ibn Fayyūmī ketika ia terpaksa meminta fatwa kepada Rabi Mūsā ibn Maymūn (Maimonides) di Mesir menyangkut gelombang persekusi, munculnya pengharapan mesianik, dan konversi paksa yang dialami kaum Yahudi Yaman.<sup>41</sup>

### **Kaum Ṣālīhīn Yahudi: Hasidim Mesir**

Rabi Mūsā ibn Maymūn (1138-1204) yang disinggung di atas, dikenal di Eropa sebagai Maimonides, sementara di kalangan Yahudi disebut lewat singkatan namanya, Rambam (Rabi Moshe ben Maimon). Ia adalah filsuf besar Yahudi di abad pertengahan, pemimpin komunitas Yahudi Mesir (*nagid* atau *ra'īs al-yahūd*), dan salah seorang dokter di istana Ṣalāḥ al-Dīn ibn Ayyūb (1137-1193). Ia berdialog dengan banyak

<sup>41</sup> Mūsā ibn Maymūn, *Iggeret Teman / Risalāh al-Yamaniyya (Epistle to Yemen)*, terj. Boaz Cohen (New York: American Academy for Jewish Research, 1952); Reuben Ahroni, "From Bustān Al-'uqūl to Qiṣat al-Batūl. Some Aspects to Jewish-Muslim Religious Polemics in Yemen," *Hebrew Union College Annual* 52 (1981): 311-30; Bat-Zion Eraqi Klorman, "Muslim Supporters of Jewish Messiahs in Yemen," *Middle Eastern Studies* 29, no. 4 (1993): 714-25.

pemikiran Islam seperti Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl, dan Ibn Rusyd. Karya monumentalnya, *Mishneh Torah* adalah ensiklopedi berjumlah empat belas jilid hukum Yahudi yang sangat berpengaruh dan masih menjadi rujukan sampai hari ini oleh komunitas Yahudi. Karya lainnya, *Dalālat al-ḥā'irīn* (*Tuntunan bagi kaum awam*), atau terjemahan Ibraninya, *Moreh Nevukim*, bukanlah buku tuntunan biasa, karena mengandung filsafat Aristotelian dan *teologia negativa*. Karyanya ini berpengaruh bahkan hingga kalangan Kristen, misalnya terhadap teolog besar abad pertengahan, Thomas Aquinas dan Duns Scotus, maupun terhadap mistikus Meister Eckhart.

Sekalipun senantiasa diperdebatkan seberapa spiritualisnya Maimonides sebagai seorang filsuf rasional, putra, cucu dan cucu buyutnya dikenal sebagai spiritualis dan menjadi inti gerakan Ṣūfī Yahudi di Mesir. Perjumpaan dengan Ṣūfisme dimulai oleh seorang tokoh Yahudi, Abraham he-Ḥasid (Ibrāhīm ibn Abī al-Rabī'a), alias Ibrahim si Saleh. Ia menulis buku petunjuk spiritual, *Maqālat al-ṣalāt* (*Traktat sembahyang*) dan *Tāj al-'arifīn* (*Mahkota pengetahuan*) yang mencerminkan pengaruh Ṣūfisme. Ia menyebut puncak ziarah spiritual (*al-ghāya al-quṣwā*) adalah cinta kepada Tuhan. Istilah *al-ghāya al-quṣwā* sangat mungkin diadopsinya dari Al-Ghazzālī.<sup>42</sup> Ada kemiripan dengan istilah Ibn Paqudah untuk *maqām* tertinggi yang disebutnya sebagai *ghāyat al-marātib*.<sup>43</sup>

Pemimpin dan inisiator gerakan teroganisir aspirasi spiritualitas ini adalah putra Maimonides yang juga seorang Rabi. Rabi Abraham ben ha-Rambam (1186-1237), atau Ibrāhīm ibn Maymūn, adalah juga seorang *nagid* (*ra'īs al-yahūd*) dan dokter istana Al-Malik al-Kāmil Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb (1180-1238), hingga di era Mamluk. Abraham

<sup>42</sup> *Ḥiyā' 'Ulūm al-Dīn*, IV:6:294.

<sup>43</sup> Ibn Paqudahh, *Al-Hidayāt*, 378.

menerbitkan karya utamanya yaitu *Kitāb kifāyat al-‘ābidīn* (*Kitab [tuntunan] komprehensif bagi para hamba Allah*). Tokoh lain adalah putra Abraham, yaitu Obadyah ben Abraham ben ha-Rambam (atau ‘Abd Allāh ibn Maymūn, 1228-1265) yang menulis traktat *Al-maqālat al-ḥawḍīyyah* (*Traktat simbolisme kolam*). Sementara generasi terakhir komunitas ini adalah cucu buyut Maimonides, David ibn Yehoshua ibn Maymūn (Dawūd ibn Maymūn, kl. 1335-1415) yang menulis *Al-mursyid ilā al-tafarrud waal-murfid ilā tajarrud* (*Penuntun isolasi dan penyangkalan diri*).

Konteks lahirnya komunitas di Mesir ini adalah dampak jangka panjang Perang Sabil (Perang Salib) dan terjadinya bencana gempa yang merontokkan daya tahan masyarakat Mesir masa itu, termasuk komunitas Yahudi. Mereka pun mengalami kemerosotan jumlah karena kematian, kemiskinan, dan dampak perang. Semuanya itu memengaruhi standar spiritualitas mereka pula, yang dalam pengamatan Abraham sangat mundur. Sementara masa itu tumbuh subur beragam *ṭarīqat* Ṣūfī dengan *khānqāh* dan *ribāṭ* (perkumpulan) yang bertebaran, menanamkan citra yang kuat dibenak Abraham akan kesemarakkan spiritualitas Islam. Masa itu para Ṣūfī seperti Al-Kūrānī, Al-Jāsynakīr, Al-Nāsir Muḥammad, ‘Abd al-Raḥīm al-Qinā’ī, dan Mufarrij al-Damāmīnī sangat populer dan memiliki banyak pengikut, termasuk sejumlah orang Yahudi.<sup>44</sup>

Situasi ini menginspirasi Abraham untuk melakukan pembaruan spiritualitas Yahudi dengan mengadopsi beberapa praktik Muslim dan Ṣūfī. Ia memberi alasan berdasarkan tradisi Yudaisme untuk membenarkan pembaruan yang ia tawarkan. Dalam karya monumentalnya ia menyatakan,

Kalian tahu jalan kesalehan para orang suci Israel yang

<sup>44</sup> Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, 35–102; Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt*, 43–88.

sudah tidak kita praktikkan, tapi justru dipraktikkan oleh Sufi Islam (*al-muṣṣuwfīn al-islām*) karena dosa-dosa kita ... Para Sufi, merekalah yang meniru para nabi Israel dan menempuh jalan mereka. Amatilah tradisi mereka [Sufisme] yang luar biasa ini dan tangisilah karena tradisi ini berpindah tangan di antara bangsa-bangsa lain, dan hilang di antara kata. Jiwaku menangis ... karena kesombongan Israel [spiritualitas ini] diambil dari antara mereka dan diberikan kepada bangsa-bangsa dunia.<sup>45</sup>

Jadi komitmen Abraham adalah mengembalikan seni spiritualitas yang hilang dari komunitas Yahudi. Selaras dengan pandangan ini, seorang Rabi Andalusia lainnya, Rabi Yehuda Halevi (kl. 1075-1141) dalam karyanya *Kitāb al-radd al-ḥujja wa'l-dalīl fī nuṣr al-dīn al-dhalīl* (*Kitab bantahan dan pembuktian dalam pembelaan dari agama yang terbuang*), atau lebih dikenal *Al-kitāb al-khazari* juga menyatakan bahwa Ṣūfisme adalah kelanjutan dari tradisi profetik Yahudi.<sup>46</sup>

Melalui teladan Ṣūfisme, Abraham mengembangkan spiritualitas Yahudi dalam bingkai *sulūk derekh ha-ḥasidut*, “penjelajahan jalan kesalehan” atau *ṭarīqah al-ṣūfiyyah*. Mereka menyebut diri para *ḥasid* (jamak *ḥasidim*), orang saleh, dalam konteks tradisi Islam, *ṣāliḥin*. Para nabi Israel dan orang saleh masa lalu (*ḥasidim rishonim*) adalah model kesalehan, sementara mereka memandang diri mereka “murid-murid para nabi” (*beney nevi'im*), karena itu mereka menganggap sebagai pemenuhan gambaran kitab suci sebagai “umat yang saleh” (*qahal ḥasidim*).<sup>47</sup> *Ḥasidim* menjadi istilah penting karena bagi

<sup>45</sup> Abraham Ibn Maymūn, *Kitāb Kifāyat Al-ʿĀbidīn. The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, terj. Samuel Rosenblatt (Baltimore: The John Hopkins Press, 1938), II: 78a, 91b, 92a.

<sup>46</sup> Judah Halevi, *Kitab al Khazari*, terj. Hartwig Hirschfeld (London dan New York: George Routledge & Sons dan E.P. Dutton, 1905), III: 1.

<sup>47</sup> Mazmur 30:5; 31:24; 37:28. Diterjemahkan oleh Lembaga Alkitab Indonesia sebagai “orang-orang yang dikasihiNya.”



komunitas ini, karena merengkuh dua rujukan penting dalam tradisi Yudaisme, *hakham* dan *hasid*. *Hakham* merujuk orang dengan capaian pengetahuan, sementara *hasid* pada capaian spiritualitas.<sup>48</sup>

Sama seperti fungsi silsilah dalam Şūfisme sebagai legitimasi genealogi spiritualitas, yang ditarik jauh hingga Ali bin Abi Thalib, khalifah keempat, komunitas Ḥasidim Mesir menarik sumber mereka sampai ke Nabi Musa. Tradisi ini – disebut *kabbalah*, yang berarti “silsilah” – diformulasikan oleh karya sastra rabinis yang bernama *Pirqe Avot* (*Ayat-ayat Para Leluhur*). Karena itu mereka meyakini sedang mengikuti jejak para nabi, mistikus profetis sebagai penuntun spiritualitas mereka.<sup>49</sup>

Istilah *ḥasidim* Mesir ini perlu dibedakan dengan kelompok lain dengan nama yang sama sepanjang sejarah Yahudi. Istilah ini pertama kali dikenakan pada kelompok Yahudi di masa penjajahan Yunani pada abad 2-3 SM, *ḥasidim harishonim* (dalam bahasa Yunani, *hasidaioi*) yaitu mereka yang menjaga kemurnian agama melawan pengaruh Yunani dan Helenisasi pada masa itu. Sezaman dengan *ḥasidim* Mesir ada juga kelompok spiritual Yahudi yang berkembang di Jerman yang disebut dengan *ḥasidey Asykenaz*. Yang paling terkenal adalah *ḥasidim* Eropa Timur yang seringkali di masa kini menjadi manifestasi Yudaisme yang paling tradisional, dengan gambaran laki-laki memakai jas hitam, topi hitam dan jenggot tebal. Meskipun sebenarnya ada beberapa kelompok semacam itu namun gambaran ini menjadi ciri khas *ḥasidim* di zaman moderen. Gerakan pembaruan spiritualitas ini muncul pada

<sup>48</sup> Paul B. Fenton, *Deux Traités de Mystique Juive* (Rieux-en-Val: Verdier, 1987), 210.

<sup>49</sup> Nathan Hofer, “Mythical Identity Construction in Medieval Egyptian Sufism: Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī and Abraham Maimonides,” dalam *Les Mystiques Juives, Chrétiennes et Musulmanes Dans l’Égypte Médiévale (VIIe-XVIe Siècles)*, peny. Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, dan Samuela Pagani (Cairo: Institut français d’archéologie orientale du Caire, 2013), 407–8.

abad 18 di Eropa Timur dan berkembang pesat dengan beragama kelompoknya sampai hari ini.

Jika Ibn Paqudahh dan Nathan'el al-Fayyūmī mengadopsi pandangan Ṣūfī dan Islam secara teologis-filosofis, Abraham lebih dari itu. Ia berani memperkenalkan beberapa praktik Islam dan Ṣūfī ke dalam kurikulum spiritualitasnya. Berikut adalah beberapa praktik yang ia adopsi.

Pertama adalah praktik *wudhū*. Sekalipun Yudaisme memiliki beragam aturan purifikasi untuk sembahyang maupun beragam kondisi lainnya, misalnya *tebilah* dan *mikveh*, namun tradisi Muslim mencuci kaki sebelum sembahyang bukan salah satunya. Abraham memperkenalkan *wudhū* a la Muslim ini ke dalam komunitasnya.

Mirip dengan yang pertama, Abraham pun memasukkan *sujūd* dan *rak'a* dalam ritual Yudaisme dalam kelompoknya. *Sujūd* menjadi ekspresi keagamaan yang lazim dalam Kitab Suci, namun dalam Yudaisme hanya ritual tertentu yang mengharuskan *sujūd*, misalnya ibadah Yom Kippur (Hari pertobatan). Abraham membuatnya menjadi sikap rutin beribadah.

Ketiga, praktik berdoa sambil membuka tangan. Keempat, mirip seperti kaum Ṣūfī perdana yang mengekspresikan cintanya kepada Tuhan dengan tangisan, demikian juga Abraham mendorong komunitasnya untuk ekspresif dalam kecintaannya kepada Tuhan. “Sebagai kekasih Tuhan, yang penuh cinta, sama seperti mereka yang memendam rindu bertahun-tahun lamanya untuk berjumpa dengan kekasihnya, akan bercucuran airmata ketika berjumpa dengannya dan dipersatukan dengannya.”<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Ibn Maymūn, *Kitāb Kifāyat Al-'Ābidin*, II: 112b.

Kelima, Abraham juga mengadopsi praktik Şūfi, *al-qiyām waṣṣiyām*, berpuasa dan berjaga semalam suntuk untuk berdoa dan meditasi. Keenam, komunitas ini juga mempraktikkan meditasi dan inkubasi (*khalwa*). Dan yang terakhir, mereka juga ber*dhikr*.

Anak Rabi Abraham, Rabi Obadyah ben Abraham ben ha-Rambam, atau ‘Abd Allāh ibn Maymūn dalam karyanya *Al-maqālat al-ḥawḍiyyah* (*Traktat simbolisme kolam*), ia mengikuti jejak Ibn Paqudah dan kakeknya, Rambam dalam mengembangkan spiritualitas yang rasional. Ia menjaga keseimbangan agar *farā’id al-syari’ah* dan *farā’id al-qulub* berjalan beriringan. Dalam traktatnya, ia mengadopsi pandangan kakeknya, Maimonides dengan menyatakan bahwa tujuan spiritualitas di samping mengasihi Tuhan, juga menjadi “manusia seutuhnya” yang seimbang dalam rasionalitas dan spiritualitas (*al-insān ‘ala ’l-ḥaqīqah*).<sup>51</sup>

Obadyah dengan sadar mengadopsi simbolisme Şūfi, tentang “kolam” (*ḥawḍ*) untuk menggambarkan hati manusia. Sama seperti kolam, maka hati manusia jika dibiarkan akan penuh dengan kotoran dan tanaman liar. Ia perlu senantiasa di purifikasi.<sup>52</sup> Motif “kolam” muncul dalam simbolisme Al-Ghazālī yang menyebutnya sebagai “kolam Nabi Muḥammad” (*ḥawḍ al-rasūl*).<sup>53</sup> Meskipun terjadi berbagi gagasan, khususnya Obadyah yang merujuk pada karya Al-Ghazālī, namun ia meramunya dengan tradisi Yahudi yang juga berbicara soal *ma’ayan*, sumber air/kolam sebagai simbolisme umat Yahudi yang harus senantiasa dimurnikan dan bergantung keberlangsungan hidupnya oleh Tuhan yang menciptakan

<sup>51</sup> Ibn Maymūn, *Al-Maqālat al-Ḥawḍiyya*, 5a; Mūsā Ibn Maymūn, *Dalālat Al-Ḥā’irīn* (*The Guide for the Perplexed*), terj. Michael Friedländer (New York, NY.: Dover Publications, 1956), III:8.

<sup>52</sup> Ibn Maymūn, *Al-Maqālat al-Ḥawḍiyya*, 12b–13a.

<sup>53</sup> Al-Ghazzālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, III:25.

kolam tersebut (mis. Yoel 3:18/4:18).

Pemimpin terakhir gerakan ini, yaitu cucu buyut Maimonides, David ibn Yehoshua ibn Maymun atau Dawūd ibn Maymūn dalam karyanya, *Al-mursyid ilā al-tafarrud waal-murfid ilā tajarrud* (*Penuntun isolasi dan penyangkalan diri*). Sesuai dengan judulnya, *tafarrud*, maka traktat ini merupakan tuntunan untuk mengasingkan diri sebagai proses menuju cinta sempurna kepada Tuhan. Namun mengikuti jejak para spiritualis Yahudi sebelumnya, khususnya Ibn Paqudah, proses isolasi ini tidak berarti memisahkan diri dari masyarakat, seperti mempraktikkan asketisme. Isolasi diri yang dimaksudkan lebih kepada kemampuan batin menjaga jarak dengan dunia sekitarnya. Isolasi adalah salah satu perhentian, yang disebutnya sebagai *maqām al-perisyut*.<sup>54</sup> *Perisyut* dari bahasa Ibrani, *parusy*, yang artinya “tahanan” atau “penjara,” misalnya seperti yang tercantum dalam Kitab Imamah 24:12 dalam Tanakh/Perjanjian Lama. Inilah yang menjadi model spiritualitas *anakhoresis*, yaitu spiritualitas yang menekankan kesendirian, seperti ungkapan pakar mistisisme dalam kajian terhadap Ibn Arabi, “*alone with the Alone*,” menyendiri bersama Sang Penyendiri.<sup>55</sup>

Terlepas dari niatan baik untuk membuat kehidupan beragama kaum Yahudi Mesir lebih semarak, langkah yang dilakukan Rabi Abraham dan pengikutnya, seketika ditentang habis-habisan oleh kaum Yahudi lainnya. Sedemikian riuhnya kontroversi internal komunitas ini, sehingga Sultan pun harus turun tangan menyelesaikannya. Rabi Abraham dan para pengikutnya dituduh oleh pihak penentangannya

<sup>54</sup> David ben Jehoshua Ibn Maymūn, “Al-Murshid Ilā Taffarud Wa al-Murfid Ilā Tajarrud (The Guide to Solitary and Detachment),” dalam *Deux Traités de Mystique Juive*, peny. Paul B. Fenton (Rieux-en-Val: Verdier, 1987), 9a.

<sup>55</sup> Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabi* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

“memperkenalkan praktik asing” ke dalam komunitas, ‘*amr mustajadd fi’l-dīn* dan *istijād*.”

### **Antara Mekah dan Yerusalem: Ṭarīqat Ibrahimiyah/Derekh Avraham di Israel**

Melompat beberapa abad, bagian terakhir ini, penulis memaparkan secara ringkas interaksi Ṣūfisme dan Yudaisme di masa kini. Ṭarīqat Ibrahimiyah, “jalan Ibrahim,” atau dalam bahasa Ibrani *Derekh Avraham* yang berdiri sekitar tahun 1998, adalah ruang belajar dan praktek Ṣūfi bersama antara sekelompok orang Yahudi dan Palestina Muslim di Israel. Meskipun mereka adalah kaum pembelajar Ṣūfi, namun secara tidak langsung mereka menciptakan ruang rekonsiliasi yang mendalam di antara pihak-pihak yang bertikai, melampaui semangat toleransi. Pendirinya adalah Avraham Elqayam, Roberto Arbib, Khalid Abu Ras, dan Paul Fenton.<sup>56</sup>

Identitas yang disematkan pada *ṭarīqat* ini jelas merujuk pada figur Abraham dalam tradisi Yahudi-Kristen dan Ibrāhīm dalam tradisi Islam. Abraham/ Ibrāhīm dipandang sebagai leluhur “monotheisme,” model penghayat kebenaran sejati (*ḥanīf*), dan “sahabat Tuhan” (*khalīl Allāh*). Tradisi ini dimulai dalam Tanakh/Perjanjian Lama, dengan penggambaran kesanggupan (keramahan) Abraham dalam Kitab Kejadian 18, dan juga pernyataan Abraham sebagai *avrahan ‘ohavi*, “sahabat Tuhan” (Yesaya 41:8). Kitab Yahudi dari abad 1 SM, khususnya *Kitab Yobel*<sup>57</sup> menegaskan Abraham sebagai seorang monotheis dan model spiritualitas.

<sup>56</sup> Yafiah Katherine Randall, *Sufism and Jewish-Muslim Relations: The Derekh Avraham Order in Israel* (London dan New York: Routledge, 2016), 5.

<sup>57</sup> O. S. Wintermute dan James H. Charlesworth, penyunting, “Book of Jubilees,” dalam *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, vol. II (New York: Doubleday, 1985), 12:19 (81).

Anggota *ṭarīqat* berkumpul bersama secara lintasiman, Yahudi, Kristen, dan Muslim, mendiskusikan beragam gagasan Ṣūfi, mempraktikkan ragam praktik Ṣūfisme, sekaligus berdebat soal isu politik, khususnya konflik Israel-Palestina. Mereka membaca ulang sumber-sumber Ṣūfi Yahudi masa lalu, Ibn Gabirol, Ibn Paqudah, karya-karya Ḥasidim Mesir, seraya merujuk pada *ṭarīqat-ṭarīqat* yang ada sebagai sumber. Khususnya mereka belajar kepada Syaikh ‘Abd al-Salām Manasra dari *ṭarīqat* Qādirīyah, Syaikh Bukhari, Syaikh Ghasan Manasra, *ṭarīqat* Yasyruṭīyah, Syaikh Omar Reis, dan lainnya.

Ṭarīqat Ibrahimīyah bukan *ṭarīqat* biasa. Avraham Elqayam sebagai salah seorang pendiri, menyebutnya sebagai gerakan “pasca- Ṣūfisme” (*post-Ṣūfi*). Mungkin ada kemiripan dengan Neo-Ṣūfisme yang diperkenalkan oleh Hamka. Pasca-Ṣūfisme yang dimaksud adalah

“Bukan Sufi tradisional karena kami tidak ada Syaikh *ṭarīqat* atau Rabi *ṭarīqat*. Memang ada Rabi yang terlibat, ada juga profesor universitas, bahkan Syaikh, tapi Syaikh kami adalah Tuhan sendiri. ... Ini memang kurang lazim. Biasanya *ṭarīqat* memiliki Syaikh, ada silsilah, *bai‘at*, dan macam-macam lainnya. Kami Ṣūfisme pasca-tradisional. Toh Ibn Arabī juga tak punya Syaikh. Sang Qāḍī yang jadi Syaikhnya ... juga beberapa perempuan menjadi Syaikhnya. ... Tapi kami bukan aliran agama baru (*New Age*), sebab kami berpusat pada teks tradisional. Teks Ibn Arabī, Rumī dan juga teks Yahudi seperti dari Rambam (Maimonides), Ibn Paqudah, dari Andalusia. Jadi kami bukan *New Age*. Beberapa orang dari *New Age* tidak mengerti kami. Orang-orang dari kalangan Ṣūfi tradisional tidak mengerti kami. Kami berada di antara [kategori-kategori tersebut]. Kami tradisional tapi tak juga terlalu tradisional. ... Ya kami berada di

domain alam *barzakh*.”<sup>58</sup>

Dari mulut Rabbi Roberto Arbib, si “Rabbi Şūfi,” pendiri lain *ṭarīqat* ini, “ada kebutuhan untuk membangun jembatan perdamaian di Israel [dan uniknya] harus melalui Islam, khususnya melalui spiritualitas Islam (Şūfisme). Gerakan ini mencoba mengubah sikap kerasnya masyarakat Israel saat ini.”<sup>59</sup>

Pentingnya dialog ini dinyatakan oleh Avraham Elqayam.

“Bagi Maimonides, dialog penting adalah antara Athena dan Yerusalem. Perjumpaan antara Aristoteles dan Plato, dan ajaran Nabi Musa memesona dirinya. Moshe Hess menulis tentang Roma dan Yerusalem, karena ia tertarik menciptakan dialog antara Kekristenan dan Yudaisme. Bagi saya, inilah waktunya bagi dialog antara Mekah dan Yerusalem. Tantangan bagi Yerusalem hari ini adalah Mekah. Di sinilah kita saat ini berada, secara politis, geografis, secara spiritual.”<sup>60</sup>

Para pendiri dan anggota *Ṭarīqat Ibrahimīyyah* dari pihak Yahudi memandang diri mereka sedang mengembalikan seni spiritualitas lintasiman masa lalu yang dimanifestasikan oleh Şūfi Yahudi di abad pertengahan, seperti yang dipaparkan dalam bagian sebelumnya. Lebih jauh dari lagi, merekapun memandang diri sebagai *rodfey shalom* dan *mitavkhey shalom*, para pemburu dan mediator perdamaian.<sup>61</sup> Namun jalan yang mereka tempuh jauh dari mudah. Perdamaian dan kepercayaan antarpribadi telah terjadi dengan indah di kalangan anggota

<sup>58</sup> Wawancara dengan Avraham Elqayam dalam Randall, *Sufism and Jewish-Muslim Relations*, 177.

<sup>59</sup> Wawancara dengan Rabbi Roberto Arbib dalam Randall, 179.

<sup>60</sup> Ariel Horowitz, “The Important Dialogue Today Is Between Mecca and Jerusalem,” *Tikkun*, February 28, 2019, <https://www.tikkun.org/the-important-dialogue-today-is-between-mecca-and-jerusalem/>.

<sup>61</sup> Randall, *Sufism and Jewish-Muslim Relations*, 142.



*ṭarīqat* ini. Sementara perbedaan ideologis dan politis dalam bingkai relasi Israel-Palestina yang serba rapuh masih tetap menjadi tantangan yang belum terselesaikan hingga sekarang. Tapi setidaknya inisiatif akar rumput semacam ini telah memperluas ruang saling pengertian.

### **Penutup: “Semua pohon berakar di langit”**

Perkenalan tentang tentang Ṣūfī Yahudi di atas hanyalah pengantar umum terhadap wacana ini. Ada banyak manifestasi Ṣūfī Yahudi lainnya sesudah era pertengahan di atas dan sebelum era moderen. Manifestasi lainnya menunjukkan interaksi langsung maupun tidak langsung antara Kabbalah, Ṣūfisme, dan mungkin juga Buddhisme. Di India abad 16 muncul pula Ṣūfī Yahudi yang juga seorang yogi dalam tradisi India. Ada pula kelompok-kelompok Yahudi yang berinteraksi dengan Ṣūfisme di Iran dan Afghanistan.

Semuanya itu menunjukkan cairnya wacana spiritualitas yang membuka ruang jumpa lintasiman, mendemonstrasikan proses saling memengaruhi dan saling serbuk silang (*cross-pollination*). Ruang jumpa ini tidak selalu harmonis, dan polemik lintasiman senantiasa menghantui. Sebab di luar wacana spiritualitas yang agung, wacana itu juga berada dalam konteks sosial-politik yang nyata, sebagaimana ditunjukkan dalam contoh-contoh di atas.

Yang menjadi benang merah dari semua contoh tersebut adalah kesadaran akan sumber yang tunggal dan Esa. Dalam bahasa Ṣūfī, “semua pohon berakar di langit.”<sup>62</sup> Dan ini adalah simbolisme penting sebab berbagi dengan beragam tradisi spiritualitas dan mistisisme, dengan beragam variasi pemaknaannya. Dalam tradisi Yudaisme, simbolisme pohon

<sup>62</sup> Cyril Glassé, penyunting, “Sufism,” dalam *The Concise Encyclopedia of Islam* (New York: Harper & Row, 1989), 378.

kehidupan (*ets ha-ḥayyim*) berasal dari gambaran pohon sakral dalam budaya Semitik kuno yang kemudian dimanifestasikan salah satunya menjadi tujuh kaki dian (*menorah*), sebagai simbol penting Yudaisme.<sup>63</sup>

Tradisi mistik Yahudi awal pra-Kabbalah, misalnya yang termaktub dalam karya-karya *hekhlot*, *ma'aseh bereshit* dan *ma'aseh merkavah* menekankan “pohon,” khususnya pohon ara dan pohon zaitun sebagai simbol pengetahuan, di mana daunnya, jika dimakan menjadi sumber pencerahan pengetahuan.<sup>64</sup> Simbolisme ini juga dihidupkan kembali dalam tradisi Kabbalah.<sup>65</sup>

Sementara tradisi Al-Qusyari pun pernah menyatakan bahwa, “Pohon pengetahuan ilahi disiram melalui kontemplasi, pohon pengabaian oleh ketidakpedulian, pohon pertaubatan oleh penyesalan. Pohon cinta oleh air kesepakatan dan ketaatan pada kehendak Allah.”<sup>66</sup>

Dengan segala kekayaan gambaran ini memberi landasan bersama (*common ground*) bagi tradisi Ibrahimi, bahkan melampaui tiga tradisi agama ini, untuk belajar bersama dan saling menghargai.

<sup>63</sup> Joan E. Taylor, “The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree,” *Journal for the Study of the Old Testament* 20, no. 66 (1995): 29–54.

<sup>64</sup> Peter Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, diterjemahkan oleh Aubrey Pomerance (Albany: State University of New York Press, 1992), 92–95.

<sup>65</sup> Nathan Wolski, *A Journey into the Zohar: An Introduction to The Book of Radiance* (Albany, NY: State University of New York Press, 2010), 230n17.

<sup>66</sup> Abū 'l-Qāsim al-Qushayrī al-Qushayrī, *Al-Risala al-Qushayriyya Fi 'ilm al-Tasawwuf [Epistle on Sufism]*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet, 2007), 54.

## Referensi

- Ahroni, Reuben. "From Bustān Al-‘uqūl to Qiṣat al-Batūl. Some Aspects to Jewish-Muslim Religious Polemics in Yemen." *Hebrew Union College Annual* 52 (1981): 311–30.
- Alexander, Philip S. "Mysticism." Dalam *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, disunting oleh Martin Goodman, Jeremy Cohen, dan David Sorkin, 704–32. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Al-Fayyūmī, Netan’el. *Bustān Al-‘Uqūl [The Garden of Intellects]*. Diterjemahkan oleh David Levine. New York: The Columbia University Press, 1908.
- Al-Ghazzālī, Abū Hāmid Muḥammad ibn. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn [The Revival of the Religious Sciences]*. Diterjemahkan oleh Fazl-ul Karim. 4 jilid. Karachi: Darul-Ishaat, 1993.
- Al-Hujwīrī, ‘Alī bin ‘Uthmān. *Kashf Al-Maḥjūb [The Unveiling of the Veiled]*. Diterjemahkan oleh Reynold Alleyne Nicholson. Lahore: Islamic Book Foundation, 1976.
- Al-Qushayrī, Abū ‘l-Qāsim. *Al-Risala al-Qushayriyya Fi ‘ilm al-Tasawwuf [Epistle on Sufism]*. Diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh. Reading, UK: Garnet, 2007.
- Ariel, David S. "'The Eastern Dawn of Wisdom': The Problem of the Relation Between Islamic and Jewish Mysticism." Dalam *Approaches to Judaism in Medieval Times*, disunting oleh David R. Blumenthal, II:149–67. Chico, CA.: Scholars Press, 1985.
- Callataÿ, Godefroid de. *Ikhwan Al-Safa’: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ‘Arabī*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998.

- Daftary, Farhad. *The Ismā‘īlis: Their History and Doctrines*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 2007.
- Daftary, Farhad, Ismail K. Poonawala, dan Ali Sulthan Ali Asani. “Ismā‘īlism.” Dalam *Encyclopaedia Iranica*, disunting oleh Ehsan Yarshater, Ahmad Ashraf, Nicholas Sims-Williams, Christopher J. Brunner, Mohsen Ashtiany, Dagmar Riedel, Manouchehr Kasheff, dan Houra Yavari, XIV:172–95. London dan Boston: Routledge dan Kegan Paul, 2008 1985.
- Epafra, Leonard Chrysostomos. “Ada Yahudi Di Kosmopolitan Baru?” *Tepian Sempadan* (blog), January 7, 2020. <https://ruangberbagiku.wordpress.com/2020/01/07/ada-yahudi-di-kosmopolitan-barus/>.
- . “Ibn Khaldūn and the Jews: On the Idea of Religious Emancipation.” *Empirisma* 26, no. 2 (2017): 117–36. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v26i2.686>.
- . “‘Jewish Šūfism’ in Medieval Egypt.” Disertasi, Indonesian Consortium for Religious Studies/ Universitas Gadjah Mada, 2012. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4643016>.
- . “Judeo-Arabic as a Frontier of Interaction between the Jews and Muslims.” *Insaniyat: Journal of Islam and Humanities* 1, no. 2 (May 2017): 87–97. <https://doi.org/10.15408/insaniyat.v1i2.5472>.
- . “Judeo-Arabic: Cultural Symbiosis of the Jews in the Islamicate Context.” *Insaniyat: Journal of Islam and Humanities* 1, no. 1 (November 2016): 1–13. <http://dx.doi.org/10.15408/insaniyat.v1i1.4401>.
- . “The Condition of Jewish Minority in Medieval Egypt: A Study of Jewish Sufi’s Tractate al-Maqalat al-Hawdiyya.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 51, no. 2 (2013): 409–

42. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.512.409-442>.
- . “The Trepidation of the Name: ‘Allah’ as the Polemical Space among Indonesian Christians.” Dalam *Science, Spirituality and Local Wisdom: Interdisciplinary Approaches to Current Global Issues*, disunting oleh Hartono, Suryo Purwono, Samsul Maarif, Dicky Sofjan, dan Suhadi, 871–98. Yogyakarta, Indonesia: UGM Graduate School, 2014. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4283315>.
- Epafras, Leonard Chrysostomos, dan Rotem Kowner. “The Jewish Community in Indonesia and the Recent Emergence of a New Jewish Identity.” Dalam *Jewish Communities in Modern Asia: Their Rise, Demise and Resurgence*, disunting oleh Rotem Kowner dan Ithamar Theodor, Forthcoming. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Epstein, Isidore, peny. *The Babylonian Talmud*. 18 jilid. London: Soncino Press, 1961.
- Fenton, Paul B. *Deux Traités de Mystique Juive*. Rieux-en-Val: Verdier, 1987.
- . “Introduction.” Dalam *The Treatise of the Pool of R. ‘Obadyah Maimonides*, disunting oleh Paul Fenton, 1–53. London: The Octagon Press, 1981.
- . “Judaism and Sufism.” Dalam *History of Islamic Philosophy*, disunting oleh Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, 755–68. London dan New York: Routledge, 1996.
- Glassé, Cyril, peny. “Sufism.” Dalam *The Concise Encyclopedia of Islam*, 375–80. New York: Harper & Row, 1989.
- Goitein, Shlomo Dov. “‘Isra’Īliyyāt: Ḥūgō Shel Mālik Bin Dinār [Israiliyyat: The Circle of Malik Bin Dinar].” *Tarbiz* 6, no. 4 (1935): 510–22.
- Goldingay, John, peny. *The First Testament: A New Translation*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2018.

- Goldziher, Ignaz. “Mélanges Judéo-Arabes IX: Isra’iliyyat.” *Revue Des Études Juives* 44 (1902): 63–66.
- Halevi, Judah. *Kitab al Khazari*. Diterjemahkan oleh Hartwig Hirschfeld. London dan New York: George Routledge & Sons dan E.P. Dutton, 1905.
- Halkin, Abraham Solomon, dan Angel Sáenz-Badillos. “Translation and Translators.” Dalam *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, disunting oleh Fred Skolnik dan Michael Berenbaum, XX:94–102. Detroit: Macmillan Reference USA & Keter Publishing House, 2007.
- Halper, Ben-Zion (Benno), penerjemah. *Pirqe Avot [Sayings of the Fathers]*. New York: The American Jewish Book Co., 1921.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 jilid. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hofer, Nathan. “Mythical Identity Construction in Medieval Egyptian Sufism: Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī and Abraham Maimonides.” Dalam *Les Mystiques Juives, Chrétiennes et Musulmanes Dans l’Égypte Médiévale (VIIe-XVIIe Siècles)*, disunting oleh Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, dan Samuela Pagani, 393–422. Cairo: Institut français d’archéologie orientale du Caire, 2013.
- . *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Horowitz, Ariel. “The Important Dialogue Today Is Between Mecca and Jerusalem.” *Tikkun*, February 28, 2019. <https://www.tikkun.org/the-important-dialogue-today-is-between-mecca-and-jerusalem/>.
- Huss, Boaz. “‘A Remarkable Resemblance:’ Comparative

- Mysticism and the Study of Sufism and Kabbalah.” Dalam *Esoteric Transfers and Constructions*, disunting oleh Mark Sedgwick dan Francesco Piraino, 249–72. Cham: Springer International Publishing, 2021. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-61788-2\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-030-61788-2_11).
- Ibn Khallikān. *Wafayāt Al-‘ayān Wa-Anbā’ Abnā al-Zamān [Deaths of Eminent Men and History of the Sons of the Epoch]*. Diterjemahkan oleh William McGluckin de Slane. 2 jilid. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1843.
- Ibn Maymūn, ‘Abd Allāh. *Al-Maqālat al-Ḥawḍīyya [The Treatise of the Pool]*. Diterjemahkan oleh Paul B. Fenton. London: The Octagon Press, 1981.
- Ibn Maymūn, Abraham. *Kitāb Kifāyat Al-‘Ābidīn. The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*. Diterjemahkan oleh Samuel Rosenblatt. Baltimore: The John Hopkins Press, 1938.
- Ibn Maymūn, David ben Jehoshua. “Al-Murshid Ilā Taffarud Wa al-Murfid Ilā Tajarrud (The Guide to Solitary and Detachment).” Dalam *Deux Traités de Mystique Juive*, disunting oleh Paul B. Fenton, 226–300. Rieux-en-Val: Verdier, 1987.
- Ibn Maymūn, Mūsā. *Dalālat Al-Ḥā’irīn (The Guide for the Perplexed)*. Diterjemahkan oleh Michael Friedländer. New York, NY.: Dover Publications, 1956.
- . *Iggeret Teman / Risālāh al-Yamanīyya (Epistle to Yemen)*. Diterjemahkan oleh Boaz Cohen. New York: American Academy for Jewish Research, 1952.
- Ibn Paqudah, Baḥya ben Yosef. *Al-Hidayāt ‘ilā Farā’id al-Qulūb [The Book of Directions to the Duties of the Heart]*. Disunting oleh Abraham Shalom Yahuda. Leiden: E. J. Brill, 1912.



- . *Duties of the Heart (Ḥovot Ha-Levavot)*. Disunting oleh Daniel Haberman. Diterjemahkan oleh Yehuda ibn Tibon. Naunet, NY.: Feldheim Publishers, 1996.
- . *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. Diterjemahkan oleh Menahem Mansoor. London: Routledge & K. Paul, 1973.
- . *Torot Ḥovot Ha-Levavot [Direction to the Duties of the Heart]*. Disunting dan diterjemahkan oleh Yosef ben David Qāfiḥ. Yerusalem: Hava'ad ha-K'lali Lihudei Teiman, 1973.
- Kiener, Ronald C. "Jewish Ismā'īlism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel Ben al-Fayyūmī." *The Jewish Quarterly Review* 74, no. 3 (1984): 249–66.
- Klorman, Bat-Zion Eraqi. "Muslim Supporters of Jewish Messiahs in Yemen." *Middle Eastern Studies* 29, no. 4 (1993): 714–25.
- Langermann, Yitzhak Tzvi, dan Josef Stern. *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*. Paris: Peeters, 2007.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. London, Melbourne dan Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Lobel, Diana. "Sufism and Philosophy in Muslim Spain and the Medieval Mediterranean World." Dalam *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean*, disunting oleh Joseph V. Montville. Lanham: Lexington Books, 2011.
- Loubet, Mireille. "Le Courant Mystique Juif Soufi à La Lumière de La Production Littéraire: La Voie Piétiste Dans Les Futūhāt al-Zamān." Dalam *Le Développement Du Soufisme En Égypte à l'époque Mamelouke*, disunting oleh Richard J. A.

- McGregor, Adam Abdelhamid Sabra, dan Mireille Loubet, 137–49. Cairo: Institut français d’archéolog, 2006.
- Meddeb, Abdelwahab, dan Benjamin Stora, penyunting. *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Muhajirani, Abbas. “Twelve-Imām Shi’ite Theological and Philosophical Thought.” Dalam *History of Islamic Philosophy*, disunting oleh Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, 119–43. London dan New York: Routledge, 1996.
- Nanji, Azim. “Ismā’īlī Philosophy.” Dalam *History of Islamic Philosophy*, disunting oleh Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, 144–54. London dan New York: Routledge, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein, dan Oliver Leaman, penyunting. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- . *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996.
- Pearce, Sarah Jean. *The Andalusī Literary and Intellectual Tradition: The Role of Arabic in Judah Ibn Tibbon’s Ethical Will*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2017.
- Randall, Yafiah Katherine. *Sufism and Jewish-Muslim Relations: The Derekh Avraham Order in Israel*. London dan New York: Routledge, 2016.
- Robinson, James T., dan Uri Melammed. “Ibn Tibbon.” Dalam *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, disunting oleh Fred Skolnik and Michael Berenbaum, XIX:712–14. Detroit: Macmillan Reference USA & Keter Publishing House, 2007.
- Romli, Mohamad Guntur. *Ustadz, saya sudah di surga*. Jakarta: KataKita, 2007.

- Russ-Fishbane, Elisha. *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times*. Oxford dan New York: Oxford University Press, 2015.
- Schäfer, Peter. *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. Diterjemahkan oleh Aubrey Pomerance. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Scheindlin, Raymond P. "Ibn Gabirol's Religious Poetry and Sufi Poetry." *Sefarad* 54, no. 1 (1994): 109–42.
- Seitz, Christopher R. *The Elder Testament: Canon, Theology, Trinity*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.
- Steel, Carol, and Oliver Leaman. "Neoplatonism." Dalam *Encyclopedia of Philosophy. Second Edition*, disunting oleh Donald M. Borchert, VI:546–57. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
- Taylor, Joan E. "The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree." *Journal for the Study of the Old Testament* 20, no. 66 (1995): 29–54.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Vajda, Georges. "Isrā'īliyyat." Dalam *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, disunting oleh Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri van Donzel, dan Wolfhart P. Heinrichs, IV:211–12. Leiden: E.J. Brill, 2005 1960.
- Wintermute, O. S., dan James H. Charlesworth, peny. "Book of Jubilees." Dalam *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, II:35–51. New York: Doubleday, 1985.

Wolski, Nathan. *A Journey into the Zohar: An Introduction to The Book of Radiance*. Albany, NY: State University of New York Press, 2010.

Yosef dari Polonnoy, Ya'acov. *Sefer Toledot Ya'acov Yosef [Book of the History of Jacob Joseph]*. 5 jilid. Monroe, N.Y.: Simon Weiss, 1998.