

**REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI
KAJIAN SUFISTIK ABŪ 'ABD AL RAḤMĀN AL SULAMĪ
(325-412/937-1021)**



Oleh
Dahlia Hidayati
NIM: 1630016051

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Untuk
Memenuhi Salah satu Syarat Ujian Terbuka guna Memperoleh
Gelar Doktor Studi Islam

**PASCASARJANA
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
2023**



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Jenjang : Doktorat

Menyatakan bahwa naskah **Disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian karya saya sendiri, kecuali pada bagian bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 11 Juli 2023

Saya yang menyatakan,



Dahlia Hidayati
NIM:1630016051

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

Judul Disertasi : REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI: KAJIAN SUFISTIK ABU
'ABD AL RAHMĀN AL SULAMĪ (325-412/937-1021
Ditulis oleh : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

**Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam**

Yogyakarta, 02 Agustus 2023

An. Rektor/
Ketua Sidang,



[Signature]
Prof. Dr. H. Machasin, M.A.
NIP.: 19561013 198103 1 003

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDA ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP (PADA TANGGAL 24 JANUARI 2023), DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDA ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **DAHLIA HIDAYATI** NOMOR INDUK: **1630016051** LAHIR DI **SUMBAWA**, TANGGAL **2 AGUSTUS 1972**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR **STUDI ISLAM** DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE-914.**

YOGYAKARTA, 2 AGUSTUS 2023


An. REKTOR /
KETUA SIDANG,



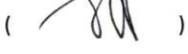







Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

NIP.: 19561013 198103 1 003

**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus : Dahlia Hidayati ()
NIM : 1630016051
Judul Disertasi : REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN DALAM
HAGIOGRAFI SUFI: KAJIAN SUFISTIK ABU 'ABD AL RAHMÂN AL SULAMÎ
(325-412/937-1021)

Ketua Sidang : Prof. Dr. H. Machasin, M.A. ()
Sekretaris Sidang : Ahmad Rafiq, M.Ag., MA., Ph.D. ()
Anggota : 1. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. ()
(Promotor/Penguji)
2. Dr. Fahrudin Faiz, M.Ag. ()
(Promotor/Penguji)
3. Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd. ()
(Penguji)
4. Prof. Dr. Hj. Sri Mulyati, M.A. ()
(Penguji)
5. Muhammad Yunus, Lc., MA., Ph. D ()
(Penguji)
6. Prof. Dr. H. Dudung Abdurahman, M.Hum ()
(Penguji)

Di Ujikan di Yogyakarta pada hari Rabu, tanggal 02 Agustus 2023

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasajana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 09.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 3,77
Predikat Kelulusan : ~~Pujian (Cum laude)~~ Sangat Memuaskan/ Memuaskan

Sekretaris Sidang,



Ahmad Rafiq, M.Ag., MA., Ph.D.
NIP.: 19741214 199903 1 002

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor :

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. ()

Promotor :

Dr. H. Fachruddin Faiz, S.Ag., M.Ag. ()

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI KAJIAN SUFISTIK ABŪ 'ABD AL
RAḤMĀN AL SULAMĪ (325-412/937-1021)**

yang ditulis oleh:

Nama : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Program : Doktor (S3) / Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Yogyakarta, 11 Juli 2023
Promotor,



Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI KAJIAN SUFISTIK ABŪ 'ABD AL
RAḤMĀN AL SULAMĪ (325-412/937-1021)**

yang ditulis oleh:

Nama : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Program : Doktor (S3) / Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 11 Juli 2023
Promotor,



Dr. H. Fachruddin Faiz, S.Ag., M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI KAJIAN SUFISTIK ABŪ 'ABD AL
RAḤMĀN AL SULAMĪ (325-412/937-1021)**

yang ditulis oleh:

Nama : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Program : Doktor (S3) / Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 11 Juli, 2023

Penguji,


Dr. Yunus Masruthin, Lc., M.A

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI KAJIAN SUFISTIK ABŪ 'ABD AL
RAḤMĀN AL SULAMĪ (325-412/937-1021)**

yang ditulis oleh:

Nama : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Program : Doktor (S3) / Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Yogyakarta, 11 Juli, 2023
Penguji,


Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**REKOGNISI PENGETAHUAN SPIRITUAL PEREMPUAN
DALAM HAGIOGRAFI SUFI KAJIAN SUFISTIK ABŪ 'ABD AL
RAḤMĀN AL SULAMĪ (325-412/937-1021)**

yang ditulis oleh:

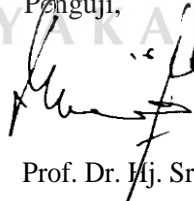
Nama : Dahlia Hidayati
NIM : 1630016051
Program : Doktor (S3) / Studi Islam

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 11 Juli 2023

Penguji,



Prof. Dr. Hj. Sri Mulyati, M.A.

ABSTRAK

Terdapat dua kecenderungan utama dalam studi mengenai perempuan dalam tasawuf. Kecenderungan yang bersifat negasi dan afirmasi. Negasi merupakan studi yang menolak pandangan bahwa perempuan sufi memiliki pengetahuan spiritual. Selain tidak memiliki pengetahuan spiritual dalam tasawuf, perempuan sufi dianggap berada pada posisi marginal. Mereka berada di bawah subordinasi para sufi laki laki. Dengan kata lain, dalam tasawuf perempuan tidak memiliki kemampuan spiritual, karena berada pada posisi inferior. Jika pun ada keterlibatan perempuan dalam domain tasawuf, keterlibatan tersebut tidak lain berada pada relasi kuasa hegemoni androsentrik. Karena ulama penulis laki laki dalam tasawuf pada dasarnya berpendirian anti egalitarian ketika berkaitan dengan posisi perempuan dalam hirarki sosial dalam lingkungan sufi.

Untuk menjawab persoalan tersebut penelitian ini akan mengkaji soal rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf, sebagai bentuk afirmasi terhadap pengetahuan spiritual perempuan yang setara dalam tasawuf, yang berbeda dengan pandangan negasi di atas. Hal tersebut dilakukan dengan studi terhadap karya yang ditulis oleh ulama al Sulamī (325-412/937-1021) dalam *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyāt*, dan *Ẓikr al Niswa al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt*.

Penelitian ini berusaha menjawab *Pertama*, bagaimana konstruksi pengetahuan spiritual relasinya dengan perempuan dalam pandangan al Sulamī. *Kedua*, sejauh mana format hagiografi baru al Sulamī yang menegaskan pengetahuan spiritual perempuan. *Ketiga*, bagaimana bentuk rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam karya al Sulamī.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan. Pengambilan data dilakukan dengan dengan seleksi data, otentikasi data primer yang bersumber dari manuskrip karya asli al Sulamī. Kemudian mengumpulkan dan menyitir bahan literasi primer dan sekunder, melakukan melakukan kajian analisa isi (*content analysis*) terhadap

teks yang berkaitan dengan rekognisi spiritualitas perempuan. Metode penyajian data dilakukan dengan kualitatif deskriptif.

Disertasi ini menyimpulkan temuan, *pertama* Al Sulamī berpandangan bahwa pengetahuan sufistik adalah konstruksi pengetahuan spiritual yang bersifat ekperiensial, intuitif, presensial (*ḥudūr*) merupakan intisari dari pengetahuan dalam tasawuf. Pengetahuan tersebut bukan merupakan *acquired knowledge*. Dalam pengetahuan sufistik al Sulamī menetapkan persyaratan epistemik yakni formulasi pengetahuan sufistik mensyaratkan kewajiban praktek ibadah, ritual, praktek asketisme, purifikasi diri, *self mortification* yang ketat yang tidak keluar dari shariah ataupun dari Alquran dan Sunnah. Selanjutnya, dalam sistem transformasi pengetahuan sufistik ini harus terpenuhi syarat rantai pengetahuan (*knowledge chain*), yang tidak terputus dari guru dan murid, terus bersambung sampai kepada Rasulullah. Silsilah rantai pengetahuan sufistik dapat ditransfer dari garis matrilineal. Dengan kata lain baik laki laki ataupun perempuan, keduanya mempunyai potensi sebagai transmitter dan memiliki pengetahuan sufistik secara setara. *Kedua*, pengetahuan spiritual bersifat *bestowed* (anugerah) pengetahuan spiritual tidak dapat diklaim sebagai milik gender tertentu. Laki laki dan perempuan memiliki peluang yang setara untuk mendapatkan anugerah pengetahuan spiritual berdasarkan anugerah Tuhan. *Ketiga*, *Ẓikr al Niswah al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt* adalah format literatur hagiografi yang diinisiasi oleh al Sulamī merupakan jenis literatur yang berbeda dengan karya ulama sebelumnya. *Ẓikr al Niswah al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt* ditulis oleh al Sulamī berupa hagiografi memorabilia bagi para sufi perempuan. Sebagai rekognisi penghormatan pengakuan atas pengetahuan spiritual perempuan. *Keempat*, *Ẓikr al Niswah al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt* merupakan bukti historis dan memberi *counter perspective* terhadap pandangan yang menegasi pengetahuan spiritual perempuan, ketinggian moral, kecerdasan spiritual perempuan dalam tasawuf.

Kata Kunci: Rekognisi, Spiritualitas, Hagiografi Sufi.

ABSTRACT

There are two prominent trends in the study of women in Sufism: negative and affirmative trends. Negative trend is inclined to reject the view that Sufi women possess spiritual knowledge. In addition to the widely held belief of not having spiritual knowledge in Sufism, Sufi women are also placed in a marginal position, under the subordination of male Sufis. In other words, in Sufism, women are deemed to be void of spiritual abilities because they are subjected to an inferior position. Women's involvement in Sufism is mainly trapped in the androcentric hegemonic power relations, because in principle, the male ulema writers in Sufism adhere to an anti-egalitarian stance when it comes to the position of women in the social hierarchy within the domain of Sufism.

To solve this problem, this research aims to examine the recognition of women's spiritual knowledge in Sufism, as a form of affirmation of women's spiritual knowledge that is equal in Sufism, which is contradictory from the negation view as aforementioned. This was done by studying the works written by the scholar al Sulamī (325-412/937-1021) in *Ṭabaqāt al-Šūfiyāt*, and *Ẓikr al Niswa al Muta'abbidāt al Šūfiyāt*.

This research attempts to answer the following research questions: first, how does the construction of spiritual knowledge relate to women in al Sulamī's view? second, to what extent is al Sulamī's new hagiography format emphasizes women's spiritual knowledge? third, how is the recognition of women's spiritual knowledge in al Sulamī's work?

Using a library research method, this research collected data through the following steps: selecting data, authenticating primary data sourced from al Sulamī's original manuscript, collecting and citing primary and secondary literacy materials, and conducting a content analysis of texts related to the recognition of women's spirituality. The results are presented through descriptive qualitative analysis.

This dissertation concludes the following findings: first, Al Sulamī is of the view that Sufistic knowledge is a construction of spiritual knowledge that is experiential, intuitive, and presential (ḥudūr) as the essence of knowledge in Sufism. This knowledge is not acquired knowledge. In Sufistic knowledge, al Sulamī stipulates epistemic requirements, or the formulation of Sufistic knowledge that requires the practice of worship, rituals, practice of asceticism, self-purification, and strict self-mortification, which does not contradict the Sharia teachings derived from the Qur'an and Sunnah. Furthermore, in this system of transformation of Sufistic knowledge, the requirements for a knowledge chain must be fulfilled, which cannot be separated from the teacher and students relation, continuing all the way to the Prophet. The genealogical chain of Sufistic knowledge can be transferred from the matrilineal line. In other words, both men and women both have potential as transmitters and have equal mystical knowledge. Second, spiritual knowledge is bestowed (gift) spiritual knowledge that cannot be claimed as belonging to a particular gender. Men and women have equal opportunities to obtain the gift of spiritual knowledge based on God's grace. Third, *Ẓikr al Niswah al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt* is a form of hagiographic literature initiated by al Sulamī, which serves as a different type of literature from the works of previous scholars. *Ẓikr al Niswah al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt* was written by al Sulamī in the form of hagiography memorabilia for female Sufis to serve as a form of respect for the recognition of women's spiritual knowledge. Fourth, *Ẓikr al Niswah al Muta'abbidāt al Ṣūfiyāt* is historical evidence and provides a counter perspective to views that negate women's spiritual knowledge, moral height, and women's spiritual intelligence in Sufism.

Keywords: Recognition, Spirituality, Sufi Hagiography

مستخلص البحث

يوجد اتجاهان رئيسيان في دراسة المرأة في التصوف. وهما الاتجاه السلبي والإيجابي. دراسة الاتجاه السلبي التي ترفض فكرة أن المرأة الصوفية لديها معرفة روحية. بصرف النظر عن عدم وجود معرفة روحية بالصوفية، تعتبر المرأة الصوفية في وضع هامشي. وهي تحت تبعية الرجال الصوفيين. بعبارة أخرى، لا تتمتع المرأة في التصوف بقدرات روحية، لأنها في موقع أدنى. حتى لو كانت المرأة تشارك في المجالات الصوفية، فإن هذه المشاركة تكون فقط في علاقة القوة المهيمنة الذكورية. لأن علماء التصوف الكتاب يتخذون بشكل أساسي موقفا مناهضا للتسوية عندما يتعلق الأمر بمكانة المرأة في التسلسل الهرمي الاجتماعي داخل الدوائر الصوفية.

للإجابة على المشكلات المذكورة، يبحث هذا البحث في مشكلة الاعتراف بالمعرفة الروحية للمرأة في التصوف، كشكل من أشكال التأكيد على مساواة المعرفة الروحية للمرأة في التصوف، والتي تختلف عن الآراء السلبية المذكورة أعلاه. أجري هذا البحث بدراسة مؤلفات أبي عبد الرحمن السلمي (٣٢٥-٤١٢ هـ / ٩٣-١٠٢١ م) في كتاب طبقات الصوفيات وذكر النسوة المتعبدات الصوفيات.

يحاول هذا البحث الإجابة عن المشكلات التالية: أولاً، كيف يتم بناء المعرفة الروحية للمرأة عند السلمي. ثانياً، ما هو الشكل الجديد لسير القديسين للسلامي الذي يؤكد المعرفة الروحية للمرأة. ثالثاً، ما هو شكل الاعتراف بالمعرفة الروحانية للمرأة في كتابي السلمي.

هذا البحث بحث أدبي. تم جمع البيانات من خلال اختيار البيانات والتحقيق في صحة البيانات الأولية المأخوذة من مخطوطة السلمي الأصلية. ثم القيام بجمع

المصادر الأولية والثانوية والالتشهاد بها وإجراء دراسة تحليلية لمحتويات النصوص المتعلقة بالاعتراف بروحانية المرأة. وعرض البيانات بطريقة وصفة نوعية.

نتائج هذا البحث هي: أولاً، المعرفة الصوفية عند السلمي هي بناء تجريبي وبديهي وحديث للمعرفة الروحية وهو جوهر المعرفة في التصوف. هذه المعرفة ليست معرفة مكتسبة. في المعرفة الصوفية للسلمي هناك حاجة إلى متطلبات معرفية، أي أن صياغة المعرفة الصوفية تتطلب التزامات بممارسة العبادة، والصقوس وممارسة الزهد وتركيز النفس وإماتة النفس الصارمة التي لا تتجاوز الشريعة الإسلامية. وكذلك القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. بالإضافة إلى ذلك، في نظام تحويل المعرفة الصوفية، فإن سلسلة المعرفة غير المنقطعة (السلسلة المعرفية) التي لا تفصل عن المرشد والطالب يجب أن تستمر على النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن اشتقاق نسب المعرفة الصوفية من سلالات الأم. بعبارة أخرى، يتمتع كل من الرجال والنساء بنفس القدرة على أن يصبح ناقلًا ولديهما معرفة صوفية متساوية. ثانياً، المعرفة الروحية موهوبة ولا يمكن للمرء أن يدعي أن المعرفة الروحية تنتمي إلى جنس معين. الرجال والنساء متساوون في الوصول إلى المعرفة الروحية كنعمة من الله. ثالثاً، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات هو شكل من أشكال أدبية لسير القديسين بدأه السلمي، وهو نوع من الأدب يختلف عن أعمال العلماء السابقين. ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات كتبه السلمي على شكل تذكارات قديسة للصوفية يتقدم التقدير والاحترام بالاعتراف بالمعرفة الروحية للمرأة. رابعاً، يعتبر ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات دليلاً تاريخياً ويوفر منظورا مضادا للآراء التي تنكر المعرفة الروحية للمرأة والسمعة الأخلاقية والذكاء الروحي لها في التصوف.

الكلمات المفتاحية: الاعتراف، الروحانية، القداسة الصوفية.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian perpedoman pada surat keputusan bersama menteri agama RI dan menteri pendidikan dan kebudayaan RI nomor 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 januari 1998.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	Be
ت	ta'	T	Te
ث	ša'	š	Es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	Je
ح	ħa	ħ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	Ka dan Ha
د	dal	d	De
ذ	zal	z	Zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	Er
ز	zai	z	Zet
س	sin	s	Es
ش	syin	sy	Es dan Ye
ص	šad	š	Es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbaik di atas
غ	Gain	g	Ge

ف	fa'	f	Ef
ق	qaf	q	Qi
ك	kaf	k	Ka
ل	lam	l	El
م	mim	m	Em
ن	nun	n	En
و	wawu	w	We
ه	ha'	h	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	y	Ye

B. Konsonan rangkap karena Syahadah ditulis rangkap

متعدين عدة	ditulis ditulis	Muta' aqqidīn 'iddah
---------------	--------------------	-------------------------

C. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة جزية	ditulis ditulis	hibbah jizyah
-------------	--------------------	------------------

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya). Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامه الاولياء	ditulis	Karāmah al-auliya'
----------------	---------	--------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harokat, fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	ditulis	zakātul fiṭri
------------	---------	---------------

D. Vocal Pendek

_____	kasrah	ditulis	I
_____	fathah	ditulis	a
_____	dammah	ditulis	u

E. Vocal Panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis	ā
fathah + ya' mati	ditulis	jāhiliyyah
يسعى	ditulis	a
kasrah + ya' mati	ditulis	yas'ā
كريم	ditulis	ī
dammah + wawu mati	ditulis	karīm
		u
		furūd

F. Vocal Rangkap

fathah + ya' mati بينكم	ditulis	ai
fathah + wawu mati	ditulis	bainakum
قول	ditulis	au
	ditulis	qaulukum

G. Vocal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	a'antum
أعدت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

H. Kata sandang alif + lam

a. Bila diikuti huruf qamariyah

القران	ditulis	al-Qura'ān
القياس	ditulis	al-Qiyās

- b. Bila diikuti huruf syamsiah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

السماء الشمس	ditulis ditulis	as-Samā' asy-Syams
-----------------	--------------------	-----------------------

I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

ذوي الفروض أهل السنة	ditulis ditulis	zawī al-furūd ahl al-sunnah
-------------------------	--------------------	--------------------------------



KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah. Puji syukur senantiasa penulis panjatkan kepada Allah pemilik alam semesta, langit, bumi dan segala isinya, atas segala pertolongan, rahmat, kesempatan dan segala-galanya, sehingga penulis dapat menyelesaikan studi dengan merampungkan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada kekasih Allah, junjungan mulia Nabi Besar Muhammad saw, yang selalu menjadi panutan bagi pribadi setiap muslim. Betapa agung karunia ilmu, hikmah, sunnah yang beliau tuntun kepada ummatnya. Dengan selesainya penulisan disertasi ini, dengan segala kerendahan hati dan hormat setinggi tinginya, penulis menghaturkan terimakasih yang sedalam dalamnya, *jazākumullah ahsan al jazā' wa jazākumullah khairan kathīrā* kepada:

1. Prof. Dr. Phil. H. Al Makin, S.Ag, MA., selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.A.g., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, sekaligus sebagai promotor penulis. Beliau adalah sosok teladan yang penuh dedikasi, *welas asih*, sabar, teliti dalam memberikan arahan dan bimbingan bagi penulis sebagai mahasiswa dalam menyelesaikan disertasi. Penulis banyak belajar dari beliau, makna keteladanan sebagai pemimpin yang bijak, sekaligus sebagai dosen yang arif yang selalu memberi motivasi dan afirmasi positif kepada seluruh mahasiswa pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
3. H. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D., selaku Wakil Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Ahmad Rafiq, M.Ag., MA, P.hD., selaku Ketua Program Doktor (S3).
5. Dr.H.Fachruddin Faiz, M.Ag, selaku promotor penulis. Penulis banyak mendapat inspirasi dari kanal You Tube beliau.
6. Para Penguji ujian pendahuluan dan tertutup yang telah banyak memberikan saran, masukan, pencerahan, perbaikan kepada penulis. Ibunda Prof.Dr.H. Marhumah, M.Pd., Ibunda Prof. Dr.H.Sri Mulyati, M.A, dari Universitas Islam Negeri (UIN)

Syarif Hidayatullah Jakarta, Bapak Dr. Yunus Masrukhin, Lc.M.A.

7. Seluruh Dosen Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta, baik yang pernah mengajar penulis secara langsung atau tidak langsung, dengan segala hormat, tanpa dapat penulis sebut nama beliau satu persatu.
8. Mbak Intan dan Pak Jatno, serta seluruh Tim Tendik Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta, tanpa dapat penulis sebut satu persatu.
9. Ayah, ibu dan keluarga besar penulis, berkat munajat doa yang tiada henti dan terputus, penulis dapat menyelesaikan studi program doktoral, di tengah tengah keadaan ibu yang sakit berkepanjangan dan *sepuh*, tetapi doa beliau tetap mengiringi perjalanan studi penulis.
10. Suami tercinta, Abdul Hanan, S.H., M.H., M.Ad., berkat doa, kesabaran, dukungan, perjuangan beliau merawat dan menjaga keluarga dan anak anak, ditengah kesibukan beliau beracara dan bersidang, pada saat penulis sering meninggalkan tugas utama sebagai istri dan ibu karena studi. *You are the best one and only hero.*
11. Anak anak penulis Maura dan Qyara, penulis sangat berterimakasih telah menjadi anak anak terbaik selalu berprestasi, selalu memberi dukungan dan energi positif kepada penulis, meski penulis tidak selalu berada di sisi keduanya.
12. Saudara dan sahabat di Jogya, spesial kepada S. Syakilla Annisa telah menjadi sahabat saudara seperjuangan di hari hari terakhir, di mana bersama beliau banyak berdiskusi tentang berbagai bentuk perjumpaan dalam perjuangan, dari yang paling positif sampai yang paling *absurd*.

Sesungguhnya hanya Allah Yang Maha Benar, *wa Allāhu a'lam bi al sawāb.*

Jogya, Juli 2023

Dahlia Hidayati
NIM:1630016051

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	iii
HALAMAN PENGESAHAN REKTOR	iv
YUDISIUM	v
DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI	vi
PENGESAHAN PROMOTOR	vii
NOTA DINAS	viii
ABSTRAK	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xix
KATA PENGANTAR	xxiii
DAFTAR ISI	xxv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
D. Kajian Pustaka	14
E. Kerangka Teori	22
F. Metode Penelitian	29
G. Sistematika Pembahasan	31
BAB II KEHIDUPAN AL-SULAMĪ	35
A. Kondisi Sosio historis Kehidupan Al-Sulamī	35
1. Konflik Sektarian Tasawuf di Nisapur	41
B. Riwayat dan Silsilah Matrilineal Al-Sulamī	45
1. Pendidikan Al-Sulamī	53
2. Pengaruh Al-Sulamī pada Ulama setelahnya	57
C. Karya Al-Sulamī	60
D. Komentar dan Kritik terhadap Al-Sulamī	79

BAB III KONSTRUKSI PENGETAHUAN SPIRITUAL

AL-SULAMĪ	93
A. Pengetahuan Spiritual Al-Sulamī	93
B. Duwairah Al-Sulamī: Transmisi Pengetahuan Spiritual	97
C. Kontestasi Otoritas Pengetahuan pada Masa Al-Sulamī	109
D. <i>Ṭabaqāt Al-Sulamī</i> Silsilah Pengetahuan Sufistik	114
E. Pengetahuan Spiritualitas Perempuan	132

BAB IV PEREMPUAN DALAM HAGIOGRAFI

AL SULAMĪ	143
A. Hagioografi Al-Sulamī	143
B. Memorabilia <i>Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt</i>	152
C. Tokoh perempuan dalam <i>Dhikr al-Niswah al- Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt</i>	159
D. Sistematisasi <i>Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt</i>	209

BAB V REKOGNISI SPIRITUALITAS PEREMPUAN215

A. Al-Sulamī dan Spiritualitas Perempuan	215
B. Rekognisi Spiritualitas Perempuan	221
C. Doktrin dan Praktik Spiritual Perempuan Sufi	233

BAB VI PENUTUP253

A. Kesimpulan	253
B. Saran	254

DAFTAR PUSTAKA257

DAFTAR RIWAYAT HIDUP271

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu yang diangkat dalam tulisan ini berkenaan dengan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf. Hal tersebut akan ditelusuri dalam karya yang ditulis oleh ulama Al-Sulamī (325–412 H/937–1021 M) dalam *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyāh* dan *Dhikr al-Niswah al-Muta‘abbidāt al-Ṣūfiyyāt*.

Alasan disertasi ini mengangkat tentang pengetahuan spiritual perempuan berangkat dari dua kecenderungan utama dalam studi mengenai perempuan dalam tasawuf: kecenderungan yang bersifat negasi dan afirmasi. Feigenbaum menjelaskan bahwa negasi secara leksikal bermakna pernyataan langsung atau tidak langsung untuk menyangkal, menolak pandangan, sikap, yang dianggap keliru atau berlawanan dengan pernyataan subjek. Negasi tidak hanya melibatkan aksi verbal, tetapi juga diekspresikan dengan pandangan, pendapat, aksi yang berangkat dari kesadaran psikologis subjek, tertulis atau tidak tertulis.¹

Sementara itu, afirmasi dapat dimaknai sebagai penetapan positif, persetujuan, peneguhan, penegasan, dan dukungan akan sikap dan pandangan tertentu yang mengarah kepada hal-hal yang bersifat positif² yang diekspresikan dari kesadaran diri, baik secara verbal, tertulis, maupun sikap atau perilaku subjek.³

¹ Aryeh Feigenbaum, “Notes on Affirmation and Negation in Human Speech: Their Linguistic Expression and Biological and Psychological Background,” *The Psychoanalytic Quarterly* 30 (1961): 243–258.

² *Ibid.*

³ Pengertian secara bahasa dan afirmasi kemudian digunakan secara luas dalam berbagai bidang, tidak hanya menyangkut makna leksikal, tetapi juga digunakan dalam menggambarkan pandangan, sikap, dan relasi sosial dalam masyarakat. Sudaryono, *Negasi dalam Bahasa Indonesia: Suatu Tinjauan Sintaksis dan Semantik* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia, 1993), 3–11.

Dalam disertasi ini, konteks negasi digunakan untuk menjelaskan studi yang menolak pandangan bahwa perempuan sufi memiliki pengetahuan spiritual. Selain tidak memiliki pengetahuan spiritual dalam tasawuf, perempuan sufi dianggap tidak memiliki pengaruh, berada pada posisi marginal, di bawah subordinasi para sufi laki-laki. Pandangan yang bersifat negasi dikemukakan oleh peneliti seperti Sara Abdel-Latif. Ia mengemukakan bahwa perempuan dalam tasawuf tidak menempati posisi penting. Dalam tasawuf, perempuan tidak memiliki kemampuan spiritual karena berada pada posisi inferior.

Intinya, Abdel-Latif menegasi peran penting perempuan sufi, menegasi kemampuan perempuan untuk memiliki pengetahuan spiritual pada tradisi tasawuf. Ia memandang keterlibatan perempuan dalam domain tasawuf hakikatnya sebagai relasi kuasa hegemoni androsentrik atas perempuan dalam Islam. Dengan membaca karya sufi awal karya Al-Qushairī (w. 472 H), Abdel-Latif menyimpulkan bahwa ulama penulis laki-laki berpendirian anti egalitarian berkaitan dengan posisi perempuan dalam hierarki sosial dalam lingkungan sufi.⁴

Abdel-Latif berpendapat bahwa penulis laki-laki menyinggung perempuan dalam tulisan mereka dengan pandangan bahwa keperempuanan (*womenhood*) atau *effeminacy*⁵ disamakan dengan posisi inferior. Abdel-Latif mendekati tulisan ulama klasik, khususnya karya Al-Qushairī *al-Risālah al-Qushairiyyah*, dengan menggunakan analisis kelas.

Abdel-Latif membagi komunitas sufi dalam kategorisasi hierarki sosial. Hierarki pertama mewakili hierarki sosial tertinggi yang terdiri dari elite ulama sufi laki-laki. Kedua adalah hierarki rendah yang diwakili oleh para pemuda sufi yang memulai kehidupan tasawuf. Hierarki paling rendah terdiri perempuan sufi, kelas budak, dan individu kulit berwarna (*black individuals*). Kelas sosial rendah

⁴ Sara Abdel-Latif, "Gendering Asceticism in Medieval Sufism," *Disertasi Ph.D.*, (Universitas Toronto, 2020): 7–25.

⁵ Sikap atau perilaku yang berkaitan dengan hal feminin, seperti kelembutan, kehalusan dalam perkataan, atau gestur.

dan paling rendah dipandang sebagai penanda sosial yang berbeda, inferior dari elite laki-laki dalam lingkaran sufi.⁶

Hal tersebut digunakan Abdel-Latif untuk memahami dinamika gender di Nishapur di mana Al-Qushairī mendedikasikan diri sebagai guru sufi. Ia melihat dalam tulisan Al-Qushairī, upaya mereduksi kelas sosial di atas dalam suatu dimensi yang tidak setara sebagai sesama anggota jalan kesufian.⁷

Menurutnya, anggota masyarakat marginal yang terdiri perempuan sufi, golongan pemuda yang mulai memasuki dunia sufi, kalangan budak, dan kelompok kulit berwarna dipandang sebagai anggota nonelite. Keberadaan mereka dalam lingkaran sufi digunakan sebagai ciri pembeda sosial yang dilakukan oleh anggota laki-laki elite dalam arena kesufian. Semua penanda sosial, baik itu gender, warna kulit, kelas sosial, umur, individu non-Arab, nonmuslim, maupun semua penanda sosial apa pun yang berbeda dari kalangan elite sufi laki-laki, berfungsi untuk menegaskan dan menegakkan patriarki sosial, khususnya dalam domain tasawuf.

Abdel-Latif melanjutkan bahwa elite muslim laki-laki kerap menggunakan strategi literasi sebagai alat untuk mengeksploitasi relasi kekuasaan dan dominasi di setiap masyarakat,⁸ yang berujung pada spiritualitas androsentrik,⁹ seperti karya klasik ulama sufi Al-

⁶ Sara Abdel-Latif, "Narrativizing Early Mystic and Sufi Women: Mechanisms of Gendering in Sufi Hagiographies," dalam *Routledge Handbook of Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (London, New York: Routledge Taylor dan Francis Group, 2020), 133–137.

⁷ *Ibid.*

⁸ Abdel-Latif, "Gendering Asceticism," 7–25. Lihat juga Abdel-Latif, "Narrativizing Early Mystic," 133–137.

⁹ *Spiritual androcentric* mengacu pada pandangan atau sistem kepercayaan yang terfokus kepada laki-laki dan maskulinitas. Di sisi lain, ia juga dimaknai sebagai perspektif spiritual yang menempatkan secara khusus yang menekankan aspek maskulin, yang terpusat pada laki-laki, yang dapat termanifestasi dalam beragam bentuk. Misalnya, *pertama*, sistem keyakinan bahwa Tuhan adalah laki-laki atau memandang Tuhan dalam term maskulin dan terpusat pada mitos simbol dan ritual yang terpusat pada laki-laki. *Kedua*, menerapkan struktur patriarkal dalam makna membuat suatu bentuk hierarkis di mana laki-laki berada pada posisi utama, elite, dan otoritatif. *Ketiga*, menekankan kepada kualitas dan ukuran kebajikan selalu pada narasi laki-laki,

Qushairī *Risālah al-Qushairiyyah*,¹⁰ sebagai strategi literer untuk meminggirkan perempuan untuk menempati posisi penting di dalam tasawuf.¹¹

Abdel-Latif memberikan argumentasi bahwa pandangan umum para sufi mengidentikkan perempuan dengan godaan dunia. Dunia merupakan hal yang bersifat materi, tidak berbeda dengan perempuan. Keduanya merupakan sumber fitnah sehingga harus dihindari oleh para sufi yang mengejar kehidupan spiritual. Kata *dunyā* dalam bahasa Arab secara linguistik berbentuk feminin. Sebagian ulama secara simbolis mengidentikkan perempuan dan dunia. Dengan demikian, para sufi harus membatasi diri mereka terhadap perempuan sehingga mustahil perempuan yang identik dengan dunia materi, dunia fisik, dapat mencapai hal yang bersifat spiritual.¹²

Narasi senada yang menegaskan perempuan dalam tasawuf juga dapat dilihat dalam studi yang dilakukan Arin Shawkat Salamah-Qudsi. Salamah-Qudsi memberikan pandangan bahwa periode formasi (*formative period*) sufisme dalam Islam tidak memberikan ruang setara bagi perempuan dalam ruang domestik keluarga sufi.¹³

Salah satu contoh yang ia kemukakan adalah kasus perkawinan Abdul Malik Al-Kharkhūsī, seorang ulama sufi yang hidup semasa dengan Al-Sarrāj (w. 378 H), dengan seorang perempuan. Perempuan tersebut menikahi Al-Kharkhūsī¹⁴ dengan tujuan mendapatkan berkah. Perkawinan dengan tujuan mencari berkah tersebut, menurut

seperti sifat kemahakuasaan, keras, tegas, dan persaingan. *Keempat*, menetapkan hak otoritas dan interpretasi spiritual berdasarkan narasi yang terpusat pada laki-laki, yang termanifestasi dalam bagaimana teks suci dipahami, pengajaran dan praktik spiritual diajarkan.

¹⁰ Abū Al-Qāsim 'Abd Al-Karīm bin Hawāzin Al-Qushairī, *Al-Risālah al-Qushairiyyah* (Kairo: Maṭba' al-Mu'assasah Dār al-Sha'ab, 1989), 42.

¹¹ Abdel-Latif, "Narrativizing Early Mystic," 135.

¹² Abdel-Latif, "Gendering Asceticism," 67.

¹³ Arin Shawkat Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 265–268. Lihat juga Arin Shawkat Salamah-Qudsi, "A Lightning Trigger or a Stumbling Block: Mother Images and Roles in Classical Sufism," *Oriens* 39, no. 2 (2011): 199–223.

¹⁴ Abu Naṣr 'Abdullah bin 'Alī Al-Sarrāj Al-Ṭūsī, *al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960), 104.

Salamah-Qudsi, otomatis menjelaskan posisi inferior perempuan dalam pandangan tasawuf. Hal tersebut memapankan posisi Al-Kharkhūsī sebagai ulama sufi yang memiliki pengetahuan sufistik otoritatif dengan kekuatan berkah yang ia miliki.

Penelitiannya memberikan informasi terhadap interelasi dan konflik yang terjadi pada periode sufi awal pada lingkaran mikro keluarga sufi. Salamah-Qudsi menekankan bahwa institusi perkawinan yang terjadi pada keluarga sufi melanggengkan posisi marginal perempuan dalam tasawuf. Salamah-Qudsi memberi contoh bahwa nama atau status ibu secara pribadi dalam keluarga sufi tidak terdengar atau tidak dikenal, kecuali jika dilekatkan kepada nama anaknya, seperti pada Umm Ali, Ummu Fadl.¹⁵

Hal tersebut dipersepsikan sebagai tidak sentralnya peran ibu dalam keluarga sufi. Sementara itu, status sebagai istri dalam institusi perkawinan sufi dipandang sebagai status tambahan, pendukung guna meningkatkan pengaruh suami mereka dalam lingkaran tasawuf seperti dalam kasus Al-Kharkhūsī di atas.¹⁶

Jelas dalam perspektif Salamah-Qudsi bagaimana internal keluarga sufi awal membentuk citra kesalehan kehidupan keluarga sufi berimplikasi pada marginalisasi perempuan lingkaran keluarga sufi. Struktur dalam keluarga muslim ini berujung pada terpinggirkannya perempuan dalam kehidupan sufistik.¹⁷ Jadi, ia menyimpulkan keberadaan perempuan dalam bibliografi ulama sufi hanya sebagai bayangan dari tokoh sufi laki-laki yang memiliki pengaruh dan posisi yang kuat dalam tasawuf.¹⁸

Demikian pula studi yang dilakukan oleh Silvers, ia melakukan studi terhadap perempuan sufi pada era bani Seljuk. Silvers tidak

¹⁵ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic*, 221.

¹⁶ Dijelaskan oleh Salamah-Qudsi, istri Al-Kharkhūsī merupakan perempuan kaya, di mana status perkawinan dengan al Kharkhūsī dapat meningkatkan pengaruh dan kelas sosialnya.

¹⁷ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic*, 265–268. Lihat juga Salamah-Qudsi, “A Lightning Trigger,” 199–223; Arin Salamah-Qudsi, “Crossing the Desert: *Siyāḥa* and *Safar* as a Key Concepts in Early Sufi Literature and Life,” *Journal of Sufi Studies* 2, no. 2 (2013): 129–147.

¹⁸ *Ibid.*

menolak sepenuhnya keberadaan perempuan sufi dalam lingkaran tasawuf, khususnya pada masa bani Seljuk. Namun, ia memberi argumentasi bahwa keberadaan perempuan dalam lingkaran sufi tidaklah menjadi bukti bahwa jalan mistik tasawuf terbebas dari paham patriarkis.¹⁹

Silvers menjelaskan bahwa hierarki sosial, seperti perbudakan yang terjadi pada masa tersebut, tuntutan ketaatan, kesetiaan seorang istri secara mutlak dalam relasi suami istri dalam lembaga perkawinan, dan ketaatan kesetiaan anak perempuan kepada ayah dan saudara laki-laki yang ketat dalam lingkaran sufi, digunakan sebagai konsep yang menjadi tolok ukur spiritualitas seorang perempuan. Karena ketaatan kepada suami dan orang tua laki-laki dianggap sebagai bentuk ketaatan dan kesalehan dalam menjalankan perintah agama.²⁰

Hal di atas mendorongnya berpandangan bahwa perempuan pada masa itu hidup dalam jaringan sosial yang kompleks di mana nilai patriarkis meliputi kehidupan mereka. Menurutnya, pandangan umum masa itu cenderung mengasosiasikan perempuan identik dengan kesenangan keduniawian, simbol fitnah, dan godaan seksual yang bisa menjauhkan dari Tuhan. Hal tersebut menyebabkan capaian spiritualitas perempuan menjadi sesuatu yang mustahil. Hubungan kedekatan perempuan sufi dengan Tuhan dibentuk oleh situasi sosiokultural yang tercipta dari norma, nilai, hierarki sosial, dan struktur otoritas patriarkis.²¹

Sementara itu, Milad Milani memandang perempuan sufi dan kemampuan mereka untuk mencapai pengetahuan spiritual sebagai situasi yang problematik. Argumentasinya didasari pada pengaruh narasi biblikal pada formasi sufisme awal. Ia menjelaskan hal tersebut berangkat dari isu Hawa sebagai perempuan awal, sebagai pola dasar model bagi seluruh perempuan. Seluruh asumsi dan narasi yang

¹⁹ Laury Silvers, "Early Pious, Mystic Sufi Women," dalam *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge:Cambridge University Press, 2015), 27–31.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

melekat kepada Hawa menjadi ciri atau watak keperempuanan (*womenhood*) turut membentuk kesadaran Islam akan perempuan.²²

Dalam narasi biblikal, Hawa digambarkan sebagai perempuan yang lemah yang harus dilindungi dan berada dalam kuasa laki-laki. Jadi, semua perempuan secara alami sama: harus dipenuhi kebutuhannya oleh laki-laki karena mereka tidak dapat berdiri sendiri dan laki-laki dikenakan tanggung jawab untuk menyediakan nafkah bagi mereka.

Selanjutnya, Hawa juga digambarkan sebagai sosok yang naif, penuh kepalsuan, dan tidak dapat berpikir rasional. Ia jatuh dari surga karena ia tidak mampu untuk tunduk kepada Tuhan. Alhasil, terbentuk pola pandangan bahwa semua perempuan di dunia mewarisi karakter Hawa di atas. Pandangan bahwa perempuan tidak rasional, tidak dapat dipercaya, dan kurang dalam kemampuan agama dan akal menjadi benar. Oleh karena itu, mereka selalu lebih rendah dari laki-laki di hadapan Tuhan menjadi narasi yang berlaku juga dalam sufisme.²³

Milani menegaskan bahwa studi historiografi menunjukkan bahwa pandangan atau perilaku terhadap seksualitas dalam sufisme sangat problematis. Ide mengenai kesucian merupakan isu yang sangat mencolok dilekatkan atau selalu berorientasi kepada laki-laki. Sementara itu, isu ketidaksucian berkaitan erat dengan perempuan, bahkan yang terburuk perempuan dipandang sebagai bagian dari fitnah dan dosa.²⁴

Narasi biblikal di atas, ditegaskan oleh Milani, memengaruhi keberadaan perempuan dalam literatur tasawuf. Perempuan dianggap sebagai bagian dari buruknya hawa nafsu, sumber godaan, dan

²² Milad Milani dan Marley Krok, "The Paradox of Gendered Holiness in Islamic Mysticism," dalam *Islam, Civility and Political Culture* (Swiss: Palgrave Macmillan, 2021), 157. Bandingkan dengan Vincent J. Cornell dan Bruce B. Lawrence, *Islamic Spirituality* (West Sussex: Wiley Blackwell, 2023), ix. Cornell menjelaskan terbatasnya pengetahuan orang Barat atau tidak terinformasinya dengan baik mengenai Islam secara umum, terlebih lagi pengetahuan mereka tentang spiritualitas Islam dan sufisme. Pengetahuan yang terbatas mengenai Islam menjadi salah satu faktor penyebab terjadinya kesalahan persepsi terhadap Islam dan muslim.

²³ Milani dan Krok, "The Paradox of Gendered Holiness," 139.

²⁴ *Ibid.*

penghalang kesucian. Hadis Nabi dari Abdullah bin Umar yang menyatakan bahwa Rasulullah melihat bahwa kebanyakan ahli neraka dari kalangan perempuan, serta kekurangan akal dan agama perempuan menjadi justifikasi bahwa perempuan tidak memiliki akses kepada pengetahuan spiritual sebagaimana laki-laki.²⁵ Hadis di atas oleh Milani dianggap sebagai alat justifikasi marginalisasi perempuan dalam persoalan spiritualitas dalam tasawuf.

Studi berkenaan dengan perempuan dalam sufisme dalam pandangan negasi di atas menguatkan stereotipe marginalisasi perempuan, termasuk dalam tasawuf. Senada dengan pandangan Arderner yang menggambarkan keberadaan, pengetahuan dan suara perempuan dalam berbagai disiplin pengetahuan termasuk dalam pengetahuan spiritual sebagai “*muted group*” (kelompok yang diredam, dibungkam, dibisukan).

Istilah tersebut digunakan oleh Arderner²⁶ untuk mendeskripsikan aspek “kesengajaan” secara sistemik dan konsisten untuk meminggirkan perempuan dalam rekaman di semua disiplin pengetahuan, termasuk pengetahuan spiritual.²⁷

Hal tersebut diperburuk dengan kajian Barat dan narasi orientalis terhadap literasi klasik Islam. Narasi Barat kerap

²⁵ Muhammad Fu’ad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari-Muslim*, terj. Muhammad Ahsan bin Usman (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2017), 161.

²⁶ Edwin Ardener, “Belief and the Problem of Women,” dalam *Perceiving Women*, ed. Shirley Ardener (London: Malaby Press, 1975), 1–27. Keduanya adalah akademisi pelopor kritik terhadap disiplin dan metodologi dalam ilmu pengetahuan sosial, khususnya antropologi. Mereka mengecam para peneliti yang hanya fokus, mendengar mendatangi aktivis laki-laki dan mereka enggan mengakses perempuan yang berakibat terjadi distorsi dan deviasi dalam dunia perempuan. Kritik mereka pada tahun 1970-an menjadi inspirasi bagi cikal bakal gelombang feminisme untuk berlanjut pada tahun-tahun berikutnya. Teori Arderner kemudian menstimulasi gerakan feminis tumbuh menjadi besar tidak melulu pada gerakan politik, tetapi digunakan dalam semua bentuk arkeologi pengetahuan baru pada hampir semua disiplin pengetahuan. Lihat juga Ursula King, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise* (New York: Palgrave Macmillan, 1993), 19–25.

²⁷ Lihat Marina Warner, “Foreword,” dalam *Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad*, ed. Shawkat M. Toorawa (New York, London: New York University Press, 2015), xi.

menampilkan dunia Timur yang penuh dengan romansa androsentrik harem dan epik gurun pasir, yang dipenuhi khayalan dan propaganda akan kebiadaban, penghinaan terhadap perempuan, keganasan, nafsu, perbudakan, dan tirani.²⁸ Hal tersebut berujung pada buruknya stigma perempuan muslim selama berabad abad.

Dalam konteks kontemporer, perempuan muslim belum terlepas sepenuhnya dari stigma negatif. Ernst menyatakan bahwa stereotipe buruk tentang perempuan muslim dalam studi penelitian Barat, termasuk pada marginalisasi perempuan dalam isu spiritualitas, berlangsung sampai saat ini. Munculnya islamofobia di negara Eropa dan Amerika merupakan warisan panjang kolonialisasi bangsa Eropa.²⁹

Imagi buruk terhadap perempuan muslim awalnya merupakan bagian masif yang kompleks dari proyek kolonialisasi, yang menjustifikasi dominasi Eropa terhadap seluruh dunia, dengan menggunakan tameng sivilisasi dan superioritas. Misi kolonialisasi tersebut melibatkan penulis dan intelektual yang semuanya laki-laki menggambarkan perempuan tanah jajahan sebagai kelompok terbelakang.

Begitu pula pada era kontemporer, ekspresi kesalehan dalam melaksanakan perintah agama, seperti penggunaan pakaian perempuan muslim yang menutup aurat, dipandang sebagai upaya depersonalisasi dan restriksi. Pandangan stereotipe dalam studi kontemporer yang dialamatkan pada perempuan muslim dewasa ini tidak berubah. Perempuan muslim dengan simbol agama dipahami sebagai eksklusivitas, keterbelakangan, dan menjadi isu pokok dalam propaganda agenda islamofobia.³⁰

²⁸ *Ibid.* Warner memberikan contoh bagaimana cerita 1001 malam memberikan imajinasi tersendiri bagi pembaca Barat akan dunia Timur yang misterius, kejam, penuh intrik, perbudakaan, dan memandang rendah posisi wanita.

²⁹ Carl W. Ernst, *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance* (Palgrave Macmillan, 2013).

³⁰ Irene Zempi dan Neil Chakraborti, *Islamophobia Victimization and the Veil* (Palgrave Macmillan, 2014), 8.

Narasi di atas menjadi argumen bagi penulis dalam disertasi ini bahwa pandangan marginalitas perempuan dalam tasawuf tidak sepenuhnya benar. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan menelaah pemikiran Abū ‘Abd Al-Rahmān Al-Sulamī (w. 412 H), ulama sufi abad keempat Hijriah, dalam relasinya dengan rekognisi spiritualitas perempuan dalam karyanya *Dhikr al-Niswah al-Muta‘abbidāt al-Ṣūfiyyāt*. Pentingnya mengangkat pandangan Al-Sulamī dalam relasinya dengan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf dapat dipahami sebagai berikut.

Pertama, Al-Sulamī adalah pionir, penulis pertama, hagiografi (*sacred biography*) perempuan sufi yang ia kompilasi dalam karyanya *Dhikr al-Niswah al-Muta‘abbidāt al-Ṣūfiyyāt*. Karya tersebut adalah karya literatur pertama tasawuf yang menyusun genre literasi berbentuk hagiografik memorabilia, suatu bentuk literasi yang diintensikan atau dengan sengaja dibuat untuk menghormati, mengingat tokoh, informasi, atau peristiwa berkaitan dengan perempuan sufi yang dianggap penting oleh Al-Sulamī.

Karyanya ini penulis anggap penting karena menjadi fondasi awal yang meletakkan posisi perempuan sufi dengan pengetahuan spiritual mereka sebagai gambaran kesetaraan dan penghormatan mereka dalam tasawuf. Karyanya sekaligus menegasi pandangan stereotipe yang menafikan pengetahuan spiritual perempuan dalam domain tasawuf yang ditulis oleh sarjana kontemporer di atas.

Kedua, hagiografi memorabilia terhadap perempuan sufi yang Al-Sulamī tulis dalam *Dhikr al-Niswah al-Muta‘abbidāt al-Ṣūfiyyāt* merupakan afirmasi terhadap pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf, sekaligus sebagai penerus ajaran Al-Qur’an dan tradisi kenabian yang memosisikan perempuan secara terhormat dan setara dalam Islam.

Ketiga, memorabilia yang ditulis Al-Sulamī menjadi bukti historis peran penting pengetahuan spiritual perempuan dalam tradisi tasawuf. Alasannya, rekaman pengalaman dan pengetahuan spiritual perempuan sufi berupa dialog, tanya jawab, ekspresi kesalehan, kepedulian sosial, dan persahabatan yang terjalin antara sufi perempuan dan saudara laki-laki mereka yang direkam dalam karya

Al-Sulamī sejatinya merupakan konstruksi sosial yang terjadi pada saat itu.³¹ Konstruksi sosial tersebut dibangun dengan prinsip kesetaraan atas dasar saling menghormati, saling menghargai, saling mencintai yang merupakan inti dari konsep rekognisi sosial.

Keempat, Al-Sulamī hidup seputar masa konflik politik, otoritas agama, dan sektarianisme dalam pemerintahan Abbasiyah.³² Al-Sulamī hidup pada masa terjadi serangan dan persekusi terhadap para ulama sufi dan doktrin tasawuf akibat polarisasi politik dan kontestasi otoritas antarberbagai kelompok kepentingan pada masa tersebut. Hal ini menjadi salah satu pemicu para ulama sufi menulis banyak karya berisi doktrin tasawuf dan manual praktik sufisme sebagai bentuk penjelasan, posisi, dan pembelaan terhadap tasawuf seperti yang dilakukan oleh Al-Muḥāsibī (w. 234 H), Al-Junaid (w. 297 H), Al-Sarrāj (w. 378 H).

Sementara itu, Al-Sulamī memberi kontribusi dalam tasawuf dengan menulis format baru yang berbeda dengan ulama sebelumnya di atas. Al-Sulamī adalah pionir penulis hagiografi dengan genre *Ṭabaqāt*, hagiografi yang tidak hanya berkontribusi menjelaskan bentuk pengetahuan spiritual, tetapi memaparkan pengetahuan spiritual melalui sistem rantai silsilah yang bersambung lintas generasi sampai kepada Rasulullah. Dengan format pengetahuan tersebut, format pengetahuan spiritual sufistik (*ma'rifah*) merupakan bentuk pengetahuan lebih otoritatif dibanding dengan pengetahuan diskursif pada saat itu. Pengetahuan tersebut dapat dicapai oleh laki-laki maupun perempuan karena bersifat langsung dan *wahbī*.

Kelima, hagiografi dalam memorabilia dan *Ṭabaqāt* Al-Sulamī berisi rantai silsilah *lineage* yang seorang sufi dengan gurunya, gurunya dengan gurunya, dan seterusnya. Rantai silsilah interelasi

³¹ Seperti adagium yang menyatakan, “*Tilka āthārunā tadullu ‘alainā, fanzurū ba’danā ilā al-athār*.”

³² Patricia Crone dan Martin Hinds, *God’s Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Lihat juga Muhammad Qasim Zaman, “The Caliphs, the Ulama and the Law: Defining the Role and the Function of the Caliphs in the Early Abbasid Period,” *Brill* 4, no. 1 (1997): 1–36. Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids* (Leiden, New York: Brill, 1997), 49.

murid dan guru membentuk unit dasar rantai silsilah yang kemudian berkembang menjadi satu rantai hubungan interindividu sufi yang luas, menjadi kumpulan data yang tidak sekadar mengompilasi biografi tokoh, tetapi menggambarkan konstruksi sejarah, informasi mengenai individu, komunitas, peristiwa lampau sebelum sampai masa penulisan Al-Sulamī.

Keenam, memorabilia dan *Ṭabaqāt* Al-Sulamī merupakan bentuk model penulisan hagiografi baru pada abad kesepuluh Masehi dalam tradisi literasi tasawuf. Sebelumnya, para ulama sufi lebih condong untuk menulis literasi tasawuf dalam bentuk doktrin dan manual yang tidak mencantumkan tokoh perempuan sufi di dalamnya.³³ Sementara itu, Al-Sulamī berinisiasi mengompilasi nama perempuan sufi sehingga menjadi rekaman sejarah yang tidak hilang, menjadi inspirasi penulis dan ulama sufi setelahnya, seperti Abū Nuʿaim Al-Ḥafḥānī (w. 430 H), Abū Faraj Ibn Jauzī (w. 579 H), Nūr Al-Dīn Al-Jāmī (w. 898 H), ʿAbd Wahāb Al-Shaʿrānī (w. 973 H).

Dengan demikian, disertasi ini bertujuan untuk memberikan argumentasi yang berbeda. Dengan menganalisis karya Al-Sulamī *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyāt* dan *Dhikr al-Niswah al-Mutaʿabbidāt al-Ṣūfiyyāt*, diharapkan dapat meletakkan posisi perempuan dalam pengetahuan spiritualitas, terutama masa klasik Islam secara objektif. Disertasi ini menegaskan posisi sentral perempuan dengan pengetahuan spiritual perempuan pada masa lampau sehingga mereka mendapat posisi yang dihormati dalam tradisi tasawuf bersama dengan para sufi laki-laki sejawat mereka dan menjadi studi objektif bagi studi kontemporer.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, studi ini akan mengajukan pertanyaan penelitian atau rumusan masalah sebagai berikut.

³³ Salah satu contoh, dalam doktrin manual tasawufnya Al-Sarrāj hanya menyebutkan sembilan nama perempuan di antara lima ratus entri sufi laki-laki, di antaranya Rabiah Adawiyah, Umm Faḍl Karīmah Ibnatu ʿAbd Al-Wahhāb bin ʿAlī Al-Ḥudr Al-Quraishiah. Al-Sarrāj, *al-Lumaʿ*, 92.

1. Bagaimana konstruksi pengetahuan spiritual dalam relasinya dengan perempuan dalam pandangan Al-Sulamī?
2. Sejauh mana format hagiografi baru Al-Sulamī menegaskan pengetahuan spiritual perempuan?
3. Bagaimana bentuk rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam karya Al-Sulamī?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, disertasi ini memiliki tujuan sebagai berikut.

1. Mendeskripsikan konstruksi pengetahuan spiritual dalam relasinya dengan perempuan menurut Al-Sulamī.
2. Merekonstruksi format hagiografi Al-Sulamī menegaskan pengetahuan spiritual perempuan dengan berbasis data yang ada.
3. Mendeskripsikan dan menganalisis bentuk rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam karya Al-Sulamī.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Disertasi ini yang ditujukan untuk menelaah literasi klasik karya Al-Sulamī dapat menegaskan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf.
2. Hasil penelitian ini yang menelaah tentang spiritualitas perempuan dapat menjadi *historical evidence* dalam hagiografi Al-Sulamī yang menegaskan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan memberikan ruang setara bagi spiritualitas perempuan.
3. Hasil penelitian ini merupakan narasi yang memiliki pandangan berbeda dengan pandangan yang menyatakan bahwa perempuan tidak memiliki akses pengetahuan spiritual dalam domain tasawuf. Sebaliknya, penelitian ini mendukung dan menegaskan bahwa perempuan dapat memiliki potensi pengetahuan spiritual dan menempati posisi penting dalam tasawuf.
4. Penelitian ini secara akademik memberi kontribusi untuk memperkaya penelitian terhadap perempuan dalam domain

tasawuf, sekaligus menegaskan kembali pandangan afirmatif terhadap spiritualitas perempuan yang diposisikan secara setara dalam tradisi tasawuf.

D. Kajian Pustaka

Studi mengenai relasi perempuan dan tasawuf dalam konstelasi akademik tidak sebanyak atau seluas studi mengenai relasi perempuan dengan isu lainnya, seperti fikih, hukum, politik, pendidikan, kesehatan, dan ekonomi. Karakter studi perempuan dan tasawuf sering kali berkuat pada mengumpulkan, mengindeksasi, dan mendeskripsikan secara historis relasi tersebut tanpa mengaitkan dengan watak epistemologis tasawuf itu sendiri.

Jika dipetakan, studi relasi perempuan dengan spiritualitas dalam tasawuf terbagi menjadi enam.

1. Penelitian yang terfokus pada figur Rabiah Adawiyah

- a. 'Abd Al-Raḥmān Badawī, seorang filosof eksistensialisme Arab Mesir, dalam penelitiannya melihat psikologi sejarah Rabiah Adawiyah dengan jalan kesufiannya menuju cinta Tuhan. Pengalamannya tersebut sesungguhnya merupakan pengalaman dematerialisasi melampaui agama sebagai kewajiban dan hukum. Hal ini sejalan dengan filsafat eksistensialisme yang sangat digemari Badawī.³⁴
- b. Margaret Smith³⁵ menulis disertasi tentang Rabiah Adawiyah. Karyanya termasuk karya sarjana Barat modern awal, yang mengulas historisitas kehidupan perempuan sufi Rabiah Adawiyah secara ekstensif. Hampir senada dengan Badawī, ia menggali sumber hagiografi klasik Islam, tetapi fokusnya tetap pada figur Rabiah Adawiyah dari awal

³⁴ Abd Al-Raḥmān Badawī, *Shahīdat al-'Ishq al-Ilāhī: Rābi'ah al-'Adawiyyah*, cet. ke-2. (Kairo: Maktabah al-Khaṣṣah al-Miṣriyah, 1962), 15–47.

³⁵ Margaret Smith, *Rabia: The Mystic A.D 717- 801 and Her Fellow Saints in Islam: Being the Life and Teaching of Rabi'a al-'Adawiyya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 126–142. Lihat juga tulisannya yang lain, Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London: The Sheldon Press, 1935), 11; Margaret Smith, *Rabi'a: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam* (Oxford: Oneworld Publication, 1994), 29–37.

kehidupannya, ketersingkaan tabir spiritualnya, perjalanan dan keistimewaan *karamah* kesufiannya, sampai masa tua dan wafatnya. Tidak berbeda dengan Badawī, ia juga mengeksplorasi kesamaan suasana dan tradisi spiritual Rabiah dengan mistikus Kristen seperti seperti Santo John The Cross.³⁶

- c. Rkia Cornell menyebutkan bahwa narasi tentang Rabiah Adawiyah dalam karya ulama terdahulu sebenarnya dikonstruksi dalam struktur antropologis dan fiksional yang ditulis beberapa abad setelah kematiannya. Jadi, tujuan utama dari karyanya tersebut mengkritisi representasi sejarah dan literatur mengenai Rabiah. Bagaimana presentasi sejarah dan literatur tersebut sebagai konstruksi mitologis.³⁷
- d. Tulisan lain mengenai pengaruh Rabiah Adawiyah pada masyarakat muslim diteliti oleh Mulaika Hijjas.³⁸ Ia menengahkan pengaruh Rabiah pada masyarakat Melayu Asia Tenggara. Penelitian yang dilakukan Hijjas terhadap manuskrip *Hikayat Rabiah* menunjukkan versi dan model berbeda dari Rabiah yang selama ini dikenal dalam versi Arab atau Persia. Dalam manuskrip tersebut lebih ditonjolkan sisi agensi dan otonomi Rabiah sebagai perempuan. Kehidupan personal Rabiah dalam *Hikayat Rabiah* berbeda dengan yang selama ini dikenal.

2. Penelitian yang menegasi perempuan dalam tasawuf

- a. Studi dengan nuansa nonafirmatif dapat dilihat dalam tulisan Sara Abdel-Latif. Ia berargumen bahwa membaca karya hagiografi sufi awal mengungkapkan bahwa penulis hagiografi laki-laki lebih mengedepankan nilai patriarkis

³⁶ Ibid.

³⁷ Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth* (London: Oneworld Publications, 2019), 1–45.

³⁸ Mulaika Hijjas, "The Trials of Rābi'a al-'Adawīyya in the Malay World: The Female Sufi in the Hikayat Rabi'ah," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 174 (2018): 216–220.

berkaitan dengan posisi perempuan dalam hierarki sosial dalam lingkungan sufi. Sara melakukan penelitian terhadap karya Al-Qushairī. Ia membagi kelas sosial dalam tasawuf yang berlapis. Kelas sosial tersebut terdiri dari (1) kelompok elite sufi laki-laki, yakni ulama sufi; (2) kemudian para sufi laki-laki yang biasa dikenal sebagai pelaku sufi, tetapi bukan bagian dari elite ulama sufi; (3) kemudian kelas yang dianggap marginal yang terdiri dari para sufi perempuan, kalangan budak, dan kelompok individu kulit berwarna.³⁹

- b. Laury Silvers⁴⁰ melakukan penelitian senada dengan penelitian lainnya bersifat historis bahwa transformasi dalam kehidupan kaum perempuan dari partisipasi secara terbuka dalam kehidupan sosial menjadi situasi yang penuh dengan seklusi dan pembungkaman. Perempuan tidak tersentuh oleh dunia adalah perspektif yang ideal yang digambarkan oleh hadis dan hukum saat itu, yang memengaruhi cara pandang terhadap perempuan dalam tasawuf.⁴¹

Karya Silvers menginspirasi Sara Abdel-Latif. Konklusi yang ia kemukakan adalah bahwa keterlibatan perempuan sufi awal pada jalur spiritual dan kesalehan secara integral dalam lingkaran sufisme, baik sebagai pemimpin maupun pengikut, tidak serta-merta menjadi bukti bahwa jalan spiritual atau sufisme bebas dari asumsi patriarkis.⁴²

- c. Shawkat Salamah-Qudsi dari Universitas Haifa Israel menggambarkan kompleksitas aspek personal maupun komunal dari kesalehan seorang sufi laki-laki maupun perempuan pada abad kesembilan dan ketiga belas. Penelitiannya juga memberikan gambaran terhadap interelasi dan konflik yang terjadi pada periode sufi awal melalui

³⁹ Abdel-Latif, "Gendering Asceticism," 7–25. Lihat juga Abdel-Latif, "Narrativizing Early Mystic," 133–137.

⁴⁰ Silvers, "Early Pious, Mystic Sufi," 27–31.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Laury Silvers, "God Loves Me: The Theological Content and the Context of Early Pious and Sufi Women's Saying on Love," *Journal for Islamic Studies* 30 (2010): 33–59.

penekanan bahwa perkembangan sufi awal tidaklah sedamai seheping yang diperkirakan banyak sarjana, tidak pula sebagai bentuk kesalehan individual semata.⁴³ Akan tetapi, bagaimana konstruksi patriarkis dalam ruang domestik para sufi pada periode pembentukan sufisme.

3. Penelitian perempuan dalam tasawuf

- a. Annemarie Schimmel memandang Islam dengan perspektif yang berbeda dengan sarjana Barat lainnya. Objektivitas, keberpihakan, dan kecintaan terhadap Islam, khususnya berkenaan dengan yang ia sebut sebagai aspek batin Islam, yakni tasawuf, tertuang dalam tulisannya.⁴⁴ Ia menegaskan bahwa tasawuf adalah aspek *inward* Islam⁴⁵ yang bersumber dari contoh yang diberikan Muhammad sebagai representasi kompleks dan beningnya cahaya mistik di mana para sufi mengembalikan sandaran kesalehan mereka padanya.⁴⁶

⁴³ Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic*, 265–268. Lihat juga Salamah-Qudsi, “A Lightning Trigger,” 199–223.

⁴⁴ Di antaranya Annemarie Schimmel, *Islam an Introduction* (Albany: State University of New York, 1992), 102–111; Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Albany: State University of New York, 1994), 12–17. Dalam karyanya yang disebut terakhir, Schimmel tegas mengkritik ilmuwan sosial terkemuka dengan mengajukan pertanyaan apakah seseorang dapat dikatakan adil dengan memilih topik mengenai pendekatan fenomenologi terhadap Islam, sementara hal tersebut olehnya tak masuk akal karena hanya dengan survei singkat memberikan ulasan terhadap berbagai aspek yang berbeda-beda tentang Islam. Islam sebagai sebuah agama yang telah banyak diteliti berbagai kalangan ilmuwan Barat, agama yang banyak disalahpahami oleh mereka, bahkan dituduh sebagai agama dan masyarakat primitif oleh banyak kalangan sejarawan agama. Pada saat bersamaan, studi Islam beberapa tahun belakangan menarik minat banyak kalangan akibat perkembangan politik di dunia muslim dan wilayah lain dengan populasi muslim terbanyak. Namun, ia menyayangkan bahwa studi politik dan sosiologi tidak menaruh minat pada nilai spiritual Islam.

⁴⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1975), 12.

⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), 7.

Begitu pula dengan para sufi perempuan. Schimmel mengafirmasi perempuan muslim memiliki peran yang lebih positif dalam tradisi tasawuf sederajat dengan rekan laki-laki mereka.⁴⁷ Perempuan dapat menempati posisi sebagai *shaikhah* atau pemimpin guru spiritual pada institusi *khanqah*⁴⁸ atau *ribat*, yang jelas tidak tampak pada tradisi ortodoks.

- b. Sachiko Murata⁴⁹ dan karyanya *The Tao of Islam*, karya yang komprehensif mewakili perspektif feminin dalam pemikiran tasawuf. Murata dengan kajiannya memberikan perspektif baru dengan latar belakang “Timur”-nya. Ia dengan apik menjelaskan relasi *gender* dan aspek feminin dalam tasawuf, termasuk untuk menyebut atribut-atribut maskulin — *mysterium tremendum*— dan feminin—*mysterium ascinosum* Tuhan dalam satu kesatuan dan kesempurnaan, yang terinspirasi dari karya Ibnu Arabi dan Jalaluddin Rumi.
- c. Dakake⁵⁰ melakukan penelitian pada perempuan sufi awal dan melihat bahwa para pencari Tuhan, baik sufi laki-laki maupun perempuan yang berjalan pada *spiritual path*, sering kali mengekspresikan cinta ilahiah mereka dengan simbol-simbol domestik. Para sufi laki-laki, yang Dakake istilahkan dengan “*male lover*,” sering kali menggambarkan esensi Tuhan (*divine essence*) dengan sesuatu yang feminin, yang

⁴⁷ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987), 35–42.

⁴⁸ *Ibid.* Semacam rumah peribadatan atau tempat tinggal khusus rumah perlindungan perempuan yang dibangun secara mandiri oleh perempuan sufi, “semacam biara dalam tradisi kristen” biasanya dipimpin oleh seorang guru sufi perempuan. Menariknya, *khanqah* juga biasa dijadikan tempat menampung perempuan yang dicerai oleh suami mereka dan tinggal disana sampai ia dapat mandiri atau kemudian menikah kembali.

⁴⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992), 23.

⁵⁰ Maria Dakake, “Guest of Inmost Heart: Conceptions of The Divine Beloved Among Early Sufi Women,” *Comparative Islamic Studies* 3, no. 1 (2007): 72–73.

indah (*jamāl*) misterius dan tersembunyi atau terhibab (*veiled*). Sebaliknya, para sufi perempuan mendambakan esensi Tuhan dalam imajinasi maskulin, seperti Maha Kuat dan Maha Perkasa. Ekspresi di atas menurut Dakake tidak terlepas dari konstruksi bahasa dan perilaku sosial yang mengitarinya.⁵¹

4. Penelitian yang memuat doktrin tokoh sufi tertentu

- a. Sa'diyya Shaikh⁵² lebih memperluas kajian yang dilakukan Murata dengan menyajikan suatu spektrum historis dan antropologis tentang artikulasi gender pada abad ke-13 Masehi. Ia mengeksplorasi pemikiran Ibnu Arabi dalam relasinya dengan isu-isu perempuan. Sa'diyya menyatakan distingsi pemikiran Ibnu Arabi dengan tokoh-tokoh kurang lebih sezaman dengannya, seperti Al-Ghazali, Al-Ṭabari, dan Ibnu Taimiyah.

Perbedaannya adalah kemampuan Ibnu Arabi untuk memadukan antara eksistensi spiritualitas dan *sosial justice*, sekaligus *gender justice* yang tidak dilakukan oleh tokoh-tokoh lain pada masanya. Sa'diyya mengajukan pemikiran antropologi Ibnu Arabi berkaitan dengan tujuan hidup manusia dengan konsep insan kamilnya, yang diterjemahkan oleh Sa'diyya dalam perspektif gender, hukum, dan masyarakat.⁵³

- b. Karya Javad Nurkbakhsh lebih berupa kompilasi nama-nama sufi perempuan dalam urutan alfabetis Persia.⁵⁴

⁵¹ Khususnya karya Farīd Al-Dīn 'Aṭṭār, *Tadhkirah al-Auliya'*, vol. 1 (Damaskus: t.p., t.t.).

⁵² Sa'diyya Shaikh, *Sufi Narrative of Intimacy: Ibn 'Arabi, Gender, and Sexuality* (Chapel Hill: The University of California Press, 2012), 32–39.

⁵³ Sa'diyya Shaikh, "In Search of *al-Insān*: Sufism, Islamic Law, and Gender," *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (Desember 2009): 781–800.

⁵⁴ Javad Nurbakhs, *Sufi Women* (London: Khaniqah Nimatullahi, 1983), 7-11.

- c. Ruth Roded mengkaji karya Ibnu Sa'ad.⁵⁵ Menurutnya, teks klasik muslim, sejatinya terinspirasi dari Al-Qur'an dan hadis, tidak memperlihatkan indikasi bahwa kaum wanita terabaikan sebagaimana yang selama ini dipersepsikan baik oleh sarjana Barat maupun sarjana muslim sendiri.⁵⁶ Tujuan Roded bukan hanya menepis anggapan Barat yang selama ini keliru tentang perempuan muslim klasik. Ia mengkritik kolega Baratnya yang menggambarkan perempuan muslim secara atau dengan istilah "tidak menyenangkan" (*unflattering terms*).⁵⁷

5. Penelitian terhadap karya ulama klasik

- a. Asma Asfaruddin menelusuri tiga teks literatur klasik untuk mengungkapkan peran para *ṣahābiyah al-sābiqah*, perempuan awal Islam.⁵⁸ Ia menelisik karya Muhammad Ibn Sa'd *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* dan karya Ibn Hajr Al-'Asqalānī, *al-'Isābah fī al-Tamyīz al-Ṣahābah* dan *al-Isti'āb fī Ma'rifah*

⁵⁵ Ruth Roded, "Great Mosques, Zawiya's and Neighborhood Mosques: Popular Beneficiaries of Waqf Endowment in Eighteenth Nineteenth Century Aleppo," *Journal of the American Society* 110, no. 1 (Januari–Maret 1990): 32–38.

⁵⁶ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who* (New Jersey: Gorgias Press, 2018), vii. Buku Roded ini termasuk tulisan sarjana Barat pertama yang mengulas secara ekstensif manuskrip biografi dan hagiografi muslim mengenai perempuan muslim. Buku ini menjadi rujukan sarjana Barat dan muslim ketika membahas persoalan gender kaitannya dengan teks biografi dan hagiografi. Buku ini pertama kali diterbitkan oleh Lynne Rienner Publisher kemudian diterbitkan kembali oleh Gorgias Press.

⁵⁷ *Ibid.* Lihat juga Ruth Roded, "Mainstreaming Middle East Gender Research: Promise or Pitfall," *Middle East Studies Association Bulletin* 35, no. 1 (Juli 2001): 15–23. Lihat juga dalam tulisannya, Ruth Roded, "Middle East Women in Gendered Space: Religious Legitimacy and Social Reality," *Journal of Women of The Middle East and Islamic World HAWWA* 10 (2012): 1–17.

⁵⁸ Asma Afsaruddin, "Reconstruction Women's Lives: Gender and the Poetic of Narrative in Medieval Biographical Collections," *The Muslim World* 92 (Agustus 2002): 461–477.

al-Ashāb karya Ibn ‘Abd Al-Barr.⁵⁹ Salah satu alasan Asfaruddin mengupas tiga penulis biografi laki-laki adalah karena ia menganggap Ibn Sa’d mewakili era Abbasiyah, di mana ia hidup dan menulis karya pada masa keemasan masa dinasti tersebut. Sementara itu, Ibn ‘Abd Al-Barr hidup pada lingkungan budaya Andalusia dan Ibn Hajr merupakan figur produk dari era Mamluk.⁶⁰

6. Penelitian tentang perempuan sufi dan budaya populer

Meena Sharify-Funk, William Dickson, dan Merin Shobhana Xavier menulis buku dengan judul *Contemporary Sufism Piety Politics and Popular Culture*.⁶¹

Mereka membahas mengenai tasawuf dengan beragam kompleksitas, heterogenitas, kontradiksi, dan keberagaman yang muncul dalam tasawuf. Namun, hanya pada bab ketiga, mereka memfokuskan kajiannya pada isu perempuan dalam relasinya dengan tasawuf. Ada tiga tema besar yang dibahas dalam kompilasi tersebut, yakni kesalehan (*piety*), politik (*politics*), dan budaya populer (*popular culture*), dan mengeksplorasi tema tersebut dalam konteks Islam dan Barat.⁶²

Berdasarkan kajian pustaka di atas, tampak terbagi dalam dua kecenderungan besar, yaitu studi yang menegasi pengetahuan spiritual perempuan dalam tradisi tasawuf dari masa klasik sampai

⁵⁹ *Ibid.* Lihat juga Asma Afsaruddin, “Literature, Scholarship dan Piety: Negotiating Gender and Authority in The Medieval Muslim World,” *Religion and Literature* 42, no. 1/2 (Agustus 2014): 111–131.

⁶⁰ *Ibid.* Bandingkan dengan Asma Afsaruddin, “Poetry and Love: The Feminine Contribution in Muslim Spain,” *Islamic Studies* 30, no. 1/2 (Oktober 2014): 157–169. Bandingkan dengan Camille Adams Helminski, *Women of Sufism: A Hidden Treasure* (Boston, London: Shambhala 2013), 18–27.

⁶¹ Meena Sharify-Funk, William Dickson, dan Merin Shobhana Xavier, *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture* (London, New York: Routledge, 2018), 231–240.

⁶² *Ibid.* Bandingkan dengan Meena Sharify-Funk dan Munira Kassam Haddad, “Where Do Women Stand in Islam” Negotiating Contemporary Muslim Prayer Leadership in North America,” *Feminist Review* 102, no. 1 (2012): 41–61.

kontemporer. Keterlibatan perempuan dalam domain tasawuf dipandang hakikatnya sebagai relasi kuasa hegemoni androsentrik atas perempuan dalam Islam.

Terdapat pula kecenderungan afirmatif. Kecenderungan tersebut menunjukkan presentasi historis bahwa tasawuf secara umum menyediakan ruang bagi pengetahuan spiritual setara bagi perempuan dalam tasawuf. Posisi penelitian ini menegaskan kembali kecenderungan afirmatif, yakni menegaskan rekognisi pengetahuan spiritualitas perempuan, dengan objek kajian *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyāh* dan *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt* karya Al-Sulamī.

E. Kerangka Teori

Untuk menjelaskan pengetahuan spiritual, digunakan konsep makrifah yang ditulis Al-Junaid dalam karyanya *Rasā'il Al-Junaid*.⁶³ Al-Junaid membedakan antara ilmu dan makrifat. Ia menjelaskan bahwa makrifat adalah pengetahuan spiritual tertinggi yang hendak dicapai oleh para *arif*. Makrifat sejatinya adalah pengetahuan tentang Allah dan *arif* adalah sebutan bagi para sufi yang dianugerahi pengetahuan tersebut. Makrifat adalah pengetahuan spiritual intuitif langsung hadir yang berasal dari Tuhan berdasarkan wahyu, ilham ketajaman batin. Seperti yang ia katakan,

“Sesungguhnya orang yang mendapatkan pengetahuan secara murni adalah orang yang melakukan apa yang diperintahkan oleh agama dengan tekun dan teliti dan benar-benar mencintai dan taat dalam melakukannya. Dengan itu, ia akan menyadari bahwa pengetahuan tersebut berbeda dengan kehendak mental instingtifnya. Ia akan kembali kepada Tuhan, menjadi sangat rendah, miskin, hina di hadapan-Nya. Ia akan meminta kepada Tuhan untuk mengangkat bebannya dan menganugerahkan pengetahuan sejati. Pada tahap ini, ia akan mampu menguasai semua jenis pengetahuan dan meletakkan pengetahuannya, dalam kuatnya dominasi kehendak spiritual intuitif yang ada pada dirinya, yang mengontrol seluruh perbuatan fisiknya. Sementara itu, ia sendiri tidak menyadari bahwa ia telah

⁶³ Abū Al-Qāsim Al-Junaid, *Rasā'il Al-Junaid* (Lebanon: Dār Iqra', 2005), 205–215.

menguasai pengetahuan sejati, makrifat karena ia sedang berjalan di bawah hukum hukumnya.”⁶⁴

“Ketika sampai pada tahap makrifat, ia telah sampai pada tahap pemusnahan hasrat instingtif individual yang selalu ingin dipenuhi kesenangan, diganti dengan melakukan pemurnian (*purification*) pada insting tersebut. Melalui pemusnahan hasrat terhadap kesenangan fisik ataupun duniawi, ia akan dapat benar-benar mengomprehensi realisme keilahian secara alami tanpa memerlukan lagi media rasio dan pada saat demikian seluruh pancaindrawinya seluruh kecakapannya akan menyatu dengan intuisi yang telah termurnikan. Fisik eksternalnya ada dan tetap sama, tetapi karakteristik fisik eksternalnya tetap ada dan sama, tetapi kediriannya, individualitasnya, egonya menjadi sirna. Yang ada hanyalah realisme ketuhanan saja. Tahap inilah yang disebut dengan *gaib* dan *ḥudur* secara bersamaan.”⁶⁵

Al-Junaid menjelaskan ketika pengetahuan tentang Tuhan makin intens dan mengangkat seorang hamba makin tinggi, hatinya diliputi pengetahuan tentang-Nya maka ia dengan suka cita melayani Tuhan-Nya. Kalbunya⁶⁶ menjadi jernih menyebut nama-Nya.

⁶⁴ Al-Junaid, *Rasā'il*, 82. Abdel Kader juga menjelaskan bahwa konsepsi Al-Junaid di atas menginspirasi Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* (prolegomena). Terdapat kesamaan antara Al-Junaid dan Ibn Khaldun bagaimana konsepsi kebenaran sejati menjadi acuan seseorang dalam melakukan aktivitas fisiknya. Lihat Abdel-Kader Ali Hasan, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Headley Brothers, 1962), 57–64.

⁶⁵ Al-Junaid, *Rasā'il*, 43. Ia juga menegaskan bahwa segala patologi jiwa dan behavioral seluruhnya diakibatkan oleh cinta dunia (*ḥub al-dunyā*) dengan segala yang ada padanya, dari keindahannya, kemewahan kehidupan di dalamnya, dan kenikmatan dunia dengan ragam nikmat di dalamnya.

⁶⁶ Problematika mengenai kalbu, intuisi, hati, dan jiwa manusia telah menjadi topik utama dalam diskursus tasawuf karena kalbu, hati, jiwa, dan intuisi manusia adalah alat atau sumber pengetahuan sufistik. Al-Ḥakīm Al-Tirmīdhī (w. 295 H) memberikan perebedaan antara *al-ṣadr*, *al-qalb*, *al-fu'ād*, dan *al-lubab*. Abū 'Abd Allah Muḥammad bin 'Alī Al-Ḥakīm Al-Tirmīdhī, *Bayān al-Farq baina al-Ṣadr al-Qalb al-Fu'ād al-Lubab* (Kairo: Markāz al-Kitāb li al-Nasyr, t.t.), 7–20. Kalbu menurut Al-Tirmīdhī memiliki banyak ruang dan berlapis. Terdapat ruang yang disebut *al-ṣadr*. Jika diibaratkan sebuah rumah, *al-ṣadr* adalah ruang yang berupa halaman belakang sebuah rumah. Ruang ini dapat memuat segala rasa waswas, penyakit, nafsu, benci, dendam, amarah, dan segala

Pemahamannya bergantung kepada-Nya. Ujungnya, pengetahuan Tuhan *makrifat al-Haqq* akan tersingkap di hadapannya. Ketika makrifat tersingkap, ia telah sampai pada derajat pencerahan tertinggi, yakni tauhid (*unification*) yang sesungguhnya.⁶⁷

Sementara itu, ilmu menurut Al-Junaid merupakan pengetahuan rasional yang tidak memadai jika digunakan sebagai alat untuk memahami Allah. Watak dasar akal bersifat terbatas dan cakupannya sangat terbatas, hanya dapat menjangkau yang terbatas pula. Karena Allah Maha Tak Terbatas, berada di luar kemampuan akal untuk dapat memahami-Nya. Dalam pandangan Al-Junaid, ilmu didapatkan melalui akal atau pengetahuan diskursif, yang memilikinya disebut dengan *'ālim*. Al-Junaid tidak menolak ilmu, tetapi hanya meletakkan posisi ilmu berada pada tingkatan awal untuk mencapai pengetahuan spiritual. Posisi makrifat adalah pengetahuan spiritual tertinggi dan tauhid adalah puncaknya. Menurut Al-Junaid, pengetahuan terdapat dua jenis:

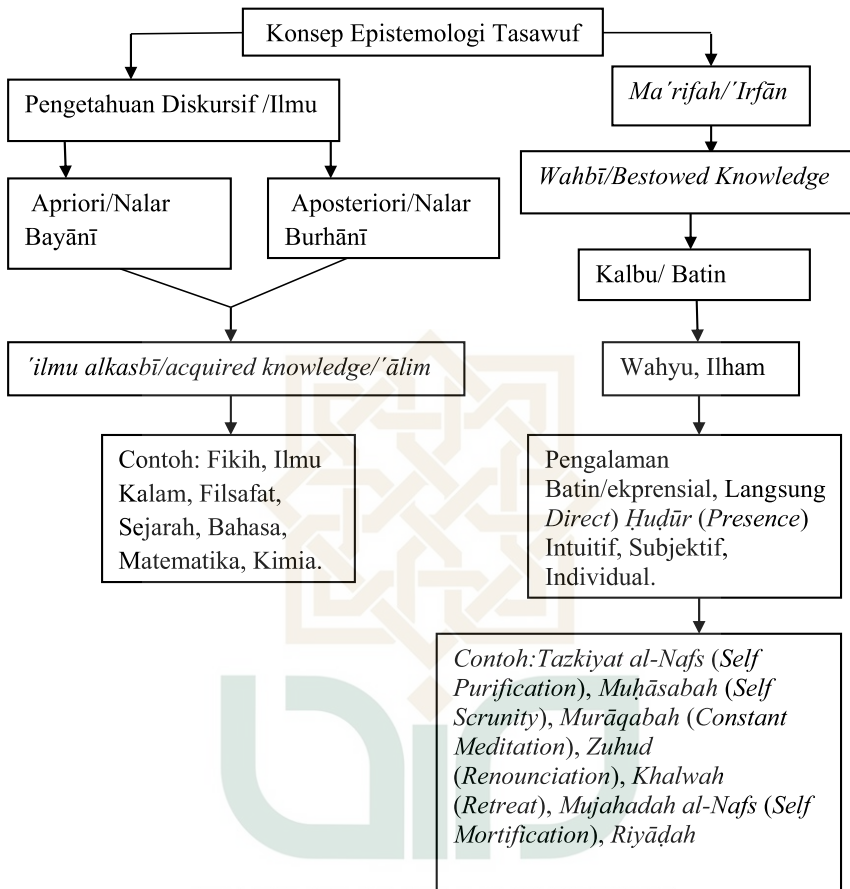
1. Ilmu, berupa pengetahuan diskursif yang didapatkan melalui olah rasio;
2. Makrifat, berupa pengetahuan spiritual intuitif berdasarkan anugerah Tuhan berupa wahyu dan ilham⁶⁸ seperti bagan berikut.

dorongan untuk berbuat buruk. Akan tetapi, ia juga sekaligus tempat atau alat untuk mencapai ilmu yang bersifat usaha atau *kasbī*. Kalbu merupakan inti dari ruang batin manusia. Ia adalah ruang cahaya iman tempat tinggalnya segala rasa khusyuk, takwa, cinta, rida, yakin, *khauf*, *rajā*, harapan, sabar, dan *qanā'ah*. Dari kalbulah terpancar segala keyakinan dan niat yang lurus kemudian dialirkan ke *al-ṣadr*. Kalbu adalah inti dan pokok, sedangkan *al-ṣadr* adalah cabang. Jadi, segala perbuatan yang dilakukan manusia standarnya adalah niat yang tertancap di dalam kalbunya. Sementara itu, *al-fu'ād* adalah ruang atau lain dalam kalbu. Ia adalah inti dari kalbu seperti keberadaan Masjidilharam di Makkah. Ia adalah tempat *makrifah*, tempat melihat, telepati. Ketika menghadapi sesuatu, ia akan menggunakannya terlebih dahulu. Ia berada dalam inti kalbu sebagai mutiara dalam perut kerang sehingga *al-lubab* merupakan *nucleus* dari kalbu. Ia adalah inti dari cahaya tauhid. Cahaya tauhid itu bersifat rahasia, hanya milik Allah dan diberikan kepada siapa saja yang Allah kehendaki. Jadi, seorang hamba tidak akan sampai pada akalanya, kecuali dengan hidayah Allah.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Gambar 1



Sementara itu, untuk menjelaskan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan sufi yang ditulis oleh Al-Sulamī, digunakan teori rekognisi (*anerkennung*) Honneth.⁶⁹ Meskipun Honneth mendasarkan

⁶⁹ Rekognisi terderivasi dari bahasa Inggris “*recognition*” yang mana dalam bahasa Inggris memiliki makna ambigu, dapat berarti ‘*reidentification*’ atau mengenal kembali, atau mengabdikan status tertentu pada seseorang atau kelompok yang dalam bahasa Jermanya lebih disebut dengan *wiedererkennung*. Teori rekognisi muncul secara epistemologis disebut dengan istilah *anerkennung*. Honneth lebih menggunakan *anerkennung* agar lebih menyuguhkan cita rasa praktis diterapkan dalam kehidupan sehari-hari dalam relasi sosial dan relasi intersubjektif. Lagi pula, di Jerman *anerkennung* atas

pemikirannya pada situasi modern,⁷⁰ tulisan ini menggunakan teori tersebut untuk menjelaskan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan sufi dalam karya Al-Sulamī. Honneth menjelaskan bahwa syarat terjadinya rekognisi dan bentuk rekognisi termuat dalam

1. hubungan intersubjektif dan relasi sosial didasarkan pada tiga poros utama atau tiga bentuk rekognisi utama, yakni cinta (*love*), penghormatan (*respect*), dan penghargaan (*esteem*);
2. rekognisi tidak dapat terjadi pada relasi sosial atau relasi intersubjek yang bersifat *self interested*;
3. rekognisi diberikan dalam rangka menetapkan status positif kepada seseorang atau kelompok masyarakat;
4. misrekognisi adalah diskriminasi terhadap sekelompok orang atas dasar status sosial, kebutuhan (*needs*) kapasitas (*capacities*), kemampuan (*abilities*), kelamin (*gender*).

Honneth menjelaskan bahwa lawan dari rekognisi ia sebutkan dengan istilah *mifsiachtung* yang diterjemahkan sebagai *disrespect*. Konsep tersebut bukan hanya berkaitan dengan pengabaian dan keengganan untuk mengakui eksistensi dan perbedaan intersubjek, tetapi juga disematkan pada kasus pembagian kelas sosial dan individu. Di dalamnya terdapat unsur menghina, membuat malu, mendegradasi, upaya memarginalkan, membatasi, menahan, dan menenggelamkan eksistensi dan hak sosial atau individu, termasuk melibatkan aktivitas verbal, fisik, dan psikis.

Honneth mendapatkan inspirasi teori rekognisinya berangkat dari filsafat Hegel⁷¹ yang menggambarkan bahwa ketika seseorang

individu atau kelompok berarti menganggap atau menggambarkan seseorang atau kelompok memiliki status yang positif.

⁷⁰ Axel Honneth, *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. Bert Van Den Brink and David Owen (Cambridge: University Press, 2007), 2.

⁷¹ Ia adalah salah satu pemikir kontemporer yang mampu meramu konsep rekognisi Hegel, sebaik Honneth. Ia mampu membaca dengan baik konsep relasi rekognisi Hegel dan mengembangkannya menjadi teori yang kompleks. Honneth mengembangkan karya awal Hegel ketika Hegel masih di Jena. Konsep “spirit monologis”, misalnya, belum terlalu jelas bagaimana format interaksi intersubjektif. Honneth memakai ide Hegel tentang intersubjektif untuk

mengajukan konsep pengakuan diri, hal tersebut bermakna menghajatkan suatu hubungan timbal balik yang ideal antara subjek, pada saat yang sama, subjek memandang subjek lain setara, tetapi sekaligus terpisah darinya.

Lebih lanjut teori rekognisi ini berkaitan dengan persoalan status kedirian seseorang atau kelompok dalam masyarakat yang terkait dengan kode-kode budaya, di mana suatu ketidakadilan struktural dalam perspektif ini adalah diskriminasi terhadap sekelompok orang atas dasar status sosial, kebutuhan (*needs*), kapasitas (*capacities*), kemampuan (*abilities*), kelamin (*gender*)⁷².

Honneth melanjutkan bahwa subjektivitas moral dan munculnya agensi terbangun apabila ada kebutuhan rekognisi dalam bentuk hubungan yang berlandaskan atas *love*, *respect*, dan *esteem* yang terbangun dan berkembang melalui hubungan intersubjektif dalam masyarakat. Konsep rekognisi tidak akan berlangsung dalam hubungan model-model *self-interested*.⁷³

Rekognisi menjadi begitu penting dalam relasi sosial dan hubungan intersubjektif karena sejatinya rekognisi bukan hanya kesadaran untuk bersikap baik, hormat (*courtesy*) dalam masyarakat,

mengelaborasi konsep rekognisi dan mengembangkannya secara spesifik dalam konteks tipe dan *setting* sosial yang berbeda. Dasar intersubjektivitas Hegel dikategorikan dalam cinta (*love*), hak (*rights*), dan solidaritas (*solidarity*). Akan tetapi, sebagaimana umum diketahui setelah periode Jena, Hegel melompat dari intersubjektivisme ke idealisme. J.Z. Berendzen, "Reciprocity and Self Restriction in Elementary Recognition," dalam *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, ed. Volker Schmitz (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 13.

⁷² Axel Honneth, *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995), 3–5. Saat ini tema rekognisi dan perkembangannya menjadi sebuah teori sosial yang mapan, telah menempati posisi sentral dalam perbincangan ilmu sosial. Berakar dari tulisan Hegel yang mendiskusikan tentang dialektika *master/slave* dalam karyanya *Phenomenology of Spirit*, kemudian dikembangkan dengan berbagai perspektif oleh Herbert Mead, Frantz Fanon, Sartre, Charles Taylor, dan Nancy Fraser.

⁷³ Ibid.

tetapi karena sejatinya rekognisi adalah kebutuhan vital dalam kehidupan manusia.⁷⁴

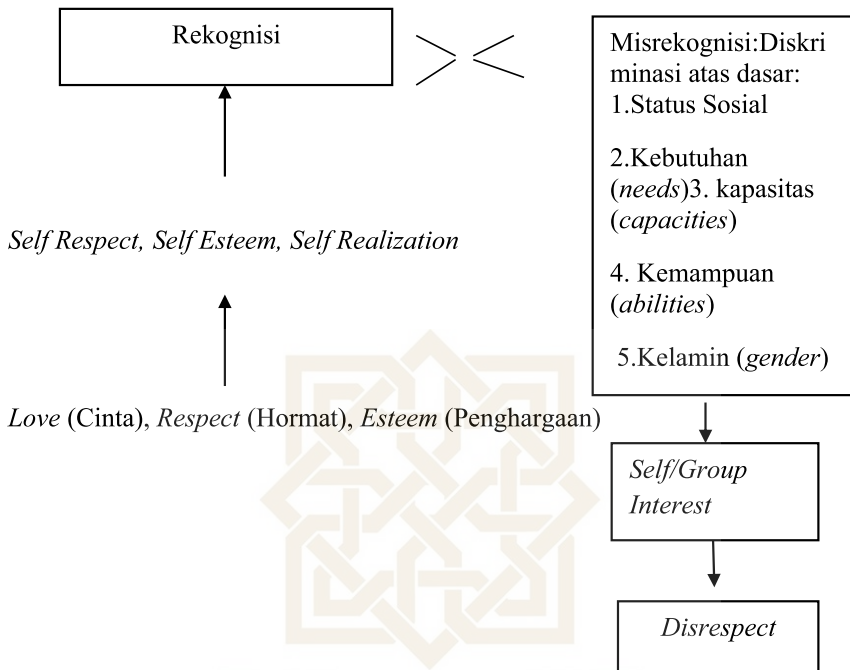
Honneth memandang rekognisi sebagai bentuk relasi praktis dalam diri individu dan kelompok di luar dirinya atau masyarakat, yang terbangun melalui 3 poros formasi diri, yaitu cinta (*love*), penghormatan (*respect*), dan penghargaan (*esteem*).⁷⁵ Teori sosial berjalan dari premis-premis atomistik. Dalam arti, subjektivitas moral manusia dan agensi diri manusia sejatinya membutuhkan relasi rekognitif yang dibangun dengan dasar kasih sayang, peduli, perhatian, penghargaan, dan penghormatan antara satu sama lain pada semua fase dan pada semua lingkungan kehidupan manusia, seperti digambarkan pada bagan berikut.



⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Lihat Axel Honneth, *The Critique of Power Reflective Stages in a Critical Social Theory* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1993), xxv; Axel Honneth, *Disrespect The Normative Foundations of Critical Theory* (Cambridge: Polity Press, 2007), 4–5.

Gambar 2



Perspektif Honneth dalam disertasi ini digunakan untuk melihat perempuan sufi dalam konteks kesejarahannya, perjuangan spiritual yang mereka alami, dan bagaimana perempuan sufi membangun pengetahuan spiritual mereka sehingga ekspresi pengakuan/rekognisi disampaikan para sufi laki-laki kepada mereka.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka dengan menganalisis buku dan manuskrip karya Al-Sulamī, ulama sufi abad keempat Hijriah, yaitu *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyāh* dan *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt*. Dengan menganalisis karya Al-Sulamī tersebut, dapat diketahui ide, gagasan, konsep Al-Sulamī dalam kaitannya dengan rekognisi pengetahuan spiritual perempuan sufi lampau.

Data yang diteliti dalam penelitian ini terdiri dari data primer, yakni data yang bersumber dari karya Al-Sulamī, terutama yang

berkaitan dengan isu pengetahuan spiritualitas perempuan. Data tersebut didukung dengan data sekunder yang diambil dari kitab klasik, buku, jurnal, artikel, ensiklopedia yang berkaitan dengan isu pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf. Pengumpulan data dilakukan dengan melakukan kategorisasi data berdasarkan tingkat *recency*, *relevancy*, dan *adequate*. Dalam arti, data dikategorikan berdasarkan tingkatan kebaruan relevansi dengan topik penelitian serta memuat informasi langsung sesuai topik penelitian.⁷⁶

Metode analisis data menggunakan analisis isi (*content analysis*). Data yang bersifat primer dan sekunder dianalisis dengan mempertimbangkan bahwa data harus memiliki kegunaan atau bermakna sebagai pemenuhan kebutuhan akan pengetahuan atau informasi yang belum diketahui serta memberi kontribusi terhadap penelitian. Pendekatan penelitian ini menggunakan pendekatan sosiohistoris. Pendekatan sosiohistoris dimaknai dengan menelisik akar historis secara kritis mengapa Al-Sulamī menginisiasi suatu format pengetahuan spiritual dengan mekanisme hagiografinya, situasi pergulatan intelektual seperti apa yang dihadapi, dan situasi sosial seperti apa sehingga ia menulis karya yang merekognisi pengetahuan spiritual perempuan. Adapun metode pemaparan data menggunakan pendekatan deskriptif eksplanatif, yaitu mendeskripsikan terlebih dahulu konstruksi pengetahuan spiritual menurut Al-Sulamī, latar belakang, situasi, dan konteks mengapa ia menetapkan suatu bentuk pengetahuan spiritual sampai pada situasi rekognisi spiritualitas perempuan. Metode di atas dirumuskan dalam langkah berikut ini.

1. Mengumpulkan seluruh bahan literasi berkaitan topik penelitian yang berkaitan dengan isu epistemologi tasawuf sebagai lokus rekognisi spiritualitas perempuan yang terdiri dari manuskrip, buku, jurnal ilmiah, ensiklopedia, dan dokumen.
2. Mengorganisasi dan memetakan sumber literasi yang berkaitan dengan epistemologi tasawuf dan rekognisi spiritualitas

⁷⁶ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta:Pustaka Obor, 2004), 5–37.

perempuan berdasarkan tingkat kemutakhiran, relevansi, dan informasi langsung mengenai persoalan tersebut.

3. Melakukan revidu, memperkaya bahan bacaan yang sesuai dengan isu epistemologi tasawuf sebagai lokus rekognisi spiritualitas perempuan.
4. Mempertegas atau menyaring bahan literasi yang hanya berkaitan dengan isu epistemologi tasawuf sebagai lokus rekognisi spiritualitas perempuan.
5. Melakukan analisis isi teks, komparasi, sintesis, interpretasi, menemukan hubungan antara teks terhadap seluruh bahan literasi yang terkumpul yang sesuai dengan fokus penelitian.
6. Mencatat dan menulis hasil dari analisis isi, komparasi, sintesis, interpretasi, menemukan hubungan antara teks terhadap seluruh bahan literasi yang terkumpul dengan melakukan analisis isi secara kritis terhadap semua bahan berkaitan dan mengabstraksikannya melalui metode deskriptif.
7. Menyimpulkan secara cermat sebagai jawaban dari rumusan masalah sehingga menghasilkan rumusan pemahaman bagaimana rekognisi pengetahuan spiritual perempuan dalam tasawuf pada masa lampau menegaskan afirmasi isu tersebut sebagai wawasan terhadap isu pengetahuan spiritual perempuan kontemporer secara objektif.

G. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini terdiri dari beberapa bab sebagai berikut.

Bab I berupa pendahuluan. Bab pendahuluan terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II membahas riwayat kehidupan Al-Sulamī, silsilah lingkungan keluarga dan lingkaran sufi yang mendorong memberi rekognisi pada spiritualitas perempuan, dan apresiasi dan kritik terhadap karyanya.

Bab III membahas konstruksi pengetahuan spiritual relasinya dengan perempuan menurut Al-Sulamī.

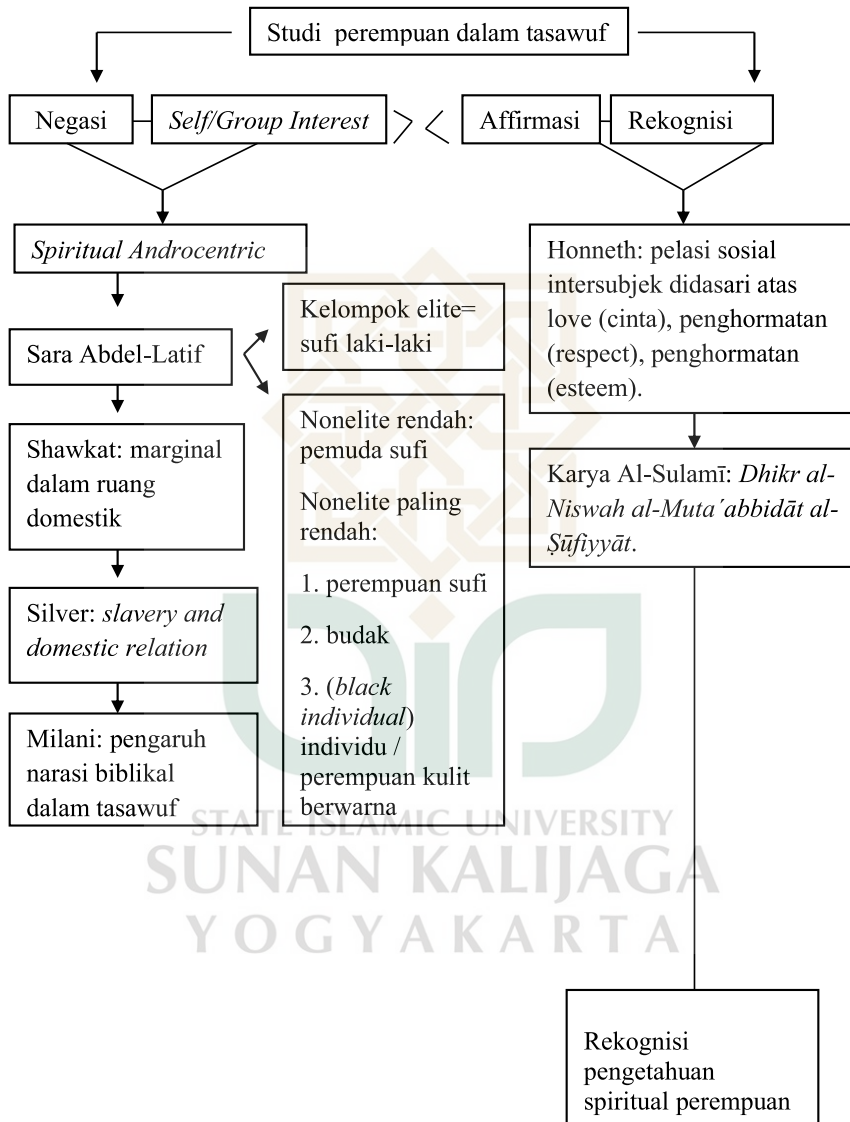
Bab IV membahas sejauh mana format hagiografi Al-Sulamī menegaskan pengetahuan spiritual perempuan.

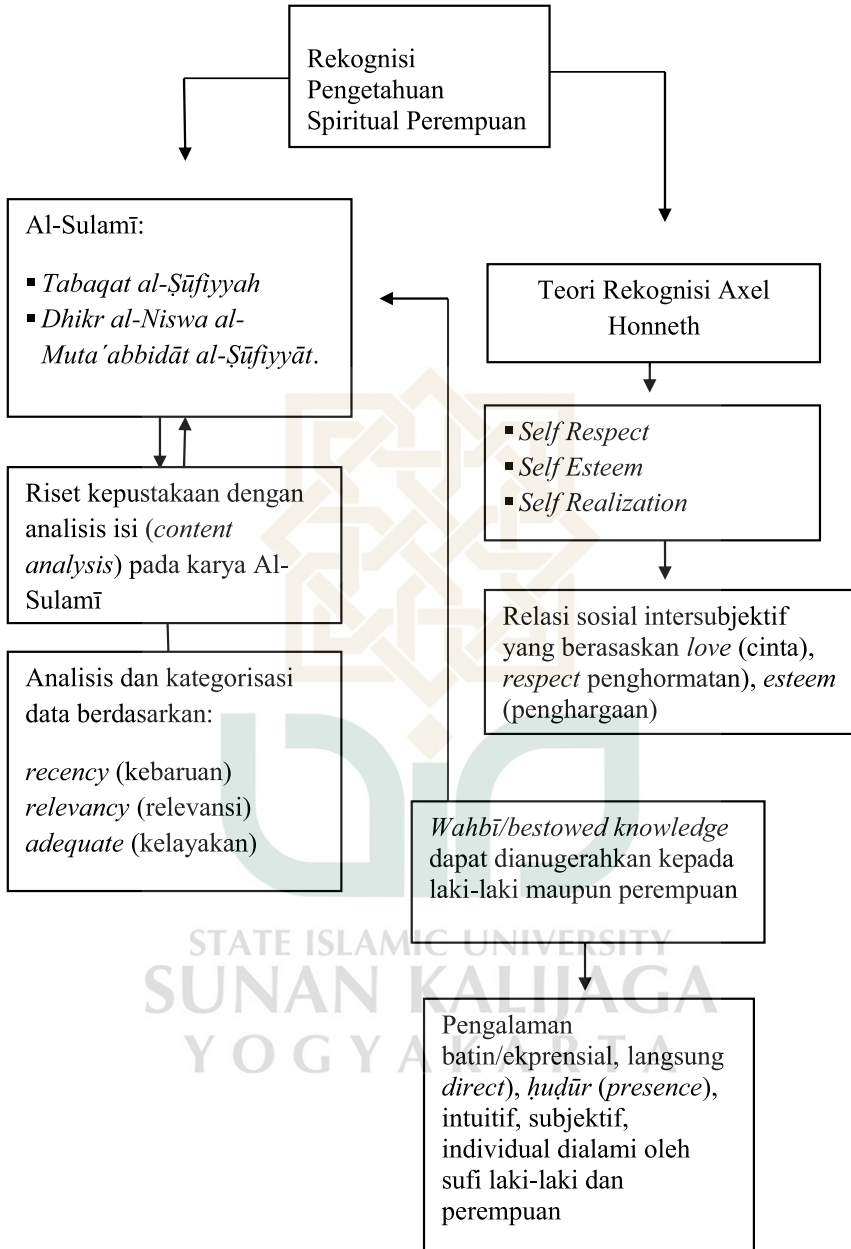
Bab V membahas bentuk rekognisi spiritualitas perempuan dalam karya Al-Sulamī.

Bab VI menyajikan kesimpulan yang sesuai dengan rumusan masalah dan saran yang menjelaskan rekomendasi pengembangan penelitian selanjutnya.



Gambar 3
Kerangka Konsep Rekognisi Pengetahuan Spiritual Perempuan
dalam Hagiografi Sufi 'Abd Al-Raḥmān Al-Sulamī





BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah dan uraian dari bab yang telah dipaparkan sebelumnya, diperoleh kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, Al-Sulamī berpandangan bahwa pengetahuan sufistik adalah konstruksi pengetahuan spiritual yang bersifat ekperiensial, intuitif, presensial (*ḥudūr*) merupakan inti sari dari konstruksi pengetahuan dalam tasawuf. Pengetahuan tersebut bukan merupakan *acquired knowledge*. Dalam pengetahuan sufistik, Al-Sulamī menetapkan persyaratan epistemik. *Pertama*, formulasi pengetahuan sufistik mensyaratkan kewajiban praktik ibadah, ritual, praktik asketisme, purifikasi diri, *self mortification* yang ketat yang tidak keluar dari syariat ataupun dari Al-Qur'an dan sunah. *Kedua*, dalam sistem transformasi pengetahuan sufistik ini harus terpenuhi syarat rantai pengetahuan (*knowledge chain*) yang tidak terputus dari guru dan murid, terus bersambung sampai kepada Rasulullah. Ketiga silsilah rantai pengetahuan sufistik dapat ditransfer dari garis matrilineal. Dengan kata lain, baik laki-laki maupun perempuan, keduanya mempunyai potensi sebagai transmitter dan memiliki pengetahuan sufistik secara setara.

Kedua, konstruksi pengetahuan spiritual yang dibentuk oleh Al-Sulamī memberi afirmasi adanya pengalaman langsung dengan Tuhan yang bersifat eksperiensial, individual, langsung, tertanam ke dalam kalbu seseorang yang dipilih Tuhan untuk diberi anugerah (*wahb*). Karena bersifat *bestowed* (anugerah), pengetahuan spiritual tidak dapat diklaim sebagai milik gender tertentu. Laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang setara untuk mendapatkan anugerah pengetahuan spiritual berdasarkan anugerah Tuhan. Konstruksi pengetahuan di atas membuka ruang otoritas pengetahuan yang berbeda dari hierarki *'ilmu kasb/acquired knowledge*. Hasilnya tasawuf memiliki potensi untuk menawarkan kepada perempuan

kesempatan untuk menyuarakan dan memiliki otoritas pengetahuan spiritual.

Ketiga, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyāh* dan *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt* adalah format literatur hagiografi yang diinisiasi oleh Al-Sulamī yang merupakan jenis literatur yang berbeda dengan karya ulama sebelumnya. *Dhikr al-Niswah* dibuat oleh Al-Sulamī berupa memorabilia bagi para sufi perempuan sebagai rekognisi atas pengetahuan spiritual perempuan. Sebagaimana dalam mukadimah, Al-Sulamī mengutip ayat Al-Qur'an Surah Al-Faḥ ayat 15 yang menunjukkan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan.

Keempat, Al-Sulamī menegaskan kehidupan Islam awal pada masa Rasulullah adalah contoh ideal bentuk kesetaraan, kecerdasan, kesalehan, keberanian, keterbukaan, dan keterlibatan perempuan baik dalam domain privat maupun publik. Karya *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt* menunjukkan bahwa Al-Sulamī berpretensi untuk memelihara dan menegaskan tradisi tersebut. Interpretasi Al-Sulamī terhadap ayat Al-Qur'an di atas tidak keluar dari spirit kesetaraan atas segenap manusia yang berasal dari sumber yang satu (*single source*), seperti yang tertuang dalam Surah Al-Nisā ayat 1, “Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhan-Mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu.”

Kelima, *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt* merupakan bukti historis dan memberi *counter perspective* terhadap penelitian ilmuwan Barat yang menegasi pengetahuan spiritual perempuan, ketinggian moral, dan kecerdasan spiritual perempuan dalam tasawuf.

B. Saran

Peneliti menyadari disertasi ini tidak luput dari kekurangan karena hanya terbatas pada persoalan konstruksi pengetahuan spiritual dalam relasinya dengan pengetahuan perempuan dalam karya Al-Sulamī. Berdasarkan kesimpulan di atas, penelitian ini difokuskan studinya terhadap literasi klasik karya Al-Sulamī yang difokuskan pada rekognisi spiritualitas perempuan. Berangkat dari keterbatasan fokus

disertasi ini, penulis memberikan saran kepada penelitian selanjutnya agar lebih mendalami penelitian perempuan dalam tasawuf dengan skala yang lebih luas, seperti kajian mengenai keterlibatan perempuan sufi dalam persoalan kemandirian finansial, kesejahteraan publik, dan aktivitas filantropi, *charity* yang mana para perempuan sufi klasik terlibat di dalamnya. Isu di atas masih merupakan suatu bidang kajian yang belum banyak mendapat perhatian dari peneliti. Diharapkan dari penelitian ini, isu di atas dalam karya klasik mendapatkan lebih banyak perhatian dari ilmuwan sehingga memberikan performa yang lebih objektif terhadap kajian akademik perempuan dalam tasawuf.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

Artikel dan Buku

- ʿAbdu-r-Rabb, Muḥammad. “Abū Yazīd Al-Biṣṭāmī: His Life and Doctrines”. *Disertasi Ph.D.*, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1970.
- ʿAṭṭār, Farīd Al-Dīn. *Tadhkirāt al-Auliyaʿ*. Vol. I. Damaskus: t.p., t.t.
- Abdel-Kader, Ali Hasan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London: Headley Brothers, 1962.
- Abdel-Latif, Sara Ahmed. “Gendering Asceticism in Medieval Sufism.” *Disertasi Ph.D.*, Universitas Toronto, 2020.
- _____. “The Development of a Sufi Anti-Curriculum: Politics of Knowledge and Authority in Classical Islam Education.” Dalam *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, ed. Sebastian Günther, 637–667. Vol. I. Leiden, Boston: Brill, 2020.
- _____. “Narrativizing Early Mystic and Sufi Women: Mechanisms of Gendering in Sufi Hagiographies.” Dalam *Routledge Handbook of Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon. London, New York: Routledge Taylor dan Francis Group, 2020.
- Abrahamov, Binyamin. “Ibn Al-ʿArabi and Abū Yazīd Bustāmī.” *Al-Qantara* 32, no. 2 (Juli–Desember 2011): 369–385.
- Afifi, Abū Al-ʿAla. *Al-Malāmatiyyah wa al-Ṣūfiyyah wa Ahl al-Futuwwah*. Beirut: Mansyūrāt al-Jamal, 2015.
- Afsaruddin, Asma. “Reconstruction Women’s Lives: Gender and The Poetic of Narrative in Medieval Biographical Collections.” *The Muslim World* 92 (Agustus 2002): 461–477.
- _____. “Literature, Scholarship dan Piety: Negotiating Gender and Authority in The Medieval Muslim World.” *Religion and Literaturo*.42, no.1/2 (Agustus 2014): 111–131.

- _____. "Poetry and Love: The Feminine Contribution in Muslim Spain." *Islamic Studo.* 1/230, no. 1/2 (Oktober 2014): 157–169.
- Arberry, A.J. *Sufism an Account of the Mystic of Islam*. Vol. 42. London, New York: Routledge, 1950.
- _____. "Did Sulamī Plagiarize Sarrāj?" *Journal of the Royal Asiatic Society* (1937): 61–65.
- Ardener, Edwin. "Belief and the Problem of Women." Dalam *Perceiving Women*, ed. Shirley Ardener. London: Malaby Press, 1975.
- Badawī, ‘Abd Al-Raḥmān. *Syahīdat al-‘Isyq al-Ilāhī: Rābi’ah al-‘Adawiyyah*. Cet. ke-2. Kairo: Maktabah al-Khaṣṣah al-Miṣriyah, 1962.
- Al-Baghdādī, Khaṭīb. *Tārīkh Baghdād*. Vol. 9. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1992.
- Baqi, Muhammad Fu’ad Abdul. *Shahih Bukhari-Muslim*. Terj. Muhammad Ahsan bin Usman. No.: Elex Media Komputindo, 2017.
- Bennison, Amira K. *The Great Chaliphs: The Golden Age of The Abbasid Empire*. New Haven, London: Yale University Press, 2009.
- Berendzen, J.Z. "Reciprocity and Self Restriction in Elementary Recognition." Dalam *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, ed. Volker Schmitz. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Birchok, Daniel Andrew. "Women, Genealogical Inherentence and Sufi Authority: The Female Saints of Seunagan Indonesia." *Asian Studies Review* 40, no. 4 (2016): 583–599.

Bowering, Gerhard. "The Major Sources of Sulami's Minor Qur'an Commentary." *Oriens* 35 (1996): 35–56.

_____. "Early Sufism between Persecution and Heresy". dalam *Islamic Mysticism Contested Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Ferderick de Jong dan Bernd Radtke. Vol. 29. Leiden, Boston: 1999.

_____. *The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism*. Leiden, Boston: 2013.

_____. "Introduction." Dalam *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering dkk. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

_____. *Islamic Political Thought: An Introduction*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

_____. "The Quranic Text and Sufi Interpretation," *Orient* 36 (2001): 113–144.

Bukhārī, Imām Abū 'Abd Allah Ismā'īl. *Tārīkh al-Kabīr al-Bukhārī*. Vol. 2 Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.

Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. New York: American Council of Learned Societies, 2008.

Al-Bustāmī, Abū Yazīd. *Sulṭān al-'Ārifīn*. Cet. ke-2. ttp.: t.p., 261 H.

Brockelmann, Carl. *History of Arabic Tradition Handbook of Oriental Studies*. Vol. 117. Leiden, Boston, 1996.

Calder, Norman, Jawid A. Mojaddedi, dan Andrew Rippin. *Classical Islam a Sourcebook of Religious Literature*. London: New York, 2003.

Chittick, William C. "The Quran and Sufism." Dalam *The Studi Quran*, ed. Seyyed Hosein Nasr. New York: Harper Collins, 2015.

- Cornell, Rkia Elaroui. *Early Sufi Women*. Chicago: Fons Vitae 1999.
- _____. *Rabi'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Women Saint Rabi'a al Adawiyya*. London: Oneworld Publication, 2019.
- Cornell, Vincent J., dan Bruce B. Lawrence. *Islamic Spirituality*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2023.
- Crone, Patricia, dan Martin Hinds. *God's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Daftary, Farhad. *The Ismā'illīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Dakake, Maria M. "Guest of Inmost Heart': Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women." *Comparative Islamic Studies* 3, no. 1 (2007): 72–97.
- Al-Dhahabī. *Siyar A'lām al-Nubalā*. Vol. 8. ttp.: t.p., t.t.
- Dietrich, Albert. "Some Aspects of the Education of Princes at The Abbasid Court." Dalam *Education and Learning in The Early Islamic World*, ed. Claude Gilliot Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012.
- Ebstein, Michael. "Dhū Nūn al Miṣri and Early Mysticism." *Arabica* 61 (2014): 559–612.
- El-Hibri, Tayeb. *The Abbasid Caliphate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Ernst, Carl W. *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*. Palgrave Macmillan, 2013.
- Feigenbaum, Aryeh. "Notes on Affirmation and Negation in Human Speech: Their Linguistic Expression and Biological and Psychological Background." *The Psychoanalytic Quarterly* 30 (1961): 243–258.

- Gunther, Sebastian. "Islamic Education, its Culture and Methodes: An Introduction." Dalam *Islamic History and Civilization Studies and Texts*, ed. Hinrich Biesterfeldt dan Sebastian Günther. Vol. 172/I. Leiden, Boston: Brill, 2020.
- _____. (ed.). *Religious Learning Between Continuity and Changes*. Vol. I Leiden, Boston: Brill, 2020.
- _____. *Knowledge and Education in Classical Islam*. Leiden, Boston: Brill, 2020.
- Helminski, Camille Adams. *Women of Sufism A Hidden Treasure*. Boston, London: Shambala 2013.
- Hijjas, Mulaika. "The Trials of Rābi'a al-'Adawīyya in the Malay World: The Female Sufi in the Hikayat Rabi'ah." *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 174 (2018): 216–243.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hoffman, Valerie J. "Oral Tradition as a Source for the Study of Muslim Women." Dalam *Beyond The Exotic: Women Histories in Islamic Society*, ed. Amira El Azhari Sonbol. Mesir: The American University, 2006.
- Honerkamp, Kenneth. "A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on A Treatise by Abū 'Abd Al-Raḥmān Al-Sulamī." *Journal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2006): 43–67.
- Honneth, Axel. *The Critique of Power Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993.
- _____. *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995.
- _____. *Disrespect The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.

- _____. *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. Bert Van Den Brink and David Owen. Cambridge: University Press, 2007.
- Al-Hujwīrī, Abū Al-Ḥasan 'Alī bin 'Uthmān bin Abī 'Alī Al-Jalābī. *Kashf al-Mahjūb*. Kairo: al-Majlis al-A'lā al-Thaqāfah, 2007.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History a Framework for Inquiry*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Ibn 'Abd Al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf. *Jamī' al-Bayān al-Ilmu wa Faḍluhu*. Jedah: Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, t.t.
- Ibn Jauzī, Abū Al-Faraj 'Abd Al-Raḥmān. *Ṣifat al-Ṣafwah*. Vol. 4. ttp.: t.p., t.t.
- Ibnu Khallikān. *Wafayāt al-A'yān*. Vol. III. Beirut: Dār Ṣādr, t.t.
- Ibnu 'Arabī, Muḥyiddīn. *Rūḥ al-Quds*. Terj. R.W.J Austin. Vol. 44. London: New York, 1971.
- Imām Baihaqī. *al-Sunan al-Kubrā*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Insley, Sarah, dan Jeanne Nicol. "Biography Authobiography and Hagiography." Dalam *A Companion to Late Antique Literature*. United Kingdom: John Wiley and Sons. 2018.
- Al-Iṣfahānī, Abū Nu'aim. *Hilyāt al-Auliya' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiya'*. Vol. 10. Kairo: Dār al-Khanjī, 1996.
- _____. *Hilyat al-Auliya' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiya'*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2009.
- Al-Iṣfahānī, Al-'Allāmah Al-Rāghib. *Mufradāt al-Alfāz Al-Qur'ān*. Cet. ke-4. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Jāmī, 'Abd Al-Raḥmān. *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*. Teheran: t.p., 1992.

Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah 1989.

_____. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyah Naqḍiyah li Nuẓūm al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabiyyah*. Cet. ke-2. Beirut: Markāz Dirāsāt al Wiḥdah al-'Arabiyah, 2009.

Al-Junaid, Abū Al-Qāsim. *Rasā'il Al-Junaid*. Cet. ke-1. Lebanon: Dār Iqra', 2005.

Kaḥḥālah, 'Umar Riḍā. *A'lām al Nisā'*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasah al Risālah, 1959.

Al-Kalābādhi, Abū Bakr Muḥammad bin Ishāq Al-Bukhārī. *Kitāb al-Ta'aruf li Madhhab Ahl al-Ṭaṣawwuf*. Kairo: Maktabah al-Khanjī, t.t.

Kohlberg, *Manāḥij al-'Ārifīn: A Treatise on Sufism by Abū 'Abd Al-Raḥman al-Sulamī*. Jerussalem: Jerussalem Studies in Arabic and Islam, 1979.

King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*. New York: Palgrave Macmillan, 1993.

Lawson, Todd. *Tafsir as Mystical Experience: Intimacy and Ecstasy in Quran Commentary*. Leiden: Brill, 1848.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institution of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Al-Makkī, Abū Tālib. *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥjūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tauḥīd*. Vol. 4. Kairo: Dār al-'Ulūm, t.t.

Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nisapur." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 3 (Agustus 1994): 427–442.

Marhumah. "Kesaksian Perempuan dalam Hadis Nabi." *Musāwa* 8, no. 1 (Januari 2009): 53–75.

- Mayers, Toby. "Traditions of Esoteric and Sapiental Quranic Commentary." Dalam *The Studi Quran*, ed. Seyyed Hosein Nasr. New York: Harper Collins, 2015.
- Marimoto, Kazuo. "Keeping Prophet's Family Alive: Profile of Genealogical Discipline." Dalam *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, ed. Sarah Bowen Savant dan Helena de Felipe. Edinburgh: University Press, 2014.
- Meier, Fritz. *Essay on Islamic Piety and Mysticism*. Leiden, Boston, dan Kohn: Brill, 1999.
- Meir-Hosseini, Ziba. "Islam and Gender Justice." Dalam *Voice of Islam*, ed. Vincent J. Cornell dan Omid Safi. London: Praeger, 2007.
- Melchert, Christopher. "Sufis and Competing Movement in Nishapur." *British Institute of Persian Studies* 39 (2001): 237–247.
- _____. "Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters." *The Muslim World* 92 (September 2002): 407–419.
- Milani, Milad, dan Marley Krok. "The Paradox of Gendered Holiness in Islamic Mysticism." Dalam *Islam, Civility and Political Culture*. Swiss: Palgrave Macmillan, 2021.
- Al-Miṣri, Dhū Nūn. *Ṣifāh al-Mu'min wa al-Mu'minah*. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, 2002.
- Mojaddedi, Jawid A. *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from Al Sulami to Jami*. London, New York: Routledge, 2001.
- Monavvar, Mohammad Ebn-e. *Secrets of God's Mystical Oneness* [Asrār al-Tawḥīd]. Terj. John O'Kane. New York: Mazda Publisher, 1992.
- Al-Muḥāsibī, 'Abd Allah Ḥārith. *Kitāb al-Tawahum*. Kairo: t.p., 1938.
- _____. *Kitāb al-'Ilm*. ttp.: Dār al-Tūnisiah, 1975.

- _____. *Risālah al-Mustarsyidīn*. Cet. ke-5. Kairo: Dar al-Salām, 1993.
- _____. *Al-Ri'āyah fī Ḥuqūq Allah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, t.t.
- _____. *Al-Waṣāyā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, t.t.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Mustaqim, Abdul. "Membongkar Mitos Menstruasi Taboo." *Musāwa* 5, no. 1 (Januari 2007): 21–40.
- Nurbakhs, Javad. *Sufi Women*. London: Khaniqah Nimatullahi, 1983.
- Osti, Letizia. *History and Memory in the Abbasid Chaliphate: Writing the Past in Medieval Arabic Literature*. London: I.B Tauris, 2022.
- Qureshi, Jawad Anwar. "The Book of Errors: A Critical Edition and Study of *Kitāb Al-Aghāliṭ* by Abū 'Abd Al-Raḥman Al-Sulamī." *Thesis*, University of Georgia, 2002.
- Al-Qushairī, Abū Al-Qāsim 'Abd Al-Karīm bin Hawāzin. *Al-Risālah al-Qushairiyyah*. Kairo: Maṭba' al-Mu'assasah Dār al-Sha'ab, 1989.
- R. Ravertz, Jerome. *The Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Renard, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Rowman & Littlefield, 2016.
- _____. *Islamic Theological Themes*. Oakland California: University of California Press, 2004.
- _____. *Knowledge of God in Classical Sufism Foundation of Islamic Mystical Theology*. New Jersey: Paulist Press, 2004.

Rhani, Zakaria. "The Genealogy of Power and The Power of Genealogy in Morocco: History, Imaginary and Politics." Dalam *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding The Past*, ed. Sarah Bowen Savant dan Helena de Felipe. Edinburgh: University Press, 2014.

Ridgeon, Lloyd (ed.). *The Cambridge Companion to Sufism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. "A Collection of Sufi Rules of Conduct." *British Journal of Middle Eastern Studies* 39, no. 1 (2012): 151–153.

Ritter, Helmut. "Review of *Tabaqāt aṣ-Ṣufīya* by Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī ed. Nur al-Dīn Shurayba." *Oriens* 7 (1954): 397–399.

Roded, Ruth. "Great Mosques, Zāwiyas and Neighborhood Mosques: Popular Beneficiaries of Waqf Endowments in Eighteenth and Nineteenth Century Aleppo." *Journal of American Oriental Society* 110, no. 1 (Januari–Maret 1990): 32–38.

_____. "Mainstreaming Middle East Gender Research: Promis or Pitfall." *Middle East Studies Assosiation Bulletin* 35, no. 1 (Juli 2001): 15–23.

_____. "Middle East Women in Gendered Space: Religious Legitimacy and Social Reality." *Journal of Women of The Middle East and Islamic World HAWWA* 10 (2012): 1–17.

_____. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa’d to Who’s Who*. New Jersey: Gorgias Press, 2018.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.

_____. *Knowledge Triumphant: The Concept Knowledge in Medieval Islam*. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill, 2007.

Al-Sahlagī, Abū Al-Faḍl Muḥammad. "Kitāb al-Nūr min Kalimāt Abī Ṭaifūr." Dalam *Syāṭahāt al-Ṣūfīyyah*, ed. ‘Abd Al-Raḥmān Badawī. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1994.

Al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Takhrīj al-Arba ‘īn al-Sulamīya fi al-Taṣawwūf*, ed. ‘Alī Ḥasan ‘Alī ‘Abd Al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986.

Salamah-Qudsi, Arin Shawkat. “A Lightning Trigger or a Stumbling Block: Mother Images and Roles in Classical Sufism.” *Oriens* 39, no. 2 (2011): 199–223.

_____. “Crossing the Desert: *Siyāḥa* and *Safar* as a Key Concepts in Early Sufi Literature and Life.” *Journal of Sufi Studies* 2, no. 2 (2013): 129–147.

_____. *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Sands, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*. London: Routledge, 2006.

Savant, Sarah Bowen, dan Helena De Felipe (ed.) *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies Understanding the Past*. Edinburgh: University Press, 2014.

Scharfe, Patrick. “Potrayals of the Later Abbasid Caliphate: A Reappraisal of the Buyid-Era Caliphs in Arabic Chronicles, 334/945-447/1055.” *Journal of Abbasid Studies* 1, no. 2 (2014): 108–142.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1975.

_____. *Muhammad is His Messengger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

_____. *My Soul is a Women*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987.

_____. *Islam an Introduction*. Albany: State University of New York, 1992.

- _____. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York, 1994.
- Schoeler, Gregor. *The Oral and the Written in Early Islam*. New York: Routledge, 2006.
- Al-Sha' rānī, Abū Al-Mawāhib Al-Wahhāb. *Kitāb al-Mīzān al-Dhuriyyah al-Mubayyanah li 'Aqā'id al-Farq al-'Aliyyah*. Kairo: Dār al-Jūdimyyah, 2007.
- Sharify-Funk, Meena, dan Munira Kassam Haddad. "Where Do Women Stand in Islam? Negotiating Contemporary Muslim Prayer Leadership in North America." *Feminist Review* 102, no. 1 (2012): 41–61.
- Sharify-Funk, Meena, William Dickson, dan Merin Shobhana Xavier. *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture*. London, New York: Routledge, 2018.
- Shaikh, Sa'diyya. "In Search of *al-Insān*: Sufism, Islamic Law, and Gender." *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (Desember 2009): 781–822.
- _____. *Sufi Narrative of Intimacy Ibn Arabi Gender and Sexuality*. Chapel Hill: The University of California Press, 2012.
- Silvers, Laury. "God Loves Me: The Theological Content and the Context of Early Pious and Sufi Women's Saying on Love." *Journal for Islamic Studies* 30 (2010): 33–59.
- _____. "Early Pious, Mystic Sufi Women." Dalam *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Smith, Dorothy E.. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press, 1987.
- _____. *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*. Boston: Northeastern University Press, 1990.

- _____. *Text Fact and Feminity Exploring the Relation of Ruling*. London, New York: Routledge 1993.
- Smith, Margaret. *Rabia: The Mystic A.D 717- 801 and Her Fellow Saints in Islam: Being the Life and Teaching of Rabi'a al-'Adawiyya*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- _____. *An Early Mystic of Baghdad*. London: The Sheldon Press, 1935.
- _____. *Rabi'a: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld Publication, 1994.
- _____. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld Publication, 1994.
- Stoddart, William. *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality*. Bloomington Indiana: World Wisdom Inc, 2012.
- Sudaryono. *Negasi dalam Bahasa Indonesia: Suatu Tinjauan Sintaksis dan Semantik*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia, 1993.
- Al-Sulamī, Abū 'Abd Al-Rahmān. *Al-Arba'īn fī al-Aḥādīth*. Terj. Moustafa Elqabbany. Yordania: The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2016.
- _____. *The Book of Sufi Chivalry: Lessons to a Son of the Moment (Futuwwah)*. Terj. Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. New York: Inner Tradition International, 1983.
- _____. *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyyāt*. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1993.
- _____. *Al-Muqaddimah fī al-Taṣawwuf wa Ḥaqīqatuh*. Beirut: Dār al-Jail, 1999.
- _____. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*. ttp.: t.p., 1998.
- _____. *Risālat al-Malāmatiyyah*. ttp.: t.p., t.t.

_____. *Risālah al-Ghalāṭ al-Ṣūfiyyah*. ttp.: t.p., t.t.

Al-Tirmīdhī, Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin ‘Alī Al-Ḥakīm. *Bayān al-Farq baina al-Ṣadr al-Qalb al-Fu’ād al-Lubab*. Kairo: Markāz al-Kitāb li al-Nashr, t.t.

Al-Tūsī, Abū Naṣr Al-Sarrāj. *Al-Luma’*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadithah, 1960.

Vajda, Georges. “The Oral Transmission of Knowledge in Traditional Islam.” Dalam *Education and Learning in The Early Islamic World*, ed. Lawrence E. Conrad dan Claude Gilliot. Vol. 43. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012.

Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.

Warner, Marina. “Foreword.” Dalam *Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad*, ed. Shawkat M. Toorawa. New York, London: New York University Press, 2015.

Zaman, Muhammad Qasim. “The Caliphs, the Ulama and the Law: Defining the Role and the Function of the Caliphs in the Early Abbasid Period.” *Brill* 4, no. 1 (1997): 1–36.

_____. *Religion and Politics under the Early Abbasids*. Leiden, New York: Brill, 1997.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Pustaka Obor, 2004.

Zempi, Irene, dan Neil Chakraborti. *Islamophobia Victimization and the Veil*. Palgrave Macmillan, 2014.