

EPISTEMOLOGI ‘*IRFANI* DALAM *TASAWWUF*

Ryandi

Alumni Program Studi pemikiran Islam Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan.
e-mail: ryanasofee@gmail.com

Abstrak

Dengan mengacu kepada bahasa epistemologi al-Jabiry, tulisan ini menelusuri struktur fundamental epistemologi ‘*Irfani* dalam Tasawwuf dengan bahasan yang meliputi sumber, prosedur, pendekatan, kerangka kerja, fungsi dan peran akal, model argumentasi, validitas, prinsip-prinsip dasar, ilmu-ilmu yang mendukung, dan bagaimana keterhubungan antara subjek dengan objek pengetahuan. Penulis artikel ini menemukan bahwa ‘*irfani* dalam tasawwuf memiliki sepuluh struktur fundamental tersebut disajikan dalam artikel ini .

Kata Kunci: epistemologi, ‘*irafaniy*, tasawwuf

Pendahuluan

Epistemologi sebagai suatu cabang dari filsafat yang membahas sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan—yang di tangan al-Jabiriy.¹ pembahasannya diperluas kepada: sumber, prosedur, pendekatan, kerangka kerja, fungsi dan peran akal, model argumentasi, validitas, prinsip-prinsip dasar, ilmu-ilmu yang mendukung, dan bagaimana keterhubungan antara subjek dengan objek pengetahuan—memiliki peran penting dalam melihat struktur fundamental (*fundamental structure*) ilmu pengetahuan.² Tidak terkecuali ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi Islam seperti ilmu kalam, fiqh, filsafat Islam dan *tasawwuf*. Diantara ilmu-ilmu tersebut, *tasawwuf* adalah yang paling unik dan cukup banyak dikaji baik dari kalangan Barat dan Muslim. William James, R.M Bucke, William Chittik, Annemarie schimmel, Fritchof Schuon, Seyed Hosein Nasr, Syed Naquib al-Attas, dan at-Taftazani adalah beberapa tokoh yang cukup intens mengkaji *tasawwuf* baik secara historis maupun konseptual tematis.

Keunikan *tasawwuf* dengan ilmu-ilmu Islam lainnya adalah karena model pengetahuannya yang didapat dari pengalaman spiritual (*spiritual experience*), yang berimplikasi kepada kondisi yang pada waktu tertentu seseorang merasakan *fana*’ pada realitas Absolut (*absolut realm*), sehingga sulit untuk diungkapkan

dengan bahasa biasa karena dia adalah pengalaman batin yang natural. Maka dari itu, epistemologi *tasawwuf* disebut ‘*irfan*iy. Untuk melihat lebih jauh mengenai epistemologi ini, penulis akan menelusuri bagaimana sebenarnya struktur fundamentalnya dari bahasan epistemologi yang dirumuskan oleh al-Jabiriy sebagaimana disebutkan diatas. Namun, sebelumnya akan dibahas terlebih dahulu apa itu *tasawwuf*, dan bagaimana proses kelahirannya sebagai ilmu.

Tasawwuf: Pengamalan Syari’at pada Derajat Ihsan

Dilihat dari asal kata *tasawwuf* itu sendiri, terdapat beragam pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa *tasawwuf* berasal dari kata “*shaff*” karena para sufi adalah orang-orang yang berada pada barisan awal di sisi Allah SWT, hal itu disebabkan oleh kedekatan mereka kepada Allah, senantiasa tawakkal dan istiqomah dalam beribadah kepada-Nya. *Kedua*, berasal dari kata “*as-Shuffah*” karena para shufi adalah pengikut “*ahli shuffah*” yang digambarkan dalam al-Qur’an sebagai orang-orang yang senantiasa beribadah kepada Allah pada pagi dan siang hari dengan mengharap keridha’anNya. Mereka adalah para shahabat diantaranya Abu Dzar al-Ghifari, Hudzaifah bin al-Yaman, Salman al-Farisi dan dari kalangan tabi’in seperti Hasan al-Bashri. *Ketiga*, berasal dari kata *as-shiffah* karena sifat seorang sufi yang senantiasa pada kebaikan dan meninggalkan sifat-sifat tercela. *Keempat*, dari “*as-Shuufah*”, karena seorang sufi senantiasa bersama Allah disebabkan oleh keislamannya yang lillahi ta’ala. *Kelima*, dari “*shafawi*” yang dimudahkan ucapannya menjadi “shufi”. *Keenam*, berpendapat bahwa kata *tasawwuf* yang terdiri dari kata *ta*, *sha*, *wa*, dan *fa*, bermakna dimana *ta* adalah *tawbah*, *sha* adalah *as-shafa’*, *waw* adalah *walayah* dan *fa* adalah *fana’*.³

Sebenarnya, apabila dikaji secara linguistik, kata *shufi* tidaklah ditemui akar katanya karena sebagaimana penuturan Imam al-Qusyairi bahwa penamaan *tasawwuf* yang jelas bukanlah berasal dari akar kata dan analogi bahasa arab melainkan sebagai sebuah sebutan (*laqob*) yaitu kata benda yang disematkan kepada kelompok *shufi* yang membedakannya dengan kelompok lainnya.⁴

Secara *istilahi*iy, terdapat ragam pendapat juga di kalangan Sufi. Hal ini sesuai dengan pengalamana batin yang mereka rasakan. Abu Muhammad al-Jariri misalnya mengartikan *tasawwuf* sebagai transformasi diri dari perbuatan yang

tercela menuju perbuatan yang mulia (*ad-dukhul ila akhlak as-sunniy wa al-khuruj ila al-akhlak ad-dani*). Ma'ruf Al-Karkhi (w: 227 H) memaknainya sebagai berjalan pada realitas kebenaran dan tidak berharap sama sekali kepada makhluk. Junaid al-Baghdadi (w. 298 H) mengartikannya sebagai proses menuju *fana'* dimana dengannya *al-Haqq* akan mematikan ego dari diri manusia dan menghidupkannya dengan sifat-sifatNya.⁵ Sedangkan al-Ghazali (w. 505 H) dengan menyimpulkan hasil bacaannya dari beberapa Ulama sufi seperti al-Makki dalam *Qut al-Qulubnya*, beberapa karangan-karangan al-Muhasibi, perkataan-perkataan al-Junaidi, as-Syibliy dan Abu Yazid Busthami menyimpulkan bahwa *tasawwuf* adalah jalan yang hanya dapat dicapai melalui *dzawuq*, dan transformasi diri menuju sifat-sifat ilahiyah.

Dari keragaman pendapat tersebut dapat ditarik benang merah bahwa *tasawwuf* adalah ajaran akhlak dalam Islam. Sebagaimana penuturan Ibnu al-Qayyim dalam "*Madarij Salikin*" bahwa *tasawwuf* adalah akhlak. Hal senada juga diungkapkan oleh Kuttani bahwa *tasawwuf* adalah akhlak, barang siapa bertambah akhlaknya maka meningkatlah kesufiannya.⁶ Dari itu Taftazani mengatakan bahwa *tasawwuf* adalah inti ajaran Islam karena aturan-aturan syari'ah (*ahkam as-syar'iyah*) semuanya diproyeksikan untuk membentuk akhlak manusia,⁷ dan juga relevan dengan visi kerasulan sebagai penyempurna akhlak manusia.

Proses dalam *tasawwuf* tersebut dilaksanakan melalui jalan-jalan spiritual atau dalam istilah sufi disebut *maqomat*. Menurut Hakim Tirmidhi (seorang sufi abad ke tiga dan empat hijriyah) jalan tersebut merangkum tiga agenda besar, yaitu: *pertama*, mengosongkan jiwa dari perbuatan-perbuatan tercela (*takhalliy an-nafs*), yang terkandung di dalamnya maqom *tawbah*, *zuhud* dan *'adawah an-nafs*. Kedua, mengisinya dengan perbuatan-perbuatan terpuji (*tahalliy an-nafs*) yang terkandung di dalamnya maqom *mahabbah*, *qhat' al-hawa*, dan *al-khasyah*. Ketiga, ketersingkapannya jiwa terhadap realitas (*tajalliy an-nafs*) yang dicapai oleh *ahl al-qurbah* dimana seseorang akan merasakan *fana'*.⁸ Dari itulah, al-Attas menyebut *tasawwuf* sebagai: *...the practice (a'mal) of the shari'ah at the station (maqom) of excellence (ihsan)*.⁹ Arti bebasnya mengamalkan syari'at dalam predikat *ihsan*. *Ihsan* yang dimaksud adalah beribadah kepada Allah seakan-akan melihatNya (*an ta'budallah ka'annaka tarahu*).¹⁰

Tasawwuf: Amal Tanpa Nama Hingga Menjadi Ilmu

Kehadiran *tasawwuf* sebagai sebuah ilmu dalam tradisi Islam tidaklah serta merta muncul. *Tasawwuf* lahir melalui proses panjang sebagaimana proses pembentukan ilmu-ilmu Islam lainnya. Proses pembentukan *tasawwuf* sebagai sebuah ilmu dapat dilihat melalui tiga tahapan: *pertama*, tahap problematik yaitu tahap dimana *tasawwuf* dipelajari secara acak tanpa batasan kajian yang jelas dan terstruktur. *Kedua*, tahap disipliner yaitu tahap dimana masyarakat yang telah memiliki tradisi ilmiah bersepakat untuk membicarakan metode pembahasan *tasawwuf*. *Ketiga*, tahap penamaan dimana pada tahap ini *tasawwuf* telah memiliki materi dan metode khusus itu yang kemudian diberi nama *tasawwuf*.¹¹

Pada tahapan problematik, *tasawwuf* bukanlah sebagai disiplin ilmu, melainkan sebuah praktik yang dilakukan oleh orang-orang Islam yang terkenal akan kewara'an dan ketaqwa'annya. Mereka berasumsi bahwa ilmu kalam belum bisa memberikan kondisi jiwa yang mengarah kepada kecinta'an ilahi. Untuk menempuh itu mereka memilih jalan zuhud, atau asketik sebagai sarana untuk menumbuhkan rasa cinta kepada Allah. Sebenarnya sikap yang demikian sudah ada semenjak zaman rasulullah SAW, karena sejatinya sikap-sikap seperti zuhud, wara' adalah esensi ajaran Islam yang mengajarkan manusia agar meninggalkan hal-hal yang tidak bermanfa'at bagi kehidupan akhirat. Orang-orang inilah oleh beberapa pendapat disebut sebagai "Ahli Suffah" yang digambarkan al-Qur'an sebagai orang-orang yang menyeru tuhaninya pada pagi dan siang hari dengan mengharap keridha'annya. Pada tahapan ini *tasawwuf* adalah bentuk amal yang tanpa nama.

Tahapan problematik diatas belum memunculkan penyebutan *tasawwuf* itu sendiri, hingga kemudian Abu Hisyam (w. 150 H) disinyalir sebagai orang yang pertama kali disebut sufi (*seorang yang bertasawwuf*). Baru kemudian pada abad ke-2 hijriyah Dzunun al-Mishri (245 H) mensistematisasikannya dalam bentuk istilah-istilah teknis yang menjadi *trandmark* disiplin keilmuan *tasawwuf*. Sistematisasi tersebut dijelaskan dan disebarluaskan secara lebih detail oleh Junaid al-Baghdadi (w. 334 H).¹² Pada abad ke-3 hijriyah kemunculan *tasawwuf* sebagai ilmu semakin meluas, dimana menurut taftazani *tasawwuf* telah menjadi sebuah disiplin ilmu keagamaan di bidang akhlak yang pembahasannya meliputi

kejiwaan manusia serta bagaimana hubungan dzat ilahiyah dengan manusia. *Fana'* yang dipopulerkan oleh busthami, dan *al-hulul* oleh al-hallaj, menjadikan tasawwuf- pada abad ini- semakin menampilkan keunikannya dari disiplin ilmu- ilmu Islam lainnya seperti; kalam, fiqh, tafsir, hadist dan lain sebagainya. Selain itu, bermunculan karya-karya di bidang ilmu ini, yang membahas secara khusus tentang jiwa seperti *risalah* oleh al-Qusyairi, *'awarif al-Ma'arif* oleh Suhrawardi. Secara singkat, periode ini telah menampilkan *tasawwuf* sebagai ilmu yang memiliki objek kajian yang berbeda dengan ilmu-ilmu Islam lainnya, dan pada sisi lain juga memunculkan perkumpulan-perkumpulan *thariqah shufiyah* yang diprakarsai oleh al-Junaid, as-Sirri, dan kharraj dan lain sebagainya dimana mereka mengumpulkan orang-orang untuk dijadikan sebagai murid yang mempelajari tasawwuf secara teoritis dan praktis.¹³

Pada abad ke-5 hijriyah, di tangan al-Ghazali wajah tasawwuf mengalami purifikasi karena menurutnya tradisi sufistik Islam “sebelumnya” (dengan tidak menjeneralisir seluruhnya) telah tercampuri oleh unsur-unsur asing seperti filsafat Yunani, tradisi berfikir mu'tazilah dan ajaran-ajaran kebatinan. Purifikasi tersebut dimaksudkan untuk mengembalikan ajaran tasawwuf kepada tradisi zuhud atau asketik seperti yang dilakukan oleh para shahabat sehingga menciptakan keilmuan tasawwuf yang genial sesuai dengan ajaran *ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* yang kemudian dikenal dengan tasawwuf sunni. Tawaran Ghazali banyak mempengaruhi tradisi keilmuan sufistik selanjutnya, serta menginspirasi tokoh-tokoh sufi seperti Ahmad Rifa'I, Abd al-Qadir al-Jilani, (abad ke-6 H) serta Abu-l- Hasan as-Syadzili (abad ke-7 H) dan murid-muridnya seperti Abu-l-'Abbas al-Mursi, dan Ibn 'Atha'illah as-Sakandariy yang membuat *tariqah shufiyah* yang beraliran sunni.¹⁴

Secara ringkas, mungkin dapat dikatakan demikianlah proses kelahiran *tasawwuf* sebagai sebuah disiplin ilmu dalam Islam. Yang awalnya lahir dari praktik kenabian, shahabat dan tabi'in atas kewra'an dan kezuhudan mereka, hingga kemudian disistematiskan oleh ulama-ulama sufi menjadi sebuah ilmu dengan metode dan objek kajian yang berbeda dari disiplin keilmuan Islam yang lain seperti filsafat, kalam dan fiqh. Jadi, dapat dikatakan bahwa perkembangan *tasawwuf* dalam Islam berawal dari amal yang tanpa nama yang menjadi ilmu.

'Irfani: Model Epistemologi Tasawwuf

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa *tasawwuf* adalah model keilmuan yang tidak bisa hanya dilalui dengan kemampuan persepsi indra (*idrak al-hawas*), dan proses akal sehat (*ta'aqqul*) melainkan melalui pengalaman intuitif hati (*ad-dzawq al-qalbiy*) yang diperoleh dari penyucian hati (*tasfiyah al-qalb*) dengan *riyadhah* dan *mujahadah* diri. Pengalaman tersebut mengantarkan seorang sufi pada ketenangan jiwa (*an-nafs al-muthma'innah*) yang tak bisa diungkapkan dengan kata-kata (*unspeakable*). Bangunan keilmuan yang demikian ini dalam istilah Jabiriy disebut '*irfani*.

Secara bahasa, kata '*irfan* berasal dari bahasa arab yang merupakan bentuk mashdar dari kata '*arafa*, semakna dengan *ma'rifah*, atau dalam istilah Yunani disebut *gnosis*, yaitu pengetahuan tentang sesuatu yang diperoleh melalui berfikir (*tafakkur*) dan kontemplasi (*tadabbur*). Dalam bahasa arab, *ma'rifah* berbeda dengan ilmu. Kalau *ma'rifah* dihasilkan melalui keterhubungan langsung dengan objek pengetahuan dalam artian subjek mengalami keterhubungannya dengan objek. Sementara ilmu dihasilkan melalui transformasi (*naql*) ataupun rasionalitas ('*aql*). Menurut Alparslan keduanya berbeda karena lahir dari instrument batin manusia yang berbeda juga, jika '*ilm* dihasilkan dari akal ('*aql*) sedangkan *ma'rifah* dari hati (*qalb*).¹⁵

Pengertian *ma'rifah* tersebut senada dengan pemakaian kata dalam al-Qur'an: *alladzina aataynaahum al-kitab ya'rifuna kamaa ya'rifuuna abna'ahum*.¹⁶ Ayat tersebut berarti bahwa ahli Kitab telah mengenal Muhammad SAW sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka. Disini berarti bahwa *ma'rifah* berhubungan dengan pengalaman dan pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan dalam artian adanya hubungan langsung (*mu'ayrasah*) dengan objek yang diketahui.

Qalb* sebagai sarana '*Irfani

Hati atau dalam bahasa arab disebut *qalb* adalah fakultas yang digunakan sebagai sarana dalam epistemologi '*Irfani*. Secara bahasa *qalb* diderivasi dari kata *qa, la, ba*. Dikatakan *qalb- litaqallubih*, yaitu karena perubahan yang terjadi padanya.¹⁷ Dalam al-Qur'an kata *qalb* disebutkan sekitar 130 kali yang tersebar dalam 45 surat dan 112 ayat, yang mempunyai arti dan makna yang beragam sesuai dengan posisinya dalam sebuah ayat.¹⁸

Dalam pandangan sufi hati merupakan instrumen yang dengannya manusia dapat mencapai *ma'arifatullah* dan mengetahui rahasia-rahasiaNya. Selain itu, bagi mereka hati bukan hanya tempat bersemayamnya cinta (*hubb*) dan perasaan ('*athifah*) melainkan tempat mengetahui (*idrak*) dan intuisi (*dzauq*).¹⁹ Al-Jurjani (w. 474 H) dan al-Ghazali (w 505 H) menyebutnya sebagai *lathifah rabbaniyah ruhaniyah*.²⁰ Penyebutan tersebut terkait dengan asma' Allah yaitu *lathif* berarti kebaikan Allah kepada hamba-hambaNya yang *muhsin*. Dan *rabbaniyah* diderivasi kata *rabb* berarti *malik* yaitu raja. *Ruhaniyah* berarti hati adalah instrumen yang diperuntukkan untuk mencerap pengetahuan dari alam *ghayb* (*world unseen*). Penyebutan ini selaras dengan fungsi hati dalam tradisi *tasawwuf* sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Lathifah tersebut adalah hakikat manusia, dalam istilah Hakim Tirmidhi (w. 320) seorang sufi klasik abad ke-3 dan 4 hijriyah disebut sebagai *an-nafs an-nathiqah*, yang merupakan entitas metafisik terdiri dari struktur bathin, yaitu dada (*shadr*), hati (*qalb*), hati kecil (*fu'ad*) dan hati nurani (*lubb*). Struktur tersebut mempunyai keterkaitan dengan tingkatan spiritual (*ruhaniy*), jiwa (*nafs*), ilmu ('*ilm*) dan pengetahuan (*ma'rifah*) manusia. dimana tingkatan pertama: *shadr*, merupakan sumber *ilm 'ibarah*, dan tempat *nafs ammarah*, serta berkaitan dengan cahaya Iman. Tingkatan kedua: *qalb*, merupakan sumber '*ilm Isyaroh*, dan tempat *nafs mulhamah* serta berkaitan dengan cahaya Islam. Tingkatan ketiga: *fu'ad*, merupakan tempat penglihatan Bathin (*ar-ru'yah al-bathiniyah*) dan tempat *nafs lawwamah* serta berkaitan dengan cahaya Ma'rifah. Tingkatan keempat: *lubb*, merupakan sumber *shifat al-Ilahiyat*, dan tempat *nafs mutma'innah*, serta berkaitan dengan cahaya Tawhid.²¹

Kaitan tersebut menunjukkan bahwa *qalb* merupakan eksistensi ruhani manusia (*al-Kainunah ar-Ruhiyah*), yang berfungsi sebagai instrumen penyempurna bagi manusia (*al-Jihaz al-Mutakamil Lil-Insan*) yang meliputi seluruh kekuatan dan potensi manusia: spiritual (*ruhaniy*), berfikir ('*aqliyah*) dan kehendak (*iradiyah*), dimana manusia dengannya dapat merasa, berfikir, mengetahui, bahkan dapat mencapai *ma'rifatullah* dan dekat dengan-Nya.

Maka dari itu dalam tradisi sufi, pembersihan hati dengan jalan mujahadah melalui *tajribah bathiniyah* adalah hal yang krusial dan inti, karena jalan menuju *ma'rifatullah* adalah melalui sarana ini. Dan *ma'rifah* adalah hasil olahan hati

(*qalb*). Perolehan ini sejalan dengan epistemologi Islam yang membagi pengetahuan kepada dua kategori yaitu ‘ilm sebagai hasil olah akal dan *ma’rifah* sebagai hasil olahan hati. Mengenai *ma’rifah* Alparslan dalam bukunya “*Islamic Science: Toward definition*” memaknainya sebagai berikut: “... *Ma’rifah* is that kind of certain knowledge which is attained through an experiential journey of the *qalb* which thus reaches satisfaction, i.e., the state of the soul as expressed in the Qur’an *al-nafs al-muthma’innah*”.²²

Arti bebasnya bahwa *ma’rifah* adalah jenis pengetahuan tertentu yang dicapai melalui pengalaman hati (*qalb*) yang mencapai kepuasan batin, yaitu suatu kondisi yang disebut dalam al-Qur’an *an-nafs al-muthma’innah*. Inilah yang diterapkan dalam tradisi sufi. Jadi, sudah barang tentu dalam epistemologi ‘*irfani*’ hati adalah sarananya.

Tajribah Bathiniyah sebagai prosedur ‘Irfani

Tajribah bathiniyah atau pengalaman bathin adalah prosedur atau metode dalam epistemologi ‘*irfani*’. Pengalaman ini biasa dilakukan oleh seorang sufi melalui jalan latihan-latihan diri (*riyadhah an-nafs*) untuk membersihkan diri (*tazkiyah an-nafs*) dan sebagai usaha transformatif untuk menjadikan diri lebih baik di hadapan Allah. Ini karena *tasawwuf* adalah ajaran yang mengandung nilai-nilai spiritual yang tinggi. Ia berusaha membina dan membangun psikologi dan peribadi Islam melalui *takhalliyyah al-nafs*, *tahalliyyah al-nafs* dan *tajalliyyah al-nafs*. Prosedur ini dilalui dengan peringkat-peringkat perjalanan spiritual yang dalam istilah *tasawwuf* disebut *maqomat*.

Secara etimologi *maqomat* adalah tempat dimana sesuatu berdiri.²³ Dalam istilah *tasawwuf*, *maqomat* dapat diartikan sebagai tingkatan spiritual yang dicapai oleh seorang hamba secara *iktisab* melalui ibadah dan *mujahadah*. Istilah *maqom* sendiri diambil dari istilah al-Qur’an: *dzalika liman khaafa maqaami wa khaafa wa’iid* (Ibrahim: 14), dan *wa maa minna illa lahu maqaamun ma’luum* (QS: as-shaffat: 124). Tingkatan spiritual tersebut sesuai dengan struktur ruhaniyah manusia sebagai prajurit yang terstruktur (*junud mujannadah*). Abu Bakar al-Wasithi menyebutkan bahwa strukturasi dari ruh manusia tersebut tersusun sesuai tingkatan spiritualnya.²⁴

Para sufi meletakkan tingkatan yang berbeda diantara satu sama lain. Hal itu berdasarkan pengalaman bathin masing-masing sufi. Tingkatan *maqomat* yang populer dalam kalangan sufi dapat diuraikan sebagai berikut:

1. **Maqom Tawbah**

Dalam bahasa arab *tawbah* berarti kembali (*ar-ruju*). Jadi *tawbah* adalah kembali daripada sesuatu yang dicela oleh Syara' menuju sesuatu yang dipuji olehnya.²⁵ Menurut Al-Junayd al-Baghdadi (w: 247 H) *tawbah* adalah menghapuskan dosa seseorang. Hal senada juga diungkapkan oleh Sahl al-Tustari bahwa *tawbah* berarti tidak melupakan dosa seseorang.²⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah memaknainya sebagai kembalinya seseorang hamba kepada Allah dengan meninggalkan jalan orang-orang yang dimurkai Tuhan dan jalan orang-orang yang tersesat.²⁷

Al-Qusyairi dalam risalahnya menyebutkan bahwa terdapat tiga syarat dalam *tawbat* yaitu: menyesali segala perbuatan yang menyimpang dari syari'at, meninggalkan perbuatan tersebut dan bertekad tidak akan mengulanginya lagi.²⁸ Syarat ini menjadikan *tawbat* sebagai sarana atau jalan spiritual yang memisahkan diri dari kecenderungan berperilaku jahat dengan mendekatkan hati kepada iman dan amal shaleh. Ia merupakan ketaatan dan integrasi diri dimana seseorang akan meninggalkan dan melepaskan diri dari ikatan-ikatan yang dapat mendorong hati ke arah perilaku negatif. Maka dari itu ia merupakan pondasi awal yang membangun psikologi manusia dalam melahirkan kesadaran terhadap segala kekurangan atau kesalahannya dan menetapkan tekad yang disertai dengan amal perbuatan untuk memperbaikinya.

2. **Maqom Zuhud**

Secara *lhugawiy* zuhd diderivasi dari kata *zahada* berarti meninggalkan. Ibnu Manzhur menyebutkan bahwa zuhd adalah lawan kata dari *raghbah* atau *al-hirsh 'ala ad-dunya* (senang terhadap dunia).²⁹ Secara *istihlahiy*, para ulama mempunyai ragam pendapat tentangnya, namun hal itu bukanlah mengindikasikan pertentangan antara satu dengan yang lainnya. Sufyan at-Tsawri, Ahmad bin Hanbal, dan 'Isa bin Yunus mengartikan zuhd sebagai *qashr al-aamal*, membatasi keinginan.³⁰ Al-Junayd al-Baghdadi mengartikan *zuhud* senada dengan pandangan al-Qur'an: (*supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu,*

dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu...”).³¹ Berarti orang yang *zuhud* adalah orang yang tidak terlalu gembira dari apa yang ia dapat di dunia dan tidak bersedih atas apa yang hilang darinya.

Kandungan makna *zuhud* tersebut membangkitkan semangat spiritual yang tinggi. Hal itu membawa seorang *zahid* kepada *'ubudiyyah* yang sarat dengan muatan kecintaan dan keridhaan kepada Allah. Maka seorang *zahid* dapat menahan jiwanya dari berbagai bentuk kenikmatan hidup duniawi, menahan diri dari dorongan nafsu yang berlebihan agar memperoleh kebahagiaan yang abadi. Dalam *tasawwuf*, *zuhud* merupakan asas nilai spiritual dalam *maqomat*.

3. Maqom Sabar

Sabar ialah menahan diri dalam menghadapi cobaan baik dalam sebuah urusan yang tidak diinginkan maupun ketika kehilangan sesuatu yang disenangi. Menurut Imam Ahmad ibn Hanbal perkataan *sabar* disebut dalam al-Qur'an pada tujuh puluh tempat. Menurut *ijma'* ulama', *sabar* ini wajib dan merupakan sebahagian daripada *syukur*. *Sabar* dalam pengertian bahasa adalah “menahan atau bertahan”. Jadi *sabar* sendiri adalah “menahan diri dari rasa gelisah, cemas dan marah, menahan lidah daripada keluh kesah serta menahan anggota tubuh daripada kekacauan”.³²

Sabar dapat diklasifikasikan kepada dua hal: sabar dalam menjauhi larangan Allah SWT dan sabar dalam menjalani keta'atan kepadaNya. Hal ini merupakan usaha dalam mempraktikkan pendidikan ruhani (*al-tarbiyah al-ruhaniyah*) dalam meneladani sifat para Nabi. Sehingga menjadi kemaslahatan yang menghiasi setiap langkah seseorang dalam berbagai usahanya.

4. Maqom Tawakkal

Tawakkal adalah kepercayaan dan penyerahan diri kepada takdir Allah dengan sepenuh jiwa dan raga. Dalam *tasawuf*, *tawakkal* ditafsirkan sebagai suatu keadaan jiwa yang tetap berada selamanya dalam ketenangan dan ketenteraman baik dalam keadaan suka maupun duka. Dalam keadaan suka diri akan bersyukur dan dalam keadaan duka akan bersabar serta tidak resah dan gelisah.³³ Ibnu Masruq (w. 299 H) seorang Sufi dari Thusi mengatakan bahwa *tawakkal* adalah pasrah terhadap keputusan Allah.³⁴

Maksud dari pasrah tersebut adalah menyerahkan segala urusan pada takdir Yang Maha Kuasa yaitu selepas seorang yang bertawakkal menjalani *maqamat; tawbah, zuhud, mahabbah* dan *sabr*. Seseorang yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan meyakini kekuasaan dan kekuatannya sehingga ia tidak merasa cemas dan gelisah terhadap akibat apa pun yang menimpa dirinya. Dengan demikian, *tawakkal* adalah realitas jiwa yang diaplikasikan setelah menjalani masa yang panjang menuju Tuhan. Orang bertawakkal akan merasa tenteram dengan janjiNya, merasa cukup dengan pemberianNya dan merasa puas dengan kebijaksanaanNya.

5. Maqom Ridha

Menurut al-Qusyairi *ridha* adalah mengeluarkan kebencian dari dalam hati sehingga yang tinggal di dalamnya hanyalah kebahagiaan. Hal ini dimaksudkan agar seorang hamba membuka dirinya kepada kebahagiaan di dalam menjalani kehidupan di dunia yang fana' ini. Ibn Khatib mengatakan: "*ridha* adalah tenangnya hati dengan ketetapan (takdir) Allah Ta'ala dan keserasian hati dengan sesuatu yang dijadikan Allah Ta'ala."³⁵

Dengan demikian, dapat difahami bahwa *ridha* terikat dengan nilai penyerahan diri kepada Tuhan yang bergantung kepada usaha manusia dalam berhubungan dengan Tuhannya agar sentiasa dekat denganNya. Dalam artian-sebagaimana dinyatakan Syaikh Abu 'Ali al-Daqqaq- bahwa seorang sufi tidak merasa terbebani dengan hukum dan qadar Allah Ta'ala. Adalah suatu kewajiban bagi seorang sufi untuk rela di atas ketentuan dan qadar Ilahi sesuai *khittah* yang ditetapkan syari'at.³⁶

6. Maqam Mahabbah

Secara harfiah *mahabbah* atau *al-hubb* biasa diartikan dengan cinta dan kasih sayang. Dalam hal ini *mahabbah* adalah usaha mewujudkan rasa cinta dan kasih sayang yang ditujukan kepada Allah Ta'ala. *Mahabbah* juga dapat diartikan sebagai luapan hati dan gejolaknya ketika dirundung keinginan untuk bertemu dengan Kekasih yaitu Allah SWT.³⁷

Rabi'ah Adawiyah seorang sufi yang dikenal dengan mahabbahnya, memaknai *mahabbah* bukanlah sekadar menginginkan kepentingan diri, tetapi juga lebih daripada itu di mana beliau mengharap keridhaan Allah semata-mata. Makna tersebut terungkap dalam ucapannya:

“*Aku mengabdikan kepada Tuhan bukan karena takut kepada neraka
 Bukan pula karena mengharap surga
 Tetapi aku mengabdikan karena cintaku kepadaNya
 Tuhanku, jika kupuja Engkau karena takut pada neraka
 Bakarlah aku di dalamnya
 Dan jika kupuja Engkau karena mengharapkan surga
 Jauhkan aku daripadanya
 Tetapi jika Engkau kupuja semata-mata karena Engkau
 Maka janganlah sembunyikan keindahanMu yang kekal itu
 daripadaku.”*

Inilah Cinta sejati yang dimanifestasikan dalam ajaran *tasawwuf*, yang menghalangi semua alternatif buruk yang merugikan terhadap kewujudan cinta tersebut. Bagi pencinta sejati, hanya satu keagungan, satu kemuliaan, satu keperkasaan dan satu kekasih yang ditujui oleh mereka. Mereka mengagungkanNya karena Dia memang Agung. Mereka memuliakanNya karena Dia memang Maha Mulia dan Dialah yang paling berhak untuk dikasihi.

7. **Maqom Ma’rifah**

Ma’rifah (*‘arafa-ya`rifu-ma`rifatan*) secara etimologi berarti mengenal, mengetahui dan kadangkala juga boleh diartikan dengan menyaksikan. Istilah *ma`rifah* dalam tasawuf sering dikonotasikan kepada kondisi hati melalui berbagai bentuk *tafakkur* untuk menghayati nilai-nilai kerinduan, (*al-shawq*) yang dihasilkan dari *dzikir*, sesuai dengan tanda-tanda pengungkapan (hakikat) yang berkesinambungan. Maksudnya hati menyaksikan kekuasaan Tuhan dan merasakan besarnya kebenaranNya dan mulia kehebatanNya yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata (*unspeakable*). Dari aspek lain *ma`rifah* juga berarti mengetahui apa saja yang dibayangkan dalam hati tanpa menyaksikan sendiri keadaannya berdasarkan pengetahuan Tuhan.³⁸

Dari sinilah seorang akan merasakan pengetahuan sebagaimana adanya *sui generis* (*ma`rifah as-syai` kama huwa `alaiyhi*) sebagai puncak pengetahuan ‘irfani yang akan dijelaskan nanti.

Tafsir Isyarah: model interpretasi ‘Irfani

Selanjutnya, dalam epistemologi 'irfani, model interpretasi yang digunakan adalah *isyarah*. Menurut Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani *isyarah* merujuk kepada usaha menafsirkan makna al-Qur'an, tidak berdasarkan lafadz-lafadz yang zahir dan biasa difahami menurut bahasa arab. Penafsirannya didasarkan kepada isyarat-isyarat yang tersirat (*isyarah khafiyah*) yang ditunjukkan oleh Allah kepada para sufi dimana penafsirannya tersebut masih bisa dikompromikan dengan makna dzahirnya.³⁹

Jadi dapat difahami bahwa *isyarah* adalah model penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang tidak berdasarkan apa yang *zahir*, nyata dan "tersurat" dalam artian tidak berdasarkan apa yang dapat difahami secara nyata melalui instrumen bahasa Arab yang standard atau kaedah-kaedah *usul tafsir* yang telah diterima, tetapi berdasarkan petunjuk-petunjuk (*isyarat-isyarat*) yang tersirat dan tersembunyi, yang tersingkap atau disingkapkan oleh Allah kepada para sufi melalui *riyadhoh*, dan *mujahadah* diri yang dipraktikkan oleh mereka.

Model penafsiran demikian didasari oleh ayat al-Qur'an: *afalaa yatadabbaruna al-qur'an am 'alaa qulubin aqfaluha*,⁴⁰ yang artinya apakah mereka tidak memikirkan isi kandungan al-Qur'an atau telah ada kunci penutup di atas mereka. Bagi para ahli *tasawwuf*, ayat ini secara jelas menegaskan kepentingan memahami isi kandungan al-Quran, bukan saja secara "tersurat" tetapi juga "tersirat" yang dapat ditelusuri melalui ilham-ilham ketuhanan yang merupakan hasil dari hati dan jiwa nurani yang bersih dan suci dari kekufuran dan kesyirikan.⁴¹

Selain itu, bagi kalangan sufi, ayat-ayat al-Qur'an dapat dimaknai dari empat sudut yaitu secara *zahir*, *bathin*, *hadd* dan *matla'*.⁴² Pengertian *zahir* merujuk kepada pembacaan lafaz-lafaz al-Quran, pengertian *batin* merujuk kepada pemahaman mengenai makna-makna al-Quran berasaskan kepada instrumen bahasa Arab dan melalui kaedah-kaedah ilmu *usul tafsir*, pengertian *hadd* merujuk kepada penjelasan mengenai apa yang halal dan apa yang haram dalam ayat al-Quran, sedangkan pengertian *matla'* merujuk kepada keadaan hati yang telah tersingkap (*kasyf*) sehingga memungkinkannya memahami makna-makna yang tersirat dalam al-Quran dan ini merupakan anugerah dari Allah SWT.⁴³

Diantara karya tafsir model ini adalah: Tafsir *Ghara'ib al-Qur'an Wa Ragha'ib al-Furqan* karangan Nizam al-Din al-Naysaburi, Tafsir *at-Tustari*, karangan Abu Muhammad Sahal bin 'Abdullah at-Tustari (w. 383), Tafsir *al-Bahr al-Madid fi tafsir al-Qur'an al-Majid*, karangan Abu al-'Abbas Ahmad Ibn 'Ajibah, tafsir *Ibnu 'Arabi*, karangan 'Abdullah Muhammad ibn 'aliy ibn Ahmad bin 'Abdullah Muhyiddin Ibn 'Arabi al-Hatimiy (w. 638), Tafsir *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa sab'I al-mathani*, karangan Syihabuddin Muhammad as-sayyid al-Alusi al-Baghdadiy (w. 1270).

Dari beberapa penelitian terhadap karya-karya tafsir model *isyarah*, menyimpulkan bahwa unsur tafsir ini memperlihatkan bahwa tafsiran mereka ini terfokus dan tertumpu kepada aspek-aspek yang berkaitan dengan *tazkiyah al-nafs*, yaitu mengenai penyucian jiwa. Dengan kata lain, tafsir *isyarah* mengarah kepada penyingkapan makna-makna yang tersirat dalam al-Qur'an yang kemudian dikaitkan dengan aspek pembinaan rohani, iman, pengasuhan jiwa, *riyadah al-nafs* dan pembinaan maqam *al-ihsan*.

Ini bermakna bahwa penafsiran secara *isharah* lebih bertujuan untuk menyelami dan menelusuri unsur-unsur "*tasawwuf*" dan aspek pendidikan akhlak di dalam setiap ayat al-Quran. Sebagai contoh dalam menafsirkan ayat:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ

Dan sesungguhnya Kami telah mencipta tujuh jalan di atas kamu dan Kami pula tidak lalai dari makhluk-makhluk ciptaan Kami.

Menurut para ulama tafsir, *tujuh jalan* yang dimaksudkan di dalam ayat di atas merujuk kepada tujuh tingkatan langit yang diciptakan oleh Allah.⁴⁴ Dalam tafsir *al-Bahr al-Madid fi tafsir al-Qur'an al-Majid*, Ibn 'Ajibah memaknai ayat tersebut: "...yakni, Kami (Allah) telah mencipta tujuh hijab (tujuh penutup) di atas hati-hati kamu... Selanjutnya ia menjelaskan bahwa barang siapa yang mampu membuka penutup-penutup tersebut maka akan diberikan anugrah untuk dapat menyaksikan (*musyahadah*) cahaya-cahaya ilahiyah (*al-anwar al-ilahiyah*). Ketujuh hijab itu adalah hijab kekurangan dan 'aib diri, hijab kelalaian, hijab adat kebiasaan dan nafsu syahwat. Dan orang-orang yang mampu melawan kesemuanya itu dengan jalan tawbat, proses *tazkiyah al-nafs*, kesadaran jiwa, 'iffah (tidak melakukan sesuat karena nafsu semata-mata), mengekang hawa nafsu, bermesra dengan Allah dan fana' dari segala sesuatu selain Allah, maka

hijab-hijab tersebut akan terangkat dari hatinya hingga akan sampai kepada *ma'rifatullah*.⁴⁵

Sui Generis: Hasil Pengetahuan 'Irfani

Pengetahuan *sui generis* adalah produk atau natijah dari epistemologi 'irfani, yang lahir dari penggunaan kesadaran intuitif. Pengetahuan jenis ini adalah pengetahuan yang paling dasar dan sederhana, yaitu pengetahuan yang tidak tereduksi, dimana subjek mengetahui objek pengetahuan sebagaimana adanya (*ma'rifah as-syai' kama huwa 'alaiyhi*), bahkan terkadang sampai pada pengetahuan yang tak terkatakan (*unspeakable*). Lih: Muhammad Mushlih, *Opcit*, p. 200

Pengetahuan ini, bagi kalangan sufi, dicapai ketika seseorang telah mencapai derajat *ma'rifah*, dan penyandanginya disebut 'arif. Margareth Smith dalam bukunya "*Reading from the mystic of Islam*"- sebagaimana dikutip oleh Annimarie Schimmel, menggambarkan pengetahuan yang dialami oleh seorang 'arif sebagai berikut:

*"...The gnostic see without knowledge, without sight, without information received, and without observation, without description, without veiling, and without veil. They are themselves, but in so far as they exist at they all exist in God. Their movement are caused by God, and their words are the words of God which are uttered by their tongues, and their sight is the sight of God, which has entered into their eyes. So God most high has said: "when I love servant, I, the Lord, am his ear so that he hears by Me, I am his eye, so that he sees by Me, and I am his tongue so that he speaks by Me, and I am his hand, so that he takes by Me.""*⁴⁶

Maksudnya adalah bahwa orang-orang yang telah mencapai *ma'rifah* memiliki pengetahuan yang mereka ketahui langsung dari Allah atau dalam istilah Hakim Tirmidhi *billahi ya'rifun*.⁴⁷ Kondisi ini adaah kondisi dimana seseorang mengalami *musyahadah* yaitu kehadiran *al-Haqq* dalam hati. Penyaksian tersebut digambarkan oleh al-Ghazali sebagai berikut:

...Then they see- witnessing with their own eyes- that there is none in existence save God and that everything is perishing except His face (28: 88). It is not that each thing at one time or at other times, but that is perishing from eternity without beginning to eternity without end. It can only be so conceived since, when the essence of anything other than He is considered in respect of its own essence, it is sheer nonexistence. But when it is viewed in respect of the face to which

*existence flows forth from the First, the Real, and then it is seen as existing not in it self but through the face adjacent to its Giver of existence. Hence, the only existence is the Face of God.*⁴⁸

Penyaksian (*musyahadah*) yang demikian- sebagai kesadaran subjektif (*subjective consciousness*)- menghadirkan keterhubungan antara subjek dan objek tanpa ada *hijab* yang menghalangi. Sehingga seseorang dapat menyaksikan bentuk-bentuk (*forms*) yang menggambarkan keberagaman fenomena -sebagai objek pengetahuan yang terpisah dan parsial- menjadi sebuah satu kesatuan realitas (*unified reality*).⁴⁹ Pada tahap inilah seseorang mengetahui objek pengetahuan tidak hanya sebagai sesuatu yang parsial, melainkan sebagai sebuah sistem dimana sesuatu itu memiliki keterkaitan dengan yang lain, karena ia adalah sebuah sistem.

Pada tahapan ini, menurut al-Attas, kebenaran pengetahuan seseorang merujuk kepada tingkat pengetahuan tertinggi yaitu *haqq al-yaqin*,⁵⁰ karena dicapai melalui pengalaman langsung dengan objek yang diketahui. Pengalaman langsung ini merupakan tingkat kesadaran yang melampaui batas ruang empiris atau disebut *trans-empirical*. Kesadaran ini menghasilkan penglihatan realitas kenyataan yang beragam sebagai satu kesatuan yang berasal dari wujud tunggal yang riil (*One Real Being*), dan menyaksikan wujud tunggal yang riil dalam kenyataan yang beragam. Namun demikian, lanjut al-Attas, penyaksian ini tidaklah menafikan eksistensi dunia beserta isinya dan menganggapnya sebagai ilusi belaka. Tetapi sebagai penegasan eksistensi Tuhan sebagai pencipta segala yang ada di dunia ini, karena itu Ia layak disebut *al-Haqq*. Sehingga penyaksian kita terhadap cipta'anNya tidak sebagai sesuatu yang independen, terpisah, entitas yang berdiri sendiri, tetapi sebagai bentuk-bentuk beragam dari determinasi (*ta'ayyunat*) dan manifestasi (*tajalliyat*) dari wujud Tuhan. Inilah yang disebut dengan *wahdat al-wujud* atau dalam bahasa al-Attas disebut *Unity of Existence*.⁵¹

Agaknya, kondisi ini dapat difahami sebagaimana konsepsi al-Ghazali tentang penyaksian seorang hamba yang melihat realitas yang beragam sebagai Yang Satu, bukan sebagai yang beragam.⁵² Inilah yang disebut *fana'*, atau bahkan *fana' al-fana'*.⁵³ Kondisi ini dalam ungkapan metaforanya disebut *ittihad*, sedangkan dalam ungkapan hakikinya adalah *tawhid*. Namun disini, bukan berarti al-Ghazali menafikan realitas wujud yang beragam. Dalam memahami penyaksian tersebut ia menganalogikan kondisi seseorang dalam melihat wujud manusia;

dimana ia adalah realitas yang *plural* dengan adanya tangan, kepala, kaki, mata dan lain sebagainya, tetapi dengan ungkapan lain pada hakikatnya realitas yang banyak itu adalah satu yaitu manusia itu sendiri.⁵⁴ Begitu jugalah kondisi seseorang yang melihat realitas wujud di dunia.

Kurang lebih dapat difahami bahwa dalam penyaksian tersebut seorang manusia tidak hanya menyaksikan realitas beragam ini sebagai sesuatu yang empiris melainkan sebagai sesuatu yang memiliki hakikat *transempiris*. Menarik untuk dilihat contoh al-Ghazali ketika melihat tanaman. Tumbuhnya tanaman karena adanya air hujan, adanya air hujan karena adanya proses penguapan di awan, proses ini akhirnya berakhir kepada wujud Allah sebagai penyebab segala sesuatu.⁵⁵ Dalam artian dibalik realitas fisik terdapat realitas yang bersifat metafisik. Menurut al-Ghazali penglihatan terhadap realitas yang hanya sebatas ruang empirik, sama saja dengan kaum yang hanya membatasi ilmu pada realitas yang hanya bisa dicerna oleh panca indera, seperti kaum *shopist* yang tidak mempercayai sesuatu yang mereka tidak melihatnya dengan mata kepala sendiri.⁵⁶ Dalam fakta sekarang berarti sama saja dengan model epistemologi orang-orang Barat yang bersifat empirik.

Penutup

Dari pemaparan diatas kiranya dapat dilihat bahwa epistemologi '*irfani* memiliki struktur fundamental (*fundamental structure*) sebagai berikut: *pertama*, sumbernya (*origin*) adalah wahyu, yang ditangkap melalui pengalaman spiritual dengan *tazkiah nafs*, dan ini sesuai dengan ajaran rasulullah yang mengajarkan ilmu-ilmu al-Qur'an kepada para shahabat dengan terlebih dahulu membersihkan jiwa-jiwa mereka (lih: QS: al-Jum'ah: 2). *Kedua*, metodenya (proses dan prosedur) adalah *tajribah bathiniyah*, melalui peringkat-peringkat perjalanan spiritual yang dalam istilah *tasawwuf* disebut *maqomat*. *Ketiga*, pendekatannya (*approach*) adalah intuitif dengan *tasfiyah qalb* atau pembersihan hati sebagai sarananya, karena *qalb* merupakan *lathifah rabbaniyah ruhaniyah* sebagai kognisi spiritual manusia yang mampu menangkap pesan Tuhan. *Keempat*, kerangka kerjanya (*theoretical framework*) adalah dengan kerangka kerja '*isyarah*, yaitu mengungkap ayat-ayat Tuhan, dan rahasia-Nya. Dalam hal ini, metodologi

isyarah merujuk kepada penafsiran dengan empat sudut yaitu *zahir*, *bathin*, *hadd* dan *matla'*. Dan *matla'* merujuk kepada keadaan hati yang telah tersingkap (*kasyf*) sehingga memungkinkannya memahami makna-makna yang tersirat dalam ayat-ayat Tuhan. *Kelima*, fungsi dan peran akal adalah partisipatif, melalui pengikatan makna yang dikonfirmasi dengan *qalb*, sehingga ruang pengetahuan tidak hanya bersifat empiris melainkan *trans-empiris*. *Keenam*, *types of argument*nya adalah dengan hikmah, dan *maw'izah al-hasanah*, karena *'irfaniyun* adalah kaum yang *billahi ya'rifun*, sehingga pengetahuannya adalah *wijdaniyah*. *Ketujuh*, tolak ukur validitas keilmuannya adalah wahyu yaitu al-Qur'an dan sunnah kenabian dan para awliya', ulama sebagai pewaris kenabian. *Kedelapan*, prinsip-prinsip dasarnya adalah *akhlak*, *maqomat*, *ahwal*, *ma'rifah*, *fana'*, *tawhid* dan lain sebagainya. *Kesembilan*, kelompok ilmu-ilmu pendukungnya adalah *al-mutasawwifun* atau dalam bahasa al-Attas para cendekiawan sufi. *Kesepuluh*, hubungan subjek dan objek adalah kesadaran subjektif (*subjective conciousness*), *musyahadah* secara subjektif dan *wahdat al-wujud* pada objektifitasnya. Ini disebut *ittihad* secara metafor dan *tawhidik* secara hakiki. Maka dari itu objek pengetahuan tidak hanya empiris melainkan transempiris dengan kesadaran bahwa dibalik realitas fisik terdapat realitas yang bersifat metafisik. *Wallahua'lam bisshawwab...*

Catatan

¹Nama lengkapnya Muhammad 'Abid al-Jabiri adalah seorang pemikiran Islam kontemporer sekaligus Antropolog. Dilahirkan di Figuig, sebelah Selatan Maroko pada tahun 1936.

² Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta : Pustaka pelajar, 2006), p. 216

³ Yusuf Khatar Muhammad, *al-Mausu'ah al-Yusfiyah fi Bayan Adillah as-Sufiyah*, (Suria: al-Hajar al-Aswad), p. 9-11

⁴ *Ibid*, p. 11

⁵ Al-Imam Abu al-Qasim al-Qusyairi an-Naysaburi as-Syafi'I, *ar-Risalah al-Qusyairiyah*, ed. Al-Imam Abdul Halim Mahmud dan Mahmud bin Syarif, (Kairo: Mu'assasah Daar as-Sya'b), p. 466-467

⁶ Abu al-Wafa' at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tasawwuf al-Islamiy*, (Kairo: Daar at-tsaqofah), p.11-12

⁷ Ibn Qayyim al- Jauziyyah, *Madarij al-Salikin Bain Manazil Iyyaka Na'bud wa Iyyak Nasta'in*, Juz: 1, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Arabiyah, Cet. 2, 1973), p. 465

⁸ Lih: Wajih Ahmad 'Abdullah, *al-Hakim at-Tirmidhi wa al-Ittijahat ad-Zawqiyah*, (Iskandariyah, Daar al-Ma'rifah al-Jami'iyah), p. 169

⁹ Definisi *ihsan* yang demikian sesuai dengan hadist rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Umar bin Khattab:

¹⁰ Kondisi ibadah dalam *ihsan*, menurut al-Attas adalah ibadah yang dilengkapi dengan pengetahuan (knowledge) yang berdasarkan atas pandangan realitas dan kebenaran (*vision of reality and truth*) melalui kognisi organ spiritual sebagai pusat kesadaran manusia, yang berada di dalam hati (*fu'ad* atau *qalb*). Lih: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future*, (Mansell Publishing limited: London, 1985), p. 207

¹¹ Tahapan diatas penulis sadur dari konsepsi Alparslan, menurutnya: ...Hence it is possible to distinguish three stages in the process through which science emerge: 1) The stage of problems, where scattered and discrete studies of various problems are carried out for period of time; 2) the stage of disciplinary tradition, where a tradition arises as a result of conventional consensus among the scholars; general subject matter and method are determined; 3) The stage of naming this scientific enterprise. , Lih: Alparslan Acikgenc, *Opcit*, p. 3-4

¹² Yusuf Khatar Muhammad, *Opcit*, p. 12

¹³ Abu al-Wafa' at-Taftazani, *Opcit*, p. 17-18

¹⁴ *Ibid*, p. 18-20

¹⁵ Lebih jauh mengenai hal ini, baca: Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Toward definition*, (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC): Kuala Lumpur, 1996), p. 48-49

¹⁶ QS: al-Baqoroh: 146

¹⁷ Ibnu Manzbur, *Lisan al-'Arab, Jilid: 1*, (Daar Shadr: Beirut, Cet. 1), p. 680

¹⁸ Dalam al-Qur'an kata القلب disebut sebanyak 6 kali, قلبك sebanyak 3 kali, قلبه sebanyak 8 kali, قلبها قلبها, dan قلبين sebanyak satu kali, قلوب sebanyak 21 kali, قلوبكما sebanyak satu ayat, قلوبكم sebanyak 15 kali, قلوبنا sebanyak 6 ayat , قلوبهم sebanyak 68 kali, قلوبهن sebanyak 1 kali, Lih: Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li- Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Daar al-Kutub al-Mishriyah: Kairo, 1324 H), p. 550-551

¹⁹ Amin An-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawwuf: "Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer"*, terj. Hasan Abrori, (Jakarta: Pustaka Azam, Cet. 3, 2004), p. 62

²⁰ Lih: 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Jurjani, *at-Ta'rifaat*, (Beirut: Daar al-Kitab al-'Arabiy, Cet. 1, 1405 H), p. 229; lih juga: Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Juz: 3, (Beirut: Daar al-Qalam: tt), p. 8

²¹ Penjelasan lebih jauh mengenai ini, Lihat: al-Hakim at-Tirmidhi, *Bayan al-Farq Bayn as-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, (Kairo: Markaz al-Kitab li-An-Nasyr)

²² Alparslan Acikgenc, *Opcit*, p. 49

²³ Ibnu Manzbur, *Opcit, Juz: 7*, p. 551

²⁴ Lih: Abu Nashr Siraj at-Thusi, *al-Luma'*, Ed. 'Abd Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur, (Mesir: Daar al-Kutub al-Haditsah, 1960), p. 65

²⁵ Al-Imam Abu al-Qasim al-Qusyairi an-Naysaburi as-Syafi'I, *ar-Risalah al-Qusyairiyah*, ed. Al-Imam Abdul Halim Mahmud dan Mahmud bin Syarif, (Kairo: Mu'assasah Daar as-Sya'b), p. 178

²⁶ Ibn Abi Ishaq Muhammad Ibn Ibrahim Ya'qub al-Bukhari al-Kalabadhi, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawuf*, ed. Ahmad Syamsuddin, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah), p. 107

²⁷ Ibn Qayyim al- Jauziyyah, *Opcit*, Juz: 1, p. 178

²⁸ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Opcit*, p. 179

²⁹ Ibnu Manzhur, *Opcit*, Juz: 3, p. 196

³⁰ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Opcit*, p. 220

³¹ QS: Al-Hadid: 23

³² Ibn Qayyim al- Jauziyyah, *Opcit*, Juz: 2, p. 155-156

³³ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Opcit*, p. 324

³⁴ al-Kalabadhi , *Opcit*, p. 118

³⁵ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Opcit*, p. 338-339

³⁶ *Ibid*

³⁷ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhah al-Musytaqin*, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), p. 17

³⁸ al-Kalabadhi , *Opcit*, p. 151-152

³⁹ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz: 2 (Matba'ah 'Isa al-babiy al-halabiy wa Syirkahu, Cet. 3), p. 78

⁴⁰ QS: Muhammad: 24

⁴¹ al-Zarqani, *Opcit*, p. 58

⁴² Hal ini didasarkan hadist dari Abu 'Abbas:

...ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر ووطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع

⁴³ al-Zarqani, *Opcit*, p. 80

⁴⁴ Lihat contohnya dalam penafsiran at-Thabari, Lih: Muhammad ibn jarir ibn yazid ibn katsir ibn ghalib al-Amali Abu Ja'fat at-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz: 19, ed: Ahmad Muhammad Syakir, (Mu'assasah ar-risalah, Cet. 1, 2000), p. 20

⁴⁵ Abu al-'Abbas Ahmad Ibn 'Ajibah , *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Juz: 5, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), p. 10

⁴⁶ Lih: Muhammad Mushlih, *Opcit*, p.200

⁴⁷ Annimarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (India: Yoda Press,), p. 43

⁴⁸ Wajih Ahmad 'Abdullah, *Opcit*, p. 195

⁴⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, Translated by: David Buchman, (Brigham Young University Press: New York, 1998), p. 16

⁵⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, Cet. 1, 1986), p. 136

⁵¹ Dalam epistemologi Islam- sebagaimana penjelasan al-Qusyairi dalam risalahnya-terdapat hirarki pengetahuan yaitu *'ilmu al-yaqin*, *'ain al-yaqin* dan *haqq al-yaqqin*. *'ilmu al-yaqin* adalah ilmu yang dicapai melalui syarat bukti, argumen atau dalil, *'ain al-yaqin* melalui hukum bayan (penjelasan), sedangkan *haqq al-yaqqin* suatu pengetahuan dengan adanya sifat *'iyan* yaitu penyingkapan, untuk yang pertama dimiliki oleh orang-orang yang berakal pada umumnya, kedua dimiliki oleh para cendekiawan kaum intelek sedangkan ketiga dimiliki oleh para ulama, awliya' yaitu ahli ma'rifah yang kondisi ilmunya berada pada tingkatan dimana ia tidak berdzikir hanya kepada Allah, Lih: Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Opcit*, p. 171

⁵² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam, Secularism...*, p. 215-216

⁵³ Ahmad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Juz: 4, Ed: Badawiy Thabannah, (Surabaya: Toko Kitab al-Hidayah) p. 240

⁵⁴ Kondisi inilah yang mengakibatkan beberapa sufi mengalami *syatahat*, atau igauan-igauan yang pada tataran syari'at bertentangan, sehingga diwanti-wanti bagi seseorang yang mengalaminya agar dapat mengontrol diri, dan tidak diucapkan dalam ranah umum, karena sebagaimana penuturan al-Ghazali, hal yang demikian itu adalah bentuk kekhufuran karena menyebarkan rahasia-rahasia ilahi (*asrar al-ilahiyat*), yang hanya layak dirasakan bukan diungkapkan apalagi disebarkan sebagai ajaran

⁵⁵ Ahmad bin Muhammad al-Ghazali, *Opcit*, p. 241

⁵⁶ *Ibid*, p. 242

⁵⁷ *Ibid*, p. 247

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abdullah, Wajih Ahmad, *al-Hakim at-Tirmidhi wa al-Ittijahat ad-Zawqiyah*, (Iskandariyah, Daar al-Ma'rifah al-Jami'iyah)
- 'Ajibah , Abu al-'Abbas Ahmad Ibn *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Juz: 5, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002)
- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta : Pustaka pelajar, 2006)
- Acikgenc,Alparslan, *Islamic Science: Toward definition*, (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC): Kuala Lumpur, 1996)
- Al- Jauziyyah, Ibn Qayyim, *Madarij al-Salikin Bain Manazil Iyyaka Na'bud wa Iyyak Nasta'in*, Juz: 1, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Arabiyah, Cet. 2, 1973)
- Al- Jauziyyah, Ibn Qayyim, *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhah al-Musytaqin*, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992)
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future*, (Mansell Publishing limited: London, 1985)

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, Cet. 1, 1986)
- al-Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abd, *Al-Mu'jam al-Mufahras li- Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Daar al-Kutub al-Mishriyah: Kairo, 1324 H)
- Al-Ghazali, Ahmad bin Muhammad, *Ihya' Ulumuddin*, Juz: 4, Ed: Badawiy Thabanah, (Surabaya: Toko Kitab al-Hidayah)
- Al-Ghazali, Ahmad bin Muhammad, *Misykat al-Anwar*, Translated by: David Buchman, (Brigham Young University Press: New York, 1998), p. 16
- At-Tirmidhi, al-Hakim *Bayan al-Farq Bayn as-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, (Kairo: Markaz al-Kitab li-An-Nasyr)
- Al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali *at-Ta'rifaat*, (Beirut: Daar al-Kitab al-'Arabiyy, Cet. 1, 1405 H),
- Al-Kalabadhi, Ibn Abi Ishaq Muhammad Ibn Ibrahim Ya'qub al-Bukhari *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawuf*, ed. Ahmad Syamsuddin, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah)
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz: 2 (Matba'ah 'Isa al-babiy al-halabiy wa Syirkahu, Cet. 3)
- An-Najar, Amin, *Ilmu Jiwa dalam Tasawwuf: "Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer"*, terj. Hasan Abrori, (Jakarta: Pustaka Azam, Cet. 3, 2004)
- As-Syafi'I, Al-Imam Abu al-Qasim al-Qusyairi an-Naysaburi, *ar-Risalah al-Qusyairiyah*, ed. Al-Imam Abdul Halim Mahmud dan Mahmud bin Syarif, (Kairo: Mu'assasah Daar as-Sya'b)
- At-Taftazani, Abu al-Wafa', *Madkhal ila at-Tasawwuf al-Islamiyy*, (Kairo: Daar at-tsaqofah)
- At-Thabari, Muhammad ibn jarir ibn yazid ibn katsir ibn ghalib al-Amali Abu Ja'fat, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz: 19, ed: Ahmad Muhammad Syakir, (Mu'assasah ar-risalah, Cet. 1, 2000)
- At-Thusi, Abu Nashr Siraj *al-Luma'*, Ed. 'Abd Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur, (Mesir: Daar al-Kutub al-Haditsah, 1960)
- Manzhur, Ibnu, *Lisan al-'Arab*, (Daar Shadr: Beirut, Cet. 1)
- Muhammad, Yusuf Khatar, *al-Mausu'ah al-Yusfiyah fi Bayan Adillah as-Sufiyah*, (Suria: al-Hajar al-Aswad)
- Schimmel, Annmarie *Mystical Dimension of Islam*, (India: Yoda Press)