

**PEMIKIRAN IBROHIM HILAL DALAM BUKU AT-TASAWUF AL-ISLAM
BAIN AL-DIN WA AL-FALSAFAH**

DOI: -

Available online at <https://jurnal.stik-kendal.ac.id/index.php/halaqah>

Received: June 2024

Accepted: June 2024

Published: July 2024

Zaenudin

zaenudinsmile@gmail.com

Sekolah Tinggi Islam Kendal

Abstrak

Pembahasan mengenai tasawwuf sangat sulit untuk memberikan rumus standar karena bentuknya relatif dan subjektif. Semakin Anda mengeksplorasi dan mendiskusikan pengetahuan ini secara mendalam, semakin rumit menjadi, seperti berlayar ke tengah-tengah lautan yang semakin jauh dari pantai. Ini adalah gambaran umum dari ilmu Sufisme. Oleh karena itu, tidak ada definisi mutlak yang dapat dipandu oleh setiap praktisi dan praktisi ilmu ini. Namun, ilmu Sufisme pada dasarnya adalah proses tazkiyatun nafs yang membuat hati lebih bersih dan lebih murni, pada akhirnya selalu dekat dengan dan dengan Tuhan melalui riyadhoh atau mujahadah. Sains Sufisme bergantung pada perasaan (dhauq) dan tidak memberikan penghargaan untuk alasan seperti dalam sains filsafat. Namun, ini tidak berarti bahwa rasio ditinggalkan dan tidak menerima apresiasi. Diskusi tentang rasio memiliki posisi yang sangat dihormati dalam Sufisme, terutama dalam Sufi filsafat. Dalam dinamika Sufisme, dua sekolah ditemukan yang menarik satu sama lain. Pertama, Sufisme Sunni, yaitu Sufism yang membahas komunikasi antara makhluk dan pencipta mereka yang didasarkan pada nilai-nilai pengajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, Sufisme filosofis, yaitu aliran Sufisme yang telah dipengaruhi oleh ajaran-ajaran filosofis. Dalam arus kedua ini, manusia dapat mencapai tingkat bersatu dengan al-Khaliq dalam bentuk Hulul atau Ittihad. Buku at-Tasawuf al-Islam bain al-Din wa al-Falsafah oleh Ibrohim Hilal, adalah sebuah buku yang secara komprehensif menjelaskan dua kategori Sufisme di atas, dengan penjelasan lengkap dan terperinci. Buku ini memberikan informasi tentang Sufisme dan Filsafat, yang merupakan dua disiplin yang terkait dan saling melengkapi.

Kata Kunci: Sufisme filsafat, dhauq, tazkiyatun nafs, mujahadah, riyadhoh tamsil.

Abstract

When discussing tasawwuf it is very difficult to provide a standard formula because its form is relative and subjective. The more you explore and discuss this knowledge in depth, the more complicated it becomes, like sailing into the middle of the ocean that is increasingly far from the shore. That is an overview of the science of Sufism. Therefore, there is no absolute definition that can be guided by every practitioner and practitioner of this science. However, the science of Sufism

essentially is a process of tazkiyatun nafs which makes the heart cleaner and purer, ultimately always being close to and with God through riyadhoh or mujahadah. The science of Sufism relies on feelings (dhauq) and does not give an appreciation of reason as in the science of philosophy. However, this does not mean that the ratio is put aside and does not receive appreciation. The discussion of ratios has a very respected position in Sufism, especially in philosophical Sufism. In the dynamics of Sufism, two schools are found that attract each other. First, Sunni Sufism, namely Sufism which discusses communication between creatures and their creators which is based on the teaching values of the Qur'an and Sunnah. Second, philosophical Sufism, namely the flow of Sufism that has been influenced by philosophical teachings. In this second flow, humans can reach the level of being united with al-Khaliq in the form of Hulul or Ittihad. The book at-Tasawuf al-Islam bain al-Din wa al-Falsafah by Ibrohim Hilal, is a book that comprehensively explains the two categories of Sufism above, with a complete and detailed explanation. This book provides information about Sufism and philosophy, which are two disciplines that are linked and complementary.

Keywords: *Sufism philosophy, dhauq, tazkiyatun nafs, mujahadah, riyadhoh tamsil.*

PENDAHULUAN

Secara general *tasawuf* dapat dikategorisasikan dalam dua hal; Pertama, *tasawuf sunni* yakni *tasawuf* yang membicarakan komunikasi antara makhluk dengan khaliknya yang bersendikan al Qur'an dan Sunnah. Kedua, *tasawuf falsafi*, yakni mazhab *tasawuf* yang sudah dipengaruhi oleh ajaran filsafat.¹ Dalam *tasawuf* ini manusia dapat mencapai derajat sampai level bersatu dengan al Khaliq yang dalam bentuk *hulul* dan *ittihad*. Dalam khazanah Islam, konsep *tasawuf falsafi* sering menimbulkan pro-kontra. Terlepas dari perdebatan pro-kontra yang berjalan, Imam Al Ghazali sebagai salah seorang *hujjatul Islam* dapat memahami sekaligus mentolerir kategori *tasawuf falsafi*. Hanya saja beliau tidak sampai pada pengakuan faham bahwa manusia dapat mengalami *union mysticism* dalam bentuk *hulul* maupun *ittihad*.²

Imam Al Ghazali mengapresiasi tipologi *tasawuf falsafi* yang berhenti hanya sebatas pada *maqam makrifat* dan tidak sampai kebersatuan dengan *al Khaliq*. Dengan demikian *tasawuf falsafi* bukanlah hal yang harus kita benci dan kita maki melainkan merupakan pengumpulan pemikiran dan penghayatan spiritualitas Islam yang tidak bisa dihindarkan dari realitas proses penghayatan keagamaan yang bersifat individual.

¹ Kautsar Azhari Noor, 1995 *Ibn Arabi Wahdat al Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 52.

² Amin Syukur, *Tasawuf Kontektual*, 2004, Yogyakarta: Pustaka Pelajar hal 29, Bandingkan dengan penjelasan Said Aqil Siroj, 2021. *Allah dan Alam Semesta Perspektif Tasawwuf Falsafi*. Jakarta :Yayasan Said Aqil Siroj, 59-78.

Kitab *at-Tasawuf al-Islam bain al-Din wa al-Falsafah* karya Dr Ibrohim Hilal, merupakan buku yang secara integral komprehensif menjelaskan kedua kategori tasawuf di atas, dengan pemaparan yang gamblang dan panjang lebar serta terinci. Buku ini enak dibaca khususnya oleh para peminat ilmu spiritualitas Islam karena redaksi kalimatnya yang sistematis dan argumentative.

Menurut telaah penulis, buku ini tidak memuji atau memojokkan tipologi tasawuf tertentu, akan tetapi mencoba memberikan informasi komplit tentang dinamika perkembangan ilmu tasawuf dan aplikasinya dalam dunia filsafat. Dalam realitas kehidupan, sering kali ilmu tasawuf dan ilmu filsafat dikontraskan dan diposisikan sebagai dua disiplin ilmu yang saling berhadap-hadapan, dan tidak bisa bertemu.

Ilmu Tasawuf menekankan pada pendekatan rasa (*dzauf*), sementara ilmu filsafat lebih menekankan pada pendekatan akal (*rasio*). Di dalam buku ini ilmu tasawuf dan ilmu filsafat merupakan dua disiplin ilmu yang saling berhubungan satu dengan yang lain. Nilai keunggulan dalam buku ini terletak pada sikap obyektif penulis, yang terbukti dengan cara pemaparan yang netral dengan tidak berpihak pada madzab tertentu. Makalah ini mencoba menjelaskan garis besar pemikiran Dr Ibrohim Hilal, khususnya dalam pembahasan bab I dan bab II.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. PERKEMBANGAN TASAWUF DI LINGKUNGAN ISLAM

A. Definisi tasawuf

Banyak definisi tasawuf dalam Islam yang dikemukakan dalam beberapa buku tasawuf. Menurut kaum sufi tasawuf bermakna menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, hidup dalam keprihatinan, mengerjakan berbagai jenis amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan shalat malam, membiasakan berbagai jenis wirid sampai fisik seseorang menjadi lemas dan dimensi jiwa atau ruhani menjadi kuat.³ Dalam pengertian ini tasawuf adalah usaha menaklukkan dimensi jasmani manusia agar taat pada dimensi ruhani, dengan berbagai cara, sambil menuju kesempurnaan akhlak dan meraih makrifat tentang

³ Abd Qasim al Karim al-Qusyairiyah, 1334 H, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah*, Isa al Halabi, Mesir, 135.

dzat ilahi dan kesempurnaan-Nya. Menurut kaum sufi proses ini disebut sebagai "mengetahui hakekat".

Islam mengajarkan agar dimensi jasmani manusia tunduk kepada kendali jiwa, agama, dan akal. Namun ketundukan ini bukanlah seperti yang ditunjukkan kaum sufi, melainkan dilakukan dengan beriman kepada Allah, hari akhir, para rasul, serta mengerjakan syari'at mereka yang bermuara pada syari'at Rasulullah SAW. Oleh karena itu perilaku yang ditempuh dalam tasawuf adalah perilaku yang berlebih lebihan. Ini sama artinya dengan memperkosa kondisi alamiah jiwa manusia. Dalam tataran praktis yang sangat radikal, perilaku tasawuf menjauhkan jiwa manusia dari kehidupan dunia, padahal Allah berfirman: "katakanlah siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan untuk hamba hamba-Nya dan siapa yang mengharamkan rizki yang baik" (QS 7: 32).

Apabila tasawuf memiliki karakter seperti formula tersebut di atas, maka sudah pasti tasawuf telah terpengaruh oleh berbagai filsafat asing yang jelas jelas jauh dari ajaran agama dan karakter Islam. Atau kalau tidak demikian, tasawuf dengan karakter demikian diambil dari madzab syi'ah atau para filosof muslim. Tasawuf telah memoles agama Islam dengan sesuatu yang sama sekali ajaib dalam hal ibadah dan makrifat.

Sebagian besar makrifat di kalangan kaum sufi lebih bercorak filosofis atau illuminatif, dan bukan makrifat bercorak religius, yang dalam penyingkapannya berpijak pada al Qur'an dan sunnah. Illuminasi filosofis adalah tujuan utama tasawuf yang bercorak filosofis. Sebelumnya, konsep ini diperkenalkan oleh Sokrates, Plato, Plotinus, dan sebagainya dari kalangan filosof Yunani, India, dan Persia.

Apabila seseorang ingin masuk ke dalam aliran ini, maka ia harus mengawalinya dengan menempuh fase penanggalan diri dari segenap keinginan duniawi, latihan spiritual, dan amalan ibadah hingga mencapai tahap penyingkapan hakiki. Tasawuf filosofis dengan tujuan utama memperoleh illuminasi sangat marak di dalam dunia Islam. Selain itu, juga berkembang tasawuf sunni yang berpijak pada prinsip prinsip ajaran Islam. Kedua corak tasawuf ini tumbuh dan berkembang secara berdampingan di kalangan kaum sufi. Mereka mengembangkan keduanya dalam ilmu akhlak, prinsip prinsip pendidikan jiwa, dan metode kajian dalam berbagai disiplin ilmu.

B. Indikasi Pengaruh Filsafat Asing dalam Tasawuf

Kecintaan luar biasa kaum sufi kepada metode iluminasi telah mendorong mereka mengambil konsep makrifat dari penganut agama lain yang telah rusak dan dimasuki penyelewengan dan kesesatan. Hal ini bisa dicontohkan pada Ibrahim bin Adham yang dikenal sebagai tokoh tasawuf. Ia berkata: "Saya belajar *makrifat* dari seorang pendeta yang dikenal dengan nama Sam'un. Suatu ketika saya masuk di pertapaanya, lantas saya berujar, hai Sam'un, sejak kapan engkau berada di pertapaanmu?", Ia menjawab: "Sudah tujuh puluh tahun", Saya bertanya: "Apa makananmu?" Ia menjawab: "apa yang mendorongmu untuk kemari?" saya menjawab: "Untuk mengetahui keadaanmu", lalu ia berkata: "Setiap malam aku hanya makan sebutir biji kacang". Saya bertanya: "Apa yang menggerakkan hatimu hingga kuat dengan makan satu kacang?", ia menjawab: "apakah engkau melihat orang-orang (yang dimaksudkan Sam'un adalah para Malaikat) di depanmu?" saya menjawab: "Ya, aku melihatnya", ia berkata: "Mereka selalu mendatangiku sehari dalam setahun, para malaikat itu suka menghias tempat pertapaanku dan mengelilinginya sambil menghormatiku. Ketika aku merasa malas melakukan kebaktian, aku mengingat saat-saat itu (sehingga semangat kebaktian pulih kembali). Aku rela melakukan perjuangan keras selama setahun demi keagungan sesaat saja. Maka bersemayamlah makrifat dalam jiwaku.

Pendeta Sam'an memperoleh cahaya makrifat dalam jiwanya, namun tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan makrifat. Hanya saja, berdasarkan redaksi kisah di atas, tampak bahwa makrifat yang diperolehnya berupa *tajarrud* yang sempurna dalam melakukan ibadah, menyendiri, dan mengurangi porsi makan. Inilah ajakan Ibrahim bin Adham untuk merambah jalan tasawuf. Dari Ibrahim bin Adham kita mengetahui ajakan kepada penempuh jalan sufi untuk mengagungkan syekh (guru) dan mensakralkannya layaknya Ka'bah atau Allah, sebagaimana dilakukan para malaikat atas tempat pertapaan pendeta Sam'un.

Selain pengakuan Ibrahim bin Adham di atas, kita juga dapat mengetahui pengakuan yang dikemukakan Abu Yazid al Busthomi tentang orientasi dan pemikiran mistisnya. Ia menuturkan pengalamannya sebagai berikut: suatu ketika ia pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Di tengah-tengah perjalanan ia berjumpa dengan seorang wali kutub suatu kaum yang menyuruhnya kembali dan tidak perlu menunaikan ibadah haji. Ia berkata kepada Abu Yazid, "sesungguhnya Allah adalah apa yang engkau lihat dengan mata batinmu dalam diriku ini. Allah

telah memilihku sebagai tempat bersemayam-Nya. Bila engkau melihatku, engkau telah melihat Allah dan melakukan thawaf di Ka'bah. Bila engkau menyembahku, engkau menyembah Allah. Janganlah sekali kali engkau menduga bahwa aku ini adalah Allah".

Dalam kisah yang dituturkan oleh Abu Yazid di atas, ada unsur pengagungan yang dilakukannya kepada seorang kutub, sebagaimana dilakukan oleh Ibrahim bin Adham kepada seorang pendeta Kristen (Sam'un) dalam kisah sebelumnya. Pengagungan Abu Yazid kepada sang kutub dilakukan secara evolusioner, artinya, dalam pengakuan sang kutub, Allah bersemayam dalam dirinya. Atau diri sang kutub adalah pengejawantahan dari Allah, sebagaimana dikemukakan para penganut aliran hulu atau *wihdatul wujud*. Kita bisa menjelaskan asal usul orientasi tasawuf Abu Yazid ini dari pandangan Nikolson sebagai berikut: "Abu Yazid adalah seorang yang memperkenalkan pemikiran *wihdatul wujud* dalam tasawuf. Sebelumnya ajaran ini sudah tersebar di berbagai pelosok negeri Persia hingga zaman Sasaniyah. Tendensi Persianisme yang bercorak Hindu ini yakni ajaran *wahdatul wujud*, adalah karakteristik dari pemikiran timur, sama seperti halnya sofisme atau tendensi teosofis adalah karakteristik dari pemikiran Yunani.

C. Tasawuf Mulamatiyyah dan penyimpangan dari spirit Islam

Mengenai tasawuf mulamatiyyah kita merujuk pada Abi Usman Alhaeri dan Abi 'Amr bin Najid yang keduanya termasuk pengikut paham tasawuf mulamatiyyah. Menurutnya tasawuf ini cenderung mencela makhluk, mencela diri, bahkan mencela dunia. Sehingga dalam paham tasawuf ini lebih banyak melihat kekurangan diri sendiri dan kekurangan pada dunia seisinya. Maka sikap yang diambil oleh para sufi ini adalah menyesali diri dengan berbagai aktifitas *riyadhah* dan *zuhud* dari hiruk pikuk keramaian dunia. Maka dari paham tasawuf ini lahirlah sikap pesimis yang berlebihan. Hal ini bertentangan dengan ajaran Islam yang memerintahkan kepada semua orang yang beriman agar dalam menghadapi hidup senantiasa optimis dan dinamis.

2. Beberapa Sumber Non Islam Dalam Tasawuf

Dari kenyataan-kenyataan tersebut diatas, kita bisa menyimpulkan bahwa tasawuf mengacu pada sumber-sumber non-Islam, termasuk munculnya mazhab Malamatiyah, unsur mistisisme Yunani dan gnostisisme sangat berpengaruh pada

pemikiran filsafat dan keagamaan dalam Islam, terutama dalam tasawuf. Bukti kuat yang mendukung sebuah tesis bahwa tasawuf terpengaruh oleh sumber-sumber non-Islam dan mempengaruhi orientasi mistik kaum sufi adalah perhatian kelewat berlebihan pada "ghonis" (al irfan) dan perbincangan yang cukup hangat tentang substansinya plus perhatian ekstrem al Hallaj kepadanya.⁴ Selain itu Imam Qusyairi dan Abu Nasrin Al-Siroj menjelaskan masalah ini secara khusus dalam kitabnya, *Attafriqah baina al-mu'min wa al'arif* (perbedaan antara mu'min dan arif). Yaitu antara orang yang mengikuti jalan ilmu syar'i dan orang yang mengikuti jalan makrifat. Disamping itu, mereka menjelaskan pula bahwa orang *ma'rifat* lebih tinggi derajatnya dibanding orang *mu'min*⁵. hal ini untuk mengunggulkan orang yang makrifat berdasar ilmu syar'i dari suatu tafsiran sisi lain.

A. Makrifat: Pengaruh Spiritualitas Asing

Ketika kita menganalisis secara general tentang corak pemikiran kaum sufi tentang *makrifat*, maka kita dapatkan kemukakan komentar Nicholson sebagai berikut: "tasawuf terpengaruhi oleh filsafat Yunani adalah konsep tentang *makrifat*. Konsep ini muncul pertama kali di kawasan Asia Barat dan Mesir yang sudah lama bersentuhan dengan kebudayaan Yunani. Konsep makrifat sendiri tidak berasal dari bahasa Arab asli. Cukuplah disini saya katakan bahwa pengetahuan tentang *Allah* atau *makrifat* dengan segala karakteristiknya menurut kaum sufi sama dengan kata *gnosis* dalam bahasa Yunani yang bermakna pengetahuan dengan tanpa perantaraan yang timbul dari penyingkapan (*mukasyafah*) dan penyaksian (*syuhud*). Definisi seperti ini sudah banyak dikenal oleh sebagian besar sufi abad ke -3 H.

Untuk lebih memperjelas pengertian ini, kita dapat menambahkan definisi lain tentang *ma'rifat* yang disampaikan oleh Ruwaim sebagai berikut, "bagi seorang arif, *ma'rifat* laksana cermin, bila seseorang melihat cermin, maka muncullah Tuhannya". Dalam keadaan tidur dan terjaga, ia hanya melihat *Allah* saja. Sepak terjangnya selalu sesuai dan sejalan dengan kehendak *Allah*. Ia senantiasa menghiiasi dirinya dengan sifat-sifat Allah swt. Al Husain bin Manshur al-Hallaj berkata, "jika

⁴ Harun Nasution, 1995, *Falsafah dan Mistisisme*, Jakarta: UI Press, 31.

⁵ *Ibid.*,

seseorang telah mencapai *maqom makrifat*, maka Allah memberinya ilham dan Allah selalu menjaganya. Tiada yang terlintas di dalam hatinya kecuali hanya "al Haq".⁶

Tidak diragukan, bahwa berbagai definisi makrifat yang artinya sama dengan *gnosis*, dalam bahasa Yunani, menunjukkan bahwa pemikiran kaum sufi tentang makrifat tak lain adalah imitasi/tiruan dan pengaruh dari kata *gnosis* itu sendiri. Orientasi mistis tersebut berdasarkan kajian atas pengertian *makrifat* berikut derivasinya yang menunjukkan kepada kita bahwa *tashawwuf* adalah pengaruh dari spiritualitas asing yang masuk ke dalam agama Islam.

Kita tidak menemukan kata makrifat dengan makna seperti di atas di dalam al Qur'an maupun as-Sunnah. Kita hanya menemukan sebuah hadist yang mempunyai makna sufi sebagaimana dijelaskan oleh Imam al Qusyairi dalam kitab *Risalah* nya. Dalam menjelaskan makrifat al-Qusyairi membukanya dengan sebuah hadist yang berbunyi, Rasulullah bersabda: "penopang sebuah rumah adalah tiangnya, penopang agama adalah pengetahuannya (makrifah) tentang Allah, keyakinan, dan akal yang tajam". Dalam sebuah kitab karya Imam asy-Syaukani, *al-Fawaid al Majmu'ah fi al Hadist al Maudhu'ah*, dalam bab iman, saya menemukan sebuah hadist yang mendefinisikan iman dan menjelaskan rukun-rukunnya. Dalam hadist tersebut makrifat dijadikan sebagai sebuah rukun seperti hadist yang dikemukakan oleh al Qusyairi. *Imam asy-Syaukani mengomentari hadist itu dengan mengutip pandangan Ibn al jauzi bahwa hadist itu palsu (maudhu')*

Dalam kitab yang sama, juga dinukilkan hadits lain, yakni, "segala sesuatu mempunyai sumber, sumber ketakwaan adalah hati orang-orang arif". Imam asy-Syaukani menjelaskan bahwa hadits diklaim palsu oleh Ash Shaghoni yang mengatakan, "hadist ini palsu". Hadist ketiga adalah mengenai makrifat Ali bin Abi Tholib tentang Allah. Menurut Imam asy-Syaukani, hadist ini diriwayatkan oleh al-Jauzaqoni dalam kitabnya *al-Wahiyat*. Ibn al Jauzi menyebutkan bahwa hadist ini dipalsukan atas nama Ali. Jika kita merujuk kepada hadist hadist yang dikemukakan al-Qusyairi, maka kita temukan bahwa ia menjadikan akal yang tajam sebagai rukun agama.

Memang ada beberapa hadits shahih tentang makna makrifat yang tidak jauh berbeda dari maksud kaum sufi. Jika kita menyatakan bahwa maksud diskusi mereka

⁶ Nasution, 32

tentang makrifat adalah keimanan, maka kita tegaskan di sini bahwa berbagai hadits itu dan juga al Qur'an hanya berbicara tentang keimanan, Islam, kebaikan, dan ilmu. Kata makrifat tidak digunakan secara mutlak dalam hadits hadits shahih dan khususnya dalam al Qur'an, entah berupa kata turunan atau derivasinya, seperti kata '*aarif*' yang digunakan untuk menyebut para wali di kalangan kaum sufi.

Kita tidak pernah menemukan kata makrifat dengan makna sebagaimana dimaksudkan kaum sufi. Dalam kitab Shahih al Bukhari, dalam kitab al Iman, terdapat bab yang bentuk redaksi kalimatnya berbunyi: "bab qaul an nabi SAW": *ana akmalukum billaahi wa ana al ma'rifat fii al qalb*" ketika menjelaskan firman Allah (QS 2: 225) yang artinya, "tetapi Allah menghukummu karena apa yang dilakukan oleh hatimu". Dalam menjelaskan masalah ini al Bukhari memuat sebuah hadits: "sesungguhnya orang yang paling tahu dan paling bertakwa kepada Allah adalah aku".

Dalam hadits ini tidak ditemukan kata "makrifat" atau berbagai derivasinya. Kita tidak mengetahui latar belakang al Bukhari memuat kata makrifat dalam pendahuluan bab ini. Namun, yang jelas, kata makrifat dalam bab ini sama sekali jauh dari makna yang dimaksud oleh kaum sufi. Sebab makrifat dibarengi dengan proses tuntutan Allah atas perilaku hati. Tuntutan Allah itu tidak berkaitan dengan iman. Sedangkan yang dimaksud dengan perilaku hati dalam ayat di atas adalah pikiran pikiran buruk, sebagaimana sudah tampak dengan jelas.

Selanjutnya al Qur'an menyatakan bahwa makrifat tidak secara otomatis melahirkan keimanan. Ayat ayat al Qur'an yang menunjukkan hal itu adalah: "orang yang telah Kami beri al Kitab mengenalnya seperti mereka mengenal anak anak mereka sendiri. Dan sesungguhnya sebagian dari mereka menyembunyikan kebenaran, padahal mereka mengetahuinya". (QS 2: 146). Pada ayat yang lain dijelaskan pula: "orang orang yang telah Kami beri al Kitab mengenalnya seperti mengenal anak anaknya sendiri. Orang orang yang merugikan diri sendiri tidaklah beriman" (QS 6: 20). Ayat yang lain menjelaskan, "kebanyakan dari mereka adalah orang orang yang ingkar". (QS 16: 83). Makrifat dalam ayat ayat ini berhimpun dengan keingkaran dan kekafiran.

Dengan demikian wajar bila kita katakan bahwa mereka dan orang orang yang telah terpengaruh oleh mereka meragukan Allah dan eksistensi-Nya. Mereka menempuh jalan ini untuk mencapai hakekat, bila mereka memang betul betul

menginginkan kebenaran. Kaum sufi menyebut mereka dengan gelar "orang orang yang sangat mengenal Allah" (*al aarifun bi Allah*). Mereka memandang sakral dan suci orang orang yang jelas jelas meragukan Allah. Padahal, seperti dikemukakan sebelumnya, rasul bersabda, "sungguh orang yang paling tahu tentang Allah di antara kalian adalah aku". Dalam Islam tidak ada istilah '*aarif*' dengan makna di atas atau seperti pandangan Ibnu 'Arabi. Berikut ini: "orang orang yang sangat mengenal Allah (*al 'aarifun*) muncul di dunia ini dalam penampilan kebanyakan manusia biasa. Mereka berjalan sesuai dengan situasi dunia. Dalam batin mereka Allah mengubah mereka dalam konfigurasi lain. Sosok mereka yang sesungguhnya tidak bisa diketahui oleh siapapun kecuali orang yang telah dibuka mata batinnya oleh Allah. Maka ia akan mengetahui mereka.

Dalam hal ini manifestasi ilahi, orang yang sangat mengenal Allah berada dalam konfigurasi ukhrawi. Ia adalah orang jelata di dunia dan berkibar dalam kuburnya. Ia melihat apa yang tidak kalian lihat dan menyaksikan apa yang tidak kalian saksikan. Padahal dalam Islam yang ada hanyalah seorang mukmin, seorang berilmu, tetapi tidak seperti yang dimaksud oleh kaum *gnostik*. Hingga kini, belum dijumpai, bahkan tidak akan pernah dijumpai, seorang arif dengan ciri ciri yang disebutkan oleh Ibnu Arabi, kaum sufi, dan para filosof, kecuali pada diri nabi dan rasul. Ini semua hanyalah orientasi mistis kaum *gnostik* yang tidak dikenal Islam.

B. Kontribusi perilaku non-Islam terhadap "tasawuf"

Unsur non-Islam mempunyai pengaruh signifikan terhadap esensi Tasawuf. Karakteristik non-Islam dalam tasawuf dari berbagai fenomena dan aktifitasnya dapat kita liha dalam perilaku kehidupan mereka. Ibnu Taimiyah menuturkan sebuah riwayat dari Syeikh al Isbahani, dari Muhammad bin Sirrin, bahwa ada sekelompok orang yang menyukai pakaian wool. Orang orang tersebut mengaku bahwa mereka meniru Isa bin Maryam, padahal petunjuk nabi Muhammad SAW lebih tepat untuk kita teladani. Nabi biasa mengenakan pakaian yang terbuat dari bahan katun. Sebelumnya telah diketahui bahwa Ibrahim bin Adham mempelajari nama paling agung Allah dari seorang pendeta yang bernama Sam'an. Nikolson mengutip dari kitab *Nafahat al Uns* karya Jami' bahwa padepokan sufi pertama dibangun di Ramlah Palestina. Yang membangun adalah gubernur yang beragama Kristen. Demikian latar belakang fenomena mengenakan pakaian wool dan mengasingkan diri dari masyarakat dengan hidup *berkhalwat* dalam berbagai

padepokan yang berada di gurun sahara dan pegunungan. Perilaku kaum sufi sama dengan apa yang dilakukan orang-orang Nasrani di biara-biara mereka.

C. Penolakan terhadap orang yang mengatakan bahwa tasawuf diambil dari kata "man labisa asshuf"

Dr. Al-Syaibi berpendapat bahwa pakaian bulu yang dikenakan para sufi di Basrah dan Kufah bukanlah merupakan imitasi dari pakaian para pendeta Nasrani, melainkan sebagai upaya protes terhadap para penguasa bni Umayyah yang cenderung mewah dan suka menggunakan pakaian sutera. Untuk memperkuat pendapatnya Dr. Al-Syaibi mengatakan, sekiranya orang-orang non-pendeta menggunakan pakaian yang terbuat dari wool, kaum sufi Kufah akan meninggalkannya sebagai bukti nyata sikap protes kepada mereka.

Hal ini menunjukkan bahwa kaum sufi menggunakan nama ini dengan menisbahkan kepada kalimat "labisa *as-shuf*"⁸. Namun kita menemukan bahwa asketisme (zuhud) adalah gerakan hidup prihatin. Wataknya adalah memaksa diri bergumul dengan kesengsaraan dan melatih jiwa untuk melakukan mujahadah, hal ini merupakan paradigma mistis kependetaan di dunia orang Kristen.

Dalam realitasnya bahwa para pendeta terkadang dijadikan panutan dan ditiru oleh sebagian kaum zahid muslim dalam hal mujahadah. Peniruan ini melebar pada dimensi-dimensi seperti peribadatan dan pemikiran, termasuk penampilan dan pakaian yang disandang. Karena meniru perilaku pendeta Kristen, kaum sufi mengenakan pakaian yang berbeda dari kebanyakan orang Mesir. Pakaian yang mereka kenakan dan penampilan yang mereka tampilkan menggambarkan karakter asketisme dan kerahiban.

3. Kata sufi kandungan maknanya berbahasa Yunani

Keterasingan tasawuf dalam Islam dapat dilihat dari segi *sufi* sendiri, sebab kandungan makna asalnya, sebelum masuk ke dalam sistem bahasa Arab dan wacana keislaman tidak dimasukkan untuk memberi nama kegiatan mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba, melainkan kegiatan menelusuri segenap rahasia gaib dan makna dunia spiritual dengan cara tertentu.

⁷Al Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah*, 132.

⁸ *Ibid*, Bandingkan dengan pendapat Said Aqi Siroj, dalam *Alla dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*, 29-57.

Nicholson menyebutkan bahwa Joseph von Hammer menolak pendapat yang menyatakan bahwa kata *sufi* dinisbahkan pada kata *ash shuf* (wool). Dalam bukunya berjudul *Tarikh al Balighoh inda a-l Fars* (Sejarah Retorika di kalangan Orang Persi) yang edisi aslinya buku ini berbahasa Jerman, sedikit tentang buku ini dapat dibaca Annemarie Schimmel, *Mytical Dimenstion of Islam*, bahwa istilah *sufi* dinisbahkan kepada orang-orang Hindu kuno yang terkenal dengan sebutan "orang-orang bijak tanpa busana" (*al- hukam al-uraah*).

Kalimat *shufi* dan *shafa* dalam bentuk bahasa arab diambil dari akar kata *sophos* dan *sophia* dalam bahasa Yunani. Jika kita memperhatikan derivasinya dari kedua kata tersebut, maka yang difahami adalah maknanya bukan lafadznya yang diambil. Karena sangat tidak rasional bila akar sebuah kata dalam bahasa arab diambil dari bahasa lain, yakni bahasa Yunani atau non arab. Dengan makna berbeda sebagaimana kasus dalam kata *tasawuf* yang di klaim para *sufi muslim* sebagai berasal dari kata *ash-shuf* (wool), maka kita terhindar dari kontradiksi dengan pemikiran Nicholson. Dengan demikian terlihat jelas bahwa makna kata "sufi, sebagaimana berkembang di kalangan kaum sufi, sama dengan makna kata "sophos" yang berkembang di kalangan para filosof Yunani.

4. Tashawwuf Sunni Dan Falsafi

Terdapat pembagian dalam tasawuf, yakni *tasawuf sunni* dan *tasawuf falsafi*. Hal ini bermula dari pemikiran Al- Farabi seorang filosof muslim tentang makrifat *Isyroqiyah*. Kemudian para filosof dan sufi mengembangkan pemikiran Al-Farabi tersebut. Walaupun jalan berfikir yang ditempuh oleh para filosof dan sufi berbeda, namun hasil pemikiran mereka berujung pada kesimpulan yang sama.

Hal ini dikarenakan *mabda'* atau permulaan yang sama ketika memaparkan secara jelas mengenai konsep kewalian, kenabian, wahyu, mu'jizat para nabi, dan karomah para wali. Dalam menyikapi hal ini para sufi sunni dan sufi falsafi tidak berbeda pandangan.

A. Pemikiran tentang ma'rifat Isyroqiyah (emanasi)

Menurut Abu Nasr Al-Farabi puncak makrifat adalah kemampuan seseorang mendayagunakan akal aktual. Akal aktual menurut al Farabi adalah Jibril yang ditugasi membawa wahyu, yang dalam dirinya tersimpan seluruh jenis ilmu dan pengetahuan ghaib. Manusia bisa saja mencapai akal aktual melalui mujahadah, riyadhah, dan tasfiyah an-nafs. Semua upaya tersebut dapat dilakukan melalui

amalan apapun yang dilakukan secara sadar dan sukarela, baik berbentuk kegiatan intelektual maupun kegiatan fisik.

Menurut al Farabi, dengan melakukan amalan amalan sukarela tersebut manusia mengalami transisi secara gradual dari kemanusiaan kepada kemalaikatan, dan menjadi salah satu kelompok mutiara yang berbeda dari materi yang lain. Dengan demikian ia telah sampai kepada tingkat makrifat sempurna, yang ketika itu seluruh makrifat mengejawantah dalam dirinya, dan semua bentuk kesempurnaan yang telah diraih menempatkannya sebagai akal secara aktual sekaligus sebagai sesuatu yang bisa dipahami akal. Itulah derajat yang bisa dicapai manusia ketika ia mampu mendayagunakan akal aktual.

Ketika manusia sudah sampai pada maqam makrifat di atas, ia memiliki kemampuan untuk menerima pengetahuan tentang hal hal particular yang ghaib dan berbagai makrifat universal yang hanya bisa diketahui oleh para malaikat yang didekatkan kepada tuhan karena ia terukir di lauh al mahfudz atau akal aktual. Kondisi spiritual yang dimiliki oleh para filosof dan orang orang bijak ilahi ini bisa berlangsung ketika mereka sedang terjaga maupun tidur. Inilah epistemologi iluminasi menurut kaum neo-platonis dari kalangan muslim sebagaimana dijelaskan oleh al Farabi.

Berbagai aspek yang terdapat teori iluminasi yang terkandung dalam pandangan pandangan Aristotelian, terutama analisis mimpi dari sisi psikis dan inderawi. Ketika mengambil kesimpulan tentang makna makna yang ghaib yang diperoleh melalui wahyu atau mimpi, kita dapat melihat dengan jelas berbagai keterkaitan antara kekuatan jiwa inderawi, kekuatan mental, dan kekuatan imajinasi.

Munculnya gambar gambar dan terpancarnya berbagai informasi ke dalam jiwa, menurut al Farabi berlangsung dari daya imajinasi, pada saat yang sama indera luar manusia melemah dan tidak dapat menguasai akalnya. Ketika itulah mimpi mimpi berkembang dan jiwa manusia melihat berbagai gambar yang dipancarkan oleh akal aktual yang langsung disambut oleh aktifitas daya imajinasi yang mereka ulang mengenai benda benda yang dapat dicitra oleh inderanya. Itulah proses yang terjadi dalam mimpi dan ilham. Sementara itu, dalam proses pemberian wahyu, semua kandungan makna makna illahiyah tampak dalam bentuknya yang hakiki. Demikianlah, penafsiran makrifat dalam kaitannya dengan kenabian dan kewalian menurut para filosof muslim.

B. Makrifat Isyroqiyah dan tasawuf dalam sunni.

Para pendiri madzab illuminasi telah mempergunakan metode ini dalam ilmu dan makrifat sufi sejak perempat akhir abad ke II hijrah. Mula mula metode ini berlaku dalam dunia zuhud, lalu merambah ke dunia tasawuf, dan pada akhirnya menjadi sebuah metode untuk meraih makrifat, padahal sebelumnya ia merupakan jalan yang ditempuh untuk beribadah. Pada saat itu, kata tasawuf dan sufi mulai dipergunakan untuk orang-orang yang pemikirannya cenderung kepada makrifat atau teosofi.

Munculnya illuminasi di lingkungan Islam bagi para filosof-pun bukan sesuatu yang mereka dambakan, karena para sufi pendahulu mereka tidak pernah melakukannya, dan tidak pula asketisme ber-evolusi menuju tasawuf dalam diri mereka. Sebetulnya merebaknya trend evolusi dari asketisme menuju tasawuf itu adalah pengaruh dari filsafat Yunani, Hermetisme, dan filsafat filsafat timur, sekalipun pada tahap awal, evolusi itu masih mempertimbangkan ciri-ciri sunni, dan hampir semua kaum sufi berupaya memadukan tasawuf mereka dengan al Qur'an dan sunnah yang mereka jadikan sebagai landasan bagi ucapan dan perbuatan mereka.

Perlu kita ketahui bahwa, al Kindi wafat 260 H dan al Farabi wafat 339 H, adalah orang-orang yang hidup se-zaman dengan tokoh sufi generasi pertama Abu Yazid al Busthami (Wafat 261 H), al Juned bin Muhammad (wafat 297 H), dan al Hallaj (wafat 309 H). Dalam hal ini, cukuplah al Hallaj kita ambil sebagai bukti bahwa tasawuf pada masa itu telah dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran asing di luar Islam. Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa peradaban yang dimiliki oleh generasi pertama, dalam hal ini para filosof, sangat berpengaruh pada generasi berikutnya, yakni kaum sufi.

Sebenarnya cukup mencengangkan bahwa kaum sufi, yang merupakan tokoh-tokoh pemikir, justru mengelakkan diri dari metode illuminasi, padahal tujuan yang hendak dicapai oleh tasawuf, baik tasawuf filosofis atau tasawuf murni, adalah meningkatkan diri agar sampai kepada derajat *musyahadah*⁹ yang Maha Esa lagi

⁹ Abu Nashr As-Siraj Ath-Thusi, 1960. *Al-Luma'*, Mesir: Dar al Kuttub al Haditsah al Maktabah al-Mustanna, 49.

Maha Benar (*al wahid al haqq*) dan merengguk kucuran air makrifat dan ilmu dari sumbernya.

C. Pandangan Abi Yazid Al-Bustomi tentang Makrifat dan *mi'roj*

Abi Yazid Al-Bustomi berpandangan bahwa makrifat pada umumnya diiringi dengan tindakan seseorang untuk melepaskan diri dari beban duniawi menuju alam malaikat atau tataran tertinggi (*al-mala' al-a'la*). Semula pemikiran seperti itu ada landasan landasan Islamnya, hanya saja Abi Yazid Al-Bustomi membawanya keluar menuju landasan landasan yang dibuat para filosof *'irfani* atau kaum *gnostik*. Ini tampak dalam penjelasannya tentang kenaikan spiritual (*mi'roj*) yang dituturkannya kepada kita bahwa *mi'roj* adalah seperti mimpi yang kita alami dalam tidur. Ini juga dapat kita lihat dalam pengakuannya tentang tahapan mistik yang disampaikan kepada kita dalam keadaan mimpi. Memang, ia sangat dipengaruhi oleh Abu Mansyur al 'Ijli dan tokoh tokoh lain dalam kelompok Syi'ah ekstrem dan para pengikut Plotinus.

Abi Yazid Al-Bustomi bermimpi seolah olah ia menaiki beberapa langit menuju Allah agar dapat berkomunikasi dengan-Nya dan tinggal bersama-Nya untuk selama lamanya. Selanjutnya ia menuturkan: “Ketika aku sampai ke langit dunia, tiba-tiba ada seekor burung hijau mengembangkan sayapnya dan terbang terbang bersamaku menuju barisan para malaikat. Kemudian ada malaikat menawarkan sesuatu kepadaku yang sulit diceritakan dengan lisan tentang sifat dan hakikatnya. Aku berkata, 'Maksud kedatanganku ke sini bukanlah mencari apa yang engkau tawarkan kepadaku. Setelah itu, aku akan dibawa terbang ke langit kedua. Kejadian di langit pertama terulang kembali. Ada seorang malaikat yang menawarkan sesuatu seperti di langit pertama. Kutolak tawaran itu karena tujuanku bukanlah untuk mencari apa yang ia tawarkan. Tidak lama kemudian, dari substansi halus (*sirr*) ku timbul rasa rindu yang membara, sehingga para malaikat dan pohon pohon cahaya yang ada di sekitar mereka tampak seperti nyamuk di sisi kegelisahanku. Malaikat pun tetap menawarkan sesuatu yang sangat sulit yang dilakukan oleh lidah ini, dan setiap kali tawaran diajukan, aku tetap menjawab bahwa bukan itu yang kukari.

Ketika Allah mengetahui betapa serius Abu Yazid al Busthomi berkonsentrasi menuju diri-Nya, para malaikat menaikkannya ke langit ke tujuh. Dari langit ke tujuh, ia dibawa ke "kursi" sampai masuk ke singgasana ilahi (Ary ar-Rahman).

Ketika makin tampak keseriusan kehendak Abu Yazid untuk menemui Allah. Dia memanggilku, "wahai kekasih-Ku mendekatlah engkau". Duduklah engkau di atas hamparan permadani kesucian-Ku". Abu Yazid berkata: "ketika itu, leburnya aku, seperti leburnya timah yang kena api. Tidak lama kemudian ruh para nabi menyambut kedatanganku, termasuk ruh Muhammad saw. Ruh Muhammad saw berkata, "wahai Abu Yazid, sungguh Allah telah memuliakanmu sehingga engkau lebih mulia dari makhluk lainnya: Kata Abu Yazid; "aku senantiasa berada dalam kondisi itu sampai aku merasakan kembali situasi sebelum penciptaan" atau "aku telah fana dari diriku dan kemudian berada dalam keadaan sebelum aku diwujudkan", yakni ketiadaan murni.

Kisah kenaikan spiritual Abu Yazid sangat panjang, bisa menghabiskan berpuluh puluh lembaran kertas, sebagaimana tertera dalam buku "Mi'raj". Ia menjelaskan bahwa ia dapat bertahan dan kuat melakukan keunikan karena ia melakukan pelepasan diri (*tajrid*) dari segala sesuatu selain Allah, meringankan diri dari beban jasmani dan inderawi. Kisah kenaikan spiritual Abu Yazid sama dengan kisah kenaikan spiritual Plotinus, karena mereka sama-sama mengisahkan kepada kita bahwa tujuan yang hendak dicapai tak lain adalah melihat Allah, *fana*, dan bersatu dengan-Nya. Kenaikan untuk mencapai kebersatuan (*al-Ittihad*), dan fana dari diri sendiri, serta melepaskan diri dari perasaan iderawi *sehingga menjadi sufi adalah sesuatu yang ringan, tidak berat, menurut pandangan Plotinus*.

Untuk memperkuat argumentasi mazhab fana-nya, Abu Yazid mengambil ayat perjanjian dalam QS 7:172, yang berbunyi: "Dan ingatlah ketika Tuhanmu menciptakan keturunan bani Adam dari sulbi-sulbinya, dan Dia mengambil persaksian dari mereka dengan ucapan, "bukankah Aku ini Tuhan kamu sekalian?". Mereka menjawab, betul, kami bersaksi (wahai Tuhan). Sebenarnya ayat ini mengisyaratkan kebersatuan fitrah dan tidak menunjukkan kebersamaan fana (tauhid fana). Sebetulnya, tujuan diturunkannya ayat ini adalah mencela orang-orang kafir yang mengubah fitrah Allah yang diberikan kepada manusia.

Sangat tipis perbedaan antara konsep kenaikan spiritual Abu Yazid dengan konsep kenaikan spiritual Plotinus, yakni terletak pada peniruan mi'raj Nabi Muhammad saw yang dilakukan oleh Abu Yazid, tetapi secara formal, apa yang diambil oleh Abu Yazid dari Plotinus dan Heretisme jauh lebih banyak ketimbang apa yang di ambil dari Rasulullah, dan inilah yang membedakan *mi'raj* yang

dilakukan oleh Rasulullah dan konsep Abu Yazid. Dalam hal ini, Rasulullah tidak didahului oleh berbagai prasyarat pelepasan diri dari segala sesuatu selain Allah sebagaimana dilakukan oleh Abu Yazid.

D. Makrifat menurut Al-Juned

Konsep mistik Plato dan Plotinus mengalir dalam aliran tasawuf al Juned bin Muhammad, yang diklaim sebagai tokoh utama kaum sufi, sekalipun ia sendiri menyatakan sendiri bahwa ia selalu berpegang teguh pada al Qur'an dan sunnah nabi, konsisten dalam melakukan ketaatan sehingga dirinya, pada saat itu, dianggap sebagai imam oleh masyarakat. Banyak kata kata bijak yang keluar darinya antara lain: "orang orang yang sangat mengenal Allah adalah orang orang yang melakukan amalan amalan dari dan demi-Nya dan kembali kepada-Nya", seluruh jalan tertutup untuk semua orang kecuali bagi orang orang yang mau mengikuti jejak Rasulullah SAW.

Meskipun demikian kita menemukan bahwa ia terpengaruh oleh tendensi tasawuf iluminasi yang secara konsepsional terkait dengan konsep mistik Plato dan Plotinus. Dalam mengukur maqam orang orang arif, ia membedakan antara derajat akal, ilmu, dan makrifat. Dasar utama pembedaan yang dilakukannya adalah hirarhi tingkat keutamaan di antara tiga hal itu dalam tasawuf iluminasi.

Al Juned menghubungkan antara akal dan kuliah (*muhadharah*) sebagai anak tangga pertama hirarhi kedekatan dengan Allah. Di sini hati memerlukan argumentasi yang tegas, karena sesungguhnya hati manusia dalam hirarhi ini masih berada di balik tabir. Berikutnya adalah hirarhi penyingkapan (*al mukasyafah*). Pada anak tangga ini ia tidak lagi memerlukan perenungan bukti untuk mengikat penyingkapan dan ilmunya. Kemudian anak tangga hirarhi penyaksian (*al musyahadah*) adalah munculnya yang Haqq tanpa dibarengi dengan keraguan sedikitpun. Tingkatan munculnya cahaya penyaksian ini sama dengan tingkatan irfan atau makrifat.

Selain itu, al Juned mengaitkan makrifat dengan fana dan mengulas secara mendalam masalah ini sampai kepada suatu tingkat yang sama sekali jauh dari sederhana, yang biasa kita temukan di kalangan sufi di abad ke III H, yang membuatnya tergolong dalam kalangan filosof dan metode filsafat. Ketiak menjelaskan sifat para wali dan metode yang mereka pergunakan untuk mencapai suatu pengetahuan, ia mengatakan bahwa Allah menemukan orang orang pilihan-

Nya untuk menyandang kewalian, menjadikan tempat bersemayam ruh ruh mereka dalam kegaiban seluruh kerajaan, memberikan kemampuan kepada mereka untuk memahami ajakan dari-Nya dan juga memperkenalkan diri- Nya kepada mereka. Mereka adalah orang-orang yang berada dalam kefana-an dan keabadian.

Mereka diberi sifat-sifat ketuhanan, sifat-sifat azali dan abadi. Allah menampakkan semua itu kepada mereka ketika Dia menghendaki kefana-an mereka agar keabadian mereka tetap abadi di sana dan menunjukkan kepada mereka pernik-pernik berbagai rahasia pengetahuan-Nya.

Demikian uraian al Juned tentang ilmu para wali. Dalam analisisnya tampak sangat jelas pengaruh tasawuf iluminasi atau tasawuf filosofis yang jauh sekali dari kesederhanaan dan kejelasan al Qur'an dalam memaparkan problem dan dalil-dalilnya. Dari sini kita dapat menyatakan bahwa, tendensi mistik neo Platonisme telah bersentuhan dengan sebagian kalangan sufi, sekurang-kurangnya dalam metode solusi yang mereka pergunakan untuk sebagian konsep makrifat dan *ittihad*.

Menurut al Juned tauhid adalah kebersamaan secara total dengan Allah. Ketika ditanya tentang makna tauhid, ia menjawab "suatu makna yang semua gambaran dan ilmu melebur di dalamnya, dan Allah menjadi seperti di alam azali". Ungkapan al Juned sangat mirip dengan apa yang diucapkan oleh Plotinus, "kami mengkonsentrasikan jiwa secara total ke alam batin sekaligus melupakan segala sesuatu, termasuk diri kami yang sedang merenung. Setelah kami bersatu dengan-Nya, diri kami hilang, ia melanjutkan, dan dapat kami katakan bahwa di sanalah esensi kebersatuan".

Kita melihat adanya kedekatan konsep kesatuan itu yang merupakan inti mazhab tauhid Plotinus, yakni semua gambaran melebur di dalamnya, dan seterusnya seperti kami kemukakan pada keterangan sebelumnya. Akan tetapi perlu dicatat bahwa kebersatuan yang dimaksud bukan kebersatuan seperti yang dikatakan oleh kaum Nasrani tentang nabi Isa AS, melainkan *kebersatuan yang lebih dekat dengan imajinasi*.

Dari sisi lain kita juga dapat melihat kemiripan konsep tauhid al Juned dengan konsep kebersatuan Plato atau pengikut mistik Hermetisme, ketika al Juned mengatakan: "ketahuilah, ibadah pertama kepada Allah adalah makrifat kepada-Nya, dan landasan makrifat kepada-Nya adalah tauhid, menafikan sifat-sifat-Nya, dengan bertanya bagaimana dan di mana Dia berada... carilah argumentasi berkaitan

dengan tauhid kepada-Nya karena pencarian argumentasi itu akan mendatangkan anugerah dari-Nya. Jika seseorang mendapat anugerah dari-Nya, maka ini berarti bahwa ia telah bertauhid kepada-Nya".

Dalam ungkapan yang lain, kita melihat tendensi *ittihad* ada dalam cerita yang disampaikan al Juned tentang tauhid atau makrifat para wali: "jika mereka menemukan al Haqq bukan wujud diri mereka, maka itulah al Haqq. Dalam keadaan itulah al Haqq ada, dalam arti tidak ada yang mengetahui-Nya kecuali Dia sendiri dan tidak ada yang bisa menemukan-Nya selain Dia. Kemudian al Juned menjelaskan penghapusan sifat sifat yang menempel pada diri para wali, dan anugerah Allah kepada mereka dalam mengetahui ke-esaan-Nya" bagaimana Allah mengokohkan ke-esaan-Nya dengan dan atas diri para wali? Dia mewakili, memberikan peringatan dini dan ketahanan kepada mereka yang semuanya berasal dari kesempurnaan-Nya. Wujud- Nya ada di luar jalan pembuktian keberadaan". Selanjutnya, ia mengatakan: "Dia membangun bukti dari-Nya tentang diri mereka, dan mereka mengetahui dari-Nya dengan bukti bukti itu tentang apa yang mereka ketahui".

Seluruh ungkapan al Juned tentang tauhid tidak sesuai dengan muatan al Qur'an sekalipun ia mengaku bahwa ungkapannya sangat bersesuaian dengan nilai nilai Islam, sebagaimana diungkapkan dalam ucapannya berikut ini: "saya melihat bahwa dalam menemukan Allah setiap wali jauh dari menyekutukan-Nya dengan makhluk makhluk-Nya".

5. Antara sufi sunni dan sufi falsafi

Sekalipun kaum sufi telah terpengaruh oleh filsafat dalam memahami nash nash agama, kadangkala mereka masih tetap memegang teguh nash nash itu secara lahiriyah dan menjadikannya sebagai pegangan dalam praktek keagamaan. Kita perhatikan ucapan yang pernah disampaikan oleh al Juned, "Madzab kami diikat oleh prinsip prinsip dasar al Qur'an dan sunnah Rasulullah, selanjutnya ia berkata, ilmu kami didukung oleh hadits Rasulullah SAW".

Abu Sulaiman Ad-Daroni berkata: "Terkadang timbul dalam hatiku sebuah noktah dari masyarakat selama sehari hari, namun aku tidak menerimanya kecuali bila disertai dengan dua saksi, yakni Al-Qur'an dan Al-Sunnah". Pandangan ini tidak sama dengan pandangan umumnya para filosof dalam menafsirkan nash nash tersebut yang jauh sekali dari bentuk lahiriyah dan juga tuntunan sunnah Rasulullah, hingga

keluar dari maksud literal dan religiusnya. Bahkan mereka cenderung memaksakan nash agama untuk disesuaikan dengan terminologi filsafat, seperti yang terjadi dalam menafsirkan Jibril dengan akal aktual.

Kaum sufi mempergunakan sebagian terminologi filosofis asing dalam ungkapan mereka tentang *maujud* dan intuisi mereka, sebagaimana kita lihat dalam ungkapan al Juned dan Abu Sulaiman yang berkata, "Allah telah menyingkapkan tabir aib kepada seorang arif. Tabir itu disingkapkan secara rahasia kepadanya sewaktu ia tidur. Ia memperoleh pancaran cahaya dari Allah, suatu keadaan yang tidak diberikan kepada seseorang yang sedang melakukan shalat".

Ungkapan ini sama dengan kalimat yang diucapkan oleh Plato, "jika kita bermaksud bermeditasi agar sampai kepada-Nya, janganlah kita membiarkan konsentrasi buyar keluar. Jiwa kita harus kosong dari berbagai bentuk agar tidak terhalang menerima sinar dari wujud yang pertama (tuhan)".

Hanya saja ciri yang mendominasi pemikiran kalangan sufi waktu itu masih diwarnai oleh Islam, sehingga produk produk pemikiran mereka didukung oleh beberapa ayat al Qur'an dan hadits Rasulullah, yang saat ini bisa dijadikan sebagai pedoman bagi orang orang yang berminat kepada tasawuf dalam kehidupan sufi mereka, dan juga petunjuk bagi orang lain, sehingga mereka tidak keluar dari kesadaran batin dan perasaan hati mereka. Kami memiliki bukti untuk itu yakni tasawuf al Harits bin Asad al Muhasibi.

6. Tasawuf Al-Muhasibi

Al-Muhasibi membuat kesimpulan bahwa jalan keselamatan adalah senantiasa berpegang teguh dalam ketakwaan kepada Allah dan melaksanakan seluruh perintah-Nya, menjauhkan diri dari perbuatan maksiat (*warak*) dalam segala sesuatu yang diharamkan, apalagi yang diharamkan, dan senantiasa berpijak di atas sunnah Rasulullah. Ketika ia mencari makrifat dan ilmu dengan cara selalu melaksanakan hal hal yang fardlu dan tidak meninggalkan hal hal yang sunnah, Allah menunjukkan kepadanya orang orang yang memadukan antara fiqh dan tasawuf, mengikuti jejak Rasulullah, mengutamakan kehidupan akhirat dari pada dunia dan berpegang teguh pada perintah Allah serta perilaku utusan utusan-Nya.

Suluk yang dipraktekkan oleh orang orang itu memperoleh tempat dalam diri jiwa al Muhasibi. Ia selalu mengikuti jejak dan mengambil ilmu dari mereka. Pada

gilirannya, Allah menganugerahkan ilmu dan hati yang tenteram kepadanya, karena jalan keselamatan hanya patut diberikan kepada orang-orang yang mendekatkan diri dan memohon ampunan-Nya. Selanjutnya al-Muhasibi menyinggung ilmu tasawuf yang didasarkan atas al-Qur'an dan sunnah Rasulullah. Ia berkata: "aku yakin bahwa orang yang mengamalkan tasawuf seperti ini akan mendapatkan pertolongan dari Tuhan, dan orang-orang yang melakukan penyimpangan darinya akan mendapatkan kesulitan.

Aku melihat noda hitam pada hati orang yang bodoh dan mengingkarinya, tetapi aku melihat dalil yang kokoh bagi orang yang memahaminya. Aku memandang bahwa mengamalkannya adalah wajib paling tidak bagi diriku sendiri. Aku meyakini betul kebenarannya dalam segenap hatiku, perasaanku, dan aku menjadikan sebagai landasan bagi agamaku. Aku membangun amalan amalku di atasnya, dan ia selalu kupegang teguh dalam pasang surut kondisi yang meliputi jiwaku". Dalam ungkapan itu, al-Muhasibi melukiskan dengan jelas potret tasawuf dan orientasi spiritualnya. Pada hakekatnya, al-Muhasibi benar-benar mengukur seluruh perjalanan spiritual (suluk) dan pemikirannya dengan al-Qur'an dan sunnah Rasul yang sekaligus dijadikan sebagai landasan prinsipnya.

7. Makrifat menurut Al-Muhasibi

Al-Muhasibi memberikan gambaran tentang langkah-langkah orang arif, atau jenjang yang dilalui oleh mereka dalam meraih makrifat. Langkah pertama mencapai makrifat menurutnya adalah *ketaatan*. Lebih rinci al-Muhasibi mengatakan, "awal mula timbulnya cinta adalah ketaatan". Dan ketaatan ini merupakan buah kecintaan Allah kepada hamba-Nya, karena memang Dia yang mengawali timbulnya taat dengan cara mengenalkan diri-Nya kepada mereka dan menunjukkan agar mereka taat kepada-Nya.

Selain itu, Allah meminta agar hamba-hamba-Nya mencintai-Nya, walaupun Dia tidak butuh kepada mereka. Dia menitipkan rasa cinta dalam hati para pencinta-Nya. Cinta kepada Allah tidak bisa didasarkan kecuali kepada ketaatan yang nyata, dengan demikian, orang-orang yang mengaku cinta kepada Allah akan tetapi tidak dibuktikan dengan amal perbuatan itu hanyalah pengakuan sepihak yang tidak ada nilainya.

Tahap ke dua dalam meraih makrifat, mereka memasuki jajaran para malaikat berkat cahaya yang dititipkan oleh Allah dalam kalbu kalbu mereka. Al Muhasibi berkata, "setelah Allah menyimpan cahaya dalam kalbu orang-orang yang dicintainya, Dia menampakkan rasa bahagia-Nya kepada para malaikat-Nya". Tahapan ke tiga mencapai makrifat dimulai dengan dibukakannya lumbung lumbung ilmu dan rahasia ghaib kepada para kekasih-Nya. Selanjutnya mereka keluar kembali ke tengah masyarakat dipenuhi dengan berbagai jenis penyaksian. Mereka melihat berbagai keagungan hikmah Allah yang mengubah mereka menjadi orang-orang yang layak menyandang kedudukan yang istimewa dalam kehidupan ini karena telah mendapat cahaya batin. Tahap akhir pencapaian makrifat menurut al Muhasibi sama dengan pandangan kaum sufi pada umumnya, yakni penafian diri (*al fana*) dan diikuti dalam keabadian (*al baqa*). Dalam keadaan abadi setelah fana timbul ilmu, penyaksian, dan makrifat dengan segala aspek yang termuat dalam makrifat yang ada pada terminologi kaum sufi¹⁰.

8. Makrifat menurut Imam al Ghazali

Sekalipun al Ghazali terpengaruh oleh corak tasawuf iluminasi dalam sebagian konsepnya, terutama pandangannya tentang ilmu batin, ajakannya kepada tasawuf, mujahadah, *riyadhah*, sebagai metode untuk meraih penyingkapan dan pencapaian makrifat, hebatnya ia masih tetap membedakan antara tasawuf dan sufi dengan berbagai penyimpangan yang terjadi dalam aliran aliran yang menyimpang yang memegang prinsip *ittihad* dan *hulul*. Bahkan, ia menolak dan melawan mereka dengan berbagai alasan.¹¹

Secara terus terang ia menyatakan bahwa seseorang yang telah mendapatkan *kasyaf* dan *musyahadah* tidak layak mengeluarkan suatu ucapan yang bertentangan dengan agenda Islam, yakni akidah tauhid yang membedakan mana tuhan dan mana hamba, serta menegaskan bahwa tuhan adalah tuhan dan hamba adalah hamba. Inilah akidah yang dipegang oleh al Ghazali. Tatkala melakukan perjuangan spiritual dan latihan ruhani, ia menjelaskan kepada kita tentang pendekatan diri kepada Allah yang telah diraihnya terdiri atas berbagai tingkatan yang cukup sulit untuk diceritakan.

¹⁰ Hilal Ibrahim Hilal, 1979. *At-Tasawwuf al-Islam bain ad-Din wa al-Falsafah*, Kairo: Dar an-Nahdhah al-Arabiyah, 86.

¹¹ Ibrahim Mazkur, 95.

Orang yang menghayal bahwa dalam pendekatan diri itu terjadi inkarnasi atau kebersatuan atau telah sampai kepada tuhan, ini adalah pendapat yang salah. Sebab sesungguhnya kedekatan dengan-Nya, hanyalah sebuah bentuk tingkatan saja. Namun dari sisi lain, al Ghazali mengatakan bahwa ungkapan ungkapan yang diucapkan oleh kaum sufi itu boleh jadi masuk ke dalam kategori imajinasi karena mereka kesulitan mengungkapkan dengan kata kata tentang kebersatuan yang telah mereka capai.

Al Ghazali memberikan catatan penting yang menyatakan bahwa kebersatuan dengan tuhan secara rasional tidak mungkin terjadi. Dalam memperkuat ketidakmungkinan hal itu terjadi, ia menggambarkan bersatunya dua zat yang memiliki tiga kemungkinan. Pertama, masing masing dari kedua zat itu masih tetap berada dalam wujudnya semula. Ke dua, salah satu di antaranya hilang identitasnya. Ke tiga, kedua zat itu sama sama hancur. Dalam kemungkinan pertama, tidak terjadi kebersatuan, begitu pula dalam kemungkinan ke dua. Sebab, tidak mungkin akan terjadi kebersatuan antara sesuatu yang *maujud* dengan sesuatu yang berwujud. Sementara itu, dalam kemungkinan ketiga, pengakuan tentang terjadinya kebersatuan tidaklah benar, karena yang paling tepat dalam kemungkinan ketiga kitab gunakan istilah "menghilang" (*in'idam*) dan bukan bersatu (*ittihad*).

Dalam menolak pemikiran inkarnasi al Ghazali menjelaskan bahwa, inkarnasi bisa terjadi di antara dua materi, padahal Allah yang bebas dari sifat material, sangat mustahil inkarnasi terjadi pada-Nya. Ke dua, inkarnasi terjadi di antara aksiden ('*ardh*) dan substansi (*jauhar*), karena sesungguhnya aksiden akan ada nilainya bila disertai oleh substansinya, dan hal ini sangat tidak mungkin terjadi pada suatu zat yang berdiri sendiri. Al Ghazali mengatakan bahwa dalam perkara ini jangan pernah menyebut bahwa hal ini berlaku pada Allah.

Lebih lanjut al Ghazali mempertegas perbedaan-Nya dengan sesuatu yang baru dan ketinggian-Nya atas seluruh makhluk, seraya mengatakan: "ketika seorang manusia berperilaku dengan perilaku Allah, sesungguhnya perilaku itu baginya tidak lain hanyalah sifat sifat yang timbul akibat praduga yang keliru. Sebab bila tidak demikian penggunaan istilah khusus dengan asma Allah adalah keliru. Makrifat menurut pandangan al Ghazali, sekalipun ada sedikit nuansa iluminasi di dalamnya, ia mewarnainya dengan corak sunni inspiratif dan tetap berada dalam koridor agama.

Ia masih tetap menjaga harkat wahyu dan keluhuran para nabi di atas semua ilmu, makrifat manusia biasa, atau makrifat kaum sufi.

Ibnu Taimiyah mencatat sebuah ungkapan al Ghazali yang cukup jelas sebagai berikut: "membunuh orang yang mengaku bahwa martabat kewalian lebih utama dari martabat kenabian lebih aku cintai dari pada membunuh seratus orang kafir. Sebab bahaya yang ditimbulkan olehnya dalam kehidupan agama sangat besar". Disiplin al Ghazali dalam berpegang teguh pada orientasi sunni membuat sebagian filosof dan orang-orang yang sehaluan dengan mereka mengecam jalan hidup yang ditempuhnya, seraya mengatakan: "al Ghazali sangat terikat dengan nilai akal dan agama". Kecaman seperti ini membuktikan bahwa al Ghazali adalah orang yang sangat kokoh memegang al-Qur'an dan sunnah Rasulullah.

Sebagai kesimpulan, sekalipun metode makrifat menurut al Ghazali adalah *kasyaf*, basisnya tetaplah syari'at dan akal. Abu al Wafa al Taftazani berkata, "menggunakan akal dalam bidang syari'at, menurut al Ghazali, kembali kepada satu analisis dasar bahwa setiap pemberian beban kewajiban terkait dengan syari'at berakal. Jika seseorang menempuh jalan ruhani meningkat maqamnya menuju maqam hakekat, maka ia menggunakan metode *kasyaf* atau *dza'iq*. Metode *kasyaf* adalah buah syari'at, dan akal hanya digunakan pada tahap awal saja".

SIMPULAN

Demikian cuplikan intisari dari buku '*At Tashawwuf al Islam bain ad Din wa al Falsafah*' karya Ibrahim Hilal yang dapat penulis sajikan dalam paper ini, penulis hanya menjelaskan bab I sampai bab III, karena ketiga bab tersebut merupakan bagian terpenting dari keseluruhan isi buku. Dalam tiga bab yang penulis rangkum, termuat keseluruhan ajaran pokok tasawuf, termasuk definisi, asal usul, klasifikasi, serta beberapa madzab atau aliran tasawuf. Disamping itu, dalam tiga bab dalam buku tersebut diuraikan oleh penulis buku secara gamblang bahwa tasawuf tidak harus dikontraskan dengan aliran-aliran yang berkembang dalam dunia filsafat, karena sebagian para sufi juga menggunakan metodologi berfikir para, implikasinya tasawuf dan filsafat tidak terjadi kontradiksi dalam mencari kebenaran. Keduanya saling melengkapi bahkan terjadi titik temu dalam menengurai kebenaran. Bahkan dalam khazanah paradigma tasawuf dikenal terma 'tasawuf falsafi' artinya corak tasawuf yang metodologinya banyak menggunakan kajian filsafat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Qasim al Karim al-Qusyairiyah, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah*, Isa al Halabi, Mesir, 1334 H
- Abd Qadir Mahmud, *Falsafatu ash-Sufiyah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Fikri, 1996
- Abu Nashr As-Siraj Ath-Thusi, *Al-Luma'*, Mesir: Dar al Kuttah al Haditsah al Maktabah al-Mstanna, 1960
- Aj Arberry, *Sufism*, London: George Allen, 1963
- Al-Kalabadzi, *Ta'arruf li Mazhab at-Tasawwuf*, Mesir: Isa al Halabi, 1960
- As-Subki, *Thabaqat ash-Shuhufiyah al-Kubra*, Mesir: Musthofa Bai al Halabi, tt
- Ibrahim Hilal, *At-Tasawwuf al-Islam bain ad-Din wa al-Falsafah*, Kairo: Dar an-Nahdhah al-Arabiyah, 1979.
- Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Reynald A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London: Rontledge and Kegan Pau.
- Siroj, Said Aqil Siroj, 2021. *Allah Dan Alam Semsta Perspektif Tasawwuf Falsafi*, Jakarta :Yayasan Aqil Siroj