

***MA'RIFAT ALLAH MENURUT IBN 'AṬĀ' ALLAH
AL-SAKANDARĪ***

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh
Gelar Doktor dalam Program Studi Dirasah Islamiyah**



Oleh:

**G H O Z I
FO.45.10.36**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2017

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : Ghozi
NIM : FO 45.10.36
Program : Doktor (S-3)
Konsentrasi : Pemikiran Islam
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 7 November 2017
Saya yang menyatakan,



Ghozi

PERSETUJUAN

Disertasi Ghazi berjudul *Ma'rifat Allah menurut Ibn 'Aṭā 'Allah al-Sakandarī*
telah disetujui untuk dilaksanakan Ujian Terbuka

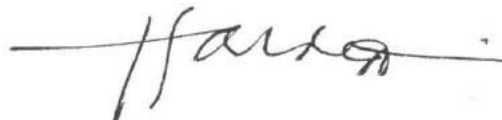
Oleh

PROMOTOR



Prof. H. Syafiq Mughni, MA, Ph.D.

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Ali Haidar, MA.

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Ghazi berjudul "*Ma'rifat Allah menurut Ibn 'Aṭā 'Allah Al-Sakandari*"
telah diuji pada tahap pertama pada hari Kamis, 2 Desember 2016
dan layak untuk diuji pada tahap kedua

Tim Penguji:

- | | |
|--|---------------------------|
| 1. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. | (Ketua/Penguji)..... |
| 2. Prof. Masdar Hilmy, MA., Ph.D. | (Sekretaris/Penguji)..... |
| 3. Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D. | (Promotor/Penguji)..... |
| 4. Prof. Dr. H. Ali Haidar, MA. | (Promotor/Penguji)..... |
| 5. Prof. Dr. H. Amal Fathullah Zarkasyi, MA. | (Penguji Utama)..... |
| 6. Prof. Dr. H. Ali Mas'ud., M.Ag. | (Penguji)..... |
| 7. Dr. Suhermanto Djakfar, M. Hum. | (Penguji)..... |

Surabaya, 17 Januari 2017

Direktur,



Prof. Dr. H. Husein Aziz., M.A.
NIP. 195610311985031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : GH021
NIM : FO. 45.10.36
Fakultas/Jurusan : Program Doktor / Dirasah Islamiyah
E-mail address : gho2104@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☐ Tesis ☒ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Ma'rifat Allah menurut Ibnu 'Ata'Allah al-Sakandary

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 28-08-2017

Penulis


(GH021)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul : *Ma‘rifat Allah menurut Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandari*
Penulis : **Ghozi**
Promotor : Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D; Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.A.
Kata Kunci : *Ma‘rifat Allah, al-fanā’, mazhab tasawuf.*

Disertasi ini membahas tentang *ma'rifat Allah* menurut Ibn 'Aṭā 'Allah dalam perspektif ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Permasalahan utama dalam disertasi ini adalah: *pertama*, persoalan *ma'rifat Allah* dalam perspektif pengalaman spiritual (misticisme), dalam perspektif reflektif-representasional (bahasa misticisme), dan dalam perspektif diskursif-ilmiah (metamisticisme). Persoalan ini memperjelas posisi Ibn 'Aṭā 'Allah di antara mazhab-mazhab tasawuf yang ada. *Kedua*, persoalan tentang faktor-faktor yang membentuk doktrin *ma'rifat Allah* Ibn 'Aṭā 'Allah. Persoalan ini juga memberikan petunjuk pada karakteristik mazhab tasawuf Ibn 'Aṭā 'Allah. *Ketiga*, sikap Ibn 'Aṭā 'Allah pada mazhab-mazhab tasawuf berdasarkan atas doktrin *ma'rifat Allah* yang dia yakini. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan pendekatan hermeneutik.

Dalam perspektif ontologis, membaca dan memahami makrifat harus diacu pada level mana makrifat tersebut akan dibaca dan dalam maksud apa makrifat tersebut dipahami. Pada level pengalaman religius makrifat tidak dapat dipahami. Level tersebut adalah gambaran tentang penyaksian agung dimana pikiran dan lisan serta hilangnya ego. Level bahasa mistik adalah level ketidakmampuan diri menyimpan rasa sehingga tanpa sadar terekpresikan (*shaṭaḥāt*). Level metamistisisme adalah wilayah diskursif dimana *shaṭaḥāt* dikaji. Dalam perspektif epistemologis, *ma'rifat Allah* dicapai melalui dua hal yakni *al-dhikr* (zikir) dan *al-fikr* (tafakur). Dalam pencapaian tersebut seorang sufi mengalami penyaksian terhadap *Rabb*-nya melalui mata hatinya. Pada tahap tertentu, dominasi mata hati tersebut menyebabkan alam seakan hilang dari pandangan seorang ahli makrifat. Di sini juga dilacak akar doktrin *ṣāḥib al-ḥikam*. Dalam perspektif aksiologis ditemukan bahwa Ibn 'Aṭā 'Allah seorang sufi yang terbuka menerima doktrin tasawuf dari beragam mazhab (tasawuf salafi, tasawuf suni, dan tasawuf falsafi. Hampir setiap mazhab mewarnai karakteristik sufisme Ibn 'Aṭā 'Allah. Namun begitu, pengaruh yang dominan adalah tokoh-tokoh sufi mazhab suni. Dia bahkan berupaya untuk dapat mendamaikan polemik yang terjadi pada mazhab-mazhab tasawuf. Disertasi ini menolak beberapa pandangan sarjana yang memandang bahwa Ibn 'Aṭā 'Allah berafiliasi pada mazhab *al-ḥulūl*, *al-ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd*, maupun *waḥdat al-shuhūd*. Karena menurutnya, kemunculan dari mazhab-mazhab tersebut disebabkan oleh beragamnya implikasi *ma'rifat Allah* yang dicapai seorang mistikus.

ABSTRACT

Ghozi, 2017, Ma'rifat Allah, refers to Ibn 'Aṭā 'Allah al-Sakandarī. Dissertation, Department of Islamic Thought Concentration in State Islamic University of Sunan Ampel Surabaya, Promoter 1: Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D., 2 Promoter: Prof. Dr. H. Ali Haidar, MA.

Key words: *Ma'rifat Allah*, *Al-fana'*, Mazhab of Sufism.

This dissertation discusses Ma'rifat Allah refers to Ibn 'Aṭ ᾱ' Allah, from ontological, epistemological, and axiological perspectives. The main issues in this dissertation are: first, the matter of Ma'rifat Allah in spiritual experience perspective (mysticism), reflective-representational perspective (language mysticism), and the perspective of discursive-scientific (meta-mysticism). This issue clarifies the position of Ibn 'Aṭ ᾱ' Allah among the existing Mazhab of Sufism. Secondly, the factors form to a shape the doctrine of Ma'rifat Allah Ibn 'Aṭ ᾱ' Allah. This issue also shows a guidance on the characteristics of the Mazhab Sufism of Ibn 'Aṭ ᾱ' Allah. Third, the attitude of Ibn 'Aṭ ᾱ' Allah towards Mazhab of Sufism based on the doctrine of Ma'rifat Allah as he believed. This study is a library research with a hermeneutic approach.

In ontological perspective, both reading and understanding Ma'rifat must be pointed at a level where its Ma'rifat will be read and the intent of what the Ma'rifat be understood. At religious experience level cannot be understood. This level is witnessing the great description of where the mind and utterance as well as the loss of ego. Mystical language level is a self inability saves the taste. Thus, is unwittingly expressed (*shaṭāḥāt*). Level meta-mysticism is discursive territory where *ah shaṭ ā t* be analyzed. In the epistemological perspective, Ma'rifat Allah is achieved through two things, *al-dhikr* (zikr) and *al-fikr*. In a mystic experience achievement obtains witnessing towards his God through his heart's spot. At a certain stage, the domain of heart-spot causes a nature loses its sight alike by a man-Makrifat. Here, it is also traced the roots of the doctrine *ṣ ā ḥ ib al-hikam*. In the Axiological perspective's found that Ibn 'Aṭā 'Allah, sufi publicly accepts the doctrine of Sufism from the various Mazhab (Sufism salafi, Sufism Sunni, and Sufism philosophical. Almost every Mazhab colors the characteristics of Sufism of Ibn 'Aṭā 'Allah. But then, the influence of the domain figures of Sufism is Sunni. Even, he strives to reconcile a polemic that occurred in Mazhab-mazhab of Sufism. This dissertation was rejected several views of scholars who believe that Ibn 'aṭ ā' Allah affiliated in Mazhab of *al-ḥulūl*, *al-ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd*, and *waḥdat al-shuhūd*. Because, according to him, the emergence of these madzhab due to the diversity of Ma'rifat Allah's implications which is achieved by a mystic.

ملخص

غازي، 2017 معرفة الله عند ابن عطاء الله السكندري. الرسالة الدكتوراة، كلية الدراسات الإسلامية

شعبة الفكر الإسلامي، جامعة سونن أمبيل الإسلامية سورابايا، المشرف الأول : أ. الحاج شفيق عبد المغني، د.ف، المشرف الثاني : أ.د. الحاج علي حيدر الماجستر.

دليل البحث : معرفة الله، ابن عطاء الله السكندري، المذاهب الصوفية، أنتولوجيك، إستمولوجيك، أكسيولوجيك، الأسطورية

هذه الرسالة تبحث في قضايا معرفة الله عند ابن عطاء الله السكندري من منظور التجميعي (أنتولوجيك) والمعرفي (إبستمولوجيك) والقيمي (أكسيولوجيك). أما مشكلات بحث هذه الرسالة فأهمها : أولاً، مسألة معرفة الله في منظور التجربة الروحية (ميتيسيسم). ثانياً، مسألة معرفة الله في منظور التأمل التمثيلي (أي لغة ميتيسيسم). وثالثاً، مسألة معرفة الله في منظور الإستطراد العلمي (ميتاميتيسيسم).

وتهدف هذه الرسالة إلى تحقيق مذهب ابن عطاء الله بين المذاهب الصوفية وإلى بيان العناصر الخلفية التي تسبب في تكوين مذهبه الخاص في معرفة الله وتفصيل شخصية مذهبه الصوفي وكذلك تهدف إلى بيان موقفه عن المذاهب الصوفية حسب اعتقاده في معرفة الله مع المقارنة بينها وبين مذهبه.

وكان منهج البحث في هذه الرسالة مكتيباً تفسيريّاً (الهرمينتيك)، حتى وصل به البحث إلى نتائج هامة وهي أولاً، أنّ معرفة الله في منظورها التجميعي (أنتولوجيك) لا يتأتّى إدراكها إلا من حيث فهم المستوى في المعرفة والغاية في دراستها، فعند مستوى التجربة الروحية لا يمكن فيه تفسير المعرفة لأن المعرفة فيه إنما عبارة عن تصور الشهادة العظمى التي لا يشوّبها العقل واللسان والأناية. وعند مستوى اللغة الأسطورية تكون المعرفة فيه حالة عجز النفس عن حبس اللذة مما يؤدي إلى ظهور الشطحات اللاإرادية. وعند مستوى الاستطراد العلمي تُدرس فيه الشطحات.

DAFTAR ISI

Sampul dalam Disertasi	i
Halaman Persyaratan Disertasi	ii
Halaman Persyaratan Keaslian	iii
Halaman Persetujuan Disertasi	iv
Halaman Pengesahan Tim Penguji	v
Halaman Pernyataan Kesediaan Perbaikan	vi
Transliterasi	vii
Abstrak	viii
Ucapan Terima Kasih	xi
Daftar Isi	xii
Daftar Tabel	xiii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	12
C. Rumusan Masalah.....	13
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	14
E. Penelitian Terdahulu	14
F. Kerangka Teoretik	18
G. Metode Penelitian	26
H. Sistematika Pembahasan.....	32

BAB II BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRAN SUFISTIK IBN ‘ĀTĀ’ ALLAH AL-SAKANDARĪ

A. Biografi Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandari	34
B. Setting Sosial, Politik, dan Keagamaan di Mesir	40
1. Tarekat di Mesir.....	40
2. Fenomena Ibn ‘Arabī dan Mazhab <i>Waḥdat al-Wujūd</i>	47
3. Konstruksi Sosial-Politik Era Mamālīk Baḥrī	51
C. Karya-karyanya.....	62
D. Karya yang Mempengaruhi	73

BAB III *MA'RIFAT ALLAH* DALAM MAZHAB TASAWUF

A. Makrifat Tasawuf Salafi	89
1. <i>Al-Fana'</i> dan <i>al-Baqā'</i>	93
2. Makrifat Tasawuf Salafi.....	97
3. Ibn Taymiyah dan Problem Teologis Tasawuf Salafi.....	100
B. Makrifat Tasawuf Suni	106
1. <i>Al-Fana'</i> dan <i>al-Baqā'</i>	107
2. Makrifat Tasawuf.....	110
C. Makrifat Tasawuf Falsafi.....	112
1. Fase <i>al-Sukr</i> (Kemabukan)	116

PENDAHULUAN

Term *al-ma'rifah* (makrifat) yang dimaksud dalam penelitian ini adalah *ma'rifat Allah* sebuah bagian yang sangat penting dalam kajian sufistik dan selalu menjadi diskusi menarik dalam khazanah perkembangan pemikiran sufisme. Secara umum term tersebut disepakati menjadi titik akhir dari perjalanan para sufi sebagai bentuk pencapaian seorang *sālik* setelah mengaplikasikan *sharī'ah* dan menjiwai ilmu tarekat.¹ Makrifat lebih merupakan anugerah Tuhan kepada hamba yang dicintai-Nya.

Manurut Muhammad Faḍl al-Balkhī—sebagaimana dikutip oleh al-Hujwīrī dalam *Kashf al-Mahjūb*—*al-maʿrifah* adalah *al-ʿilm bi Allah*.² Makrifat berbeda dengan ilmu (*al-ʿilm min Allah*), karena makrifat adalah antitesis keingkaran, sedangkan ilmu merupakan antitesis dari kebodohan. Posisi makrifat lebih tinggi dari ilmu karena ia selalu membawa pada kebaikan. Pandangan ini didasarkan

2 Al-Balkhī membagi ilmu menjadi tiga macam: pertama, *al-‘ilm min Allah*, yakni ilmu shari‘ah; kedua, *al-‘ilm ma‘a Allah*, yakni ilmu tentang *maqāmāt* jalan menuju Allah dan penjelasan tentang derajat para wali; ketiga, *al-‘ilm bi Allah*, yakni *al-ma‘rifah* yang diberikan kepada para wali-Nya meski mereka sendiri terkadang tidak menyadarinya. Jadi, *al-ma‘rifah* tidak mungkin dicapai jika pelaksanaan shari‘ahnya tidak diterima oleh Allah. Shari‘ah tidak benar jika tanpa disertai dengan tanda-tanda *maqāmāt*. Lihat Abū al-Hasan ‘Alī b. ‘Uthmān b. Abī ‘Alī al-Jalābī al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb li al-Hujwīrī*, ed. Is‘ād Abd al-Hādī Qindīl (Kairo: al-Majlis al-‘Alī li al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, Vol. I, Juni 1973), 210-211.

Para sufi menyepakati bahwa makrifat adalah shari'ah pertama yang diperintahkan Allah kepada hamba-Nya. Lebih dari itu, makrifat juga merupakan tujuan diciptakannya bangsa manusia dan jin. Manusia diciptakan dengan fitrahnya untuk bermakrifat pada Allah. Pandangan tersebut didasarkan pada penafsiran Ibn Abbas atas surat al-Dhāriyāt ayat 56 di mana Allah berfirman yang artinya “sesungguhnya aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku” (Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 56).

³ Muhammad ‘Abdullah Al-Sharqawi, *Sufisme dan Akal*, terj. Halid al-Kaf (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 181-182.

⁴ Pemaknaan ini didasarkan pada penafsiran Ibn ‘Abbās atas ayat tersebut. Ibid., 125. Lihat juga, Ibn al-‘Aṭā’ Allah al-Sakandarī, *al-Qaṣd al-Mujarrad fī al-Ma‘rifah Ism al-Mufrad* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 2002), 19.

⁵ ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt: Tafṣīr Suḥfī Kāmil li al-Qur’ān al-Karīm*, Ibrāhīm Basūnī (ed.), Vol. 1 (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2007), 488.

⁵ ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt: Tafsīr Suḥfī Kāmil li al-Qur’ān al-Karīm*, Ibrāhīm Basūnī (ed.), Vol. 1 (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 2007), 488.

لأحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.⁹

Saat dalam kondisi *fana'*, Nabi adalah orang yang paling fasih selama yang diketahui masyarakat Arab. Akan tetapi saat Nabi Saw. berpindah dari *fana'* menuju *maqām baqā'* Nabi Saw berkata: “Lisanku tidak mampu (berbicara) karena kesempurnaan *fana'* terhadap Engkau, apa yang (dapat) aku ucapkan? Aku telah menjadi tanpa ucapan, (aku) tanpa *ḥāl*, ucapan tentangku atau tentang Engkau (hanya) akan menjadikanku *mahjūb* dengan ucapanku tersebut...”¹⁰

⁹ Ibn ‘Aṭā’ Allah, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 41.

¹⁰ Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn, *Ḥal al-Fanā' fi al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1999), 110.

[illegible]

²⁰ Ibn Taymiyah sering disebut sebagai *Ibn al-Harb* (anak peperangan). Kehidupan tersebut membentuk kepribadian Shaykh al-Islām. Pemikiran tokoh ini bermuara pada ibadah aksi dalam pengertian *kifāh fī sabīl Allah* (perjuangan secara lahir dan batin di jalan Allah). Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf* (Aleksandria: Dār al-Da‘wah, cet. 2, 1982), 294. Dalam pemaknaan ini dan juga karena karakter yang dimilikinya dia banyak berkonflik dengan ulama-ulama sezamannya baik di bidang fiqh, teologi, filsafat, dan tasawuf. Dalam fiqh dia mengkritik fanatisme mazhab fiqh. Dia banyak mengkritik teori filsafat, dan dalam bidang tasawuf dia mengkritik teofani (*shath*). Ḥilmī, *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf*, 309.

Penilaian terhadap mazhab tasawuf Ibn ‘Aṭā’ Allah sejatinya didasarkan atas pembacaan kitab *Al-Ḥikam* secara mendalam dan komprehensif. Ditilik pada kandungan *al-Ḥikam*, Sa‘īd Ḥawā’ membaginya dalam tiga hal: (1) tentang nilai-nilai dasar perjalanan menuju Allah; (2) ajaran tentang perjalanan murid awal sampai akhirnya dan etika mereka;³³ (3) ajaran tentang etika para ‘*Ārif* dan *al-wāsilūn*.³⁴ Menurut Zarrūq, kandungan *al-Ḥikam* meliputi: (1) ajaran nasehat untuk ‘*awām* dan *khawwās*; (2) tentang *al-ahkām* tentang para *mutawajjihīn*; (3) tentang *aḥwāl* para *murīd*, sebagai *tanbīh* (peringat) dan *tashwīq* (menarik); (4) ajaran tentang *haqāiq* (hakikat-hakikat).³⁵ Lebih spesifik al-Taftāzānī menjelaskan kandungan *al-Ḥikam* yang meliputi: (1) hukum shari‘ah hamba yang bersuluk; (2) ajaran tentang *mujāhadah* dan *riyāḍah* beserta hasilnya pada *maqāmat* dan *aḥwāl*; (3) ajaran tentang makrifat dan etika kaum *wuṣul*; (4) tentang perspektif metafisik dalam menafsirkan wujud dan hubungan dengan

³⁵ Wajdī, *al-Hikam*, 4.

keislaman di eranya baik dalam dalam aspek juri
amnya. Termasuk di dalamnya perkembangan p
Islam.
tantang makrifat Ibn 'Aṭā 'Allah tentu memiliki hub
gamaan di eranya baik dipengaruhi oleh strukt
annya maupun yang terkait dengan kekuatan l
pemerintahannya.
agan berbagai hal di atas, doktrin *ma'rifat Allah* Ib
pastinya memiliki memiliki karekternya sendi
ontologis, epistemologis, maupun aksiologis.

- keislaman di eranya baik dalam dalam aspek juri
amnya. Termasuk di dalamnya perkembangan p
Islam.
tantang makrifat Ibn 'Aṭā 'Allah tentu memiliki hub
gamaan di eranya baik dipengaruhi oleh strukt
annya maupun yang terkait dengan kekuatan l
pemerintahannya.
agan berbagai hal di atas, doktrin *ma'rifat Allah* Ib
pastinya memiliki memiliki karekternya sendi
ontologis, epistemologis, maupun aksiologis.

keislaman di eranya baik dalam dalam aspek juri
amnya. Termasuk di dalamnya perkembangan p
Islam.
tantang makrifat Ibn 'Aṭā 'Allah tentu memiliki hub
gamaan di eranya baik dipengaruhi oleh strukt
annya maupun yang terkait dengan kekuatan l
pemerintahannya.
agan berbagai hal di atas, doktrin *ma'rifat Allah* Ib
pastinya memiliki memiliki karekternya sendi
ontologis, epistemologis, maupun aksiologis.

- keislaman di eranya baik dalam dalam aspek juri
amnya. Termasuk di dalamnya perkembangan p
Islam.
tantang makrifat Ibn 'Aṭā 'Allah tentu memiliki hub
gamaan di eranya baik dipengaruhi oleh strukt
annya maupun yang terkait dengan kekuatan l
pemerintahannya.
agan berbagai hal di atas, doktrin *ma'rifat Allah* Ib
pastinya memiliki memiliki karekternya sendi
ontologis, epistemologis, maupun aksiologis.

Berangkat dari persoalan-persoalan di atas maka penelitian ini memiliki tujuan-tujuan sebagaimana berikut:

- Adapun manfaat penelitian ini, antara lain:

- #### D. Penelitian Terdahulu

[illegible]

Ketiga, buku Sa'īd Ḥawā yang berjudul *Mudhākarāt fī Manāzil al-Ṣiddīqīn wa al-Rabbāniyyīn*. Karya ini merupakan fase lanjutan buku *Tarbiyatunā al-Ruhīyah*³⁹ yang disusun oleh Ḥawā. Karya tersebut merupakan analisa pemikiran dan ajaran Ibn 'Aṭā 'Allah melalui *al-Ḥikam* dan karya-karyanya yang lain. Dalam karya tersebut dia menjadikan *al-Ḥikam* sebagai lokus kajiannya. Yang menarik dari karya ini, untaian hikmah dalam *al-Ḥikmah* yang ditempatkan secara berurutan oleh para komentator (*shāriḥ*) terdahulu diklasifikasi pada bab-bab yang dia buat dalam karya tersebut.

Penelitian tentang *al-Ḥikam* dari peneliti dari dunia Barat dilakukan oleh Victor Danner. Dia adalah orang yang pertama kali menerjemahkan *al-Ḥikam* dalam bahasa Inggris. Karya ini banyak terfokus pada penerjemahan dan biografi pengarang dengan latar belakang geopolitik Mesir. Selebihnya, dia mengomentari

[illegible]

Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa makrifat cukup sulit untuk didefinisikan, karena cukup banyak definisi yang diulas para sufi dari berbagai macam perspektif dan aliran. Definisi *ma'rifat Allah* biasanya didasarkan pengalaman spiritual, baik dalam *mukāshafah* atau *mushahadah*. Sebagian yang lain didasarkan pada *karāmah* atau hal-hal yang bersifat *khāriq al-‘ādah*. Sebagian lainnya, didasarkan dengan hakikat yang dicapai seorang sufi seperti *maḥabbah*, *khawf*, dan semacamnya.

⁴⁰ al-Sullamī, *al-Muqaddimah fī al-Tasawwuf*, 30.

⁴² Rafiq al-‘Ajam, *Mawsū‘at Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1999), 908.

Berbeda dengan al-Junayd al-Baghdādī yang mengaitkan term *al-maʿrifah* dengan kebodohan seorang sufi. Saat ditanya tentang makrifat, al-Junayd menjawab: “(*al-maʿrifah* adalah) kebodohanmu saat berada dalam naungan ilmu-Nya”. Artinya, kamu bodoh tentang-Nya dari perspektifmu (sebagai manusia).” Dengan makrifat, seorang *ʿārif* mengetahui kebodohnya tentang Allah. Pandangan sejenis juga dapat ditemukan dalam penjelasan Sahl al-Tustārī yang mengatakan: “makrifat adalah pengetahuan tentang kebodohan (*al-maʿrifah bi al-jahl*)”.

Berbeda dengan definisi al-Shiblī di atas, Muhammad b. Wāsi' justru memberikan definisi makrifat identik dengan kondisi *baqā'* sufi. Dalam *al-Luma'* al-Sarrāj mengutip Muhammad b. Wāsi' yang menyatakan: “saya tidak melihat

⁴⁴ Menurut hasil penelitian Majdī Ibrāhīm *fanā'* tentang tasawuf sunnī bahwa tasawuf sunnī mempunyai ciri tidak keluar dari batas-batas yang diberikan karena *al-fānī* tersebut telah memahami shari'ah dan hakikat sekaligus. Dia tidak akan menyampaikan kalimat yang merusak kehormatan agama, shari'ah atau keadilan secara bersamaan. Lihat Ibrāhīm, *al-Taṣawwuf al-Sunnī*, 649.

[illegible]

⁵² Ibid.

Doktrin lain yang juga banyak diikuti adalah *waḥdat al-shuhūd*. *Al-Shuhūd* yang dimaksud di sini—menurut al-Jurjānī dalam karyanya, *Kashf al-Asrār*—adalah *ru'yat al-Ḥaqq bi al-Ḥaqq* (melihat Yang Maha Benar dengan Yang Maha Benar). Menurut Mustafā Najā yang menjelaskan pandangan ini menyatakan: “Karena sebenarnya Allah yang membuat kamu (dapat) menyaksikan-Nya dengan (melalui) makhluk-makhluk-Nya, tanpa *ḥulūl*, persentuhan, atau *tashbīh* dan *tajsim* lainnya, seperti yang terjadi dalam peristiwa Nabi Musa AS. yang menyaksikan *tajallī* Allah pada api yang dilihatnya”.⁶⁸

Tuhan). Hal lainnya, doktrin ini mengingkari adanya sesuatu yang jelek atau buruk karena sebagai manifestasi dari Tuhan yang secara mutlak adalah baik maka segala sesuatu adalah baik. Lihat Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997), 106-111.

⁶⁸ al-‘Ajam, *Mustalahāt al-Tasawwuf*, 510.

⁷⁰ Pemikiran al-Ghazālī dan al-Junayd diklasifikasikan sebagai penganut mazhab *waḥdat al-shuhūd*. Lihat Ibrāhīm, *al-Taṣawwuf al-Sunnī*, 640-641. Jalāl Sharaf mengkategorikan al-Junayd sebagai pengikut *waḥdat al-shuhūd*. Lihat Sharaf, *Dirāsāt fī al-Taṣawwuf*, 235 dan 249-254. Bandingkan dengan Abu’al-Qāsim al-Junayd, *Rasāil al-Junayd* (Kairo: Bar’ay Wajaday, 1988), 31.

Perbedaan fundamental antara *wahdat al-shuhūd* dan *wahdat al-wujūd* bahwa penganut mazhab *wahdat al-shuhūd* memandang dualisme (*isnaynīyah*) wujud dengan membedakan secara mutlak antara Pencipta (*Khālik*) dan ciptaan (makhluk), antara Tuhan dan hamba. Namun yang perlu dicatat di sini bahwa *al-Shuhūd* yang dimaksud dalam doktrin ini bukan lah *al-shuhūd* mata biasa akan tetapi *al-shuhūd al-dhawqī* dan *al-shuhūd 'iyani*. Karena perbedaan antara Pencipta (*Khālik*) dan ciptaan (makhluk) ini mazhab *wahdat al-shuhūd* diterima oleh kelompok tasawuf sunnī.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini disesuaikan dengan objek permasalahan yang akan dikaji. Karena objek penelitian yang dikaji dalam tulisan ini adalah *al-ma'rifah* sebagai konsep tasawuf Ibn 'Aṭā 'Allah, maka data penelitian yang tersedia akan penulis analisis menggunakan metode sejarah intelektual (*intellectual history*). Adapun langkah-langkah dari metode sejarah intelektual ini antara lain:

- [illegible]

Dalam proses penafsiran ada dua hal yang harus dilakukan: *pertama*, setiap aktivitas penafsiran adalah proses triadik (*triadic process*), yakni proses tiga segi. Yang dimaksud dengan proses tiga segi terbaginya penafsiran kepada tiga poros, antara lain: (1) Objek yang ditafsirkan (*the mind objectivated in the meaning-full forms*). Konsep ini menunjuk kepada pikiran-pikiran atau gagasan-gagasan orang lain yang menjadi objek kajian (2) Subjek yang menafsirkan (*an active thinking mind*). (3) Medium atau mediasi yang menghubungkan antara subjek dan objek (*the meaning-full forms*). *The*

⁷² Dikutip dalam Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 29.

mediasi atau medium perantara untuk memahami *the mind of other* (pikiran dari yang lain).⁷⁵

Untuk memahami konsep atau pemikiran Ibn ‘Aṭā’ ‘Allah yang diobjektivasikan dalam bentuk *meaning-full forms* peneliti tidak secara langsung ke objek yang diteliti akan tetapi peneliti menggunakan medium atau mediasi—sebagai sumber sekunder—yang menghubungkan antar-dirinya dengan objek kajian. Misalnya dalam hal ini objek yang ditafsirkan adalah konsep Ibn ‘Aṭā’ ‘Allah tentang makrifat, maka subjek penafsir mesti memahami dahulu apa makna “*al-ma‘rifah*” melalui mediasi yang juga merupakan pra-kondisi penafsiran.⁷⁶

H. Sumber dan Analisis Data

Setelah data terkumpul, kemudian digunakan teknik analisis isi (*content analysis*), yakni penelitian yang bersifat pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau teks yang terdapat dalam dokumen karya Ibn ‘Aṭā ‘Allāh dan memahami visi pemikirannya. Teknik penelitian ini untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicable*) dan sah data dengan memperhatikan konteksnya.⁷⁸ Analisis isi ini merujuk pada metode analisis yang integratif dan lebih secara konseptual untuk menemukan, mengidentifikasi, mengolah, dan menganalisis dokumen untuk memahami makna, signifikansi, dan relevansinya.⁷⁹ Hal ini bertujuan untuk mempertajam maksud dan inti dokumen-dokumen sehingga secara langsung memberikan ringkasan padat tentang fokus utama

⁷⁹ Rachmah Ida, “Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif” dalam Burhan Bungin (ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 203.

I. Sistematika Pembahasan

Bab *pertama* merupakan pendahuluan yang memberikan gambaran menyeluruh sekaligus sebagai pengantar untuk memahami uraian yang ada pada bab-bab selanjutnya. Bab ini terdiri dari uraian mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teoretis, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

⁸⁰ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Raka Sarasin, 2000), 68.

⁸¹ Rachmah Ida, "Ragam Penelitian Isi", 203-204.

PEMIKIRAN SUFISTIK IBN ‘ATĀ ‘ALLAH AL-SAKANDARĪ

³ Keturunan al-Judhāmī dalam silsilah lengkapnya menunjukkan sebagai keturunan keluarga Arab. Lihat Victor Danner, *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Raudlon (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 7.

Dalam karyanya *Laṭā'if al-Minan*, Ibn 'Aṭā 'Allāh membuat beberapa catatan penting dalam perjalanan hidupnya. Dalam kitab tersebut ia mengilustrasikan bahwa kehidupannya terbagi dalam tiga periode, antara lain: *pertama*, ia mengingkari dan memusuhi para sufi. Dia yang terdidik dan dikader

⁷ al-Taftāzānī, *Ibn 'Atā' Allah*, 19.

Di masa ini banyak tokoh sufi di Aleksandria yang terkenal dengan *zuhd* dan *wara'*, seperti Abū al-Qāsim al-Qabārī al-Mālikī al-Iskandarānī (w. 662 H.), Yāqūt al-Ḥabshī (w. 732 H.), Sharaf al-Dīn Muḥammad b. Ḥammād al-Būṣīrī, pengarang *al-Burdah* (w. 695 H.). Pengarang *al-Burdah* ini adalah salah satu dari murid al-Mursī.⁸ Namun sepertinya, keberadaan mereka belum mengubah paradigma pemikiran Ibn 'Aṭā 'Allah tentang sufisme para sufi.

Yang penting digarisbawahi bahwa dalam periode ini, meski Ibn ‘Aṭā’ Allah mengambil jalan sufisme tidak membuatnya meninggalkan kegiatannya menuntut ilmu-ilmu agama yang lain sebagaimana yang di jalani sebelumnya. Pada awalnya, ia sempat merasa khawatir bahwa kedekatannya dengan al-Mursī akan menjadi penghalang antara dia dan guru-guru ilmu-ilmu agamanya. Ibn ‘Aṭā’ Allah pun lega karena aktivitasnya sebagai pengikut tarekat Shādhiyiah tidak mengharuskan dirinya menanggalkan kegiatan yang dijalannya.

[illegible]

Dari sekian banyak murid yang belajar darinya, muncul beberapa sufi dan *faqīh* yang menonjol salah satunya adalah Taqiy al-Dīn al-Subkī (w. 756 H),¹⁰ ayah dari Tāj al-Dīn al-Subkī (771 H.), pengarang *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*, Imām al-Qarāfi, dan lain-lain. Ilmuwan dan sufi kontemporer yang diidentikkan dengan ajaran dan tarekat Ibn 'Aṭā 'Allah adalah 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd. Di akhir hayatnya, mantan Shayh al-Azhar ini pun minta dikebumikan berdekatan dengan *Sāhib al-Hikam*.

Ibn ‘Aṭā ‘Allah adalah tokoh yang mendedikasikan kehidupannya untuk membina dan mengajarkan umat ilmu-ilmu *zāhir* dan ilmu-ilmu *bāṭin*. Beliau

¹⁰ Taqiy al-Dīn al-Subkī adalah ulama yang masyhur di zamannya. Ibn Taymīyah tidak pernah *ta'zim* ke ulama lain seperti *ta'zim*-nya kepada al-Subkī tersebut. Lihat al-Taftāzānī, *Ibn 'Aṭā' Allah*, 27.

¹² Haykal, *al-Hikam al-‘Atā’iyah*, 19.

Ibn ‘Aṭā ’Allah¹³—mempunyai sikap positif tentang sosok dan kepakaran Ibn ‘Aṭā ’Allah. Pandangan tersebut dapat ditemukan dalam *On Tasawuf Ibn Athaillah al-Sakandari: The Debate with Ibn Taymiyah*,¹⁴ di mana dikutip perdebatan beretika antara dua tokoh ini yang terjadi pada sebuah pertemuan tak disengaja di Masjid al-Azhar.¹⁵ Di antara perdebatan santun yang terjadi antara dua tokoh ini, Ibn Taymīyah memberikan pernyataan tentang kealiman dan kepribadian Ibn ‘Aṭā ’Allah sebagaimana berikut:

“Aku tahu anda (Ibn ‘Aṭā ’Allah) adalah orang yang saleh, berpengetahuan luas, dan senantiasa berbicara benar dan tulus. Aku bersumpah tidak ada orang selain anda, baik di Mesir maupun Suriah, yang lebih mencintai Allah ataupun mampu meniadakan diri di hadapan Allah atau lebih patuh menjalankan perintah-Nya atau menjauhi larangan-Nya”.¹⁶

Dalam dialog tersebut menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah pun memiliki respek terhadap Ibn ‘Aṭā’ Allah meskipun hal tersebut tidak menghilangkan silang pendapat antara keduanya dalam beberapa masalah terutama terkait dengan ziarah kubur dan penghormatan dan *wasīlah* kepada para wali Allah.

¹³ Salah satu contoh yang diklaim sebagai perseteruan kedua tokoh ini adalah long march Ibn ‘Aṭā’ Allah bersama pengikutnya ke Citadel tempat Ibn Taymīyah untuk melakukan protes kepada tokoh tersebut atas kritik dan kecamannya kepada kaum sufi. Lihat Shoshan, *Popular Culture*, 16.

¹⁴ Ditranslasi dari buku karya Muhammad Hisham Kabbani *The Reputation of "Salafi" Innovations*. Sayangnya peneliti belum mendapatkan karya tersebut.

¹⁵ Dialog tersebut dikutip dari ‘Abd al-Rahmān al-Sharqāwī, *Ibu Taymīyah: al-Faqīh al-Mu’adhdhab* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1990), 201-210. Lihat juga Fudloli Zaini, *Sepintas Sastra Sufi, Tokoh dan Pemikirannya* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 148-149.

¹⁶ al-Sharqāwī, *Ibu Taymīyah*, 201-210. Lihat juga Zaini, *Sepintas Sastra Sufi*, 148-149.

Sebelum mengulas pemikiran dan doktrin-doktrin sufistik Ibn ‘Aṭā’ Allah lebih lanjut akan dibahas terlebih dahulu beberapa unsur-unsur yang mungkin berpengaruh dalam membentuk watak dan pemikiran tokoh tersebut. Beberapa unsur tersebut sebagaimana berikut:

Istilah tarekat (*al-ṭarīqah*) menurut kaum sufi akhir adalah sekumpulan para sufi yang mewakafkan diri pada seorang shaykh. Mereka tunduk pada aturan khusus terkait dengan perjalanan rohani (*al-sulūk al-ruḥānīyah*). Mereka hidup secara berkelompok di tempat-tempat khusus yang disebut dengan *zawīyah*, *ribāṭ* atau *khanqah*. Mereka juga berkumpul pada momen-momen tertentu dan mengadakan majelis ilmu atau majelis zikir. Mereka memiliki nama-nama yang berbeda karena pendiri-pendiri tarekat mereka tidak sama, meski tujuan mereka semua sama. Perbedaan mereka hanya pada simbol yang mereka pakai atau wirid-wirid yang mereka amalkan.¹⁷

¹⁷ Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1976), 286.

Pada abad ketujuh hijriah, gerakan tarekat berkembang sangat pesat Mesir. Pada masa ini datang beberapa tokoh sufi ke Mesir. Dari Irak datang tokoh sufi shaykh Abū al-Faṭḥ al-Wāsiṭī yang kemudian menetap di Aleksandria dan menyebarkan tarekat Rifāʿīyah. Pada tahun 634 H/1276 M datang seorang sufi yang bernama Aḥmad al-Badawī dari Maroko yang juga pendiri tarekat Aḥmadīyah. Shaykh Ibrāhīm al-Dasūqī al-Qarashī (w. 676 H/1277 M) pendiri tarekat al-Burhānīyah datang ke Mesir. Yang cukup dikenal dalam sejarah adalah kedatangan Abū al-Ḥasan al-Shādhilī dari Maroko perintis tarekat al-Shādhilīyah yang datang bersama murid-muridnya.¹⁹

Pada era dinasti Mamlūk ini hal-hal terkait tarekat diatur secara baik, antara lain: aturan bergabungnya seorang murid dalam jamaah tarekat, kehidupannya

¹⁹ Ibid., 74-75.

Pengadaan *khanqah* lebih dari sekadar tempat menginap dan tinggal. *Khanqah* merupakan tempat digemblengnya murid di bawah bimbingan seorang shaykh sufi. Ia dianggap sebagai pusat pembinaan murid menjalani kehidupan *zuhd* dan bertasawuf. Mereka melakukan *al-tajrīd* untuk beribadah kepada Allah, tidak mengejar duniawi, dan menolak kenikmatannya. Untuk kebutuhan makan-minum kaum sufi ini disandarkan dari nafkah para orang kaya dermawan atau para pemimpin.²¹

Meski menjalani kehidupan sebagaimana tergambar di atas, di masa ini para guru sufi mendapatkan posisi yang istimewa. Oleh penguasa mereka diklaim sebagai juru bicara tarekat yang dihormati oleh penguasa dan masyarakat. Model protokoler istana digunakan untuk guru-guru sufi tersebut. Mereka punya gelar-gelar khusus yang sebutannya digunakan untuk acara seremonial istana atau dalam penyebutan di surat. Para sultan dan staf-stafnya mengunjungi para guru sufi tersebut secara rutin untuk minta nasehat dan berkonsultasi.²²

²⁰ Ibid., 77

²² Aḥmad Subḥī Maṣṣūṣ, *Al-‘Aqā’id al-Dīnīyah fī Miṣr al-Mamlukīyah bayn al-Islām wa al-Tasawwuf* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2000), 111.

Secara umum tarekat di Mesir abad ketujuh hijriah ini mempunyai beberapa ciri khusus yang membedakan dengan eksistensi tarekat di wilayah lain. Mengenai ciri-ciri ini al-Taftāzānī mencatat sebagaimana dijelaskan dalam ulasan berikut ini.

Kedua, sufi di Mesir lebih menekankan pada aspek amaliah dan tidak masuk pada aspek teoretik tasawuf sebagaimana halnya al-Ḥallāj, Suhrāwardī al-Maqtūl, Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī, dan lain sebagainya yang mana doktrin-doktrin tasawuf mereka telah bercampur dengan pemikiran filsafat.²⁴

²⁴ Mustafā, *al-Binā' al-Ijtima'i*, 76-77.

Pada abad itu, terdapat dua fenomena penting yang terjadi di Mesir. *Pertama* adalah fenomena *shaykh al-Akbar*, Ibn ‘Arabī (w. 638 H./1248 M)²⁹, sufi Falsafi yang dipandang sebagai inisiator aliran *wahdat al-wujūd* (*oneness of being*). Fenomena Ibn ‘Arabī dan aliran *wahdat al-wujūd*-nya selain memberikan perspektif baru dalam pemikiran sufistik Islam, tidak dipungkiri juga menimbulkan polemik dan kontroversi, baik kontroversi antara *fuqahā’* dan *fuqarā’*,³⁰ atau kontroversi dengan para teolog Ḥanbalī dan tokohnya Ibn Taymīyah (w.728 H./1328 M.). Tokoh tersebut yang dianggap sebagai tokoh penjaga autentisitas Islam dan tegas menolak beberapa sufi besar termasuk Ibn ‘Arabī.

²⁹ Ibn ‘Arabī oleh sebagian kalangan dianggap berjasa karena telah menjadikan doktrin tasawuf para pendahulunya semakin jelas. Di sisi lain oleh sebagian yang lain dia juga dituduh telah menyimpang dalam memaknai *‘ishq Allah* (kerinduan pada Allah) dalam bentuk *hulūl* (persemayaman). Seyyed Hossein Nasr, *Thalāthat Ḥukamā’ al-Muslimīn*, terj. Ṣāliḥ Ṣāwī (Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1971), 120.

³⁰ Dalam kondisi ini ini Ibn ‘Aṭā Allah menempati posisi yang penting, dia dianggap sebagai tokoh moderat. Scattolin dan Anwar, *al-Tajalliyāt al-Ruḥīyah*, 639.

2. Fenomena Ibn ‘Arabī dan Mazhab *Waḥdat al-Wujūd*

Sufi ini dikenal *zuhd* dan mengharamkan kenikmatan duniawi bagi dirinya demi mencapai tujuannya pada Allah. Dia mengikuti mazhab al-Zāhirī³⁴ yang diambilnya dari Ibn Ḥazm al-Andalūsī.³⁵ Di bidang tasawuf, tokoh yang dijuluki Shaykh al-Akbar ini mengikuti mazhab tasawuf Shī‘ah dalam *ta’wīl* (takwil). Hal ini seperti yang dinyatakan oleh al-Maqarī tentang Ibn ‘Arabī: Dia (Ibn ‘Arabī) bermazhab *al-Zāhirī* dalam (amaliah) ibadah dan berpandangan *al-Bāṭinī* dalam akidah.”³⁶

³⁴ Mazhab al-Zāhiri didirikan oleh Sulaymān Dāwud b. ‘Alī al-Iṣfahānī, mazhab ini bersandarkan pada teks-teks *ẓahir* al-Qur’ān dan ḥadīth serta meninggalkan logika (*al-ra’y*) dan analogi (*al-qiyās*).

³⁵ Mazhab al-Zāhiri yang dianutnya dalam ibadah seperti puasa, salat, zakat dan haji. lihat Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām, al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Thaqāfī wa al-Ijtīmā'ī, al-'Aṣr al-'Abbāsī al-Thānī fī al-Sharq wa Miṣr wa al-Maghrib wa al-Andalus*, Vol. 4 (Beirut dan Kairo: Dār al-Jayl dan Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, Cet. Ke-14, 1996), 517.

³⁶ Ibid., 515.

Perilaku yang sebagian besar dilakukan oknum kelompok *fuqahā* ini didukung oleh sebagian kaum sufi. Mereka bersepakat menolak Ibn ‘Arabī. Sufi yang menolak salah satunya adalah Ibrāhīm b. Mu‘ḍāḍ al-Ja‘barī (w. 687 H). Gaya penolakan yang digunakan sangat keras dan langsung ‘tunjuk hidung’. Saat dia sedang berada dalam satu tempat dengan Ibn ‘Arabī dia berkata: “aku melihat seorang shaykh najis yang membohongi kitab-kitab yang diturunkan Allah kepada

³⁸ Al-Shaʿrānī memiliki beberapa karya yang merupakan ringkasan dari pemikiran Ibn ʿArabī yang diberi judul *al-Yawāqīt wa al-Jawāhir* dan *al-Kibrīt al-Aḥmar*. Lihat Maṣṣūr, *al-ʿAqāʾid al-Dīnīyah*, 103.

[illegible]

Dari aspek pemikiran, menurut McGregor, konsep *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī mulai merasuk dalam tarekat Wafā’iyah, salah satu cabang dari Shādhiīyah yang berpusat di Kairo. Secara umum, pemikiran mistik (*mystical thought*) tarekat yang ditokohi oleh Muḥammad Wafā’ dan ‘Alī Wafā’ ini menggabungkan konsep kewalian pemikiran Ibn ‘Arabī dan prinsip-prinsip tarekat Shādhiīyah.⁴³

Perbedaan keduanya baru muncul setelah itu. Bahwa al-Shadhiī kemudian banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran al-Ghazālī dan al-Junaydī sedangkan Ibn

⁴³ Richard J. A. McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi* (New York: State University of New York Press, 2006), 159.

⁴⁵ Martin Lings, *What is Sufism* (Lahore: Suhail Academy, t.th.), 112-113. Ibn Mashhish lah yang memerintahkan Abū al-Ḥasan al-Shādhilī pergi ke Timur (Mesir) untuk melakukan dakwah dan mengajarkan tasawuf. Lihat Munāl ‘Abd al-Mun‘im, *al-Taṣawwuf fī Miṣr wa al-Maghrib* (Aleksandria: Mansha‘at al-Ma‘ārif al-Iskandarīyah, t.th.), 18. Lihat juga ‘Abd al-Ḥafīz Farghālī, *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāt al-‘Aṣrīyah* (Kairo: al-Hayah al-‘Āmmah li al-Shu‘ūn al-Ṭābi‘ al-Amīrah, 1984), 167.

3. Konstruksi Sosial-politik Era Mamālik Bahri

Di sisi lain, Mesir juga dikenal sebagai negeri yang penuh konflik (*the land of paradox*). Sebutan terakhir tidak mengherankan karena Mesir memiliki sejarah panjang konflik kemanusiaan dan pertumpahan darah. Kehidupan pribumi Mesir berada di bawah pendudukan dan kepemimpinan yang berganti-ganti dari masa ke masa.

⁴⁶ Tercatat beberapa filsuf Yunani belajar di negeri Mesir yang antara lain: Thales, Phitagoras, dan Euclid. Sedangkan filsuf yang berasal dari Mesir antara lain Plotin yang lahir di sebuah desa di Aleksandria.

Fondasi kekuasaan Mamlūk diinisiasi Shajarat al-Zurrī, janda al-Ṣāliḥ Ayyūb (w. 1249 M) dari dinasti Ayyūbiyah, yang tadinya seorang budak dari Turki atau Armenia. Awalnya ia adalah seorang pengurus rumah tangga, dan salah satu selir khalifah al-Mu‘taṣim. Kemudian dia mengabdikan pada Ṣāliḥ, khalifah yang membebaskannya setelah ia melahirkan anak laki-laki. *Sulṭānah* (ratu) ini memimpin selama delapan puluh hari. Ia menikah dengan ‘Izz al-Dīn Aybak (sultan Mamlūk pertama) setelah panglima utama kerajaan (*atābeg al-‘askar*)⁵⁵ ditetapkan sebagai Sultan.

⁵⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2013), 859.

⁵⁶ Hanna Taragan, “Doors That Open Meaning: Baybars Red Mosque at Safed” dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (eds.), *The Mamluk in Egyptian and Syirian Politics and Society* (Leiden: Boston: Brill, 2004), 10.

Sistem politik dinasti Mamlūk ini didasarkan pada kekuatan semata. Hukum rimba berlaku dalam pemerintahan saat itu. Siapa yang kuat dan mampu menyingkirkan rival-rivalnya, maka dia berhak mendapatkan singgasana dan kekuasaan. Sistem politik ini tercermin dalam peristiwa pembunuhan terhadap Shayf al-Dīn al-Qutṭūs (657 H-658 H) yang dilakukan oleh Rukn al-Dīn Baybars al-Darqūqī. Sesaat setelah Baybars membunuh al-Qutṭūs dia bersama kelompoknya melaporkan peristiwa pembunuhan yang dilakukannya tersebut kepada salah seorang pejabat Mamlūk yang bernama Aqtay. Aqtay pun bertanya kepada mereka: “Siapa di antara kalian yang membunuhnya (al-Qutṭūs)?” Baybars menjawab: “Saya yang telah melakukan.” Aqtay kemudian mengatakan: “Jadi, kamu (Baybars) yang menduduki singgasana dan menggantikannya (al-Qutṭūs).”⁶²

⁶¹ Al-Zahir Baybars adalah pendiri dinasti Mamlūk yang sebenarnya. Lihat Yossef Rapoport, “Ibn Taymīyah on Divorce Oath” dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (eds.), *The Mamluk in Egyptian and Syirian Politics and Society*, 194.

⁶² Weiss dan Green, *A Survey of Arab History*, 199.

Pola alih kuasa di atas melahirkan pola pemerintahan otoriter. Pola tersebut dilakukan oleh penguasa untuk mengeliminir kelompok-kelompok oposisi. Jalur diplomasi dan kompromi yang kurang diterapkan oleh penguasa melahirkan gerakan-gerakan *underground* dan makar di antara para-pemimpin dan tokoh yang menjadi pesaingnya. Ujung dari gerakan-gerakan itu tidak lain adalah kudeta, yang itu semua dipicu oleh ambisi mereka untuk meraih puncak kekuasaan.⁶³

Di sisi lain, bagi penduduk pribumi (rakyat Mesir), ambisi para pemimpin untuk mencapai singgasana kekuasaan dengan berbagai macam intriknya hanya semakin memperburuk kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan keagamaan, yang telah mereka derita selama ini yang selalu berada dalam ancaman Mongol. Sebab, meskipun mongol telah dikalahkan dalam perang ‘Ayn Jālūt, tidak mengindikasikan selesai perseteruan dua kekuatan yang berkuasa itu.⁶⁵

⁶⁴ Amalia Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History, The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Qalāwūn (1310–1314)* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1995), 5.

⁶⁴ Amalia Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History, The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Qalāwūn (1310–1314)* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1995), 5.

⁶⁵ Weiss dan Green, *A Survey of Arab History*, 201.

dari bapak ke anak. Peralihan kekuasaan sering dalam arah horizontal dalam arti perpindahan dari penguasa kepada rival politik yang dapat menyingkirkannya. Secara periodik penguasa Mamluk Bahri sebagaimana yang tercantum dalam tabel berikut ini:

Tabel 2.1⁶⁶

NAMA-NAMA SULTAN MAMALİK AL-BAḤRİYAH (648 H-784 H)*		
No	Nama	Keterangan/Kekuasaan
1	Shajarat al-Zurī	1250 M/Berkuasa 80 hari/dibunuh
2	al-Mu'izz Izz al-Dīn Aybak al-Turkimānī	1250 M/tewas terbunuh
3	al-Manṣūr Nuruddin Ali b. Aybāk	1257 M/dikudeta
4	al-Muẓaffar Sayf al-Dīn Qutṭūs	1259-1260 M/tewas dibunuh
5	al-Zāhir Rukn al-Dīn Baybars al-Darqūqī	1260-1277 M/tewas dibunuh
6	al-Sa'īd Berke b. Baybars	1277-1279 M/digulingkan
7	al-'Adil Badr al-Dīn	1279 M/dicopot
8	al-Manṣūr Sayf al-Dīn Qalāwūn	1279-1290 M/meninggal dunia
9	al-Ashraf Khalīl b. Qalāwūn	1290 -1293 M /tewas dibunuh
10	al-Nāṣir Muḥammad b. Qalawūn (periode ke-I)	1293-1294 M/dikudeta
11	'Adil Zayn al-Dīn	1294-1296 M/?
12	al-Manṣur Ḥisām al-Dīn Lācin	1296-1298 M/?
13	al-Nāṣir Muḥammad b. Qalawūn (periode ke-II)	1298-1308 M/dikudeta
14	al-Muẓaffar Rukn al-Dīn Baybars al-Jāshankīr	1308-1309 M
15	al-Nāṣir Muḥammad b. Qalawūn (periode ke-III)	1309-1341 M
16	al-Manṣūr Sayf al-Dīn Abu Bakr (putra al-Nāṣir Muḥammad)	1341 M/dicopot
17	al-Ashraf 'Ala 'al-Dīn Kajak (putra Al- Nāṣir Muḥammad)	1341-1342 M/dilengserkan
18	al-Nāṣir Shihāb al-Dīn Aḥmad (putra al- Nāṣir Muḥammad)	1342-1345 M/dikudeta
19	al-Kāmil Shayf al-Dīn Sha'ban (putra al- Nāṣir Muḥammad)	1345-1346 M
20	al-Muẓaffar Zayn al-Dīn Ḥājī (putra al- Nāṣir Muḥammad)	1346-1347 M/tewas dibunuh
21	al-Nāṣir al-Ḥasan b. Muḥammad (putra al-Nāṣir Muḥammad). Periode ke-I	1347-1351 M/dikudeta lalu diangkat kembali
22	al-Sālih Ṣalāḥ al-Dīn	1351-1354 M (diturunkan)
23	al-Nāṣir al-Hasan (putra al-Nāṣir	1354-1361 M (periode ke-II)

⁶⁶ Tim Riset dan Studi Islam Mesir, *Ensiklopedi Sejarah Islam*.

Al-Hikam dianggap sebagai ilustrasi keindahan prosa sufistik. Sebagian besar isi kitab ini ditulis dalam bentuk perkataan yang ditujukan kepada murid

⁸³ Danner, *Mistisisme*, 33.

Ibn ‘Aṭā ’Allāh sepertinya memperbanyak penggunaan “al-akhīlah”, *tashbīhāt* (penyerupaan), *isti‘ārāt* (metafora), dan keindahan kata-kata seperti sajak dan *al-jinās* (aliterasi), yakni kata-kata yang awal hurufnya sama. Terkadang dia menggunakan *al-muqābah* dan *istifhām* (pertanyaan) dalam bentuk ketakjuban. Kadang pula ia membahasakan makna satu dengan ragam ekspresi. Contoh dari bentuk metafora adalah kata-kata pada muridnya:

“Tanamlah wujudmu dalam bumi *khumul* (tidak dikenal) karena tumbuhan yang tumbuh tetapi tidak ditancapkan ke tanah, buahnya tidak sempurna.”⁸⁵

ذلك عنك فيردّك إلى حدودك، فالنّهار ليس منك ولكنّه وارد عليك

⁸⁴ Menurut Boaz, *al-Hikam* ditujukan kepada orang-orang tertentu yang ingin ‘bersatu’ dengan Tuhannya, sedangkan kitab yang ditujukan untuk masyarakat umum adalah *Tāj al-‘Arūs al-Ḥawī li Tahẓīb al-Nufūs*. Pendapatnya didasarkan penggunaan kata-kata *yā akhī*, *‘Ibād Allah*, *Ayyuhā al-mukmin*, dan lain sebagainya. Shoshan, *Popular Culture*, 14.

[illegible]

kamu kembali pada batas-batasmu (miskin, bodoh, dan lain sebagainya). Jadi, siang (*khuṣūsiyah* yang ada padamu) bukan tidak darimu dan tidak kembali kepadamu (bukan sifat-sifat tetapmu), tetapi ia adalah *wārid* (sinar yang datang dari Allah) kepadamu (yang kalau Allah berkehendak menetakannya dan kalau berkehendak Dia menariknya darimu”.

Hikmah-hikmah di atas adalah contoh dari keistimewaan *al-Ḥikam* dari aspek kesastraan. Keistimewaan lainnya adalah dalam pembahasaan aspek sufistiknya. Umumnya para sufi banyak menggunakan simbol dan istilah-istilah khusus untuk menutupi letupan perasaan mereka. Kalimat-kalimat mereka mempunyai makna ganda: *pertama* diambil dari makna eksoterisnya dan *kedua* makna esoterisnya melalui analisa dan perenungan. Makna kedua ini eksklusif dan tidak mudah dipahami kecuali bagi para sufi, sebagaimana yang disampaikan al-Sarrāj dalam *al-Luma'*:

الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله

“*Ramz* adalah arti *bāṭin* yang tersimpan di bawah kalimat *ẓāhir* yang tidak dapat semua orang beruntung (dapat memahaminya) kecuali ahlinya”.

Ibn ‘Atā Allah juga banyak menggunakan *ramz* (simbol) dalam *al-Hikam*.

Hal tersebut dikarenakan *al-Hikam* mengandung makna-makna esoteris yang tersembunyi pada kalimat *ẓahir*. Yang dapat memahami kalimat-kalimat tersebut adalah orang-orang yang memiliki *dhawq* sufi. *Dhawq* ini tidak dapat diwakili oleh akal atau yang lainnya.

“Alam ini (pada hakikatnya tidak nyata), terbukti nyata karena diwujudkan dan ditetapkan oleh Allah dan menjadi lenyap oleh sifat *Ahadiyah*-Nya.”⁸⁷

“Allah telah terlebih dahulu nampak kepada hatimu sebelum menuntutmu agar menyaksikan (keagungan)-Nya, maka anggota badan lahirmu berbicara menceritakan sifat-sifat ketuhanan-Nya (dengan bentuk ibadah), sementara hatimu menyaksikan kebenaran ke-Esaan-Nya.”

[illegible]

Jumlah *sharḥ al-Ḥikam* di atas hanyalah jumlah kecil dibandingkan dengan data yang telah dicatat oleh al-Taftāzānī. Dalam penelusuran yang dia lakukan untuk karyanya *Ibn ‘Aṭā Allah al-Sakandarī wa Tasawwufuhū* dia menemukan sebanyak dua puluh empat *sharḥ* dari kitab *al-Ḥikam*.⁹³

⁹³ al-Taftāzānī, *Ibn ‘Atā’ Allah*, 90-97.

D. Karya yang Mempengaruhi

Karya yang dipandang mempengaruhi karya *al-Ḥikam al-‘Aṭā’īyah* adalah *al-Ḥikam al-Ghawthīyah* karya Abū Madyān al-Ghawth al-Tilimsānī, guru pembimbing spiritual Abū al-Ḥasan al-Shādhilī. Ada beberapa alasan yang mendasari pandangan ini. Yang *pertama* tentu adalah judul kitab. Kedua kitab tersebut diberi judul yang sama yakni, *al-Ḥikam*. Sedangkan nisbah *Ghawthīyah* dan *al-‘Aṭā’īyah* setelah *al-Ḥikam* adalah tambahan yang diberikan setelah dua karya ini sama-sama dikenal untuk tujuan membedakan bahwa judul kitab tersebut (*al-Ḥikam*) digunakan oleh dua pengarang yang berbeda. *Kedua*, sistematika penulisan *al-Ḥikam al-‘Aṭā’īyah* sangat mirip dengan sistematika penulisan *al-Ḥikam al-Ghawthīyah*. *Ketiga*, masa penulisan kedua kitab tersebut relatif lama. Kuat dugaan Ibn ‘Atā’ Allah telah membaca secara saksama karya

Karya lain yang mempengaruhi adalah *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karangan al-Ghazālī. Indikasi kemiripan ajaran-ajaran Ibn 'Aṭā 'Allāh dengan *Iḥyā'* telah ditunjukkan oleh al-Mursī saat diminta Ibn 'Aṭā 'Allāh memberikan komentar tentang *al-Ḥikam* karyanya. Setelah menelaah karya tersebut al-Mursī berkomentar bahwa Ibn 'Aṭā 'Allāh menulis apa yang ditulis oleh al-Ghazālī dengan beberapa tambahan.

[illegible]

rekat al-Shādhiīyah. Dari kedua guru tersebut, ketiga, Ibn ‘Aṭā ’Allah mendasarkan doktrin-doktrin dalam *al-Ḥikam*.
dan di atas menegaskan betapa kuat pengaruh al-Ghazālī terhadap pemikiran-pemikiran Ibn ‘Aṭā ’Allah dalam *al-Ḥikam*.
Ghazālī bukan saja sumber keilmuannya, tetapi juga menginspirasi untuk dapat menyampaikan tasawuf tanpa menimbulkan alergi kepada tasawuf seperti masyarakat Mesir saat itu.

rekat al-Shādhilīyah. Dari kedua guru tersebut, ketiga, Ibn ‘Aṭā ’Allāh mendasarkan doktrin-doktrin dalam *al-Ḥikam*.¹ Hal ini menegaskan betapa kuat pengaruh al-Ghazālī terhadap pemikiran-pemikiran Ibn ‘Aṭā ’Allāh dalam *al-Ḥikam*.² Ghazālī bukan saja sumber keilmuannya, tetapi juga menginspirasi untuk dapat menyampaikan pesan-pesan tasawuf tanpa menimbulkan alergi kepada tasawuf seperti masyarakat Mesir saat itu.

Makrifat yang dimaksudkan di sini bukan yang dipahami sebagai ilmu dalam pengertian *knowledge* maupun *science*. Menurut al-Jawzī (w. 1200/597), ia berbeda dengan keduanya secara etimologi dan epistemologi.⁶ Makrifat adalah jenis pengetahuan yang lebih tinggi dari itu.⁷ Ia dicapai bukan melalui proses usaha namun lebih berupa anugerah. Al-Qushayrī menuturkan, ‘*ālim* itu mengikuti ajaran Allah, sedangkan seorang ‘*ārīf* memperoleh petunjuk-Nya.⁸ ‘*Arīf* mendapatkan ilmu dari sisi-Nya (ilmu laduni) sebagai bagian dari penganugerahan

⁷ Menurut al-Hujwiri, makrifat memiliki kedudukan lebih tinggi dari ilmu. Lihat Ibnu Usman al-Hujwiri, *The Golden Soul: Menyelami Samudra Tasawuf dalam Menggapai Kebahagiaan Abadi* (Semarang: Pustaka Hikmah, t.th.), 448.

⁸ al-Qushayrī, *Risalah Qusyairiyah, Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 470. al-Khatīb, *Rawdat*, 426.

Kondisi yang dimaksud adalah *al-fanā'* sebuah fase spiritual seorang mistikus. *Al-fanā'* adalah kondisi yang sering disebut dengan *al-jam'* (penyatuan). Ia sering dimaknai dengan hilangnya kesadaran diri karena melebur dengan kesadaran *Rabbnya*. Dia tenggelam dalam zikir pada *al-Madhkūr*. Kesadarannya lenyap karena tenggelam pada penyaksian pada Rabb dengan mata hatinya.

أنّه (أبا يزيد) سئل عن صفة العارف، فقال: لون الماء لون إنائه إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض، و إن صببته في إناء أسود خلته أسود، وكذلك الأصفر و الأحمر و غير ذلك. يتداول الأحوال، و ولّى الأحوال وليّه.^{١٤}

¹⁴ Abū Naṣr al-Sarrāḡ, *al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960), 57.

Jawaban ini menggambarkan ragam ekspresi makrifat yang didasarkan pada letupan horizon spiritual yang dialami sufi.¹⁵ Dapat diduga bahwa al-Bisṭāmī sedang mengorelasikan antara makrifat dengan *fanā'*. Dugaan ini seiring dengan pandangan al-Ghazālī yang menegaskan makrifat sebagai satu pilar utama pada *fanā'*.¹⁶ *Fanā'* adalah implikasi makrifat. Bahkan, ia adalah substansi makrifat, karena ia adalah hasil akhir dari perjalanan sufi. Pencapaian *fanā'* adalah sejauh pencapaian makrifat sufi.¹⁷

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Majdī Muḥammad Ibrāhīm, *al-Taṣawwuf al-Sunnī: Ḥāl al-Fanā' bayn al-Junayd wa al-Ghazālī* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 2002), 608.

¹⁷ Ibid., 626.

¹⁸ Ibrāhīm Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn, *Ḥāl al-Fanā' fī al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1999), 139. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Salafiyah, Maḥalal Zamanīyah Mubārakah Lā Madhhab Islamiy* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, cet. II, 2000), 202-207.

¹⁸ Ibrāhīm Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn, *Ḥāl al-Fana' fī al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1999), 139. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī, Al-Salafiyah, *Marḥalah Zamaniyah Mubārakah Lā Madhhab Islamiy* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, cet. II, 2000), 202-207.

Secara garis besar perbedaan-perbedaan aliran tasawuf dapat diklasifikasi menjadi dua mazhab utama. Kedua mazhab tersebut adalah mazhab *maḥabbah* (cinta) dan mazhab rida. Tokoh-tokoh dari mazhab cinta ini seperti Yazīd al-Biṣṭamī, Ḥusayn Maṣṣūr al-Hallaḡ, Ibn al-Fāriḡ,¹⁹ Rabiah al-‘Adawīyah, Abū Bakr al-Shiblī, dan lainnya. Sedangkan tokoh mazhab rida ini seperti ‘Abd al-Qāḍir al-Jīlānī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, Abū Ḥasan al-Shādhilī, Abū Ḥamid al-Ghazālī, dan lain sebagainya. Cinta dan rida ini adalah gambaran lain dari internalisasi *al-ṣifāt al-jamāliyah* dan *al-ṣifāt al-jalāliyah*. Sifat Jamal melahirkan cinta, kerinduan, dan pada ujungnya menginginkan kedekatan dan penyatuan dengan Yang Dicinta. Sifat Jalal melahirkan sifat rendah dan ketundukan manusia dihadapan *Rabbnya* sehingga selalu berada dalam kesadaran bahwa dia adalah makhluk dan bahwa Allah SWT. adalah *Khaliq*.

[illegible]

²³ al-Ghazālī tidak sepenuhnya melarang penyampaian pengalaman makrifat tersebut kepada para *arbāb al-qulūb*, yakni mereka-mereka yang tidak buta spiritual dan memiliki kesiapan untuk menerima materi tersebut. Dia berkata: “Sesungguhnya menghalangi seorang yang layak untuk mendapatkan ilmu adalah sebuah kezaliman sebagaimana juga menyebarkan ilmu kepada orang yang tidak tepat untuk ilmu tersebut”. Yūsuf Mūsā, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah: Fī Ra’y Ibn Rūshd wa Falāsifat al-‘Aṣr al-Wasīṭ* (Beirūt: al-‘Aṣr al-Ḥadīth li al-Naṣr wa al-Tawzī’, 1988), 138-139.

Kesimpulan ini berasal dikarenakan bahwa tidak semua tokoh sufi salafi sepakat dalam penafsiran dan penakwilan. Ibn Taymiyah yang sering dituduh berpaham *al-mujassimah* (antropomorfis) tercatat telah melakukan penakwilan

²⁶ Tentang tuduhan yang menyatakan bahwa Ibn Taymīyah berpaham antropomorfisme (*tajsim*) dengan kata-katanya bahwa Allah turun dari *arsh* seperti turunnya dia dari mimbar masjid saat menjelaskan ayat “*Al-Rahmān ‘alā al-‘arsh istawā*” telah banyak dibantah. Kisah tersebut diambil dari kisah Ibn Baṭūṭah dalam *Riḥlah Ibn Baṭūṭah*. Dia sendiri telah dituduh melakukan kebohongan karena saat Ibn Baṭūṭah ke Damaskus, Kamis, 9 Ramadhan 726 H., Ibn Taymīyah telah dipenjara. Ibn Taymīyah dipenjara di benteng Damaskus pada awal bulan Sya‘ban tahun tersebut dan tidak keluar dari penjara sampai wafat. Lihat <http://www.saa'id.net/monawein/taimiah/3.htm>.

seperti takwilnya tentang “wajh Allah”.²⁷ Di sini, Maḥmūd mungkin telah salah dalam melakukan generalisasi dalam penilaiannya terhadap tokoh-tokoh salafi.

Menurut Amal Fathullah, Ibn Taimiyah membedakan tiga bentuk takwil. *Pertama*, takwil *muhdath* yakni merubah *lafaz* dari *ẓahir*nya kepada makna lain yang terkandung dalam *lafaz* untuk dalil yang disertai *qarīnah* yang terhalang dari makna hakiki. Jenis takwil ini yang dimaksud dengan membawa *lafaz* yang *rājih* (kuat) kepada yang *marjūh* (lemah) berdasarkan dalil yang menetapkan hal tersebut. Bagi mereka makna *lafaz* yang sesuai dengan *dilāl*ah *ẓahir*nya bukanlah takwil. Setiap *lafaz* mempunyai takwil yang berbeda dengan *madlūl lafaz* yang hanya diketahui oleh Allah. Jenis takwil ini yang sering digunakan oleh *Fuqahā'*, *Uṣūliyyūn*, dan *Mutakallimūn* dalam menakwilkan ayat-ayat sifat. *Kedua*, takwil dalam pengertian tafsir dan *bayān* (keterangan). Takwil ini merujuk pada tafsir kalam Allah sesuai dengan makna *ẓāhir*. Walaupun berbeda dengan makna *ẓāhir*, takwil ini diyakini oleh sebagian ahli tafsir yang *al-rāsikhūn fī al-‘ilm*. Takwil ini yang dibolehkan Ibn Taimiyah. *Ketiga*, takwil yang berarti menakwilkan hakikat sesuatu di luar pencapaian akal untuk dapat dipahami dan dipahami. Takwil seperti ini digunakan untuk memahami realitas yang tidak dapat dijangkau oleh akal antara lain; surga, neraka, dan kondisi serta peristiwa yang terjadi di dalam keduanya.²⁸

²⁷ Salah satu contoh adalah kasus dalam penafsiran kata “*al-Wajh*” pada ayat: “*kull shay’ ḥālīk illa wajjah*” (Q.S. al-Qaṣaṣ: 88”. Kaum salaf berbeda pendapat dalam tiga kelompok. *Pertama*, pendapat yang mengambil *ẓāhir al-laḥq* tanpa pertanyaan tentang “bagaimana” dan takwil. *Kedua*, pendapat kedua menakwilkan “*al-wajh*” dengan *Zat*-nya. *Ketiga*, adalah pendapat yang menakwilkan “*al-wajh*” dengan “*al-jihah* (arah)”. Ibn Taimiyah berpendapat yang ketiga ini. Al-Būṭī, *al-Salafiyah*, 143-144.

²⁸ Amal Fathullah Zarkasyi, *Konsep Tauhid Ibn Taimiyah dan Pengaruhnya di Indonesia* (Ponorogo: Darussalam University Press, cet. I, 2010), 95-98. Lebih lanjut, Ibn Taimiyah

Tasawuf salafi merupakan klasifikasi tasawuf yang muncul baru-baru ini. Tokoh-tokoh besar sufi-salafi sebagaimana yang disebutkan oleh Muṣṭafā Ḥilmī adalah al-Harawī al-Anṣārī (1088 M), ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (1165 M), Ibn al-Qayyim al-Jawzī (1350 M), dan Ibn Rajab (1392 M). Ḥilmī tidak memasukkan Ibn Taimiyah sebagai tokoh sufi-salafi.³² Pandangan Ibn Taymiyah wa al-Taṣawwuf ini yang tidak memasukkan Shaykh al-Islām sebagai tokoh sufi-salafi

³⁰ 'Isā b. Nāṣir al-Daraibiy, "Min Ma'āl al-Taisir fi Tafsir al-Salaf" dalam *Majallat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Qura'āniah*, edisi II, 106-107.

³¹ Dia menambahkan bahwa salaf menurutnya adalah klasifikasi waktu atau periode masa bukan sebagai dogma dan manhaj tertentu. hal ini yang banyak dikritik oleh kelompok-kelompok yang berafiliasi pada golongan salaf tersebut.

³² Mustafā Hilmī, *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf* (Aleksandria: Dār al-Da‘wah, cet. 2, 1982), 23.

berbeda dengan Hisyam Kabbānī yang secara tegas menyebut *Shaykh al-Islām* sebagai tokoh sufi-salafi.

Tidak banyak akademisi yang mengulas klasifikasi tasawuf salafi ini. Mereka yang pernah mengklasifikasi mazhab sufi di antaranya Muṣṭafā Ḥilmī³³ dan ‘Abd al-Qādir Maḥmūd. Dalam kajian mereka, tasawuf salafi memiliki akar yang panjang dalam sejarah studi Islam. Keberadaan tasawuf salafi ini telah ada sezaman dengan tasawuf Sunnī. Artinya, tasawuf salafi sudah eksis sebelum munculnya tasawuf mazhab falsafi. Klasifikasi terakhir ini yang menarik perhatian para intelektual dan sarjanawan dan sedikit banyak menutupi keberadaan tasawuf salafi.

Secara periodik, Maḥmūd membagi tasawuf salafī dalam tiga periode. Periode *pertama* dimulai dari madrasah Muqātilīyah yang dinisbatkan pada seorang ahli tafsir yang bernama Muqātil b. Sulaymān (w. 150 H) yang hidup satu masa dengan Ja‘far al-Ṣādiq (w. 148 H), Abū Ḥanīfah (w. 150 H).³⁴ Kelompok kedua yakni kelompok era pertengahan. Tokoh tasawuf salafī yang paling dikenal pada era ini adalah Imām Mālik (w. 179 H), seorang ahli fiqh dan sufi,³⁵ yang dikenal dengan kata-katanya: “Barangsiapa mengikuti fiqh namun tidak bertasawuf, maka dia telah *fāsiq*. Barangsiapa yang bertasawuf dan tidak mengikuti fiqh, maka dia telah *zindiq*. Barangsiapa bertasawuf dan berpegang pada fiqh, maka dia mencapai hakikat...”. Periode akhir adalah periode al-Harawī yang nama lengkapnya Abū

³³ Di antara karya Muṣṭafā Ḥilmī yang berbicara tentang tasawuf Salafi adalah *Al-Taṣawwuf wa al-Ittijāh al-Salafī fi al-‘Asr al-Hadīth* dan *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf*.

³⁴ Ibid., 84.

³⁵ Ibid., 92.

Menurut al-Harawī, *al-fana'* adalah hilangnya hati (kesadaran), keluar dari kesadaran pada makhluk, dan kebergantungan pada Zat yang Maha Tinggi dan Agung yang memiliki sifat kekal. Dengan redaksi berbeda, *al-fana'* adalah puncak ketergantungan pada Allah dan terputus dari apa pun dari selain Allah, dari berbagai aspek. Pandangan al-Harawī ini dapat dirujuk pada pernyataannya sebagaimana berikut:

“*Al-fanā'* dalam bab ini adalah kesirnaan selain Yang Maha Benar secara keilmuan, (kemudian) penolakan, dan (kemudian) kebenaran”.

⁴⁶ Mahmūd, *al-Falsafah al-Sūfīyah*, 121.

Kedua, setelah martabat di atas yang disebut “kesirnaan selain Yang Maha Benar secara pengingkaran”. Fase kedua ini, jika Allah mengangkat hamba yang berada *tawhīd al-‘ilm* pada derajat lebih tinggi maka Allah menunjukkan bahwa seluruh perbuatan kembali kepada Allah. Perbuatan-Nya (*af‘al*) kembali kepada nama-nama-Nya, dan nama-nama-Nya kembali pada sifat-sifat-Nya. Dengan keberadaan sifat-Nya dengan *dhat*-Nya seluruh penyaksian pada selain-Nya menjadi sirna. Karenanya, hamba yang berada dalam kondisi ini akan mengingkari sesuatu apapun dari dirinya selain Allah. Yang perlu dicatat pada derajat kedua ini bahwa maksud pengingkaran dalam pandangan al-Harawī sebagaimana dijelaskan oleh Ibn al-Qayyim bukan pengingkaran kaum ateis.

⁴⁷ Ibid.

[illegible]

Tiga derajat *al-fanā'* ini yang dijelaskan oleh al-Jawzī melalui teks-teks al-Harawī. Melalui teks di atas tersimpulkan bahwa dalam *al-fanā'* terdapat awal dan akhir. Seorang dapat mencapai maqam *al-fanā'* yang berbeda dari orang lain. Seorang yang mencapai maqam *al-fanā'* pertama berpotensi menaiki derajat *al-fanā'* kedua dan juga mungkin tetap dalam derajat *al-fanā'* yang pertama. Hal tersebut bergantung anugerah yang diberikan oleh Allah sebagaimana dijelaskan oleh al-Jawzī pada uraian di atas.

Melalui uraian di atas dipahami bahwa bagian terpenting dari *al-fanā'* yang dimaksudkan oleh al-Harawī adalah ketergantungan pada selain Allah. *Al-fanā'* dalam bentuk ini berbeda dengan *al-fanā'* yang berkembang dalam diskursus tasawuf Falsafi yang disebut dengan *al-ittiḥād*, *al-hulūl* dan semacamnya. Ibn al-

[illegible]

Ketiga, makrifat yang tenggelam dalam lautan makrifat itu sendiri yang tidak dicapai oleh pembuktian.⁵¹ Pada masalah ini terdapat tiga pilar: (1) *mushāhadat al-qurb* (penyaksian tentang kedekatan), (2) *al-ṣu‘ūd ‘an al-‘ilm* (naik dari ilmu); dia tidak lagi bermakrifat dengan ilmunya; dan (3) *muṭāla‘at al-jam‘* (penyaksian akan penyatuan). Makrifat ini adalah makrifat kelompok *khāṣat al-khāṣah* (sangat istimewa). Makrifat ini paling tinggi dibanding dua sebelumnya. Karena kedua makrifat sebelumnya masih terikat dengan wasilah dan bukti dengan harapan dapat *wusu‘l*. Ahli makrifat dalam derajat ini tenggelam dengan apa yang

⁵¹ Ibid., 123.

Puncak dari derajat makrifat al-Harāwī ini memiliki kemiripan dengan pandangan al-Ghazālī mengenai *al-fanā'*. Para ahli *al-fanā'* menurut al-Jilānī, sebagaimana dikutip oleh Mustafā Ḥilmī dari karya *Futuḥ al-Ghayb* karya al-Jilānī, digambarkan sebagai berikut:

Artinya: “mereka fana dari makhluk, nafsu, kehendak, dan angan-angan sehingga mereka sampai pada Penguasa Tertinggi (Allah) dan makna dari *wuṣūl* adalah keluar dari makhluk, nafsu, kehendak, dan angan-angan”.

Pendapat al-Jilānī ini sangat penting mengingat bahwa al-Jilānī adalah salah satu tokoh sufi salafi yang sangat penting dalam klaim tasawuf salafi. Dia adalah

⁵⁵ Ibid., 27.

3. Fenomena Ibn Taymīyah dan Problem Teologs Tasawuf Salafī

Dari sudut pandang yang lain dia juga disebut sebagai seorang sufi. Tepatnya, tokoh besar sufi salafī. Ibn Taymiyah bukan hanya seorang pangamat namun juga seorang pelaku. Dia juga membahas diskursus sufisme seperti *al-fana'*, *al-baqā'* atau *maqāmāt* dan *ahwāl* yang disebutnya dengan *a'māl al-qulūb* (perbuatan-

⁵⁷ Ibid., 5.

pada pengikut Ahmad b. Hanbal. Hal tersebut dapat dilihat dari karya al-Ghazālī dalam karyanya yang berjudul *Qānūn*.⁶⁶ Ahmad b. Hanbal (Hanābilah) misalnya saat mereka menyangkal adanya makhluk halus. Padahal menurut al-Ghazālī, Dia tidak terkait dengan makhluk manusia dan tidak ada seorang pun ulama salaf yang menyangkal hal tersebut.⁶⁶ Ini artinya, sebagian Hanābilah menakutkan makhluk halus ditakwilkan oleh ulama salaf. Hal ini menjadi salah satu pemicu munculnya pandangan yang menilai kelompok tersebut sebagai antropomorfis.

pada pengikut Ahmad b. Hanbal. Hal tersebut dapat dilihat dari karya al-Ghazālī dalam karyanya yang berjudul *Qānūn*.⁶⁶ Ahmad b. Hanbal (Hanābilah) misalnya saat mereka menyangkal adanya makhluk halus. Padahal menurut al-Ghazālī, Dia tidak terkait dengan makhluk manusia dan tidak ada seorang pun ulama salaf yang menyangkal hal tersebut.⁶⁶ Ini artinya, sebagian Hanābilah menakutkan makhluk halus ditakwilkan oleh ulama salaf. Hal ini menjadi salah satu pemicu munculnya pandangan yang menilai kelompok tersebut sebagai antropomorfis.

pada pengikut Ahmad b. Hanbal. Hal tersebut dapat dilihat dari karya al-Ghazālī dalam karyanya yang berjudul *Qānūn*. Dalam karya ini, al-Ghazālī mengkritik terhadap Ahmad b. Hanbal (Hanābilah) misalnya saat mereka menyangkal bahwa Allah memiliki bentuk. Padahal menurut al-Ghazālī, Dia tidak terkait dengan bentuk manusia dan tidak ada seorang pun ulama salaf yang mengaitkan Allah dengan bentuk tersebut.⁶⁶ Ini artinya, sebagian Hanābilah menakutkan Allah dengan bentuk yang tidak ditakwilkan oleh ulama salaf. Hal ini menjadi salah satu faktor yang memicu munculnya pandangan yang menilai kelompok tersebut sebagai antropomorfis. Oleh karena itu, al-Ghazālī ini mungkin hanya bentuk dari generalisasi yang berlebihan.

Dari kasus Ibn Ḥanbal dan Ibn Taymīyah dapat ditarik benang merah bahwa persoalan yang pada kelanjutan membedakan mazhab-mazhab tasawuf bukan dalam aspek makrifat sebagai pencapaian spiritual yang dicapai melalui *dhawq* (cita-rasa spiritual). Akan tetapi, lebih disebabkan oleh persoalan-persoalan lainnya seperti aspek teologi, fiqh, dan kajian keislaman lain. Sedangkan dalam persoalan tasawuf, sebagaimana disampaikan oleh Maḥmūd, tasawuf salafi memiliki kedekatan dengan tasawuf Sunnī.⁷² Dalam beberapa kasus, kondisi sosial dan politik juga dianggap menjadi pemicu utama perbedaan-perbedaan tersebut.⁷³

⁷² Hal tersebut dapat dilihat dari prinsip-prinsip tentang makrifat dan *fanā'* yang mana al-Harawī maupun al-Jilānī menolak sufi memaknai tauhid yang dimaknai dengan ketenggelaman dan kesirnaan. Seorang sufi harus kembali pada realitas kehidupan di dunia ini untuk menyempurnakan tugas mulia di bumi sebagai pewaris ilmu para Nabi dan shari'ahnya. Maḥmūd, *al-Falsafah*, 126-127.

⁷³ Hisham Kabbāni menyatakan kontestasi pemikiran antara Ibn Taymīyah dan Ibn ‘Aṭā’ Allāh tidak terlepas dari “campur tangan” pangeran-pangeran Mamlūk yang memperebutkan pengaruh dan dukungan untuk mendapatkan kekuasaan. Oleh karena itu terdapat nuansa politis dalam konfrontasi tersebut. Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan*, 104-105.

Gerakan *ketiga* muncul era Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H). Gerakan tersebut merupakan benteng tasawuf Sunnī sebagai reaksi dari madrasah al-Ḥallāj dan Ibn ‘Arabī serta gerakan tasawuf salafī secara umum.⁷⁸ Era al-Ghazālī ini dianggap sebagai era paling berhasil dalam perkembangan tasawuf Sunnī. Salah satu faktor keberhasilan al-Ghazālī adalah kemampuan al-Ghazālī mengemas doktrin-doktrin tasawuf dalam sistematika fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu yang paling dominan pada saat itu. Karenanya, al-Ghazālī mampu meredam kecurigaan kelompok *fūqahā* dari tasawuf.

Al-Fanā' dalam tasawuf Sunnī berdasarkan pada shari'ah dan hakikat secara bersamaan. Dalam kondisi *al-fanā'* seorang sufi-Sunnī tidak melafalkan sesuatu yang dapat merusak kehormatan agama, shari'ah, dan prinsip-prinsip moderatisme. *Al-Fanā'* sendiri adalah tujuan seorang hamba pada alam arwah dengan berdasarkan pada prinsip-prinsip dan batasan shari'ah. Dalam kondisi *al-fanā'* hak-hak ketuhanan harus tetap ditegakkan dengan tanpa *tajsim* maupun

[illegible]

Al-Fanā dalam tasawuf Sunnī memiliki sifat moderat. Tidak berlebih-lebihan sebagaimana yang terjadi pada mazhab al-Biṣṭāmī maupun al-Ḥallāj. Kedua tokoh tersebut tergelincir dalam *al-fanā* mereka dalam bentuk *shaṭaḥāt* (teofani) yang dinilai ganjil dan merusak kehormatan shari‘ah oleh banyak kalangan.⁸⁰ Mereka dari mazhab cinta ini mengalami “kemabukan (*al-sukr*)”, sehingga tidak menyadari bahwa *shaṭaḥāt* telah terucap dari mulut mereka. Ini berbeda dengan tasawuf Sunnī yang mengedepankan kesadaran (*al-ṣaḥw*) dari pada kemabukan (*al-sukr*).⁸¹

⁷⁹ Ibrāhīm, *al-Taṣawwuf al-Sunnī*, 649.

⁸⁰ Teofani diyakini memiliki dasar pada kehidupan Nabi Saw yang pada suatu waktu dimana dia mengalami epifani (penampakan diri Tuhan), dia menyatakan, “Aku adalah Dia dan Dia adalah Aku, hanya saja Aku adalah Aku dan Dia adalah Dia!” Teofani ini dikutip oleh Imam Jamal Rahman dari Sahl al-Tustārī, sebagaimana dikutip dalam *The New Encyclopedia of Islam* by Cyril Glasse. Lihat Imam Jamal Rahman, *al-Hikam al-Islamiyah*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, cet. I, 2016), 67-68.

⁸¹ Ibid., 652.

⁸⁰ Teofani diyakini memiliki dasar pada kehidupan Nabi Saw yang pada suatu waktu dimana dia mengalami epifani (penampakan diri Tuhan), dia menyatakan, “Aku adalah Dia dan Dia adalah Aku, hanya saja Aku adalah Aku dan Dia adalah Dia!” Teofani ini dikutip oleh Imam Jamal Rahman dari Sahl al-Tustārī, sebagaimana dikutip dalam *The New Encyclopedia of Islam* by Cyril Glasse. Lihat Imam Jamal Rahman, *al-Hikam al-Islamiyah*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, cet. I, 2016), 67-68.

⁸¹ Ibid., 652.

ti dari cinta (*maḥabbah*) dan keagungan dari ke-
alah sumber ilham dan pengetahuan dari sisi-Nya.
asawuf Sunnī
Sunnī yang sering dipandang sebagai cermin dari
al-Junayd dan al-Ghazālī. Keduanya dipandang
golongan yang menyebut diri mereka sebagai pe-
amā'ah.
unjukkan substansi dari makrifat yang dimaksud,
istilah *tawḥīd*. Dalam pembagian derajat *taw*
hwa *tawḥīd* tertinggi adalah *tawḥīd al-muwahḥid*

ti dari cinta (*maḥabbah*) dan keagungan dari ke-
alah sumber ilham dan pengetahuan dari sisi-Nya.
asawuf Sunnī
Sunnī yang sering dipandang sebagai cermin dari
al-Junayd dan al-Ghazālī. Keduanya dipandang
golongan yang menyebut diri mereka sebagai pe-
amā'ah.
unjukkan substansi dari makrifat yang dimaksud,
istilah *tawḥīd*. Dalam pembagian derajat *taw*
hwa *tawḥīd* tertinggi adalah *tawḥīd al-muwahḥidi*

ti dari cinta (*maḥabbah*) dan keagungan dari ke-
alah sumber ilham dan pengetahuan dari sisi-Nya.
asawuf Sunnī
Sunnī yang sering dipandang sebagai cermin dari
al-Junayd dan al-Ghazālī. Keduanya dipandang
golongan yang menyebut diri mereka sebagai pe-
amā'ah.
unjukkan substansi dari makrifat yang dimaksud,
istilah *tawḥīd*. Dalam pembagian derajat *taw*
hwa *tawḥīd* tertinggi adalah *tawḥīd al-muwahḥid*

ti dari cinta (*maḥabbah*) dan keagungan dari ke-
alah sumber ilham dan pengetahuan dari sisi-Nya.
asawuf Sunnī
Sunnī yang sering dipandang sebagai cermin dari
al-Junayd dan al-Ghazālī. Keduanya dipandang
golongan yang menyebut diri mereka sebagai pe-
amā'ah.
unjukkan substansi dari makrifat yang dimaksud,
istilah *tawḥīd*. Dalam pembagian derajat *taw*
hwa *tawḥīd* tertinggi adalah *tawḥīd al-muwahḥidi*

ti dari cinta (*maḥabbah*) dan keagungan dari ke-
alah sumber ilham dan pengetahuan dari sisi-Nya.
asawuf Sunnī
Sunnī yang sering dipandang sebagai cermin dari
al-Junayd dan al-Ghazālī. Keduanya dipandang
golongan yang menyebut diri mereka sebagai pe-
amā'ah.
unjukkan substansi dari makrifat yang dimaksud,
istilah *tawḥīd*. Dalam pembagian derajat *taw*
hwa *tawḥīd* tertinggi adalah *tawḥīd al-muwahḥid*

Prinsip penting dari makrifat al-Junayd maupun al-Ghazālī bahwa ada tahapan dari makrifat. Al-Junayd memulai dari pembahasan tauhid dan selanjutnya pada *al-fanā' fī al-tawḥīd*. Pula dengan al-Ghazālī yang berbicara tentang tauhid, derajat tauhid, dan puncak dari tauhid yang disebut *tawḥīd al-muwahḥidīn*. Pada kedua kondisi terakhir doktrin dua sufi ini didapatkan ketika seorang hamba menjadi tunduk kepada Allah dan pasrah atas pengaturan-Nya. Mereka tidak lagi memiliki keinginan dan pengaturan. Makhluk menjadi sirna, atau dia sirna dari makhluk dengan *fanā'* pada-Nya.⁸⁷

⁸⁶ Ibid. 620.

[illegible]

Kesadaran tersebut oleh sufi Sunnī disebut dengan kesadaran pertama. Sufi melakukan zikir dan terus menerus melakukan zikirnya, sehingga dia tenggelam dalam zikirnya sendiri. Dalam tenggelam tersebut, sang sufi akan mengalami *fana'* di mana dia tidak lagi menyadari keberadaannya sendiri. Dia mengalami *the holy experience* dan tidak mampu lagi membedakan antara dirinya dan zikir tersebut. Dia seperti besi dibakar yang menyala-nyala yang menganggap bahwa dirinya adalah api itu sendiri. Tidak tidak lagi disadari bahwa dirinya adalah besi yang dibakar api, bukan api yang sebenarnya.

insby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kesadaran kedua sufi ini memberikan implikasi besar dalam spiritualitas kaum. Pengalaman akan penyaksiannya saat mengalami *fanā'* membekas dalam kesadaran keduanya. Dalam kesadaran sebagai makhluk dia selalu menyaksikan keberadaan Allah. Makhluk dipandanginya sebagai cerminan dari Sang *Khāliq*. Seiring dengan mata kepalanya melihat makhluk mata hatinya menyaksikan Sang *Khāliq*. Sebagaimana makhluk yang merupakan cerminan Sang *Khāliq*, maka diteguhkannya tentang keesaan Khaliq. Kondisi ini yang disebut dengan *al-fanā' 'an shuhūd al-sawiy* atau dalam istilah lain disebut dengan *wahdat al-shuhūd*.

Tasawuf Falsafi memiliki karakter berbeda dari tasawuf salafi maupun Sunnī. Tasawuf Falsafi sebagaimana pandangan al-Taftāzānī adalah tasawuf teoretis yang mencampuradukkan cita-rasa spiritual mereka dengan logika. Dalam penyampaian cita-rasa spiritual tersebut mereka lebih menekankan pada bahasa filsafat dan teologi dari pada tasawuf itu sendiri.⁸⁸

⁸⁸ İbrāhīm Muḥammad Yāsīn, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Falsafī: Dirāsah Sikūmītaḥfīzīqīyah* (t.t.: Muntadā Suwar al-Azīkīyah, 2002), 19.

1. Fase *al-Sukr* (Kemabukan).

ذكر المحبة يا مولاي أسكرني وهل رأيت محبًا غير سكران

Istilah kemabukan (*al-sukr*) ini digunakan oleh para sufi yang se-mazhab dengan al-Bisṭāmī. Dalam syair atau ochean mereka dikaitkan dengan minuman. Dhū al-Nūn al-Misrī berkata:

سُكِرَتْ مِنْ كَثْرَةِ مَا شَرِبَتْ مِنْ كَأْسِ مُحِبَّتِهِ. ٩٦

قال: الشَّرَاب هو النُّور الساطع من جمال المحبوب، والكأس هو اللطف الموصل ذلك إلى

أفواه القلوب، والسَّاقِي هو المتولَّى ذلك للخصوص الكبراء والصالحين من عباده وهو الله العالم

بالمقادير ومصالح أحابيه، فمن كشف له عن ذلك الجمال أو حظى بشيء منه نفساً أو نفسين

ثمّ أرخى عليه الحجاب فهو الذائق المشتاق. ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو الشارب

حقاً. ومن توالى عليه الأمر و دام له الشرب حتى إمتلأت عروقه و مفاصله من أنوار الله

المخزونة فذلك الرى. و ربما غاب عن المحسوس و المعقول فلا يدري ما يقال و لا ما يقول و

ذلك هو السكر. وقد تدور عليهم الكاسات و تختلف لديهم الحالات و يردون إلى الذكر

[illegible]

أنا والحلاج في شيء واحد فحلّصني جنوبي وأهلكه عقله.^{١٠٤}

Ini adalah pernyataan yang aneh di mana al-Shiblī mengakui dan menyatakan kegilaannya. Maksud ungkapan ini bahwa kegilaannya al-Shiblī di sini adalah menahan untuk tidak menyampaikan apa yang disaksikannya dari anugerah Yang Nyata, sedangkan maksud dari *'aql* al-Ḥallāj adalah menyampaikan apa penyingkapan Yang Nyata dan *tajallī*-Nya. Dalam pernyataannya yang lain al-Shiblī berkata:

كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحدا، إلا أنه أظهر وكنتم

¹⁰⁴ Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 50. Al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*. ‘Abd al-Rahmān Shaṭaḥāt *al-Sufīyah*, Vol. 1 (Kuwait: Wakālat al-Matbū‘ah, 1976), 23-24.

Fenomena *shatḥ* ini memiliki ragam ciri menonjol. Yang *pertama shatḥ* menggunakan kata ganti “saya” (*mutakallim*) meski hal itu tidak terus-menerus.¹¹⁴ *Kedua*, ucapan-ucapan *ẓahir*-nya ganjil, aneh, dan terkesan melawan doktrin teologis yang mapan, tetapi jika ditinjau dari sisi *bāṭin*-nya benar. Atau dalam bahasa al-Sarrāj:

“*Zāhir*-nya jelek (*mutashanni‘*) dan *bātin*-nya benar dan lurus”.

¹¹⁴ Ibid., 11.

¹¹⁵ al-Sarrāj, *al-Luma'*, 374.

¹¹⁶ al-Badawī, *Shatahāt al-Sūfiyah*, 49.

Surga bukanlah tujuan mereka. Bahkan, menurut mereka, neraka dianggap sebagai hijab terbesar. Hal ini seperti yang dinyatakannya oleh al-Bisṭāmī:

الجنة هي الحجاب الأكبر، لأنّ أهل الجنة سكنوا إلى الجنة وكلّ من سكن إلى الجنة سكن إلى

سواہ فہو محبوب

“Surga adalah hijab terbesar (*al-hijāb al-akbar*), karena penduduk surga tenang di surga dan setiap orang yang tenang di surga maka dia tenang pada selain-Nya, maka dia terhijab (*mahjūb*).

Ungkapan-ungkapan di atas mengisyaratkan pengetahuan para sufi tentang rahasia-rahasia yang hanya diketahui oleh sekelompok kecil orang (*al-khawāṣ*). Dibukakannya sebagian hijab bagi mereka hingga mereka tidak memilih surga. Bahkan surga pun dianggap sebagai hijab terbesar. Ini tentu tidak mengherankan, karena dalam beberapa ungkapan para sufi justru menunjukkan bahwa kelompok sufi ini lebih memilih siksa dan kesengsaraan. Seperti kata-kata yang disampaikan oleh al-Hallāj:

أريدك، لا أريد الثواب ولكنتي أريدك للعقاب ، فكلّ مأربي قد نلت منها سوى ملذوذ

وجدی بالعذاب. ۱۲۵

“Aku menginginkan-Mu, akan tetapi aku menginginkan-Mu untuk sanksi (*azab*) (Mu), seluruh keinginanku telah kudapat kecuali kenikmatan rasa

¹²⁵ Basūnī, *Nash'at al-Tasawuf*, 272-273.

dengan azab”. Ungkapan-ungkapan yang senada juga disampaikan oleh al-Shibli dalam *munaġāt*-nya yang menyatakan:

يا إلهي أَحَبَّكَ الخلق لنعمائك وأنا أَحَبُّكَ لبلائك. ١٢٦

“Wahai *Tuhanku*, makhluk-Mu mencintai-Mu karena nikmat-nikmat-Mu dan aku mencintai-Mu karena *bala*’-Mu”

4. *Ghalabat al-shuhūd*

Ghalabat al-shuhūd adalah kondisi ini yang terlahir dari *tajallī* Yang Nyata (*al-Ḥaq*) pada hamba-Nya. *Tajallī* yang tidak dapat dipertanyakan “di mana” dan “bagaimana”. Seperti yang dinyatakan oleh al-Ḥallāj, “Dia adalah Yang Satu yang dinyatakan oleh Yang Satu. Kesadaran dan eksistensi seorang hamba hilang secara total saat *fanā’* dalam *al-mushāhadah*. Seandainya kamu bertanya kepadanya darimana? Kepada kamu akan pergi? Maka dia tidak akan mempunyai jawaban kecuali kata-kata: Allah”.

Dalam kondisi ini digambarkan dalam ocheon Abū Yazīd al-Biṣṭāmī saat seorang laki-laki mengetuk pintunya untuk mencarinya. Al-Biṣṭāmī bertanya kepada laki-laki tersebut, “Siapa yang kamu cari?” Laki-laki tersebut menjawab, “Saya mencari Abū Yazīd”. Abū Yazīd pun berkata, “Pergilah tidak ada (seorangpun) di dalam rumah (ini) kecuali Allah”. Hal agak serupa juga terjadi pada Al-Ḥallāj. Dia berkata, “Aku melihat Tuhan-ku dengan hatiku, maka aku bertanya (kepada-Nya), siapa Engkau? Dia menjawab, kamu”.

¹²⁶ Ibid., 248-249.

Kondisi serupa dengan tasawuf suni. Puncak makrifat dari tasawuf suni yang oleh al-Ghazālī sebagai *tawhīd al-muwahhidīn* atau *al-fanā' fī al-tawhīd* dalam

Dalam tasawuf falsafi, puncak kondisi *al-fanā'* adalah *ghalabat al-shuhūd* (tenggelam dalam penyaksian). Ini dapat dibandingkan dengan makrifat *al-shuhūd* pada dua mazhab sebelumnya. Masing-masing mazhab sebelumnya membenarkan kondisi *shuhūd* dalam *al-fanā'*.

Dari titik ini maka dapat dikatakan bahwa ahli makrifat adalah *ahl al-shuhūd wa al-‘iyān* yang ini berdasarkan pada media *dhawq* (rasa). Dengan *dhawq* mereka mengalami *the holy experience*. Dia berbeda dengan *ahl al-istidlāl wa al-burhān* yang menggunakan media logika dan rasio.

Dalam proses pencapaian *ma'rifat Allah*, Ibn 'Aṭā 'Allah menegaskan dua hal penting; pertama, *al-dhikr* (zikir) dan kedua, *al-fikr* (tafakur). Zikir adalah suatu proses yang berat bagi seorang salik. Dalam proses tersebut dia berjuang (*mujāhadah*) dan latihan spiritual yang berat (*riyāḍah*). Dia juga melakukan disiplin spiritual yang ketat. Sedangkan *al-fikr* seorang salik lebih ringan dari yang pertama. Meskipun ringan, Syekh Nawawī al-Jāwī dalam karyanya *Marāqī al-'Ubūdiyyah* menegaskan bahwa *al-fikr* atau *al-tafakkur* adalah ibadah yang paling mulia karena di dalamnya terdapat makna dari zikir pada Allah SWT. Bahkan keduanya memiliki dua keistimewaan lain yakni: (1) bertambahnya *al-ma'rifah* karena pada hakikatnya tafakur adalah pintu makrifat dan *kashf* (penyingkapan); (2) bertambah cinta pada Allah karena hati tidak akan cinta kecuali pada Zat yang diyakini keagungannya. Keagungannya tidak akan tampak kecuali makrifat pada-Nya. Makrifat pada-Nya tidak akan dicapai kecuali dengan tafakur.²

¹ Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa suluk diilustrasikan sebagai proses menaiknya spiritualitas seorang pelaku suluk. Pada puncaknya dia akan mencapai makrifat. Seorang yang *majhūb* pada awalnya dibukakan pintu makrifat dan dia tenggelam dalam makrifat tersebut. Dia kemudian menurun menuju proses suluk. Saat proses naiknya seorang salik dan saat turunnya proses *majdhūb* dimungkinkan pertemuan keduanya pada sebuah fase tertentu.

³ Q.S. al-Baqarah [2]; 115.

Pertama, al-dhikr (zikir). Penjelasan Ibn ‘Aṭā’ Allah tentang zikir ini salah satunya diulas dalam karyanya yang berjudul al-Qaṣd al-Mujarrad fi Ma‘rifat Ism al-Mufrad. Dalam karya tersebut dia menjelaskan tentang ragam zikir dan salah satunya adalah zikir ism al-mufrad yakni zikir menggunakan lafad tunggal yakni “Allah”. Di sebut dengan zikir ism al-mufrad karena al-dhākir menyaksikan keagungan-Nya dan fanā’ atas dirinya sendiri. Dasar dari zikir adalah firman Allah yang berbunyi:

“Katakanlah! Allah, kemudian biarkanlah mereka bersenang-senang di dalam kesibukan mereka.”

⁴ Ibn ‘Aṭā’ Allah membedakan antara ‘*ārif*’ dengan ‘*ālim*’. ‘*ārif*’ adalah seorang yang Allah menjadikan dia menyaksikan Zat, sifat, dan *af’al*-Nya sedangkan ‘*ālim*’ adalah seorang yang meyakini-Nya. Ibn ‘Aṭā’ Allah, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbah al-Arwāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 41.

[illegible]

Menurut *Ṣaḥīb al-Ḥikam*, terdapat empat macam zikir. *Pertama*, zikir dengan kalimat *Lā ilāh illā Allah*, yakni zikir *nafy* dan *ithbāt* yang tujuannya untuk menegasikan pelbagai ilusi (*awḥām*) dari pemahaman (*afḥām*). Untuk meneguhkan *al-Wāḥid* dari sekutu dan musuh. *Kedua*, zikir *ism al-mufrad* (nama tunggal), yakni lafal “Allah” tanpa penegasian terhadap yang lain. Zikir ini disebut sebagai peneguhan (*ithbāt*) dalam peneguhan. *Ketiga*, zikir dengan kalimat “huwa huwa”, *Ḥaqq bi Ḥaqq ithbāt ithbāt*.⁸ Ini adalah zikir terus-menerus yang tersembunyi dari lisan, yakni zikir hati. *Keempat*, zikir yang diresapi tanpa diucapkan.⁹ Dengan zikir keempat ini, seorang hamba *fanā’* dari diri mereka. Mereka hilang dari zikirnya karena tenggelam dalam penyaksiannya dengan Yang Satu Yang Diingat (*al-Madhkūr*). Zikir mereka adalah penyaksian langsung (*‘iyān*), bukan *lisān*.¹⁰

⁶ Ibn ‘Aṭā’ Allah, *Miftāḥ al-Falāḥ*, 31-32.

⁷ Ibid., 46.

⁸ Bagi ahli ilmu zahir, “Huwa” adalah *ism al-ishārah* (kata ganti) namun bagi kaum sufi adalah deklarasi tentang akhir dari *taḥqīq* (pembenaran). Mereka tidak memerlukan lagi penjelasan karena telah tenggelam dalam hakikat kedekatan. Ibid., 32.

⁹ Ibn 'Aṭā' Allah menjelaskan bahwa sebagai para ahli makrifatullah memilih diam saat zikir. Dia mengutip sebuah hadits yang artinya “Barang siapa mengenal Allah maka lidahnya menjadi kelu”. Dengan mengutip al-Junayd dia menyatakan bahwa seorang lalai hatinya saat zikir maka zikirnya adalah bukan zikir yang sebenarnya dan seorang yang hadir bersama Allah dan berzikir dengan menyebut nama-Nya maka dia kurang etis. Ibn 'Aṭā' Allah, *Miftāḥ al-Falāḥ*, 46.

¹⁰ Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandariy, *al-Qasḍ al-Mujarrad fī Ma'rifaṭ al-Isṁ al-Mufrad*, Maḥmūd Tawfīq al-Hakīm (ed.) (Kairo: Maktabah al-Madbulī, Cet. Ke-2, 2002), 82-83.

¹⁷ Sa'id Agil Siraj, "Tasawuf dalam Perspektif Tasawuf" dalam *Islamica: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel*, vol 5, Nomor 1, September 2010, 154.

Konsep teologi dalam kerangka tasawuf ini tidak dipungkiri merupakan aspek yang sangat vital dalam pemahaman dan penghayatan tentang ketuhanan. Berawal dari pemahaman tentang aspek teologis seorang salik beranjak pada penghayatan perbuatan (*af'āl*), nama-nama (*asma'*), sifat-sifat (*ṣifāt*), dan bahkan tentang zat Allah. Jika dalam penghayatan aspek-aspek ketuhanan tersebut dominasi logika sangat kuat maka hal tersebut akan tampak dalam pemahaman dan penghayatan ketuhanan tersebut. Hal tersebut agaknya disadari oleh Ibn 'Aṭā 'Allah, yang dikenal memiliki kepakaran di bidang teologis. Sebagaimana hal tersebut juga dilakukan oleh banyak sufi besar pendahulunya di antaranya *Hujjat al-Islām*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī yang menulis karya-karya dibidang teologi.¹⁸

“Tafakur adalah petualangan hati di medan ciptaan Allah”

Hikmah ini menjelaskan bahwa *al-fikr* yang dimaksud bukan aktifitas otak *an sich* akan tetapi lebih merupakan aktifitas hati. Dalam al-Qur'an pun telah ditegaskan tentang kegiatan hati yang berakal sehingga Allah mencela manusia manusia yang tidak menggunakannya.

Pada hikmah ketiga di atas Ibn ‘Aṭā’ Allah membedakan dua macam tafakur. Dalam sharah Ibn ‘Aḡbah tentang hikmah di atas menyatakan bahwa tafakur *ahl al-tasḡiq wa al-īmān* (orang yang percaya dan beriman) adalah

²¹ Ibid.

Martin Lings dalam *What is Sufism* menyatakan tentang pentingnya peran *dhikr* dan *fikr* dalam kehidupan spiritual. Peran vital keduanya diibaratkan dengan darah beserta urat-urat dalam jasad. Tanpa *fikr*, *dhikr* tidak akan berjalan sama sekali; sedangkan tanpa *dhikr*, *fikr* tidak memberikan manfaat apa-apa.²⁴ Tafakur memberikan makna lebih dalam amal ibadah yang dilaksanakan. Sebagaimana disabdakan oleh Rasul SAW.: “Tafakur sesaat lebih baik dari beribadah pada tujuh puluh tahun.”²⁵

²⁵ Hadis ini bukan berarti menafikan pentingnya Ibadah. Hadis ini mengingatkan bahwa perbuatan spiritual pada hakikatnya lebih baik dari perbuatan badaniyah, dan akibat yang ditimbulkan oleh amaliyah batin lebih sempurna dari amaliyah badan. Ibn Usman al-Hujwiri, *The Golden Soul, Menyelami Samudra Tasawuf dalam Menggapai Kebahagiaan Abadi* (Semarang: Pustaka

Hubungan antara *al-ma'rifah* dan akal telah dibicarakan oleh sufi pendahulunya. Adalah Dhun al-Nūn al-Miṣrī yang melihat pentingnya peran akal dalam ibadah. Dalam tafsirnya pada surat al-Ṣād ayat 30, dia menyatakan bahwa *al-fikrah* adalah kunci ibadah.²⁶ Paman al-Junayd, Abū Ḥārith al-Muḥāsibī, juga menyatakan hal yang hampir sama. Dalam *Risālat al-Mustarshidīn* dia menyatakan:

و اعلم أنّه ما تزيّن أحد بزينة كالعقل و لا لبس ثوبا أجمل من العلم لأنّه ما عرف الله إلّا بالعقل ولا أطيع بالعلم، واعلم أنّ أهل المعرفة بالله بنوا أصول الأحوال على شاهد العلم...^{٢٧}

“Ketahuilah, tidak ada perhiasan seseorang (yang lebih baik) seperti akal, dan tidak ada pakaian yang lebih indah dari ilmu karena Allah tidak akan dikenal kecuali dengan akal dan tidak akan ditaati kecuali dengan ilmu. Ketahuilah bahwa ahli makrifat membangun dasar-dasar ahwāl atas bukti-bukti ilmu.”

Dalam *al-Ri'āyah li Ḥuquq Allah*, karya al-Muhāsibī, dijelaskan bahwa akal diibaratkan sebagai pengelihatan (*al-baṣar*) sedangkan ilmu bagaikan cahaya (*al-sirāḡ*). Barang siapa yang tidak memiliki mata maka dia tidak akan dapat mengambil manfaat dari cahaya. Dan barang siapa yang memiliki pengelihatan tapi tidak mempunyai cahaya maka dia tidak akan dapat melihat apa yang dibutuhkannya.²⁸ Pada kesempatan lain al-Muhāsibī juga mengatakan:

Hikmah, t.t.), 124. Ibn ‘Aġbah juga mengutip kata-kata Isa AS “beruntunglah seseorang yang usapannya adalah zikir, diamnya adalah tafakur, dan pandangannya adalah *‘ibrah*”. Lihat Ibn ‘Aġbah, *Iqaz al-Himam*, 62.

²⁶ Dalam QS: al-Šād: 30 Allah berfirman: (نعم العبد إنه أواب). Dhun al-Nūn al-Miṣrī, *al-Tafsīr al-ʿIrāfānī li al-Qurʾān al-Karīm*, Maḥmūd al-Hindī (ed.) (Cairo: Maktabah al-Hindī, cet. I, 2007), 170.

²⁷ Abū Abd Allah al-Ḥarith al-Muḥāsibī, *Risālat al-Mustarshidīn*, Abd al-Fattāḥ Abū Ghaddah (ed.) (Cairo: Dār al-Salām, cet. 4, 1982), 97-99.

²⁸ Ibid., 99.

قدر قوة إيمانه. ٢٩

Dalam ungkapannya tersebut dia menjelaskan tentang tingkatan-tingkatan ia atas dasar kategori zuhud dan makrifat. Di situ al-Muḥāsibī menempatkan peran penting akal. Akal cukup mempengaruhi tingkatan makrifat ang. *Al-‘Aql ‘an Allah* menjadi rujukan *tashīḥ* dan petunjuk tentang aran *sulūk* dalam menapaki *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Pernyataan al-Muḥāsibī di ecara tegas menunjukkan bahwa orang yang paling mulia adalah yang

[illegible]

Penegasan tentang maksud akal di atas sangatlah penting untuk menghindari apa yang dimaksudkan dengan akal tersebut. Karena, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazālī, meskipun akal dianggap sebagai unsur yang mulia pada diri manusia karena kemampuannya mengetahui hakikat apapun namun akal terhibab oleh dirinya sendiri dalam bentuk khayal dan ilusi.³⁰ Akal tidak akan berperan sebagaimana mestinya tanpa cahaya Allah. Dinyatakan oleh al-Ghazālī:

“Saat cahaya hikmah bersinar, akal melihat setelah sebelumnya hanya
iki potensi melihat. Dan hikmah paling agung adalah firman Allah dan
an besar kalam Allah adalah Alquran.”

Sebagaimana dimaklumi bahwa al-Muḥāsibī adalah tokoh penting dalam tasawuf sunni. Dia merupakan guru sekaligus paman dari Abū Qāsim al-

³³ Ibid., 57.

Mengenai kondisi makrifat ini Ibn ‘Aṭā’ Allah memberikan klasifikasi ahli makrifat. *pertama*, ahli makrifat yang disebutnya dengan orang-orang istimewa. Yakni seorang yang mendapatkan tajalli Allah yang dalam bahasa Ibn ‘Aṭā’ Allah dibahasakan dengan meminum minuman cinta sehingga dia mabuk (cinta kepada Allah) dan mengalami *al-fanā*’ serta tidak menyadari keberadaan dirinya. *Kedua*, ahli makrifat yang disebutnya dengan super istimewa yakni meminum dan dengannya dia bertambah sadar dari kemabukannya sehingga semakin sadar. Klasifikasi ini dapat dibaca dalam hikmah yang berbunyi:

“Ahli hakikat yang langsung melupakan makhluk karena langsung melihat kepada Allah. Ia juga lupa sebab-musabab karena teringat kepada yang menentukan sebab. Dia adalah hamba yang menghadapi hakikat. Pada dirinya tampak nyata terang cahayanya. Ia sedang berjalan pada jalannya

[illegible]

Sebagaimana dijelaskan dalam karya tersebut bahwa al-Junayd menjelaskan fase-fase menuju *al-fanā' fī al-tawhīd*. Proses peningkatan spiritual secara berurutan fase tersebut dimulai dari fase *al-tawfīq*. Seorang mendapat *tawfīq* untuk mencapai tauhid. Dengan tauhid tersebut dia kemudian mendapatkan *taṣḍīq* (pembenaran). Dari *taṣḍīq* dia selanjutnya mendapatkan *taḥqīq* yakni realisasi dari kesadaran akan makrifat. Dari *taḥqīq* ini kemudian dia mencapai makrifat pada Allah. Dari makrifat pada Allah lahirlah *istijābah* (pengabulan ilahi). Dari *istijābah* lahir *taraqqī* dan darinya lahir *al-ittiṣāl* (penyatuan). Dari *al-ittiṣāl* lahirlah *al-bayān* (kejelasan). Dari *al-bayān* lahirlah *al-ḥirāḥ* (kebingungan atau keheranan). Dengan *al-ḥirāḥ* lenyaplah *al-bayān* dan dengan lenyapnya *al-bayān* maka lenyap pula penyifatan. Selanjutnya hadir *hakikat al-wujūd* (*ḥaqīqat al-wujūd*) dan kemudian terjadilah hakikat penyaksian (*ḥaqīqat al-shuhūd*). Dalam *ḥaqīqat al-shuhūd* ini lenyaplah wujud diri dan di situ lah muncul “kemurnian wujud”. Selanjutnya, terjadilah kehadiran semesta (*ḥaḍar bi kulliyatih*). Di sini kemudian muncul apa yang disebut dengan ada dan tiada (*mawjūd wa mafqūd*) serta tiada dan ada (*mafqūd mawjūd*).⁴⁵

⁴⁴ Ketidakmampuan ini sering digambarkan berbeda oleh kaum sufi. Kadang ketidakmampuan tersebut disebut *al-hīrah* (kebingungan atau keheranan) sebagai salah satu fase akhir dalam makrifat sebagaimana dalam tangga-tangga kemakrifatan al-Junayd. Abū al-Qāsim al-Junaydī, *Risālah fi al-Tawhīd*, ditahqīq oleh Hasan ‘Abd al-Qādir (Kairo: Bar’ay Wijday, 1988), 58.

⁴⁵ Ibid., 58.

Al-Junayd yang dikategorikan sufi yang cenderung pada ketenangan (*al-ṣaḥw*) pun telah menegaskan tentang hal tersebut. Dalam karyanya yang berjudul *al-Sirr fī Anfās al-Ṣufiyah* dia menyatakan bahwa karakter berekspresi saat mengalami pengalaman mistik dimiliki oleh seorang pencinta (*al-muḥibbūn*) sedangkan seorang ahli makrifat cenderung diam (*sakat*). Bahkan secara ekstrem dia menyatakan jika seorang pencinta diam maka dia akan binasa (*halak*) sedangkan seorang *‘arīf* jika tidak diam maka dia akan binasa.⁴⁶

⁴⁶ Abū al-Qāsim al-Junayd al-Baghdādī, *al-Sirr fī Anfās al-Ṣūfiyah*, di-tahqīq dan ta-tīq oleh ‘Abd al-Bārī Muhammad Dāwd (Kairo: Dār Jāmi‘ al-Kalam, t.th.), 162.

Kedua, bentuk lain yang menunjukkan kemiripan doktrin Ibn ‘Aṭā’ Allah dengan al-Junayd adalah hikmah tentang *ḥaqq al-baṣīrah*. Kutipan hikmah tersebut “... hakikat mata hati membuatmu menyaksikan keberadaan-Nya, bukan ketiadaanmu dan bukan pula keberadaanmu.” Dalam redaksi Arabnya, “... *lā mawjūd wa la ‘adam*.” Petikan hikmah ini doktrin al-Junayd yang menjelaskan kondisi dari fase akhir seorang mistikus yang merasa *mawjūd mafqūd* (ada dan tiada) dan *mafqūd mawjūd* (tiada dan ada). Dalam dua doktrin tersebut menjelaskan kondisi seorang mistikus yang merasa ada sekaligus tidak ada serta merasa tidak ada sekaligus ada. Pada dua doktrin itu pula dijelaskan kondisi tersebut terjadi pada kondisi akhir (puncak) pengalaman mistik seorang ahli makrifat.

Hal ini yang disebut oleh Al-Shādhilī yang menyatakan:

لا وجود له باعتبار جميع مراتب الوجود و لا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. و إذا

أثبت ظلّة الأثار لم تنسخ أحدية المؤثر...

“seperti pada alam ini, jika anda melihatnya dengan mata hati anda maka akan tampak seperti wujud bayangan. Bayangan tidak memiliki wujud dalam seluruh tingkatan wujud sebagaimana tidak ada dalam seluruh

Dalam pandangan *ḥaqq al-baṣīrah* alam semesta tampak bagaikan bayangan (*al-zill*).⁴⁷ Bayangan itu yang tidak dapat disebut memiliki *wujūd* nyata, dan karenanya tidak dapat dikatakan *wujūd* maupun tiada (*‘adam*).⁴⁸ Lebih lanjut, al-Shadhiḥī dalam pendapatnya tentang siapakah sufi sejati. Dia menyatakan:

الصوفي من يرى الخلق لا موجودين و لا معدومين... و قال: إنا لا نرى أحدا من الخلق،
هل في الوجود أحد سوى الملك الحق؟ و إن كان لا بدّ فكا الهباء في الهواء، إن فتشته لم
تجد شيئا.

⁴⁷ Istilah wujud bayangan (*wujūd zillī/shadow perception*) ini juga digunakan oleh Sir Hindi yang dikenal sebagai *al-Mujaddid al-Qarn al-'Ishrīn* (Pembaharu Abad ke-20) dalam menjelaskan doktrin *waḥdat al-shuhūdnya*. Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997), 112.

[illegible]

ما كذب الفؤاد ما رأى.^{٥٣}

Term “*al-fu’ād*” dalam pengertian kaum sufi adalah “*qalb qalb* (hatinya hati”.

C. *Ma'rifat Allah* dalam Diskursus Ibn 'Atā 'Allah

⁵² Menurut ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Ru’yat Allah* (Melihat Allah) dua macam: *pertama*, melihat keindahan (*ru’yah jamaliyah*) di akhirat secara langsung tanpa media hati (*mir’āt al-qalb*). *Kedua*, menyaksikan sifat-sifat-Nya di dunia melalui dengan media hati (*fu’ād*) melalui pantulan cahaya-cahaya keindahan. Al-Jīlānī menguatkan pandangannya tersebut dengan dasar fiman Allah SWT dalam firman-Nya pada Q.S. al-Najm [53]; 11, yang artinya: “Hati tidak berbohong atas apa yang dilihat” dan hadis Nabi SAW yang berbunyi: المؤمن مرآة المؤمن. Tentang hadis ini al-Jīlānī menafsirkan bahwa kata “*al-mu’min*” yang pertama adalah *qalb al-mu’min* (hati seorang mukmin) sedangkan kata “*al-mu’min*” yang kedua adalah “Allah SWT”, sebagaimana firman-Nya: السلام

⁵³ Q.S. al-Najm [53]; 11.

⁵⁴ Rāfiq, 'Ajam, *Mawsū'at Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Libanon: Maktab Lubnān Nāshirūn), 764.

Prinsip paling penting yang sering diulang oleh Ibn ‘Aṭā ‘Allah adalah sifat *lays ka mithlih shay*’; Allah *qadīm* dan makhluk *ḥādith*. Setelah menjelaskan secara panjang lebar mengenai Wujud Allah, di mana Wujud Allah itu jelas dan tidak terhalangi oleh sesuatu... di akhir hikmah panjang tersebut Ibn ‘Aṭā ‘Allah menguraikan pertanyaan pengingkaran yang artinya: “... Bagaimana sesuatu yang baru bersanding dengan Yang Maha Dahulu?!”⁵⁵ Doktrin teologi ini yang digunakan oleh Ibn ‘Aṭā ‘Allah untuk menunjukkan ketidaksetujuan pandangan persemayaman (*al-ḥulūl*) atau penyatuan (*al-ittiḥād*) dalam konteks ruang. Ini selaras dengan pernyataan Abū Ṭālib al-Makkī (w. 386 H) yang menyatakan: “Tidak sesuatu pun dari makhluk dari zat-Nya, dan zat-Nya dari makhluk-Nya.”⁵⁶

⁵⁵ Al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 441-442.

[illegible]

الطبيّ الحقيقي ان تطوي مسافة الدنيا عنك حتى تر الأخرة أقرب اليك منك.

Pada hikmah tersebut menepis bahwa kemakrifatan tidak hanya dilihat dari kejadian luar biasa yang terlahir dari seorang wali akan tetapi dengan menyadari bahwa akhirat lebih dekat dengan isyaratnya sendiri.⁶¹ Dengan menepis pandangan *khāriq al-‘ādah* sebagai salah satu tanda *karāmah* pertanyaan selanjutnya, apa tanda yang dapat menunjukkan *karāmah* tersebut?

Ibn ‘Aġibah menjelaskan bahwa ungkapan yang didahului pancaran cahaya akan memberikan pengaruh yang kuat pada hati. Ungkapan tersebut juga

[illegible]

Di sini, Ibn ‘Aṭā ‘Allāh membawa aspek mistik pada dimensi eksoteris dalam bentuk ungkapan dan nasehat yang memberikan pengaruh pada aspek batin pada para ahli *wuṣūl*, *sālik*, dan orang awam. Ibn ‘Aṭā ‘Allāh tampak berupaya membumikan aspek-aspek tasawuf agar dapat memberikan efek langsung pada masyarakat secara lebih luas. Di sisi lain, ia juga menjaga para sufi supaya tidak termotivasi mendapatkan *karāmah*⁶³ sehingga dapat mengganggu keikhlasan dalam beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah.

⁶² Ibn 'Ajlāh, *ʿIqāz al-Himam fī Sharh al-Hikam*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 256.

[illegible]

Al-Sharqāwī dalam *sharḥ al-Ḥikam* menyatakan tidak ada seorang pun yang dapat mengenali para wali dan berkumpul dengan mereka, kecuali yang dikehendaki Allah untuk sampai kepada-Nya karena mereka adalah kekasih Allah. Allah akan cemburu jika mereka dikerumuni manusia. Jika Allah menghendaki seseorang untuk berkumpul dengan mereka, maka Allah akan menghimpunnya dengan mereka dalam sebuah persahabatan khusus.⁶⁵

Persepsi tentang kewalian tersebut selain merusak *image* tasawuf juga merusak tatanan masyarakat. Terlebih lagi, jika predikat kewalian disandangkan pada oleh orang-orang bermoral dan berperilaku buruk maka akan mungkin digunakan untuk memuaskan kepentingan pribadi maupun kelompok tertentu.

⁶⁶ Bahkan secara khusus, Ibn Taimīyah menuliskan karya khusus mengenai kewalian yakni *al-Farq bayn Awliya' al-Rahman wa Auliya' al-Shaytan*, yang di dalamnya dia membedakan antara *Awliya' Allah* dan apa yang disebutnya dengan *Awliya' al-Shaytan*.

tidak dapat dilihat oleh para pendosa. Saat seorang wali berjalan melewati mereka, mereka menyebutnya zindiq atau orang gila. Sebagian dari mereka mengingkari *karāmahnya*, sebagian yang lain merendahkan kedudukannya...”⁷⁰

Pandangan Ibn ‘Aṭā’ Ṭāḥir ini tidak jauh dengan yang disampaikan oleh al-Shādhilī. Pada intinya, dia menyatakan bahwa para sufi diuji oleh Allah dengan keberadaan sekelompok manusia, utamanya ahli debat, yang meyakini adanya wali namun tidak mau menerima keberadaan wali yang sezaman dengan mereka. Jika seorang disebut sebagai wali maka mereka memusuhinya dan tidak mengakuinya sebagai wali Allah.⁷¹ Mereka tidak memiliki kepercayaan dengan para wali yang hidup sezamannya.

Dengan penegasan bahwa para wali tidak diketahui kecuali hanya orang-orang khusus yang dipilih Allah, Ibn ‘Aṭā’ Allah telah menegaskan klaim dan pengakuan (*iftirāʾ*) kewalian dari seseorang untuk dirinya sendiri atau untuk orang lainnya. Di sisi lain, ajaran ini juga menjadi pedoman bagi masyarakat untuk lebih berhati-hati menilai dan meyakini kewalian seseorang. Status kewalian tidak lagi mudah digunakan dan kemudian dikotori dengan kepentingan pribadi, sosial, maupun politik, sebagaimana yang sering terjadi.

Ibn ‘Aṭā ’Allah seakan mengajak masyarakat untuk tidak terfokus pada dimensi tak-tersentuh tersebut dan membawa pada aspek konkret kehidupan manusia yang terjewantahkan pada akhlakunya. Dimensi kewalian diletakkannya sebagai dimensi esoterik yang berada dilayah ketuhanan. Hanya Allah yang

⁷⁰ Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandarī, *al-Tanwīr fī Isqāt al-Tadbīr*, Mūsā Muḥammad ‘Alī Mūsā dan ‘Abd al-‘Alī Ahmad al-‘Arabī (eds.) (t.t.: t.tp., t.th.), 12.

⁷¹ Mansūr, *al-‘Aqā’id al-Dīnīyah*, 247.

Dalam hal ini Ibn ‘Aṭā’ Allah berupaya mendudukan persoalan tersebut dengan men-*taṣḥiḥ* persoalan tersebut. Dalam satu hikmah, dia menjelaskan bahwa dalam proses *jadhb* maupun *sulūk* sebenarnya sama. *Jadhb* adalah proses awal yang kemudian dilanjutkan dengan *sulūk* untuk dapat kembali dapat mencapai *jadhb* yang pernah dialami sebelumnya. Sedangkan *sulūk*, pada puncaknya juga akan mengalami sebagaimana yang dialami oleh *jadhb*.⁷²

⁷² Artinya: Dia menunjukkan wujud nama-Nya lewat keberadaan makhluk-Nya. Dia menunjukkan sifat-sifat-Nya lewat keberadaan-Nya. Dia menunjukkan wujud zat-Nya lewat keberadaan sifat-sifat-Nya. Pasalnya, tidak mungkin sifat tersebut ada dengan sendirinya. Orang-orang yang ditarik kepada-Nya (*majdhūb*) akan diperlihatkan kepada kesempurnaan zat-Nya, kemudian dibawa untuk menyaksikan sifat-Nya, lalu digiring untuk bergantung kepada nama-Nya, selanjutnya dikembalikan lagi untuk menyaksikan makhluk-Nya. Adapun para *salik*, mereka mengalami

Dalam *al-Hikam*, terma *al-ma'rifah* hanya ditemukan pada sebuah risalahnya. Tidak diketahui, apakah sebuah kebetulan atau kesengajaan, terma tersebut diulang sebanyak tiga kali. Jumlah yang diidentikkan dengan sunah Rasul. Yang menarik, dalam risalah tersebut Ibn 'Aṭā 'Allāh menegaskan tentang kesatuan makrifat dan sharī'ah. Tepatnya, dia mengikat makrifat dengan sharī'ah. Bahwa sharī'ah adalah landasan makrifat dan bahwa makrifat dicapai melalui sharī'ah. Sebaliknya, makrifat menyebabkan sharī'ah lebih bermakna dan bernilai.

Amaliah yang dipilih *Ṣāhib al-Ḥikam* untuk mengikat makrifat adalah pilar agama, yakni salat. Amaliah yang pertama kali ditanyakan dan dihitung sebelum amal-amal lainnya di hari akhir nanti. Dalam salat tersebut, Muhammad mencapai makrifat tertinggi yang tidak seorang manusia pun mampu mencapainya.

[illegible]

قَرَّةُ الْعَيْنِ بِالشَّهَادَةِ عَلَى قَدْرِ الْمَعْرِفَةِ بِالشَّاهِدِ، فَالرَّسُولُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَامُهُ لَيْسَتْ مَعْرِفَةٌ أَحَدٍ كَمَعْرِفَتِهِ، فَلَيْسَ قَرَّةُ عَيْنٍ كَقَرَّتِهِ، وَإِنَّمَا قُلْنَا أَنَّ قَرَّةَ عَيْنِهِ فِي صَلَوَاتِهِ بِشَهَادَةِ جَلَالِ شَهَادَتِهِ لِأَنَّهُ قَدْ أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ فِي الصَّلَاةِ وَ لَمْ يَقُلْ بِالصَّلَاةِ إِذْ هُوَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقَرَّ عَيْنُهُ بِغَيْرِ رَبِّهِ، وَ كَيْفَ وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَقَامِ وَ يَأْمُرُ بِهِ مِنْ سِوَاهُ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْبُدُوا اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ وَ مُحَالٌ أَنْ يَرَاهُ وَيَشْهَدَ مَعَهُ سِوَاهُ - فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: قَدْ تَكُونُ قَرَّةُ الْعَيْنِ بِالصَّلَاةِ لِأَنَّهَا فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ وَ بَارِزَةٌ مِنْ عَيْنِ مَنَّةِ اللَّهِ فَكَيْفَ لَا يَفْرَحُ بِهَا وَ كَيْفَ لَا تَكُونُ قَرَّةُ الْعَيْنِ بِهَا - وَقَدْ قَالَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا - فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَيَّةَ قَدْ أَوْمَأَتْ إِلَى الْجَوَابِ لِمَنْ تَدَبَّرَ سِرَّ الْخُطَابِ إِذْ قَالَ: فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا - وَ مَا قَالَ - فَبِذَلِكَ فَافْرَحْ يَا مُحَمَّدُ قُلْ لَهُمْ فَلْيَفْرَحُوا بِالْإِحْسَانِ وَ التَّفَضُّلِ وَ لِيَكُنْ فَرَحُكَ أَنْتَ بِالْمُتَفَضِّلِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْأَيَّةِ الْأُخْرَى قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ.

⁷⁷ Al-Ḥikam mengandung tiga unsur: *pertama*, ḥikmah (aforisme). *Kedua*, munājāt. *Ketiga*, Risālah (surat-surat).

Dalam praktiknya makrifat dialami seseorang melalui proses naik (*al-al-rūhī*) dengan menapaki jalan shari'ah menuju makrifat sebagai titik an. Dalam diskursus tasawuf hal ini disebut dengan proses *sulūk*. gkan makrifat juga dapat terjadi melalui keterserapan seseorang pada Yang

[illegible]

Hal ini bisa jadi merupakan refleksi dari diri Ibn ‘Aṭā’ Allah yang dipandang sebagai mufti dua mazhab, yakni mazhab ahli zahir dan ahli batin. Dia pun menegaskan keberadaannya sebagai guru (mursyid) ketiga tarekat al-Shādhiliyah dan sekaligus pakar fiqh mazhab Maḥlik. Melalui ajarannya di atas, Dia mengikuti *imām al-mujtahidīn* sebelumnya, yakni Imam Mālik, Imam al-Shāfi‘ī, Imam Ḥanafi dan Imam Ḥanbalī yang juga merupakan ahli zahir dan batin.⁸⁵

من لم يحفظ القرآن و لم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر، لأنّ علمنا هذا مقيد بالكتاب و السنّة.^{٨٦}

⁸⁶ Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsāt al-Taḥlīlīyah Naqdīyah li Nuḏum al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabīyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, cet. IX, 2009), 280.

Dia juga menegaskan bahwa manusia sebagai makhluk yang diciptakan ‘*alā ṣūratih*, yang berada di antara alam *mulk* dan *malakūt*-Nya. Manusia sebagai makhluk yang menjadi tujuan diutusnya Nabi Muhammad SAW. Tujuan tersebut adalah terwujudnya akhlak yang mulia.

Sebagaimana dijelaskan, sebelum era Ibn ‘Aṭā’ Allah, dinamika gerakan tasawuf telah berkembang di dunia Islam. Terdapat tiga aliran besar dalam dinamika tasawuf tersebut, antara lain: tasawuf salafī, tasawuf sunnī, dan tasawuf Falsafī. Ibn ‘Aṭā’ Allah dikenal sebagai sufi sunnī. Ajaran-ajarannya identik dengan ajaran al-Ghazālī dan sufi sunnī lainnya. Di sisi yang lain ternyata beberapa pandangan mengategorikannya sebagai sufi falsafī. Terkadang dia diafiliasikan dengan mazhab *al-ḥulūl*, walaupun akademisi lain mengategorikannya dengan mazhab *al-ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd*, dan *waḥdat al-shuhūd*.

[illegible]

Banyak kemungkinan untuk menjawab pertanyaan di atas. Namun perlu digaris bawahi bahwa Ibn ‘Aṭā’ Allah tidak menyebutkan istilah maupun afiliasi pada salah satu mazhab tasawuf. Dia tidak secara verbal menyebutkan nama-nama mazhab atau aliran tasawuf meskipun dia menerima dan memuji tokoh-tokoh sufi yang dinisbahkan pada mazhab maupun aliran tasawuf yang oleh sebagian kelompok sering dipandang kontroversial.

Harus diakui bahwa tasawuf Ibn ‘Aṭā’ Allah memiliki corak filosofis sehingga tidak salah jika dinilai sebagai tasawuf falsafi. Corak-corak tersebut meskipun tidak secara verbal tampak dalam hikmah-hikmahnya.

Pandangan ini dinyatakan oleh Zakī Mubārak. Pendapat tersebut terkandung dalam salah satu sarikannya pada dua hikmah dalam *Al-Hikam* yang berbunyi:

[illegible]

Al-Ḥallāj dipahami sebagai *ahl al-aḥwāl*, yakni pribadi yang selalu memiliki kondisi yang berubah-ubah antara *al-sukr* (mabuk) dan *al-ṣaḥw* (sadar).⁵ Pada saat al-Ḥallāj berada dalam kondisi mabuk lahir darinya ungkapan “anā al-Ḥaqq”, salah satu celotehannya yang tidak dimaafkan oleh ulama *ẓāhir*. Alasannya, celotehan ini bertentangan dengan *sharī‘ah* Islam.⁶ Atau ungkapan lain:

Hal ini jauh berbeda dengan al-Ḥallāj saat dalam kondisi *al-ṣaḥw* (sadar) *fanā'*-nya. Dia kembali menyadari dirinya sebagai seorang makhluk yang sekali berbeda dengan *Khālīq*. Seakan dia tidak rela dengan celotehan-hannya saat dalam kondisi *fanā'*. Ia meralat ocehan ganjilnya tersebut dan menyatakan:

⁶ Tragedi al-Ḥallāj menjadi polemik berkepanjangan. Sebagian menyatakan ungkapan tersebut terlahir dari orang yang tidak menyadari dirinya karena tenggelam dengan penyaksian kepada Tuhan (*fanā*) hingga terucap kalimat “Aku lah *al-Ḥaqq*”. Karena itu, seharusnya dia terbebas dari aturan dan sanksi shari’ah. Sedang lainnya seperti Ibn Khaldūn menganggap bahwa ungkapan ganjil tersebut lahir dari kesadaran al-Ḥallāj sehingga patut disanksi. Ini berbeda dengan kasus Abū Yazīd yang mengeluarkan ocehan-ocehan sejenis dalam keadaan tidak sadar sehingga tidak mendapat sanksi. Lihat ‘Abd al-Raḥmān b. Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 471-472.

[illegible]

کیف يتصور ان يحجبه شیء و هو أقرب إلی من کل شیء.

Dengan pemakaian *al-qurb* sebagaimana dalam ayat yang berarti: "... Dan Kami lebih dekat kepadanya dari pada urat nadinya... (al-ayat)", maka yang dimaksud adalah *qurb 'ilm* atau *qurb iḥāṭah*. *Al-Qurb* tersebut bukan dalam perspektif ruang dan jarak.¹⁹ Dimensi ruang dan waktu adalah dimensi makhluk yang bersifat baru. Hal mustahil bagi Allah jika Dia menyatu dengan ruang maupun waktu. Dari uraian dan beberapa argumentasi di atas maka doktrin *al-ḥulūl* dan *al-itṭihād* dalam pemakaian Mubārak dipandang tidak relevan untuk disandingkan kepada Ibn 'Aṭā' Allah.²⁰ Hal tersebut karena makna *al-ḥulūl* dalam kacapandangannya meniscayakan ada wujud selain Allah di mana Dia menempatnya. Sedangkan makna dari *itṭihād* adalah bersama-samaanya *dhāt* yang *qadīm* dan yang *ḥadīth* (baru) kemudian keduanya menyatu.²¹ *Al-ḥulūl* dan *al-itṭihād* mengimplikasikan *wujūd* selain Allah. Sebagaimana dituturkan:

يا عجباً، كيف يظهر الوجود في العدم أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم.

Hikmah ini menegaskan bahwa *wujūd* dan *‘adam* saling bertentangan dan tidak bisa disatukan. Hal yang sama juga dengan *al-qadīm* dan *al-ḥadīth* adalah dua hal yang bertentangan yang tidak bisa menyatu. Allah *wājib al-wujūd*, karenanya semuanya tidak ada. Dari penjelasan ini jelas sikap Ibn ‘Aṭā’ Allah yang menegaskan pengertian *al-ḥulūl* yang meniscayakan *wujūd* selain Allah yang menjadi tempat bersemayam Allah.

¹⁹ Ibn ‘Aḡibah, *Iqāḡ al-Himam*, 45.

²⁰ al-Būṭī, *al-Hikam al-‘Atā’īyah*, Vol. 1, 227.

²¹ Ibn 'Aḡibah, *Iqāḍ al-Himam*, 45-46.

Pendapat ini disampaikan oleh al-Shaykh ‘Abd Allah al-Sharqā

الأكوان ثابتة بإثباته، وممحوة بأحديته.^{٢٣}

... الأحدية عند العارفين هي الذّات البحت، أي الخالصة عن الظهور في المظاهر وهي الأكوان، فيكون للأكوان حينئذ ثبوت باعتبار ظهور الحقّ فيها، و لذا يقولون بلسان الإشارة: " الأحدية بحر بلا موج، و الواحدية بحر مع موج.

²⁴ Ibnu 'Atha'illah, *Al-Hikam*, terj. Iman Firdaus, 198. Lihat pula Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarī wa Tasawwufuh* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, Cet. Ke-2, 1969), 310.

Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam *Laṭā’if al-Minan* menegaskan bahwa alam (*al-kā’ināt*) tidak memiliki *al-wujūd al-muṭlaq* karena wujud mutlak hanya milik Allah semata. Hanya Dia yang memiliki *aḥadīyah*-Nya, sedangkan alam (termasuk manusia) ada dengan penetapannya:

“Alam tidak memiliki derajat wujud mutlak karena wujud sebenarnya adalah Allah dan Dia *aḥadīyah* dalam wujud. Sedangkan alam (memiliki) wujud dengan ketetapan-Nya baginya. Ketahuilah bahwa wujud alam dari selainnya. Ketiadaan adalah sifat baginya (alam)”.

²⁵ Ibn ‘Atā’ Allah, *Lataīf al-Minan*, 160.

Wujūd alam dalam pandangan *baṣīrah* bagaikan bayangan yang tidak ada dalam segala tingkatan keberadaannya dan tidak ada dalam tingkatan-tingkatan ketiadaannya. Saat bayangan itu dianggap ada, maka hal tersebut tidak menegaskan keesaan sumber bayangan tersebut. Bayangan pasti akan sama dengan sumbernya dalam pola dan bentuknya. Bayangan juga tidak menghalangi sumber bayangan. Karena itu dikatakan bahwa hijab sebenarnya tidak ada.²⁶

Sikap tersebut nampak dalam pembelaan Ibn ‘Aṭā’ Allah saat berdialog dengan Ibn Taymīyah di Masjid al-Azhar.²⁸ Dalam dialog tersebut Ibn ‘Aṭā’

28 Ibn Taymīyah dikenal karena kata-katanya saat khutbah bahwa Tuhan turun seperti turunnya dia dari mimbar. Pemahamannya terhadap al-Qur’ān secara literal mendorong pada kecambahnya terhadap tokoh-tokoh sufi besar seperti al-Ghazālī, dan khususnya Ibn ‘Arabī. Baginya, mereka hanyalah penyebar *bid’ah*. Lihat M. Abdul Mujieb, Syafiah, dan Ahmad Isroil, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali* (Jakarta: Hikmah, 2009), 171. Menurut George Makdisi dalam *Ensiklopedia of Islam*—sebagaimana dikutip oleh RA. Gunadi dan M. Shoelhi—bahwa Ibn ‘Aṭā’ Allāh sendiri juga menjadi target dari kritik keras Ibn Taymīyah. Ibn ‘Aṭā’ Allāh dinilainya melanjutkan *bid’ah* yang dilakukan oleh al-Shādhīfī dengan menggunakan formula zikir yang menyebut Allah dalam bentuk “istilah tunggal”, baik dalam bentuk kata benda atau kata ganti (*ism al-mufrad al-muḥzar wa al-muḍmar*). Ibn ‘Aṭā’ Allāh dipandang melestarikan ajaran gurunya tersebut dengan karyanya yang berjudul *al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma’rifat Ism al-Mufrad*. RA. Gunadi dan M. Shoelhi (ed.), *Dari Penakluk Jerusalem hingga Angka Nol* (Jakarta: Republika, 2010), 104-105. Menurut Majdī Ibrāhīm yang mengutip al-Ghazālī, zikir *al-mufrad* (Allah) adalah

Dilacak lebih jauh, isyarat-isyarat tentang *wahdat al-wujūd* ini sebelumnya telah disampaikan oleh al-Shādhilī yang merupakan teman seperguruan Ibn ‘Arabī. Keduanya belajar dari guru spiritual yang sama yakni ‘Abd al-Salām b. Mashīsh. Al-Shādhilī dalam pendapatnya tentang siapakah sufi sejati menyatakan:

³¹ Dialog ini dikutip dari ‘Abd al-Rahmān al-Sharqāwī, *Ibu Taymīyah: al-Faqīh al-Mu’adhdhab* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1990), 201-210. Lihat juga Fudholi Zaini, *Sepintas Sastra Sufi: Tokoh dan Pemikirannya* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 148-149.

الصوفي من يرى الخلق لا موجودين و لا معدومين... و قال: إنا لا نرى أحدا من

الخلق، هل في الوجود أحد سوى الملك الحق؟ وإن كان لا بدّ فكا الهباء في الهواء، إن

فتشته لم تجد شيئا.

“Sufi adalah seseorang yang melihat ciptaan tidak ada... dan dia berkata: sesungguhnya kita tidak melihat seorang pun makhluk. Apakah ada wujud selain Yang Maha Benar? Seandainya ada, ia seperti udara dalam angkasa. Jika engkau periksa, maka engkau tidak akan menemukannya”.

Dikatakan bahwa ungkapan ini dinilai terpengaruh oleh ungkapan Ibn ‘Arabī, teman satu perguruanannya.

إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الخلق

الحق... و إن شئت قلت بالحيرة في ذلك.^{٣٢}

“Jika engkau menghendaki katakanlah dia makhluk atau dia *al-Ḥaqq*, atau katakan dia makhluk yang *al-Ḥaqq*,... atau jika engkau inginkan katakan (engkau) bingung tentang hal tersebut.”

Penjelasan ini memberikan hubungan erat antara Ibn ‘Aṭā’ Allah dan *waḥdat al-wujūd* sehingga tidak mengherankan jika banyak pemikir yang menilai bahwa dia cenderung pada mazhab tersebut. Namun, pendapat-pendapat tersebut tentu belum disepakati sebagaimana pandangan tokoh-tokoh lain terhadapnya.

³² Aḥmad Subḥī Maṣṣūr, *al-‘Aqā'id al-Dīnīyah fī Miṣr al-Mamlukīyah bayn al-Islām wa al-Tasawwuf* (Kairo: al-Hay'ah al-Misrīyah al-‘Āmmah, 2000), 109.

Penganut doktrin *wahdat al-shuhūd* ini berprinsip pada perbedaan antara *Rabb* dan hamba. Banyak pendapat yang menyatakan bahwa paham ini dianut oleh para sufi seperti al-Junaydī dan al-Ghazālī.³⁶ Dalam *al-Ḥikam* doktrin ini diuraikan dengan banyaknya penggunaan kata dasar *sh-h-d* dan *h-j-b* dan berbagai derivasinya. Kedua kata tersebut menunjukkan dua unsur yang berbeda, yakni yang menyaksikan dan yang disaksikan; yang menghijab dan yang dihijab. Hijab itu sendiri menunjukkan adanya dua hal yang berbeda yang dipisahkan. Penggunaan kalimat-kalimat tersebut juga menunjukkan *aḥadiyat Allah* namun dalam perspektif penyaksian manusia terhadap Tuhannya. Penyaksian ini tidak menafikan *aḥadiyāt dhat Allah an sich* dalam sudut pandang ketuhanan itu sendiri.

Dari uraian di atas penulis menyimpulkan bahwa Ibn ‘Aṭā ’Allah tidak menunjukkan kecenderungannya pada salah satu dari empat mazhab falsafi. Ibn ‘Aṭā ’Allah hanya sebatas memaparkan dasar-dasar empat mazhab falsafi di atas. Bahkan, jika ditelusuri secara komprehensif, tersirat upaya Ibn ‘Aṭā ’Allah untuk merekonsiliasi pelbagai mazhab tasawuf falsafi tersebut dengan menguraikan sebab-sebab perbedaan pelbagai mazhab tersebut. Metode yang digunakan Ibn ‘Aṭā ’Allah memiliki kesamaan dengan yang pernah dilakukan oleh Ibn Rushd

[illegible]

Dalam upaya untuk merekonsiliasi mazhab-mazhab tersebut Ibn ‘Aṭā’ Allah menyingkap kerancuan-kerancuan dalam konsep tasawuf. Tidak hanya dalam ragam terminologi yang dieksplorasi di sana, namun juga substansi dari ragam konsep tersebut. Berikut ini beberapa hal yang dijelaskan oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah.

Dalam klasifikasi Yāsīn yang dibahas pada bab sebelumnya telah dipaparkan bahwa *al-fanā'* yang merupakan substansi makrifat yang terbagi dalam tiga klasifikasi, yakni *al-fanā' 'an irādat al-sawiy*, *al-fanā' 'an shuhūd al-sawiy*, dan *al-fanā' 'an wujūd al-sawiy*. Dari *al-fanā' 'an shuhūd al-sawiy* lahir aliran *al-ittiḥād*, *al-ḥulūl*, dan *waḥdat al-shuhūd*. Dari *al-fanā' 'an wujūd al-sawiy* lahir mazhab *waḥdat al-wujūd*. Selanjutnya, dari aspek etis-teologis dinilai bahwa *al-ittiḥād*, *al-ḥulūl*, dan *waḥdat al-shuhūd* masih dapat ditoleransi oleh agama karena mempertimbangkan faktor teofani yang terjadi pada *'arīf al-fānī*. Sedangkan *waḥdat al-wujūd*, yang sering diidentikkan pada Ibn 'Arabī, divonis sebagai aliran ateis dan sesat.

Problem ini yang nampaknya ingin dipecahkan oleh Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Dalam beberapa kesempatan, Ibn ‘Aṭā’ Allah sungguh sangat membela Shaykh al-Akbar, di mana oleh sebagian ulama dan sufi di masanya dan setelahnya, Ibn ‘Arabī sering dikafirkan dan disesatkan. Dalam dialognya dengan Ibn Taymīyah di masjid al-Azhar, dia membela Ibn ‘Arabī dan menyatakan bahwa Ibn Taymīyah

Hikmah terakhir yang penulis sebutkan di atas menjadi penafsiran dari maksud “ilusi”, “bayangan”, ketiadaan “hijab”, dan semacamnya. Bahwa sebenarnya yang dimaksudkan oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah bukan meniadakan alam. Namun alam tersebut dalam perspektif psiko-metafisik menjadi sirna atau wujud yang tidak dapat dikatakan ada secara hakiki. Artinya, *waḥdat al-wujūd* (jika dapat disebut demikian) yang disandangkan pada Ibn ‘Aṭā’ Allah bukan persoalan *unity of being*, tapi *unity of experience*.

Jika dicermati bahwa sebenarnya pendapat tentang kesatuan wujud di atas tidak menafikan tentang wujud makhluk meskipun dipandang sebagai cermin, bayangan, dan pelangi. Jika ditarik dalam kategori *unity of experience*, maka hal

⁴⁰ Maṣṣūr, *al-‘Aqā’id al-Dīnīyah*, 66-67. Pandangan yang hampir sama juga dinyatakan oleh Margareth Smith. Dia menilai bahwa al-Ghazālī menganut paham pantheistik monis namun dia pandai menyamarkan pandangan tersebut dan menyajikan paham tersebut (melalui karya-karyanya) hanya pada orang-orang yang telah siap memahaminya saja. Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazālī*, terj. Amrouni (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 266-268.

Ibn ‘Aṭā’ Allah membagi derajat ahli makrifat menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang disebut *al-‘ārif al-fānī* (ahli makrifat yang *fanā’*) yang kondisinya spiritualnya masih labil dan sering berubah. *Kedua*, ahli makrifat yang disebut *ahl al-rusūkh wa al-tamkīn* di mana kondisi spiritualnya telah stabil. Dalam *al-Hikam* disebutkan:

[illegible]

Dalam hikmah ini Ibn ‘Aṭā ’Allāh membedakan keadaan seorang ahli makrifat dalam dua tingkatan. *Pertama*, seorang yang tenggelam dalam *fanā’* dalam penyaksian kepada Allah. Dia tenggelam dengan kemabukan cinta, penyatuan ruhanīyah (*al-jam’*). *Kedua*, kondisi kedua adalah kondisi yang lebih sempurna dari yang pertama yang mana mereka dalam kondisi *fanā’*-nya secara bertahap mulai terjaga (*al-ṣahw*) dari *fanā’*-nya. Penyatuan rohaninya tidak menghibab keterpisahan (*al-farq*) jasad dan sebaliknya. *Fanā’*-nya tidak menghalangi *baqā’*-nya dan sebaliknya. Masing-masing memberikan bagiannya masing-masing dan menunaikan haknya masing-masing.

“Ungkapan mereka (para sufi) karena luapan rasa atau utuk memberi petunjuk kepada murid. Yang pertama adalah kondisi *sālīk* dan yang kedua kondisi para *muhaqqiqīn* yang telah stabil (spiritualitasnya)”.

[illegible]

الحقيقة ترد في حال التجلّي بمحملة و بعد الوعي يكون البيان .

Pembedaan ini menjadi penting untuk menjelaskan asal usul dari munculnya mazhab-mazhab tasawuf Falsafi seperti *al-ḥulūl*, *al-ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd*, dan *ḥaqīqat al-shuhūd*. Dengan kata lain, seakan Ibn ‘Aṭā’ Allah ingin mengajak para penganutnya untuk memahami permasalahan mazhab-mazhab tersebut dan membuktikan bahwa mereka dapat menoleransi doktrin-doktrin mereka. Bahwa asal-muasal doktrin-doktrin tersebut adalah luapan rasa (*fayḍ wajḍ*) yang sungguh kuat hingga tidak dapat ditahan oleh seorang *al-‘arīf al-fānī* atau *al-‘arīf al-sālik*. Makna spiritual tersebut menunjukkan bahwa ilmu hakikat yang masih global hingga masih sulit dipahami oleh orang-orang yang mengalami *fana’*.

[illegible]

3. Makrifat antara Yang Terekpresikan dan Tidak Terekspresikan

Dalam salah satu hikmah, Ibn ‘Aṭā’ Allah menjelaskan posisinya mengenai ekspresi seorang ahli makrifat. Sebenarnya seorang ahli makrifat tidak memiliki sedikitpun isyarat mengenai pengalaman spiritual. Tepatnya, seorang yang sedang mengalami *the holy experience* tidak memiliki isyarat sedikitpun tentang pengalamannya tersebut. Jika dihubungkan dengan hikmah di atas, ketidakmampuan memberikan ekspresi tersebut salah satunya karena ilmu makrifat yang diperolehnya masih bersifat global. Mengenai ekspresi tersebut dituturkan *Ṣāhib al-Hikam* sebagai berikut:

ما العارف من أشار وجد الحقّ أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده.

“Bukanlah seorang *‘arīf*, seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *‘arīf* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya”.

Hikmah ini menjelaskan bahwa ungkapan Ibn ‘Aṭā’ Allah yang membedakan ekspresi makrifat seorang sufi, yakni ekspresi yang terucap karena luapan rasa yang sangat kuat (*fayḍ wajd*), hingga tidak dapat dibendung seorang ahli makrifat dan ungkapan yang ditujukan untuk mengarahkan spiritual seorang murid (*irshād murīd*). Alhasil, hikmah ini memberikan konsekuensi ungkapan yang berasal dari *fayḍ wajd* ahli makrifat yang *fanā’* dan ungkapan *irshād murīd* layak ditolelir dan dihormati.

Karena itu, Ibn ‘Aṭā’ Allah juga memberikan indikator-indikator bagaimana *ta’bīr* tersebut dapat dianggap benar dan disampaikan oleh ‘*ārīf* yang sebenarnya. Indikator-indikator tersebut disampaikan melalui beberapa hikmah antara lain: *pertama*, seseorang yang menceritakan pengalaman-pengalaman spiritual tersebut sungguh telah *wuṣūl* pada hakikat sebagaimana dalam hikmah tersebut. Lebih dari itu, dia telah diizinkan untuk mengungkapkan sesuatu yang seharusnya dirahasiakan. Tanda dari izin tersebut bahwa orang yang diberi bimbingan akan langsung memahaminya dengan jelas meskipun hal itu diungkapkan melalui isyarat. Sebagaimana ditudurkannya:

“Barangsiapa yang diizinkan Allah untuk menyampaikan (hakikat atau rahasia-rahasia ketuhanan), maka ucapannya bisa langsung diterima oleh pendengarnya, dan bahasa isyaratnya menjadi jelas bagi mereka”.

⁵³ Ibn ‘Ajlābah, *Iqāz al-Himam*, 120.

[illegible]

لا ينبغي للسَّالِك أن يعبرَ عن وارداته فإنَّ ذلك يقلِّ عملها في قلبه و يمنع وجود

الصَّدَقُ مَعَ رَبِّهِ. ٥٨

“Tidaklah baik bagi salik menceritakan *wārid* karena hal tersebut mengurangi pengaruhnya dalam hati dan merusak kejujurannya kepada Tuhan”.

Beberapa hikmah Ibn Aṭā'Allah di atas adalah prinsip-prinsip yang harus dimiliki oleh seseorang yang men-*ta'bir*-kan hakikat dan pendengar ungkapan tentang hakikat tersebut. Banyaknya hikmah yang terkait dengan hal tersebut menunjukkan bahwa Ibn 'Aṭā' Allah memberikan perhatian besar dalam masalah hakikat yang selama ini dalam pengungkapannya banyak melahirkan kontroversi dan polemik.

Dia cenderung mengikuti kelompok tasawuf Sunnī yang sangat berhati-hati dalam pengungkapan pengalaman spiritual dan bahkan cenderung menolaknya. Namun begitu, dia lebih lunak dari para tokoh tasawuf Sunnī yang menolak keras pengungkapan pengalaman spiritual. Menurutnya, pengungkapan tersebut—meski dengan bahasa isyarat dan simbol—merupakan hal yang lazim dan sangat penting karena mengandung realitas-realitas yang tak ternilai harganya, namun harus dibatasi dengan syarat-syarat yang ketat sebagaimana disampaikannya dengan syarat yang sebagaimana hikmah-hikmah di atas.

Jadi, dalam persoalan ekspresi *al-ma‘rifah*, Ibn ‘Aṭā’ Allah berada pada posisi antara kelompok yang membolehkan dengan beberapa syarat di atas. Pada persoalan ini al-Ghazālī juga mengambil posisi yang sama. Dia memutuskan

⁵⁸ Ibid., 21.

Menurut Fazeli, persoalan *ineffability* ini dapat dikembalikan pada beberapa hal. *Pertama*, proses pemaparan *shuhūd* (penyaksian) secara *ḥuṣūṭī* yang tidak mungkin dilakukan saat pengalaman *shuhūd* terjadi. *Kedua*, setelah *shuhūd* terjadi juga tidak mungkin menggunakan kata-kata dalam memaparkan realitas *shuhūd*. *Ketiga*, kata-kata tersebut dibatasi oleh konsep-konsep yang dibubuhkan padanya. *Keempat*, abstraksi konsep-konsep tersebut berasal dari kenyataan-kenyataan (*mishdāq*) yang terbatas. *Kelima*, pemutlakan akan bersifat *majazī* jika dihubungkan dengan Allah. *Keenam*, pemutlakan kata-kata dalam arti sebenarnya (*ḥakikī*) tidaklah mungkin dilakukan terhadap Tuhan.⁶⁰

⁵⁹ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Mishkāṭ al-Anwār*, Abū al-‘Alā al-‘Afīfī (ed.) (Kairo: al-Dār al-Qayyūmiyah, 1964), 39.

⁶¹ Kajian yang tentang *ineffability* misalnya dapat ditemukan dalam karya *The Varieties of the Religious Experiences* karya William James.

Pada hikmah pertama telah jelas bahwa untuk memberikan isyarat saja seorang ahli makrifat tidak mampu untuk mengekspresikan pengalamannya.⁶⁴ Isyarat memiliki sifat lebih halus dari pada ungkapan. Dapat dikatakan isyarat adalah antara mengungkapkan dan tidak mengungkapkan.⁶⁵ Jika pun makrifat tersebut terungkapkan atau terekspresikan, maka ungkapan atau ekspresi tersebut merupakan bagian kecil dari apa yang dialami dan dirasakannya. Sebagaimana dikatakan al-Bisṭāmī; (Kondisi) seorang *‘ārif* melebihi apa yang diucapkannya sedangkan (kondisi) seorang alim adalah di bawah apa yang dikatakannya..⁶⁶ Ketakmampuan *‘ārif* tersebut dikarenakan makrifat yang diterimanya melalui kehadiran.

Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran, terj. Subarkah (Bandung: Nuansa, Juli 2004), 114.

⁶⁴ Menurut Fazeli, persoalan *ineffability* ini dapat dikembalikan pada beberapa hal. *Pertama*, proses pemaparan *shuhūd* (penyaksian) secara *ḥuṣūlī* yang tidak mungkin dilakukan saat pengalaman *shuhūd* terjadi. *Kedua*, setelah *shuhūd* terjadi juga tidak mungkin menggunakan kata-kata dalam memaparkan realitas *shuhūd*. *Ketiga*, kata-kata tersebut dibatasi oleh konsep-konsep yang dibubuhkan padanya. *Keempat*, abstraksi konsep-konsep tersebut berasal dari kenyataan-kenyataan (*miṣdāq*) yang terbatas. *Kelima*, pemutlakan akan bersifat *majāzī* jika dihubungkan dengan Allah. *Keenam*, pemutlakan kata-kata dalam arti sebenarnya (hakiki) tidak mungkin dilakukan terhadap Tuhan. Fazeli, “Argumentasi seputar *Ineffability*”, 17.

⁶⁵ Ibn Ajibah, *Iqāz al-Himam*, 119.

⁶⁶ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Sulṭān al-ʿArifīn Abū Yazīd al-Bisṭāmī* (t.p., t.th., t.th.), 45. al-Qushavī. *Risalah*, 470.

⁶⁹ Menurut Yazdi, pengalaman mistik yang tidak dikonseptualisir dalam term-term pemahaman masyarakat umum dan karena itu tidak memiliki bahasa yang lazim masyarakat umum. Ibid., 277.

Hal ini dapat disederhanakan, bahwa upaya yang dilakukan oleh Yazdī adalah untuk melakukan diferensiasi antara pengalaman eksistensial (mistisisme), ekspresi dari kesan pada pengalaman eksistensial (bahasa mistisisme), dan hasil reflektif-representatif otak pada fenomena mistisisme. Tidak dapat dipungkiri bahwa prinsip-prinsip tersebut dapat ditemukan pada doktrin-doktrin Ibn ‘Aṭā ‘Allāh melalui hikmah-hikmahnya.

Lebih dari hal tersebut, Ibn ‘Aṭā’ Allah telah melangkah lebih jauh dengan memberikan prinsip-prinsip yang harus dijadikan acuan oleh seseorang yang mendengar peristiwa makrifat sehingga dapat mengambil sikap mengenai informasi tersebut. Ibn ‘Aṭā’ Allah memberikan indikator tentang kebenaran berita tentang makrifat: *pertama*, jika orang yang menyampaikan peristiwa

⁷¹ Yāsīn, *Madkhal*, 21.

Tidak dipungkiri perbedaan tentang makrifat dan hakikat yang dilakukan Ibn 'Aṭā 'Allāh menjadi sangat penting untuk mengikis polemik dan kontroversi dalam persoalan tasawuf Falsafi. Dengan konsep tersebut rekonsiliasi mazhab-mazhab tasawuf sangat mungkin diwujudkan. Di sisi lain, indikator-indikator yang diberikan Ibn 'Aṭā' Allāh untuk menilai seberapa layak seorang guru spiritual memberikan *irshād* kepada murid mengenai persoalan-persoalan rohani menjadi semakin jelas. Dalam konteks ini Ibn 'Aṭā 'Allāh dianggap telah mampu menyelamatkan khazanah spiritual yang sedikit-banyak digambarkan melalui teofani saat kebenaran teofani diterima dan pada saat yang bersamaan pelaku

⁷⁴ Sebagaimana dituturkan Ibn ‘Aṭā’ Allāh yang artinya, “Hakikat-hakikat disampaikan dengan cahaya yang pudar manakala kamu menyampaikannya sebelum memperoleh izin menyampaikan”.

Jika diamati lebih dalam maka pandangan ‘Alī b. Abī Ṭālib mengenai *ahl al-khidmah* ini memiliki kemiripan dengan pandangan Ibn al-Qayyim pada golongan yang disebutnya sebagai *ahl al-riḍā*. Kemiripan tersebut dapat disimpulkan dari pernyataan ‘Alī yang menyatakan bahwa *ahl al-khidmah* memiliki kerinduan yang sangat (*‘ishq*) kepada Allah. Kerinduan tersebut membuat jantung mereka seakan meleleh. Sifat *jalāl* Allah yang bertajali pada hati mereka menjadikan cinta mereka dibungkus dengan kehinaan dan kerendahan diri kehambaan mereka. Hal ini sebagaimana konsep rida Ibn al-Qayyim yang juga menyatakan bahwa rida adalah cinta yang dibungkus dengan kehinaan dan kerendahan di hadapan Yang Dicinta.⁷⁷

Kelompok yang pertama adalah mereka yang disebut dengan kaum *al-ṣiddīqiyīn* (*ṣidq fī al-‘ubūdīyah*)⁷⁸ dan kelompok kedua dikenal sebagai *al-muḥibbūn* (para pencinta). Yang pertama, mengedepankan rida kepada Allah

78. Sebagaimana dalam hikmah yang berbunyi: *مطلب العارفين من الله تعالى الصدق في العبودية و القيام بحقوق الربوبية*

Melalui hikmah ini, Ibn ‘Aṭā’ Allah menjelaskan manusia diberikan potensi dan bakat yang berbeda oleh Allah, sehingga mereka mempunyai varian cara berbeda dalam tujuan tersebut. Dalam perspektif ini, masing-masing mazhab cinta dan rida memiliki kedudukan yang sama karena masing-masing merupakan anugerah dari-Nya. Pandangan ini selaras dengan hikmah Ibn ‘Aṭā’ Allah yang lain yang berbunyi:

“Beragamnya amal ibadah karena beragam pula *wārid* yang diberikan (oleh Allah)”.

Ibn ‘Aṭā’ Allah menegaskan bahwa masing-masing manusia memiliki⁸⁰ Setiap manusia hendaknya menerima hal tersebut dan tidak berambisi

⁸⁰ Hal ini dapat juga dalam aforisme kedua yang artinya, “keinginanmu untuk *bertajrīd* pada maqam engkau adalah maqam *asbāb* adalah syahwat yang tersembunyi....”.

⁸⁴ Ibid., 28.

Di sisi lain, mazhab rida sering diafiliasikan pada mazhab tasawuf salafi dan sebagian tasawuf Sunnī. Tasawuf salafi menekankan pada penerimaan secara utuh (*taken for granted*) atas apa yang diberikan oleh Allah, bahkan dalam hal tafsir ayat-ayatnya. Sedangkan tasawuf sunnī berusaha menjaga jarak dari implikasi teofani-psiko-metafisik yang dalam pandangan shari‘ah sering dinilai negatif.

Tidak dipungkiri bahwa kedua kelompok besar tersebut sering terlibat polemik panjang dalam sejarah Islam, khususnya dalam khazanah tasawuf. Hal penting inilah yang mungkin memotivasi Ibn ‘Aṭā ‘Allah untuk mendudukkan akar permasalahannya sehingga dapat ditemukan benang merah yang mendamaikan antara keduanya.

Melalui hikmah di atas, Ibn ‘Aṭā ‘Allah berupaya menepis *vice versa* antara mazhab *maḥabbah* dan *riḍā*. Keduanya berikut aliran-aliran tasawuf yang berafiliasi kepadanya telah sesuai dengan modalitas potensi mistik yang dimiliki. Dia juga memberikan catatan bahwa kedua aliran besar tersebut telah sesuai dengan ketetapan yang diberikan oleh-Nya, tanpa mengunggulkan antara satu dan lain.

Secara umum gambaran sikap-sikap Ibn ‘Aṭā ‘Allah terhadap isu-isu sufisme dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

Tabel 6.1

Ragam Sikap Ibn ‘Aṭā ‘Allah terhadap Mazhab Tasawuf

Tasawuf Salafi	Tasawuf Sunnī	Tasawuf Falsafi
Tidak memandang dunia dengan hina	Memberikan toleransi teofani	Menerima mazhab al-Bisṭāmī, al-Ḥallāj, dan Ibn ‘Arabī

agar kalimat yang digunakan tidak “liar” dan memicu kontroversi. Sekaligus merupakan pesan yang tegas disampaikan Ibn ‘Aṭā’ Allah bahwa makrifat harus berassaskan pada shari‘ah. Hanya dengan melalui shari‘ah, makrifat dan hakikat dapat dicapai.

Contoh lain dari istilah-istilah yang dihindari Ibn ‘Aṭā’ Allah adalah *al-fanā’* dan *al-baqā’*. Dua kalimat ini adalah kalimat wajib dalam kajian dalam hubungannya dengan psiko-metafisika,⁸⁸ yakni suatu kondisi psikologis saat mengalami pengalaman spiritual atau makrifat. Tidak dipungkiri, kedua istilah tersebut masih menjadi bahasan yang diperdebatkan oleh beberapa kalangan.

Dalam kajian tasawuf Falsafi, kajian tentang *al-fanā'* memiliki implikasi yang luas. Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa *al-fanā'* sebagai istilah dilekatkan dengan mazhab-mazhab tasawuf Falsafi seperti *al-ḥulūl*, *al-itihād*, *waḥdat al-wujūd*, maupun *waḥdat al-shuhūd*. Penggunaan istilah *al-fanā'* lagi-lagi akan membawa pembaca pada polemik lama untuk dibawa pada polemik baru dan seterusnya.

Meskipun Ibn ‘Aṭā ‘Allāh tidak menggunakan istilah *al-ma‘rifah*, *al-fanā’*, dan *al-baqā’* tidak berarti dia mengingkari substansi dari istilah-istilah tersebut. Dia menerima dan meyakini substansi dari semuanya. Untuk tidak menimbulkan polemik, Ibn ‘Aṭā ‘Allāh menggunakan derivasinya (*tasrīf*) dari kata-kata tersebut

adalah karena beliau melihat keagungan Dzāt yang dilihatnya, karena beliau telah memberi isyarat admikian dengan sabdanya: “Dan telah dijadikan *qurrat al-‘ayn* dalam salat”. Beliau tidak mengatakan dengan salat karena Rasulullah Saw tidak bergembira dengan selain Tuhannya. Bagaimana dia bergembira oleh selain Allah sedangkan beliau yang menunjukkan maqam ini dan mengajak orang selainnya melalui sabdanya: “Sembahlah Allah seakan kamu melihat-Nya. “Adalah suatu hal yang mustahil apabila dia melihat Allah dan juga menyaksikan selain-Nya...”⁸⁷

⁸⁸ Istilah psiko-metafisika ini digunakan oleh Ibrāhīm Yāsin dalam karyanya, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Falsafī*.

seperti kata ‘*arafa*’, ‘*arīf*’, kata *muta’arrif*, kata *al-ta’rīf* dan kata *al-ta’ārif*. Hal sama juga pada istilah *al-fanā’*, *al-baqā’*, *al-mahabbah*, dan beberapa istilah lain yang sering digunakan oleh mazhab tasawuf Falsafi. Dalam hal itu Ibn ‘Aṭā’ Allah lebih banyak menggunakan dalam bentuk kata kerja, *maṣḍar* (*verba noun*), maupun subjek pelaku (*ism fā’il*). Di sini dikatakan bahwa *al-Ḥikam* sebagai kitab sastra sufi ternyata memiliki andil besar dalam mengkompromikan tasawuf dengan disiplin keislaman lainnya, utamanya fiqh.

Pelajaran lainnya, Ibn ‘Aṭā’ Allah seperti ingin mengembalikan tasawuf sebagai metode untuk mendekatkan diri kepada Allah bukan sebagai wacana yang memicu kontroversi dan polemik. Sejarah telah mencatat bahwa tasawuf pernah eksis meski tanpa nama (*al-musammā bi lā ism*) pada tiga abad pertama hijrah.⁸⁹ Eksistensi tasawuf saat itu merupakan nomen klatur sempurna yang ingin ditiru oleh generasi-generasi setelahnya meski tanpa nama. Berawal dari ciri-ciri profil kelompok tersebut lahirlah terminologi tasawuf.

Hal tersebut berbeda dengan tasawuf setelahnya—yang telah mewujudkan sebagai nama dari sebuah gerakan spiritual—yang mulai terpecah menjadi beberapa golongan. Ironisnya, masing-masing merasa paling benar dan saling menyalahkan satu sama lain. Tujuan *tazkīyat al-nafs* dari tasawuf seperti terkotori oleh perdebatan yang berujung pada penistaan oleh satu kelompok pada kelompok yang lain.

Munculnya Ibn Taymīyah dan Ibn ‘Arabī memberikan andil pada kontroversi dan konflik yang terjadi dalam sejarah perkembangan tasawuf. Dua

⁸⁹ Muhammad Hisyam Kabbāni mengutip perkataan Ibn Taymīyah menyatakan bahwa istilah tasawuf tidak dikenal pada tiga abad pertama hijrah. Kabbāni, *Tasawuf dan Ihsan*, 138.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasar pada rangkaian pembahasan sebelumnya, penulis menyimpulkan:

Pertama, bangunan konsep makrifat Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandarī dimulai dari *wāridāt* yang kemudian meningkat menjadi *maqamāt* dan *aḥwāl*. Akhir dari perjalanan tersebut yang disebut dengan *al-ma‘rifah* atau *ma‘rifat Allah*. Pencapaian ini yang disebutnya dengan *ṣaḥw al-thānī* (kesadaran kedua) atau *ṣaḥw al-jam‘* (kesadaran akan penyatuan). Pengaruh mazhab Junayd al-Baghdadī tampak dalam doktrin *ma‘rifat Allah* Ibn ‘Aṭā’ Allah.

Dalam perspektif ontologis *maʿrifat Allah* Ibn ʿAṭāʾ Allah dapat dilihat dalam tiga perspektif yakni perspektif pengalaman spiritual yang tak-terekpresikan. Pada perspektif ini dia termasuk dalam kategori *al-fanāʾ ʿan shuhūd al-sawiy* dan selanjutnya *al-fanāʾ ʿan irādat al-sawiy*. Perspektif kedua adalah *maʿrifat Allah* reflektif-representasional dari pengalaman spiritual (*shatḥ*/bahasa mistisisme) yang lahir karena ketidakmampuan seorang mistikus menahan luapan rasa (*wajd*) yang meluap-luap. Perspektif ketiga diskursus tentang pengalaman spiritual tersebut. Dalam wilayah tak-terekpresikan dia termasuk kategori *wahdat al-shuhūd*. Dalam wilayah *shatḥ* dia termasuk yang menerimanya. Dan dalam wilayah diskursif, *maʿrifat Allah* Ibn ʿAṭāʾ Allah terekam dalam doktrinnya yang disebut dengan *isqāt al-tadbīr*.

Kedua, dalam perspektif epistemologis doktrin *ma'rifat Allah* Ibn 'Atā' Allah

Ketiga, dari perspektif aksiologis *ma'rifat Allah* menurut Ibn 'Aṭā 'Allah. Sikap inklusif dan toleran Ibn 'Aṭā 'Allah tampak dalam mengakomodasi paham-paham tasawuf yang menurutnya masih berada dalam koridor shari'ah. Dia mengangkat kembali pandangan tokoh-tokoh aliran tasawuf falsafi yang oleh sebagian kelompok dinilai kontroversial antara lain Abū Maṣṣūr al-Ḥallāj, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, dan Ibn 'Arabī. Dia mengurai akar permasalahan yang dipandang kontroversial tersebut secara halus melalui hikmah-hikmahnya dan selanjutnya menegaskan bahwa persoalan-persoalan yang dipandang kontroversial tersebut diantaranya ditolehir, diterima, dan dianggap memiliki signifikansi dalam khazanah keilmuan dan aktualisasinya.

[illegible]

B. Implikasi Teoretis

1. Makrifat selama ini dipahami hanya sebagai dimensi esoterik sufi yang bersifat sangat eksklusif. Menurut penulis—meskipun bersifat eksklusif—muatan-muatan sufistik sangat berharga dan berguna bagi yang telah siap dan telah mengalaminya. Makrifat memiliki aspek *religious experience* yang tidak dapat diungkapkan, akan tetapi juga memiliki aspek simbol dan isyarat yang dipahami oleh mistikus yang lain. Begitu juga memiliki aspek diskursus yang bisa dikaji oleh non-mistikus.

- Menurut penulis, pada dasarnya Ibn ‘Aṭā’ Allah menerima paham yang dinisbahkan kepada tokoh-tokoh tersebut. Ia menghormati mereka dengan dasar bahwa mereka sangat teguh menjaga shari‘ah dan ungkapan yang dijadikan dasar-dasar mazhab tersebut lahir dari *shataḥāt* yang dimaklumi oleh para senior Ibn ‘Aṭā’ Allah seperti al-Junayd, al-Ghazālī, dan al-Shādhilī. Tegasnya, penelitian ini membantah beberapa penelitian terdahulu

3. Penelitian ini juga membantah pandangan yang menilai anggapan bahwa sufi cenderung meninggalkan duniawi. Pandangan ini penulis tolak karena berdasarkan telaah doktrin Ibn 'Aṭa 'Allāh adalah seorang teosof yang lebih menekankan aspek spiritualitas. Justru menekankan peran penting manusia di muka bumi. Berpijak pada aspek spiritualitas (ruh) yang berasal dari *'ālam al-amr* manusia mengambil perannya sebagai khalifah di muka bumi. Hal tersebut telah ditetapkan sebelum adam sebagai bapak manusia diciptakan. Keseimbangan rohani dan jasadi atau *'abd* dan khalifah ini menjadikan manusia sebagai makhluk yang paling mulia.

1. Pembahasan tentang tokoh-tokoh yang banyak mempengaruhi Ibn ‘Aṭā’ Allah seperti al-Muḥāsibī atau Abū al-Ḥakīm al-Tirmīdhī masih jarang dikaji. Kajian tersebut menurut penulis sangat untuk memperkuat khazanah tasawuf tokoh-tokoh tasawuf Sunnī.

- al-Maghribi, Abu Madyan. *Mengaji al-Hikam: Jalan Kalbu Para Perindu Tuhan*, terj. Fauzi Bahreisy. Jakarta: Zaman, 2011.
- al-Niffarī, Ibn ‘Abbād. *Sharḥ al-Hikam*, Abd Allah al-Sharqāwī (ed.), Vol. 2. Surabaya: Al-Hidayah, t.th.
- al-Qushayrī, Abū al-Qasim Abd al-Karim. *Risalah al-Qushayriyah, Sumber Kajian ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- al-Qusyairi, Abd al-Karim. *Risalah Qusyairiyah, Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- Al-Sharqawi, Muhammad ‘Abdullah. *Sufisme dan Akal*, terj. Halid al-Kaf. Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari’ah: A Studi of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*. United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997.
- Bā’ith (al), Suhayl ‘Abd. *Nazarīyat Waḥdat al-Wujūd bayn Ibn ‘Arabī wa al-Jīlī: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqdīyah Muqāranah*. Aleksandria: Manshūrāt Maktabah Khaz’al, 2002.
- Badawī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Shaṭaḥāt al-Suḥfīyah*, Vol. 1. Kuwait: Wakālat al-Maṭbū’ah, Cet. Ke-2, 1976.
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Banani, Amin et.al. *Kidung Puisi Rumi: Puisi dan mistisime dalam Islam*, William C. Chittick hingga Victoria Holbrook, terj. Joko S. Kahhar. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Baqir, Haidar. “Pengalaman Relijius”, dalam *Kanz Philosophia*, Vol. 1, Agustus-November, 2011
- Basūnī, Ibrāhīm. *Nash’at al-Taṣawwuf al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.

- Bouheraoua. Saʿīd, “Qānūn al-Taʿwīl ‘Ind al-Ghazālī wa Ibn al-‘Arabī wa Ibn Rushd al-Ḥafīdh: ‘Arḍ wa Taqwīm” dalam *At-Tajdid, A Refereed Arab Biannual*, International Islamic University Malaysia, Vol 12, 23, 2008.
- Būṭī (al), Muḥammad Saʿīd Ramaḍān. *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah: Sharḥ wa Tahlīl*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- _____, Al-Salafiyah, *Marḥalah Zamaniyah Mubārakah Lā Madhhab Islamiy*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, cet. II, 2000.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismāʿīl Abū ‘Abd Allah. *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allah Saw wa Sunaniḥ wa Ayyāmih*, Muḥammad Z{ahīr b. Nāṣir al-Nāṣir (ed.). Kairo: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam et.al. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Danner, Victor. *Mistisisme Ibnu ‘Atha’illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Raudlon. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Dzawafī, Agus Ali. “*Waḥdat al-Wujūd* Ibn ‘Atha’illah al-Sakandarī”. Tesis--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: State University of New York Press, Albany, 1985.
- Farghālī, ‘Abd al-Ḥafīz. *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāt al-‘Aṣrīyah*. Kairo: al-Hayah al-‘Āmmah li al-Shu’ūn al-Ṭābi‘ al-Amīrah, 1984.
- Fazeli, Seyyed Ahmad. “Argumentasi seputar Ineffability: Kualitas Tak Tertuliskannya Pengalaman Mistis”, *Kanz Philosophia*, Vol. 1, No. 1, Juni 2011.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.
- _____, *Ma‘ārij al-Quds fī Madārij al-Ma‘rifah al-Nafsī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- _____, *Mishkāṭ al-Anwār*, Abū al-‘Alā al-‘Afīfī (ed.). Kairo: al-Dār al-Qayyūmiyah, 1964.

- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2013.
- Ibrāhīm, Majdī Muḥammad. *al-Taṣawwuf al-Sunnī: Ḥāl al-Fanā' bayn al-Junayd wa al-Ghazālī*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 2002.
- Ida, Rachmah. "Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif" dalam Burhan Bungin (ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Al-Jalayan, Muḥammad Sayyid. *Qaḍiyat al-Uluhiyah bayn al-Dīn wa al-Falsafah "Ma' Taḥqīq Kitāb al-Tawhīd Li Ibn Taimīyah"*. Kairo: Dār Qubā' li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2001..
- Jawzīyah (al), Ibn al-Qayyim. *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāk Na'bud wa Iyyāk Nasta'in*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Jilānī, Abd al-Qādir. *Sirr al-Asrār wa Maḥzar al-Anwār fī mā Yaḥtājuh al-Abrār* ditahqīq oleh Khālīd Muḥammad 'Adnān dan Muḥammad Ghassān Naṣūḥ. Damaskus: Dār al-Sanābil, cet. 3, 1994.
- Junayd (al), Abū al-Qāsim. *Rasā'il al-Junayd*, 'Ali Ḥasan 'Abd al-Qādir (ed.). Kairo: Bar'ay Wajaday, 1988.
- Kabbani, Muhammad Hisyam. *Tasawuf dan Ihsan*, terj. A. Syamsu Rizal. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Kashānī (al), 'Abd al-Razzāq. *Mu'jam Isṭilāḥāt al-Ṣufīyah*, 'Abd al-'Al al-Shāhīn (ed.). Kairo: Dār al-Manār, 1992.
- Katsir, Ibn. *Tafsir Ibn Katsir*, terj. M. 'Abdul Ghoffar E. M. Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i, Vol. 3, 2009.
- Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- Khan, Ali Mahdi. *Dasar-dasar Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, terj. Subarkah. Bandung: Nuansa, 2004.
- Khatīb (al), Lisān al-Dīn. *Rawḍat al-Ta'rīf bi al-Ḥubb al-Sharīf*, 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭa' (ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

- Lane, Stanley and Poole. *A History of Egypt in the Middle Ages*. London: t.tp., 1901.
- Levanoni, Amalia. *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Qalāwūn (1310-1314)*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- Lim, Kevjn. "Unity of Being vs. Unity of Experience, A Comparative Primer of Ibn 'Arabi's and Ahmad Sirhendi's Ontologies", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 51, 2012.
- Lings, Martin. *What is Sufism*. Lahore: Suhail Academy, t.th.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. *Sulṭān al- 'Arifīn Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*. t.t.: t.tp., t.th.
- Maḥmūd, 'Abd al-Qādir. *al-Falsafah al-Ṣuḥfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓāriyatuhā wa Makānuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāt*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- Mahfudz, KH. Mas. *Terjemah Al-Hikam, Tangga Suci Kaum Sufi*. Surabaya: Bintang Terang Surabaya, 2004.
- Makī (al), Abū Ṭālib. *Qūt al-Qulūb*, (ed.) 'Abd al-Mun'im al-Ḥifnī, Vol. 3. Kairo: Dār al-Rashād, 1996.
- Manṣūr, Aḥmad Subḥī. *Al-'Aqā'id al-Dīnīyah fī Miṣr al-Mamlūkīyah bayn al-Islām wa al-Taṣawwuf*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Ammah li al-Kitāb, 2000.
- McGregor, Richard J. A. *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: the Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*. New York: State University of New York Press, 2004.
- Mesir, Tim Riset dan Studi Islam. *Ensiklopedi Sejarah Islam, Imperium Mongol Muslim, Negara Uthmāni, Muslim Asia Tenggara, Muslim Afrika*, terj. Arif Munandar Riswanto dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013.
- Mūsā, Yūsuf. *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah: Fī Ra'y Ibn Rūshd wa Falāsifat al-'Aṣr al-Wasīf*. Beirut: al-'Aṣr al-Ḥadīth li al-Nashr wa al-Tawzī', 1988.
- Mubārak, Zakī. *al-Taṣawwuf al-Islāmī fī al-Adab wa al-Akhlāq*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Jayl, t.th.

- Muḥāsibī (al), Abū ‘Abd Allah al-Ḥārith. *Risālat al-Mustarshidīn*, ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghaddah (ed.). Kairo: Dār al-Salām, Cet. 4, 1982.
- _____, *al-Ri’āyah li Ḥuqūq Allah*, Abd al-H{alīm Maḥmūd (ed.). Kairo: Dār al-Ma‘ārif, Cet. 2, t.th.
- Muḥammad (al), Muḥammad al-Najdāt. *Tāj al-‘Arūs al-Hāwī li Tahdhīb al-Nufūs*. Damaskus: Dār al-Maktabī, Cet. Ke-2, 2008.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raka Sarasin, 2000.
- Mujieb, M. Abdul., Syafiah., dan Isroil, Ahmad. *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*. Jakarta: Hikmah, 2009.
- Mun‘im (al), Munāl ‘Abd. *al-Taṣawwuf fī Miṣr wa al-Maghrib*. Aleksandria: Mansha’at al-Ma‘ārif al-Iskandarīyah, t.th.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1997.
- Muṣṭafā, Fārūq Aḥmad. *al-Binā’ al-Ijtima’ī li al-Ṭarīqah al-Shādhilīyah fī Miṣr: Dirāsah fi al-Anthrūbulūjiyā wa al-Ijtima’īyah*. Aleksandria: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1980.
- Najjār (al), ‘Amir. *al-Taṣawwuf al-Nafsī*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Thalāth Ḥukamā’ al-Muslimīn*, terj. Ṣāliḥ Ṣāwī. Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1971.
- _____, “Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia”, dalam Seyyed Hossein Nasr et.al., *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- _____, “Tuhan”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2003.
- _____, *Thalāthat Ḥukamā’ al-Muslimīn*, terj. Ṣāliḥ Ṣāwī. Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1971.

- Nurbakhsh, Javad. "Kata Pengantar" dalam Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)*, Vol. 1. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Nursī (al), Badī' al-Zamān. *Majmū'āt al-Maktūbāt min Kulliyāt Rasā'il al-Nūr*, terj. Mulla Muḥammad Zāhid al-Malazkardī. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1986.
- Qushayrī (al), 'Abd al-Karīm b. Hawāzin. *Laṭā'if al-Ishārāt: Tafsīr Sūfī Kāmil li al-Qur'ān al-Karīm*, Ibrāhīm Basūnī (ed.), Vol. 1. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Ammah li al-Kitāb, 2007.
- Raḥīm (al), Ḥasan 'Abd. *Maqāmāt al-Muqarrabīn fī al-Wuṣūl ilā Rabb al-'Alamīn*, Vol. 2. Kairo: Dār al-Manār li al-Ṭab' wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2005.
- Rapoport, Yossef. "Ibn Taymiyyah on Divorce Oath" dalam Michail Winter dan Amalia Levanoni (ed.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*. Leiden: E.J. Brill, 2003.
- Redaksi, Dewan. *al-Mawsū'ah al-Islāmīyah al-'Ammah*. Kairo: Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2001.
- Rundī (al), Ibn 'Abbād al-Nafarī. *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah li Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarī*. Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.
- Sakandari (al), Ibn 'Aṭā' Allah. *Laṭā'if al-Minan*, 'Abd al-Halīm Maḥmūd. Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th.
- _____, *al-Ḥikam*, Abbād al-Rundī (ed.). Mesir: Matba'at al-Kastīlīyah, 1297 H.
- _____, *al-Qaṣd al-Mujarrad fī al-Ma'rifah Ism al-Mufrad*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 2002.
- _____, *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr*. Kairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 2007.
- _____, *Laṭā'if al-Minan*, 'Abd al-Halīm Maḥmūd (ed.). Kairo: Dār al-Ma'arif, Cet. Ke-2, t.th.
- _____, *Tāj al-'Arūs al-Hawī li Tahḍīb al-Nufūs*, ed. Muhammad al-Najdāt Muhammad. Damaskus: Dār al-Maktabī, Cet. Ke-2, 2008.

- Sangidu. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani dengan Nuruddin Ar-Raniri*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Scattolin, Giuseppe dan Anwar, Aḥmad Ḥasan. *al-Tajalliyāt al-Ruḥīyah fī al-Islām, Nuṣūṣ al-Suḥfīyah ‘Abra al-Tārīkh*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono et.al. Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. Ke-2, 2003.
- Schultz, Warren C. “The Circulation of Dirhams in Bahri Period” dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (ed.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*. Leiden: E.J. Brill, 2003.
- Sharaf, Muḥammad Jalāl. *Dirāsāt fī al-Taṣawwuf al-Islāmī: Shakhṣiyāt wa Madhāhib*. Alexandria: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, 1991.
- Sharqāwī (al), ‘Abd Allah. *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah bi Sharḥ Shaykh al-Islam, ‘Āṭif Wafḍī* (ed.). Kairo: Maktabah al-al-Raḥmah al-Muhdāt, cet. 2, 2010.
- Sharqāwī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Ibn Taymīyah: al-Faqīh al-Mu’adhdhab*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1990.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Kairo*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi dan Anti-Sufi*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Smith, Margareth. *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazālī*, terj. Amrouni. Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Sullamī (al), Abū ‘Abd al-Raḥmān. *al-Muqaddimah fī al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar al-Jayl, 1999.
- Surūr, ‘Abd al-Bāqī. *H{usayn Maṣṣūr al-Ḥallāj: Shāhid al-Taṣawwuf al-Islāmī (244-309 H)*. Kairo: Mu’assasat al-Hindāwī li al-Ta‘līm wa al-Thaqāfah, 2014.
- Syukur, Amin. *Tasawuf Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

- Ṭayyib, Muhammad Idrīs (ed.). *al-Anwār al-Ilāhīyah bi al-Madrasah al-Zarrūqīyah: al-Taʿīyah al-Zarrūqīyah, Marātib Ahl al-Khuṣuṣīyah, al-Taṭāhhur bi Māʾ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutūb al-ʿIlmiyah, 2012.
- Ṭūsī (al), Abū Naṣr al-Sarrāj. *al-Lumaʾ*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah bi Miṣr, 1960.
- Taftāzanī (al), Abū al-Wafā al-Ghanīmī. *Ibn al-ʿAṭāʾ Allah al-Sakandarī wa Tasawufuh*. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, Cet. Ke-3, 1969.
- _____, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibāʾah wa al-Nashr, 1976.
- Tahrīr (al), Hayat. “al-Mamālik” dalam *al-Mawsūʾah al-Islāmīyah al-ʿĀmmah*. Kairo: Wizārat al-Awqāf, Majlis al-ʿAṭāʾ li al-Shuʾūn al-Islāmīyah, 2001.
- Taymīyah, Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm b. ʿAbd al-Salām b. *al-Radd ʿalā al-Shādḥilī fī Ḥizbih wa mā Ṣannafah fī Adāb al-Ṭarīq*, (ed.) ʿAlī b. Muḥammad al-ʿImrān. Mekah: Dār ʿAlam al-Fawāid li al-Nashr wa al-Tawzīʾ, 1429 H.
- _____, *Majmūʿ Fatawā Shaykh al-Islām Aḥmad b. Taimiyah*, ʿAbd al-Raḥman b. Muḥammad Qāsim (ed.). Madinah: Mujammaʿ al-Malik Fahd li Ṭibāʾah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2004.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- ʿUmar, Aḥmad Mukhtār. *Muʿjam al-Lughah al-ʿArabīyah al-Muʾāṣirah*. Kairo: ʿAllām al-Kutub, 2008.
- Wajdī, ʿAṭīf (ed.). *Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾīyah bi Sharḥ Shaykh al-Islām, Al-Shaykh Abd Allah al-Sharqāwī*. al-Manṣurah: Maktabat al-Rahmah al-Muhdāt, Cet. Ke-2, 2010.
- Weiss, Bernard G. dan Green, Arnold H. *A Survey of Arab History*. Kairo: The American University in Kairo Press, 1990.
- Yāsīn, Ibrāhīm Ibrāhīm Muḥammad. *Ḥāl al-Fanāʾ fī al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Maʿārif, 1999.
- Yāsīn, Ibrāhīm Muḥammad. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Falsafī: Dirāsah Sīkumītāfīzīqīyah*. t.t.: Muntadā Suwar al-Azīkiyah, 2002.

- Gusti, 2000.
- ul Khan. *Ilmu Tasawuf*, Sebuah Kajian Tematik. Jakarta: RajaGra
- Persada, cet. I, 2016.
- asyi, Amal Fathullah. *Konsep Tauhid Ibn Taimiyah dan Pengaruh*
- Indonesia*. Ponorogo: Darussalam University Press, cet. I, 2010
- ūq, Aḥmad. *Ighthinām al-Fawā'id fī Sharḥ Qawā'id al-'Aqā'id*, Muḥa
- 'Abd al-Qādir Naṣṣār (ed.). Kairo: Dārat al-Karaz, 2010.