BAB IV

EPISTEMOLOGI PENGETAHUAN DALAM TASAWUF K.H. AHMAD ASRORI ISHAQI

A. Epistemologi Tasawuf KH. Ahmad Asrori Ishaqi

Ada tiga persoalan pokok yang terkait dengan epistemologi. *Pertama*, apakah sumber pengetahuan itu, dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimanakah cara kita mengetahuinya? *Kedua*, apakah sifat dasar pengetahuan itu, apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita dan kalau ada apakah kita dapat mengetahuinya? *Ketiga*, apakah pengetahuan kita itu benar (valid), bagaimanakah kita dapat membedakan antara yang benar dan yang salah?[1]

Dalam sistem pengetahuan atau filsafat Barat, terdapat dua pandangan yang bertolak belakang mengenai sumber pengetahuan itu. Pandangan pertama disebut rasionalisme yang berkeyakinan bahwa pengetahuan dapat diperoleh berdasarkan akal (*a priori*), sedangkan pandangan kedua lazim disebut empirisme, yang berarti sebaliknya, yaitu pengetahuan dapat diperoleh berdasarkan alat indera atau pengalaman (*a posteriori*). Aliran rasionalisme dipelopori oleh Rene Descartes (1598-1650), dan aliran empirisme oleh David Hume (1611-1776).

Dari dua aliran itu, muncul Immanuel Kant (1724-1804) yang dikenal dengan aliran kritisisme. Kritisisme adalah sebuah teori pengetahuan yang berusaha untuk mempersatukan kedua macam unsur dalam filsafat rasionalisme

[1] Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 187-188.

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

dan empirisme dalam suatu hubungan yang seimbang, yang satu tidak terpisahkan dari yang lain.[2] Dalam menyelesaikan perbedaan pandangan antara rasionalisme dan empirisme ini, Kant mengemukakan bahwa pengetahuan itu seharusnya *sintesis a priori*.[3] Di sini akal budi dan pengalaman inderawi dibutuhkan serentak.

Berbeda dengan tradisi intelektual Barat yang lebih banyak didominasi paham rasionalisme dan empirisme, maka dalam tradisi intelektual Timur Islam terdapat dua kecenderungan. *Pertama*, pengetahuan rasional yang bersumber pada logika rasional dan bersifat diskursif. Beberapa tokohnya dapat disebutkan seperti al-Kindī (185-265 H), al-Farābī (258-339 H), Ibn Sinā (370-428 H), dan seterusnya. *Kedua*, pengetahuan intuitif yang bersumber pada intuisi, *dhauq*, atau ilham.

Terdapat banyak nama untuk jenis pengetahuan intuitif itu, sebagaimana dicatat oleh Amin Syukur dan Masyharuddin,[4] misalnya Ibn 'Arābī menyebutnya dengan *al-Ma'rifah*.[5] Suhrawardi menamakan *Ḥikmah Isrāqiyyah*,[6] Muhammad Ghallab memberi nama *Ma'rifah Tanassukiyah*.[7] "Filsafat profetik", menurut Roger Garaudy,[8] "filsafat intuisi" menurut Hendri Bergson,[9] dan seterusnya.

---

[2] Rizal Muztansir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 2003), 81-82.
[3] H. Hammersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat*, (Jakarta: Gramedia, 1983), 29.
[4] Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi tentang Tasawuf al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 72.
[5] Abu al-'Ala Afifi, *Filsafat Mistik Ibn 'Arabi*, terj. Syahrir Nawawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pranata, 1969), 55.
[6] Sayyed Husein Nasr, *Three Muslim Sages (Ibn Sina, Suhrawardi dan Ibn 'Arabi)*, (Cambridge: Oxford University Press, 1986), 69.
[7] Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 69.
[8] Muhammad Ghallab, *Al-Ma'ārif 'Inda Mufakkiri al-Muslimīn*, (Mesir: Dar al-Misriyah, t.t), 78.
[9] Lois. O Katsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Sujono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), 69.

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

Bahkan Ibn ‘Arabi selanjutnya memberi sebutan-sebutan lain bagi pengetahuan intuitif, misalnya pengetahuan Ilahi (*ladunni*), pengetahuan rahasia (*ilmu asrār*), dan pengetahuan ghaib (*ilmu ghāib*).[10]

Pengetahuan intuitif banyak disematkan kepada kaum filsuf-sufi, karena memang merekalah pencetus dan yang menerapkan jenis pengetahuan ini. Hanya saja, pengetahuan intuitif seringkali dikontraskan dengan pengetahuan diskursif yang bersumber dari akal, dan *notabene* didominasi oleh Barat. Akibatnya, pengetahuan intuitif sering dikritik dan bahkan tidak “diakui” keabsahannya oleh kalangan ilmuwan Barat karena tidak rasional, empiris, dan sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah.[11]

Sebenarnya, epistemologi bukanlah permasalahan pertama yang muncul dalam tradisi pemikiran manusia. Konon, aktivitas berfikir manusia, terutama filsafat dimulai dari wilayah metafisika. Diantara pertanyaan-pertanyaan metafisik yang muncul kala itu adalah apa itu Tuhan? Apa yang dimaksud dunia? Apa itu jiwa? Akan tetapi mereka mendapati beragam jawaban yang beragam atas pertanyaan-pertanyaan itu, dan masing-masing jawaban tersebut saling bertentangna satu sama lain. Berangkat dari fakta ini, mereka sampai pada

---

[10] Abu al-‘Ala Afifi, *Filsafat Mistik Ibn ‘Arabi.*, 149.

[11] Dalam dunia modern, keilmiahan pengetahuan dicirikan setidaknya harus memenuhi lima hal: (1) Berlaku umum, artinya jawaban atas pertanyaan apakah sesuatu hal itu layak atau tidak layak, tergantung pada factor-faktor subjektif; (2) Mempunyai kedudukan mandiri (otonomi), artinya meskipun faktor-faktor di luar ilmu juga ikut berpengaruh, tetapi harus diupayakan agar tidak menghentikan pengembangan ilmu secara mandiri; (3) Mempunyai dasar pembenaran, artinya cara kerja ilmiah diarahkan untuk memperoleh derajat kepastian yang sebesar mungkin; (4) Sistematik, artinya ada system dalam susunan pengetahuan dan dalam cara memperolehnya; (5) Intersubjektif, artinya kepastian pengetahuan ilmiah tidaklah didasarkan atas intuisi-intuisi serta pemahaman-pemahaman secara subjektif, melainkan dijamin oleh sistemnya itu sendiri. Lihat Beerling, dkk, *Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 5-7.

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

pertanyaan yang tidak lagi mengarah pada dunia luar, tetapi justru mengarah pada aktifitas mengetahui itu sendiri, yakni apakah akal manusia mampu menjawab permasalahan tersebut? Atau, mungkinkah manusia mengetahui? Pada titik inilah manusia masuk ke dalam ranah epistemologi.[12]

Epistemologi adalah ilmu atau teori mengenai ilmu pengetahuan atau filsafat ilmu. Dalam tradisi islam, istilah yang acapkali digunakan untuk mendefinisikan ilmu pengetahuan adalah ilmu dan ma'rifah. Dari segi bahasa, keduanya memiliki satu makna, yakni sebagai tanda yang menandai sesuatu ilmu adalah keyakinan yang pasti (*jazim*) yang sesuai dengan keyataan, sedang ma'rifah bermakna sesuatu yang dibuat untuk menunjuk pada hakikat sesuatu, atau mempersepsi sesuatu sesuai dengan kenyataan.[13]

1. Konsep Pengetahuan Tasawuf KH. Ahmad Asrori Ishaqi

a. Sumber Pengetahuan

Secara umum ditinjau dari kacamata ilmu pengetahuan, teori kebenaran dalam konteks agama bersumber terhadap kebenaran rasionalisme, empirisme, pragmatisme, kritisisme dan intusionisme. Sedangkan teori kebenaran dalam tasawuf dapat dipahami melalui kelima aspek sumber tersebut, namun Kyai Asrori dalam hal ini mengawali nalar tasawufnya melalui rasio dan kemudian dikerolasikan dengan kebenaran intuitif, sehingga secara ontologis hal tersebut merupakan bentuk dulaisme kebenaran antara akal dan hati.

---

[12] Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012), 22.
[13] Ibid, 22

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

Klasifikasi tasawuf terhadap sunni dan falsafi merupakan implikasi nalar epistemologis kaum salik. Tasawuf sunni yang menitik-beratkan pada '*amaliyah shari'āt* menempatkan ahklak sebagai kajian utama, sedangkan tasawuf falsafi lebih cenderung terhadap nalar teoritis akal manusia. Dengan demikian keduanya merupakan gambaran antara kebenaran nalar empiris dan rasionalitas dalam kacamata ilmu pengetahuan. Hanya saja epistemologi dalam tasawuf adalah bagian naluri seorang *salik* untuk munuju makrifat tuhannya.

Pandangan tasawuf Kyai Asrori tidak lepas dari kedua epistemologi diatas, sebab selain melakukan dakwah '*amaly* melalui jama'ah tarekatnya *Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah* (TQN) sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, ia juga berupaya menjelaskan pandangan teoritisnya tentang konsep pengetahuan. Dalam konteks ini Kyai Asrori menempatkan akal manusia sebagai bagian dari sumber pengetahuan dalam tasawuf, peranan akal dalam tasawuf Kyai Asrori mendapatkan perhatian yang sangat besar. Bahkan hadits pertama yang ia kutip dalam *magnum opus*-nya adalah yang berbicara mengenai akal. Hadits tersebut berbunyi "hal pertama yang diciptakan oleh Tuhan adalah cahaya nabi." Kata "cahaya nabi" atau persisnya dalam hadits itu berbunyi "cahayaku" menurut Kyai Asrori adalah "akalku".[14] Dengan pendapat argumentatif yang cukup memadai, Kyai Asrori juga menegaskan bahwa penafsiran kata "cahaya" sebagai "ruh" juga dapat

[14] Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf.*, 281.

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

dibenarkan. Hanya saja kata "ruh" juga pada akhirnya berarti "akal" karena sifatnya yang identik dengan cahaya yang menyinari.[15]

Selain mengutip hadits yang berkaitan dengan akal, Kyai Asrori juga mengutip beberapa pendapat ulama untuk memperkuat pendapatnya. Seperti mengutip perkataan Abu Abdillah Wahbin Ibn Munabbih al-Shun'ani al-Dzimary, ia berkata:

> "Saya membaca tujuh puluh satu kitab dan saya mendapatkan semuanya yang berisi bahwa akal yang diberikan oleh Allah kepada manusia sejak awal wujudnya hingga dunia itu sirna, tidaklah sebanding dengan akal Baginda Habibillah Rasulullah Muhammad Saw. Perumpamaannya sebutir pasir dibanding dengan semua pasir-pasir jagad yang ada di raya. Dan beliaulah orang yang akalnya paling unggul serta pendapatnya paling utama".[16]

Sebagaimana perkembangan umur manusia, akal pun juga akan terus berkembang, pendapat ini diperkuat dengan pendapat Imam Abu Abdillah al-Husain bin Muhammad bin Abdillah al-hannaty al-Thabari bahwa seseorang akil baligh ketika berumur tujuh belas tahun, dewasa ketika umur empat belas tahun, bertambah tinggi sampai usia dua puluh tahun dan akalnya mencapai kesempurnaan saat berusia dua puluh delapan tahun. Setelahnya akalnya tidak bisa bertambah kecuali dengan banyak berlatih.[17] Namun demikian, pertumbuhan akal manusia tidak tergantung dengan betambahnya umur, sehingga ukuran kedewasaan manusia dapat pula dilihat dari kedewasaan akalnya. Tidak heran jika dalam konteks *fiqhi* aspek kedewasaan menjadi tolok ukur

---

[15] Ibid, 281.
[16] Ahmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mudzakir bin Sa'id, dkk. Jilid I (Surabaya: al-Wafa, 2009), 74.
[17] Ibid, 284

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

dibebankannya suatu hukum *(shari'āt)* atau dikenal sebagai seorang *mukallaf* (akil dan baligh).

Senada dengan pendapat tersebut, al-Habib bin Alwy al-Haddad berpendapat bahwa manusia pada mulanya semenjak kecil terbiasa banyak bergerak secara spontan, sehingga sebagian ulama berpendapat jika seseorang anak dikekang untuk tidak bergerak akan mengakibatkan hatinya terputus. Oleh karena itulah akal selalu bertambah dan gerakannya berkurang, ketika akalnya bertambah berkurang pula gerakannya sampai mencapai usia dua puluh tahun. Dalam usia ini akalnya sempurna dan perkembanga akalnya terhenti. Lalu setelah itu, akal hanyalah berlatih dan ini merupakan upaya perkembangan akal.[18]

Bagi Kyai Asrori tanda-tanda kesempurnaan akal dapat dikalisifikasikan menjadi tanda yang tampak secara lahir dan secara batin. Tanda-tanda lahir tampak seperti diam, rendah hati, ahklak yang baik, jujur dan beramal shaleh, sedangkan secara batin berupa *tafakkur* (berfikir), memetik pelajaran, khusyu', takut akan disiksa Allah dan mmengingat kematian. Sementara tanda-tanda orang yang berakal diantaranya :

1. Dapat mengendalikan hawa nafsunya ketika syahwat.
2. Dapat mengendalikan hawa nafsunya ketika marah.

[18] Ibid 284-285

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

3. Dapat meninggalkan sesuatu yang tidak bermanfaat sementara ia mampu melakukannya.[19]

Untuk menegaskan sentralitas peranan akal, Kyai Asrori mengungkap bahwa ilmu ma'rifat sekalipun yang dalam ilmu tasawuf disebut sebagai jenis ilmu tertinggi adalah ilmu yang bermuara pada akal. Dalam ungkapannya, *al-ma'rifatu bi al-'aql* (makrifat itu dapat dicapai dengan akal). Pandangan itu diperkuat dengan hadits-hadits yang berbicara mengenai akal dan pendapat ulama sufi terdahulu.[20] Dengan mengutip pendapat sebagaian ulama shufiyah, Kyai Asrori membagi akal menjadi lima macam:

1. *Gharizy*: yaitu kekuatan yang tertanam dan tertancap dalam hati yang disiapkan dan disiagakan untuk mengetahui ilmu pengetahuan yang memerlukan pemikiran.
2. *Kasby*: yaitu sesuatu yang diusahakan dan diupayakan serta diperoleh seseorang dari perkumpulan dan pergaulan dengan orang-orang yang berakal sehat.
3. *'Aṭō'ī*: yaitu sesuatu yang dianugerahkan oleh Allah kepada orang-orang yang beriman agar mendapatkan petunjuk (*hidayah*) untuk beriman.
4. *'Aqlu al-Zuhud*: yaitu seseorang yang menyebabkan zuhud (tidak adanya ketergantungan dan ketersandaran hati pada dunia dan seisinya).

---

[19] Pendapat ini oleh KH. Asrori ishaqi disandarkan pada kitab *Hikam Sughar al-Aṭiyah*.
[20] Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf.*, 282.

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

5. *Sharafy*: yaitu akal yang dimiliki oleh baginda Nabi Muhammad SAW dan itulah akal yang paling mulia dan paling luhur.[21]

Di sisi lain, Kyai Asrori juga menyatakan bahwa hati juga mempunyai korelasi dengan akal. Ia membahasnya disaat mengklasifikasi para penempuh jalan sufi (*salik*),[22] Ia menulis:

> "Dalam pembahasan ini masih ada dua keadaan lagi, yaitu *ḥalatu al-junūn* dan *jadhbah*. Halatul junun adalah keberadaan yang mempunyai hubungan (korelasi) dengan otak dalam satu waktu, sedangkan *jadhbah* mempunyai korelasi dengan hati. Otak adalah penyambung akal, hati juga mempunyai hubungan dengan akal, sedangkan akal secara syara' dalam satu sisi mempunyai hubungan dengan otak dan dalam sisi yang lain mempunyai hubungan dengan hati. Oleh karena itu, para ulama meyatakan bahwa akal itu adalah hati, dan pernyataan ini dilandasi dengan berbagai macam dalil. Maksud dari akal secara *shar'i* adalah sesuatu yang mengendalikan seseorang dalam segala gerak-gerik dan perilakunya sesuai dengan ketentuan syari'at Allah SWT."[23]

Kutipan diatas merupakan deskripsi sumber *epistem* tasawuf Kyai Asrori yang dapat dikategorikan dalam konsep dualisme pengetahuan. Namun kekuatan akal dalam konteks epistem tasawuf berupa upaya rasionalisasi terhadap syari'at, kemudian dikorelasikan dengan hati dan akan membentuk suatu epetomologi keyakinan. Aspek keyakinan dalam tasawuf menempati posisi yang tinggi sehingga derajat seorang salik dapat ditinjau dari aspek keyakinan meraka terhadap makrifat tuhannya.

---

[21] Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mudzakir bin Sa'id, dkk. Jilid I (Surabaya: al-Wafa, 2009), 274.

[22] Kyai Asrori mengklasifikasi penempuh jalan sufi (*salik*) menjadi empat: Seorang *salik* semata, *majdhūb* semata, *salik* yang diikuti dengan *jadhbah*, dan *majdhūb* yang diikuti dengan *suluk*. Lihat: Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabāt*..., Jilid III, 215.

[23] Ibid, 215.

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

b. Metode Mendapat Pengetahuan

Ada dua pengertian keyakinan (*al-yaqīn*) dalam konteks epistemologi: *pertama*, keyakinan yang berkaitan dengan kenyataan (*al-yaqīn al-waqī'i au al-ṭabi'i*), yakni keyakinan yang pasti yang berhubungan dengan obyeknya yang bersifat empiris, seperti pernyataan "sesungguhnya langit itu akan menurunkan hujan". *Kedua*, keyakinan yang bersifat ilmiah (*al-yaqīn al-'ilmi*) yakni keyakinan yang pasti berhubungan dengan persepsi mengenai kebenaran aksiomatik dan kebenaran teoritis.[24]

Keyakinan pada konsep pertama merupakan hasil dari sikap skeptis sebagai epistemologi *cartesian* yang mengawali nalar filsfatnya melalui keraguan terhadap kebenaran empiris *apostereori*, sedangkan aspek kedua merupakan nalar idealis melalui kajian matematik *apriori*. Dengan demikian perbedaan keduanya terletak pada obyek pengetahuan antara obyek yang berupa *matter* dan *immatter* berkaitan dengan ruang dan waktu. Dalam konteks tasawuf keduannya dapat dikorelasikan terhadap kajian ontologi ilmu pengetahuan. Sehingga aplikasi dari keduanya tidak lepas dari peran akal dan hati sebagai suatu konsep pemahaman atau *ma' rifah billāh* antara hamba dan Tuhannya.

Metode pengetahuan tasawuf Kyai Asrori menjadikan keyakinan sebagai nalar untuk memahami sesuatu yang disebut dengan *al-Fiqhu*. Aktivitas memahami (*al-Fiqhu*) sebagai mana yang ditulis oleh Kyai Asrori:

> "Semua pengetahuan yang berada di dalam hati itu terhimpun dan bertumpuk-tumpuk, sehingga rasa atau gerak hati dari pengetahuan

[24] Ibid, 24.

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

> tersebut adalah merupakan suatu pengetahuan hati yang disampaikan pada daya ingat dan hafalan ketika dibutuhkan, laksana sumber mata air yang selalu mengalirkan air. Jika pengetahuan selalu dalam keadaan demikian, maka ia akan diam dan statis serta tidak mempunyai kekuatan. Dan ketika suatu gambaran atau penemuan terbentuk pada lubuk hati, maka hati akan semakin kuat dengan gambaran itu, sehingga gambaran tersebut merupakan suatu pengetahuan yang tersimpan dan terpendam. Dan tentunya di dalam lubuk hati masih ada ruang kelemahan dan kejumudan.[25]"

Metode *al-fiqhu* diawali dari sebuah pemahaman rasio yang kemudian dikorelasikan dengan hati hingga akan membentuk sebuah keyakinan. Dengan demikian Kyai Asrori berupaya untuk menjembatani akal dan hati, sebagaimana kutipan berikut:

> "jika tirai penutup hati terbuka dan gambaran atau penemuan terbentuk di dalamnya, maka itulah yang dinamakan *al-Fiqhu* (memahami). Karena ketika gambaran atau penemuan terbentuk di dalam hati, maka hati akan merasakan gambaran itu, akan tetapi hati belum bisa melihatnya, sebab masih ada tutup kegelapan hawa nafsu (kepentingan) yang menghalanginya. Pengetahuan atau ilmu yang ada di hati akan diterjemahkan oleh lisannya hati, akan disimpan oleh daya hafalan (ingatan) dan akan ditampilkan pada akal, akan tetapi hati belum mempunyai kekuatan untuk menegakkan dan mewujudkan tindakannya serta menjadi daya tarik pada gelora dan kekuatan ilmu.[26]"

Tingkatan keyakinan yang mencapai '*Ainul yaqīn* kelak di hari kiamat, sedangkan '*ilmul yaqīn* di dalam hati di dunia. Pemakaian kata *ru'yah* (penglihatan) sebagai petunjuk bahwa '*ilmul yaqīn* itu dengan penglihatan mata hati, sedangkan *ainul yaqīn* kelak di akhirat dengan penglihatan mata telanjang. Rahasia ilmu yang tersingkap dan tersibak, sehingga gambarannya

[25]Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid III, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 10-11
[26] Ibid

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

terlihat jelas oleh mata hati itu dinamakan *al-Fiqhu*."[27] Dengan demikian metode pengetahuan tasawuf Kyai Asrori menempatkan keyakinan sebagai tolok ukur sebuah capaian seorang salik dalam mengenal tuhannya.

B. Konsep Dualisme dalam Tasawuf K.H. Ahmad Asrori Ishaqi

Dalam tasawuf istilah dualisme dan monisme tidak pernah dipakai oleh guru sufi siapapun baik dulu maupun kini termasuk oleh mereka yang dalam pembahasannya, sengaja atau tidak, mengusung paham dualistik atau monistik.[28] Istilah dualisme yang dipakai disini bukan dualisme menurut Rene Descartes atau J.D Chaplin yang menyusun *Kamus Lengkap Psikologi*, yang mengartikannya sebagai "posisi falsafi yang menyatakan bahwa dua substansi asasi yang berbeda dan terpisah di dunia ini, yaitu jiwa dan zat (*mind and matter*)." Bukan pula seperti dualisme dalam pengertian Lorens Bagus yang memaknainya sebagai "pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terspisah".[29] Istilah dualisme yang dimaksud dalam konstruksi epistemologi tasawuf adalah bahwa keberadaan itu terdiri dari dua substansi yang saling terhubung dan kait-mengkait, bukan terpisah satu sama lain.[30]

Dalam arti yang lain penulis menyebutnya sebagai dualisme dalam kesatuan (*dualism in unity*). Model dualisme dalam tasawuf sangat berbeda dari dualisme dalam konstruksi filsafat Barat, karena penalaran dalam tasawuf tidak hanya melalui rasionalitas murni. Konsep ini hanya bisa didekati berdasarkan

[27].Ibid
[28] Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf.*, 106.
[29] Ibid, 107.
[30] Ibid, 107.

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

intuisi (*dhauq*) atau pengalaman mistik yang berdasarkan olah batin-religius untuk mengetahui realitas batin dari *wujūd* (keberadaan).

Dua substansi itu adalah yang tampak dan dan yang tidak tampak, yang inderawi dan meta-inderawi, yang lahir dan yang batin. ada wujud-wujud spritual, ada pula wujud-wujud sensoris. Ada Tuhan ada pula manusia. Dan kedua wujud itu –Tuhan dan manusia- saling terhubung dan kait-mengait, bukan terpisah. Tuhan menciptakan manusia, dan manusia tersambung dengan dengan Tuhannya sebagai hamba. Oleh sebagian besar pemikir muslim, keterkaitan antara Tuhan dan manusia itu dibahas dengan merujuk kepada teori penciptaan; oleh Ibn Sina, al-Farabi, dan al-Kindi dijelaskan melalui teori emanasi; oleh Ibn Arabi melalui teori insan kamil; sedang oleh rumi dijelaskan melalui konsep cinta.[31]

Senada dengan tradisi tasawuf Kyai Asrori yang membahas dualitas ketuhanan dalam dengan *al-Aḥad* dan *al-Waḥīd* serta *al-Wujūd* dan *al-Kaun*. Kyai Asrori menjelaskan bahwa *al-Wujūd* adalah selain Allah dari segala yang ada, kemudian mengenai *al-Wujūd* ini ia membaginya menjadi dua, yaitu *Wujūd Haqiqy* (Allah) dan *Wujūd Majazy*, yaitu segala wujud selain Allah. Sedangkan *al-Kaun* adalah segala yang ada dan yang akan ada yag telah ditakdirkan dan diketahui oleh Allah. Jadi, *al-Wujūd* adalah sesuatu yang telah tercipta, sementara *al-Kaun* adalah sesuatu yang tercipta dan akan tercipta yang telah ditakdirkan oleh Allah.[32] Seperti Ibn ‘Arabi yang mengimajinasikan Tuhan dengan dimensi *aḥadiyyah*-Nya, yang tidak terbanding dan tidak mampu dijangkau oleh manusia,

---

[31] Ibid, 107.

[32] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa’ bin Mud akir bin Sa’id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 203.

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

Kyai Asrori mendefinisikan *al-Ahad* bahwa Allah adalah Esa dalam Dzatnya sebelum penampakan *Asmā'-Asmā'* dan sifat-sifat Allah.[33] Hal ini menunjukkan bahwa pada satu sisi menurutnya Tuhan merupakan Dzat yang tidak mampu diinterpretasikan oleh siapapun, karena Dia tidak menampakkan nama dan sifat-Nya. Sementara *al-Waḥīd* adalah Esa dalam *Asmā'-Asmā'* dan sifat-sifat Allah setelah penampakan *Asmā'* dan sifat Allah pada makhluk-Nya.[34]

1. Pembahasan *al-Aḥad* dan *al-Waḥīd*

Dalam menjelaskan tentang *al-Aḥad* dan *al-Waḥīd* Kyai Asrori membedakan antara Tuhan dan Makhluk, menurutnya bahwa segala sesuatu yang baru (*ḥadith*) berasal dari-Nya. Artinya, eksistensi makhluk bergantung kepada Dzat Tuhan yang Maha Benar, semua bergantung pada sifat-sifat khusus Tuhan. Pengetahuan makhluk berasal dari pengetahuan-Nya, cinta mereka berasal dari cinta-Nya, kekuasaan mereka berasal dari kekuasaan-Nya dan sebagainya. Namun disisi lain Allah menyatakan bahwa Dia tidak membutuhkan apapun dari ciptaan-Nya, sebagaimana firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 97 bahwa "Allah tidak bergantung pada seluruh alam."[35] Dualitas pemahaman ketuhanan seperti itu dalam pemikiran tasawuf Kyai Asrori dijelaskan dengan istilah *al-Aḥad* dan *al-Waḥīd*. Menurutnya *al-Aḥad* adalah ke-Esa-an Allah dalam Dzat-Nya sebelum penampakan *asmā'* -

[33] Ibid, 203.
[34] Ibid, 203.
[35] Al-Qur'an (QS: 3, 97).

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

asmā' dan sifat-sifat-Nya.[36] Ia menjelaskan bahwa menurut ahli hakikat *al-Aḥad* adalah nama bagi Dzat dengan memandang tidak adanya (terbilangnya) *asmā'-asmā'*, penyandaran dan penampakan-Nya.[37] Kenyataan ini menegaskan bahwa Allah adalah Dzat yang mempunyai segala Maha dan tidak terbatas yang tidak mampu dijangkau oleh makhluk yang serba terbatas.

Berbeda dengan *al-Waḥid*, menurutnya adalah ke-Esa-an dalam *asma'-asma'* dan sifat-sifat Allah setelah penampakan *asma'-asma'* dan sifat-sifat Allah pada makhluk-Nya.[38] Kyai Asrori menjelaskan bahwa *al-Waḥīd* adalah raja dari *asma'-asma'* Allah yang bersifat batin. Dalam menjelaskan hal tersebut Kyai Asrori mengutip al-Qur'an surat al-Mu'min ayat 16 yang berbunyi: "Kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini? Kepunyaan Allah yang maha Esa lagi Maha Mengalahkan."[39] Dalam ayat tersebut lafadz *al-Qahhār* didahului dengan lafadz *al-Waḥīd*, menurut Kyai Asrori, hal ini menunjukkan bahwa setiap makhluk telah merasakan dan melihat Dzat yang Maha Esa (Allah) mulai zaman azali sampai pada waktu yang tidak terbatas.[40] Sehingga istilah al-Wahid ini mempunyai konsekwensi tampaknya ke-Esa-an Allah dalam batin setiap makhluknya.[41]

---

[36] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 203.
[37] Ibid, 203.
[38] Ibid, 203.
[39] Al-Qur'an (QS: 40, 16).
[40] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 204.
[41] Ibid, 204.

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

Dalam paparan selanjutnya, Kyai Asrori mengatakan bahwa bagi seorang *salik* harus dapat mengaktualisasikan *al-Waḥīd* tersebut, baik dari tujuan dan perbuatannya hanya kepada Allah serta mengesakan milik dan tujuan hanya kepada-Nya. Ia menambahkan bahwa hal ini merupakan *tajalliyat* dan *mushahadah* (penampakan kebesaran, keagungan dan keindahan-Nya serta penyaksian seorang *salik* kepada-Nya).[42]

Dalam proses mengesakan Allah, Kyai Asrori membaginya menjadi empat tingkatan:

1) Meng-Esakan tujuan hanya kepada Allah, yaitu seorang salik akan meraih keinginan tunggal yang berkaitan dengan Dzat yang Maha Esa, bukan yang mencari pahala atau yang lainnya, karena ia tidak akan mencium aroma meng-Esakan Allah.
2) Meng-Esakan perbuatan hanya kepada Allah, yaitu seorang salik akan bebas dari perasaan dan penyaksian bahwa perbuatan itu miliknya secara nyata dan yakin dengan sebenar-benarnya serta terbebas dari perasaan sombong, pengakuan, bangga diri, riya', dan sebagainya, sehingga ia akan termasuk dalam padang keikhlasan yang sempurna.
3) Meng-Esakan pemilikan hanya kepada Allah, yaitu seorang salik akan mewujudkan hakikat sikap menghamba yang murni hanya kepada Allah.
4) Meng-Esakan wujud hanya kepada Allah, yaitu seorang salik akan masuk dengan kefana'an dengan, dari, kepada dan dalam keagungan Allah.[43]

[42] Ibid, 205.
[43] Ibid, 205.

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

Sementara *al-Raḥmān* adalah raja *asmā'-asmā'* Allah secara lahir, sehingga *asmā' al-Raḥmān* mempunyai konsekwensi akan tampaknya rahmat atau kasih sayang dengan mewujudkan semua yang wujud, untuk menampakkan semua *asma'-asma'* dan sifat-sifat-Nya.[44] Wujud *asmā' al-Raḥmān* ini dapat dijelaskan dengan istilah *al-Rabb* yang menunjukkan bahwa sesungguhnya Allah-lah yang menciptakan, membimbing, menaungi dan melindungi seluruh ciptaan-Nya.[45]

Penjelasan Kyai Asrori tersebut diatas menunjukkan adanya dimensi lain dari istilah *al-Waḥīd*. Hal ini menegaskan kedekatan dan kepedulian Allah terhadap makhluk-Nya, selain *al-Raḥmān*, dalam hal ini Allah juga menampakkan eksistensi-Nya melalui *asmā'-asmā'*-Nya yang lain, seperti *al-Raḥīm*, *al-Ghafūr* dan seterusnya. Penjelasan demikian juga dapat kita jumpai dalam al-Qur'an, misalnya: "Allah senantiasa bersama engkau dimana saja engkau berada."[46] Kemudian dalam ayat yang lain "Ketika hamba-hamba-Ku bertanya tentang Aku (Allah), sesungguhnya Aku (Allah) dekat. Aku mengabulkan seruan orang yang berdo'a jika dia berdo'a kepada-Ku."[47]

Kemudian dalam ber-*mushāhadah* dan bermakrifat kepada Allah, Kyai Asrori membagi alam menjadi lima bagian:

1) Alam *mulki*, yaitu segala yang dapat dilihat oleh penglihatan *ẓāhir*. Atau disebut juga alam *nasūt* (alam kemanusiaan).

---

[44] Ibid, 203-205.
[45] Ibid, 208.
[46] Al-Qur'an (QS. 57, 4).
[47] Al-Qur'an (QS. 2, 186).

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

2) Alam *malakūt*, yaitu segala yang dapat dilihat oleh penglihatan batin. Juga disebut alam ghaib atau alam hati.
3) Alam *jabarūt*, yaitu segala yang dapat dilihat oleh penglihatan hati pada saat melihat keagungan Allah.
4) Alam *lahūt*, yaitu segala sesuatu yang dapat dilihat dan disaksikan oleh penglihatan lubuk hati yang terdalam pada saat melihat dan meyaksikan penampakan kebesaran, keagungan dan kemuliaan Allah. Alam ini juga disebut denga alam *sirri*.
5) Alam *al-amri*, yaitu sesuatu yang ada disisi Allah dengan tanpa perantara apapun (tanpa begini, begitu, bagaimana dan siapa).[48]

Dari lima pebagian diatas Kyai Asrori meringkasnya menjadi tiga bagian:

1) Alam *ẓāhir*, yaitu alam yang dapat dirasakan, seperti alam *mulki*.
2) Alam *batin*, yaitu alam yang tidak dapat dilihat dan dirasakan namun dapat diterima oleh akal sehat.
3) Alam *mutawassiṭ*, yaitu antara alam *ẓahir* dan *batin*.[49]

---

[48] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 208-209.

[49] Dalam mengurai ringakasan tingkatan alam tersebut Kyai Asrori mengutip pendapat Syaikh Akhmad bin Muhammad Mahdi bin Husain bin Muhammad bahwa alam *mulki* itu dapat ditemukan dengan panca indera dan dugaan, sementara alam *malakūt* dapat diketahui dengan ilmu dan kefanahan, sedangkan alam *jabarūt* dapat diketahui dengan mata hati dan ma'rifat. Lebih lengkap. Lihat: Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 209.

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

Sebagaimana pembagian alam seperti datas, Kyai Asrori juga membagi manusia menjadi tiga bagian:

1) Segala sesuatu yang menyerupai alam *mulki*, seperti tulang, daging, darah dan seluruh organ tubuh.
2) Segala sesuatu yang menyerupai alam *malakūt*, seperti ruh, akal, ilmu, kemauan dan sejenisnya.
3) Segala sesuatu yang menyerupai alam *jabarūt*, seperti daya tangkap yang tersimpan dalam panca indera dan kekuatan yang tersimpan dalam organ tubuh manusia.[50]

Dari semua pembagian diatas, Kyai Asrori seolah ingin menegaskan bahwa walaupun pada satu sisi Allah merupakan Dzat yang Maha Besar dan tidak dapat dijangkau oleh akal manusia, namun pada dimensi yang lain pembagian tersebut mengisyaratkan bahwa Allah dapat didekati, dijangkau serta dapat dirasakan keberadaannya melalui penampakan-penampakan (*tajalliyyāt*) *asmā'-asmā'* Tuhan dengan usaha *murāqabah*, baik dengan akal, pemahaman, hati, dan inti hati (lubuk hati yang paling dalam).

[50] Ibid, 209-210.

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

2. Pembahasan *al-Wujūd*[51] dan *al-Kaun*

Dalam menjelaskan dua istilah ini, Kyai Asrori mengutip padangan dari al-Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad. Habib Abdullah menjelaskan bahwa pada hakikatnya tidak ada wujud selain wujud Allah. Ia menegaskan bahwa wujud hakiki hanyalah milik Allah semata, sehingga wujud semua makhluk itu masuk ke dalam wujud Allah, namun Allah memerintahkan agar

[51] Dalam hal ini, untuk mempermudah memahami konsep wujud dalam tradisi sufistik penulis menggunkana konsep dan tipologi *wujūd* yang digagas al-Ghazali. Al-Ghazali meletakkan wujud-wujud tersebut secara berurutan: *Pertama,* Wujud Esensial (*al-Wujūd Dhāti*), yakni wujud yang berada di luar indera dan akan tetapi keduanya dapat mempersepsi bentuk dari wujud tersebut. Ini adalah *wujūd haqīqy* yang tidak bisa dita'wil, karena semua orang mengetahui wujud ini. Seperti wujud langit, bumi binatang tumbuh-tumbuhan dan Tuhan. Al-Ghazali memasukkan informasi Nabi tentang keberadaan hari akhir ke dalam kategori ini. *Kedua,* Wujud Inderawi (*al-Wujūd al-Ḥissi*), yakni wujud yang menjelma didalam penglihatan mata, namun wujud itu tidak mempunya wujud aktual diluar indera. Ia hanya berwujud didalam perasaan. Karena itu, wujud itu tidak bisa dilihat oleh mata, namun bisa dirasakan oleh perasaan. Misalnya wujud yang disaksikan orang tidur dalam mimpinya. Oleh perasaan orang tidur wujud seolah berbentuk benda yang mempunyai wujud aktual diluar indera. Begitu juga misalnya anda menyalakan korek api, kemudian anda gerakkan secara memutar. Pasti anda rasakan, seolah api itu mempunyai wujud yang melingkar, padahal sebenarnya tidak demikian. Bahwa korek api itu seolah mempunyai wujud melingkar hanya ada dalam perasaan anda, namun tidak ada dalam kenyataan. *Ketiga,* Wujud Hayalan (*al-Wujūd al-Ḥayāli*), yakni gambaran bentuk benda-benda inderawi ketika ia menghilang dari indera anda, sementara anda mampu mencipta bentuk benda tersebut dalam khayal anda. Misalnya anda membentu gajah dan kuda di dalam khayal anda, namun ia tidak ada diluar indera anda. Wujud yang anda khayalkan itu bukanlah wujud haqiqi yang ada dalam kenyataan, melainkan wujud yang ada dalam khayalan anda. *Keempat,* Wujud Rasional (*al-Wujūd al-'Aqli*), yakni bahwa sesuatu itu mempunyai ruh, hakikat dan makna, sehingga akal dapat mengungkap maknanya tanpa menetapkan bentuknya di dalam khayal dan indera atau di luar keduanya, seperti "tangan". Tangan memiliki bentuk yang bisa diindera dan diimajinasi, seperti beberapa fungsi tangan, kemampuan memegang, menangkap dan memukul. Kemampuan untuk melakukan tidakan fungsional tersebut adalah wujud rasional. *Kelima,* Wujud Imitatif (*al-Wujūd al-Shibhi*), yakni wujud sesuatu itu sendiri sebenarnya tidak ada dan tidak mempunyai wujud aktual, baik dari segi bentuk maupun hakikatnya, baik di luar indera, di dalam indera, maupun dalam khayal, dan tidak pula di dalam akal, tetapi ada hal lain yang menyerupainya. Misalnya, menyamakan seorang laki-laki yang pemberani dengan singa. Seperti ungkapan "engkau bagaikan singa". Wujud anda sebenarnya bukanlah wujud singa, melainkan kekuatan yang anda miliki mirip dengan kekuatan singa. Lebih lengkap, lihat: Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi*., 48-51.

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

setiap makhluk menetapi ketetapan-ketetapan *ẓahir* secara *shara'*, sementara puncak *tajalli* adalah hati seorang yang ma'rifat kepada Allah.[52]

Secara tidak langsung paparan ini menegaskan bahwa pada satu sisi tidak ada wujud selain wujud Allah semata, sementara pada sisi yang lain ada wujud yang lain selain Allah, yaitu makhluk. Artinya, keberadaan wujud selain wujud Tuhan bukanlah yang abadi. Pandangan semacam ini sangat unik dan hanya dapat ditemukan dalam dunia tasawuf, mirip seperti yang terdapat dalam filsafat wujud Mulla Sadra. Ia mengatakan *wujūd* atau eksistensi hanya milik Allah dan seluruh objek yang ada bersumber dari *wujūd* Allah tersebut. *Wujūd* bagi Mulla Sadra bukanlah "genus" atau "class" dari sesuatu dan bukan jenis universal di mana individu partikular merujuk kepadanya. *Wujūd* mencakup segala sesuatu, ia mengandaikan ketakterbatasan. Konsep wujud ini merupakan konsep paling jelas, begitu jelasnya konsep *wujūd* ini sehingga ia tidak ada lagi yang lebih jelas dari padanya.[53] Ia juga menegaskan bahwa yang riil adalah *wujūd*, baginya *wujūd* bukan hanya lebih prinsipil atau sekadar fondasi bagi seluruh realitas, tetapi ia adalah realitas itu sendiri. Sebab sifat *wujūd* yang paling fundamental

---

[52] Dalam kaitannya dengan hal ini, Habib Abdullah mencontohkan kisah Nabi Musa. Ia menjelaskan bahwa dia (Nabi Musa) telah menyaksikan penampakan hakikat dan makna-makna yang lembut dan halus, serta menetapkan ketetapan-ketatapn dzohir. Nabi Musa menyandarkan tongkat kepada dirinya dan ia (Nabi Musa) menyebutkan kegunaan beberapa tongkat dan bahwa dirinya adalah orang yang mengupayakan kegunaan tongkat. Kemudaian Nabi Musa berkata: "Aku bertelekan (bertumpuh dengan kedua tangan) kepadanya dan aku pukul dengannya untuk kambingku." Kemudian Nabi Musa kembali kepada hakikat, sehingga bertkata: "dan bagiku ada lagi keperluan yang lain padanya." Yakni saya tidak mengetahui keperluan yang lain tersebut akan tetapi hanya Engkaulah yang Maha Mengetahui. Lihat: Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah.* Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 207.

[53] Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra" dalam *Teosofi* (Volume 3 Nomor 2, 2013), 442.

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

yakni *simple* atau *basiṭ* tersebut berkarakter "menebar" kedalam seluruh celah-celah dari apa yang disebut eksisten atau *mawjūd* (perpaduan antara eksistensi dan esensi). Makna dari keber-ada-an juga bisa dipahami melalui kehadirannya dengan menggunakan perangkat kognitif. *Wujūd* yang didasarkan pada pengalaman intuitif ini menjadi asa pembuktian segala sesuatu. Sedang eksisten atau *māhiyah* yang ada di hadapan kita tidak lebih dari pembatasan-pembatasan yang mempartikulasir bentangan wujud itu sendiri.[54] Wujud-wujud partikular itu oleh Kyai Asrori disebut sebagai *wujūd majāzi*.[55]

Seperti yang terdapat pada Sadra, bagi Kyai Asrori, wujud yang paling jelas keberadaannya tersebut disebut sebagai faham *al-Waḥdatu al-Muṭlaqah* atau *al-Wujūd al-Muṭlaq*, yaitu wujud yang satu dan tidak ada wujud yang banyak di dalam-Nya. Wujud yang banyak hanya sekedar penamaan dan penyandaran pada wujud Allah, yang menempati tempatnya khayalan dan fatamorgana, karena hakikat semua yang wujud selain Allah adalah satu yang berulang-ulang secara lahir bukan secara percampuran, dan banyak secara batin bukan secara pembagian, maka disini tidak ada *ḥulul* dan *ittihād* karena tidak ada dua-Nya dan selain-Nya.[56]

---

[54] Ibid, 450.

[55] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 203.

[56] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid V, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 263.

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

Sementara *al-Kaun* merupakan segala sesuatu yang telah terscipta dan yang akan tercipta.[57] Dari penjelasan Kyai Asori ini dapat dipahami bahwa segala sesuatu yang tercipta saat ini dan yang akan datang merupakan ciptaan Allah semata. Dia (Allah) Mengetahui segala sesuatau yang baik yang tidak diketahui maupun yang diketahui oleh makhluk-Nya. Secara sepintas, kedua istilah (*al-Wujūd* dan *al-Kaun*) menunjukkan bahwa Kyai Asrori terkesan sebagai pengikut sufi yang bernuansa monistik, tetapi jika dicermati lebih mendalam kita akan menemukan pikiran-pikiran dualitasnya, karena ungkapan-ungkapan "kemenduaannya" selalu merujuk pada ketersambungan dan keterkaitan antara keduanya.

3. Alam *Arwaḥ* dan Alam Jasad

Dalam uraian sebelumnya, Kyai Asrori menjelaskan bahwa manusia merupakan terssusun atas dua alam, yaitu ruhani dan jasmani.[58] Keduanya diciptakan untuk saling melengkapi dalam diri manusia. Menurut Kyai Asrori bahwa dalam perjanjian antara Allah dan makhluknya pertama kali adalah dilakukan oleh alam *arwaḥ*.[59] Ia juga menegaskan bahwa sebelum Allah menciptakan jasad, terlebih dahulu Dia menciptakan *arwaḥ* sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an surat al-A'raf ayat 11: "Sesungguhnya kami telah menciptakan kamu (adam), lalu kami bentuk tubuhmu, kemudian kami perintahkan kepada para malaikat: "bersujudlah kepada adam," maka

[57] Ibid, 207.
[58] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid I, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 162
[59] Ibid, 213.

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

merekapun bersujud kecuali iblis. Dia tidak termasuk (golongan) mereka yang bersujud." [60]

Menurut pandangan para ulama' sufi yang disepakati Kyai Asrori ialah bahwa kalimat "*thumma*" yang terdapat dalam ayat tersebut menunjukkan arti berurutan yang bertenggang waktu, sehingga ayat tersebut menyiratkan bahwa terciptanya *arwaḥ* lebih dahulu dari pda perintah Allah kepada para malaikat agar bersujud kepada Nabi Adam. Dan telah *mafhum* bahwa jasad atau badan diciptakan setelah penciptaan *arwaḥ*.[61] Untuk menguatkan pendapatnya, Kyai Asrori mengutip pendapat dari imam al-Jurjani, ia mengatakan:

> "Menurut sebagian ahli ilmu, bahwa janji itu diambil dari *arwaḥ* bukan jasad, karena *arwaḥ* adalah yang bisa berakal, berilmu, dan baginya akan terdapat pahala serta siksa. Sedangkan jasad adalah mati, tidak dapat berakal dan tidak bisa memahami."[62]

Menurut pendapat al-Jurjani bahwa jasad akan membusuk dan hilang ditelan bumi, sedangkah *arwaḥ* akan diberi rizki dan kebahagiaan. *Arwaḥ*-lah yang akan merasakan kenikmatan, rasa sakit, bahagia, susah, menegnal dan berfikir. Hal ini digambarkan seperti wujud ketika seorang sedang bermimpi. Saat seseorang telah terbangun dalam tidurnya, ia masih dapat merasakan bekas kelezatan, kenikmatan, rasa bahagia, rasa sakitnya kesusahan, yakni dari hal-hal yang dapat bertemu dengan ruh, bukan jasad.

---

[60] Achmad Asrori Ishaqi, *Al-Muntakhabātu fī Rabīṭati al-Qalbiyyati wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mud akir bin Sa'id, dkk. Jilid IV, (Surabaya: al-Wafa, 2009), 158.
[61] Ibid, 158.
[62] Ibid, 158.

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

Kyai Asrori membagi *arwaḥ* menjadi dua bagian, yaitu arwah yang disiksa dan *arwaḥ* yang dianugerahi kenikmatan. Menurutnya, arwah yang disiksa adalah *arwaḥ* yang ditahan oleh kesedihan dan kesusahan, sehingga ia tidak bisa meraih *maqām* kemuliaan (ma'rifat) dan tersibukkan oleh siksa, sehingga ia tidak dapat saling bertemu, berkunjung dan berdiskusi. Sementara *arwaḥ* yang dianugerahi kenikmatan atau *arwaḥ muna'amah* seorang makhluk telah diberi akal dan pemahaman untuk membedakan antara yang *ḥaq* dan yang *baṭil*.

Dualitas manusia tersebut juga menggambarkan bahwa pada alam *arwaḥ*, setiap makhluk menyaksikan dan mengambil perjanjian tentang ke-Esa-an Allah. Hal ini menunjukkan keagungan dan ke-Maha Perkasaan-Nya yang tidak terbanding, sehingga tidak ada satupun makhluk yang mengingkari ke-Esa-an Allah. Sementara pada alam jasad, Allah telah menunjukkan melalui tanda-tanda kebesaran-Nya di dunia nyata.

Kyai Asrori berkata:

> "Bukankah Aku (Allah) ini Tuhanmu?, mereka (*arwaḥ*) menjawab: benar, Engkau Tuhan kami, kami menjadi saksi. Sehingga tersingkap sesuatu yang samar dan tertutup bagi kalian dan keghaiban akan jelas dalam cermin hati kalian laksan matahari, sehingga kalian dapat melihat suatu bentuk hakikat-hakikat makna, suatu yang tampak dan yang samar."[63]

Untuk memperkuat pendapatnya ini, Kyai Asrori mengutip pendapat Syaikh Sayyid Ibn 'Ajibah al-Hasan al-Maliki bahwa pengambilan janji oleh Allah dari arwah adalah sebagai isyarat agar manusia mengenal dan meng-

[63] Ibid, 169.

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

Esa-kan Allah secara dua kali. Yaitu, sebelum wujudnya makhluk dan setelah wujudnya makhluk dialam dunia.[64]

[64] Perjanjian yang pertama adalah perjanjian untuk mengetahui dan mengerti ketuhanan. Sementara yang kedua adalah memperbarui perjanjian yang disertai dengan melakukan adab-adab dan menghamba kepada Allah. Lihat: Ibid, 170.

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