

BAB IV
KAJIAN NILAI SUFISTIK *SŪRAH AL-FĀTIHAH*
DALAM *TAFSĪR AL-JILĀNĪ*

Sebagaimana telah diulas pada bab sebelumnya, bahwasannya *Tafsīr al-Jilānī* dalam khasanah ilmu tafsir dapatlah digolongkan sebagai Tafsir *Ishāri*, hal ini dikuatkan oleh pentahkik kitab ini sekaligus penemu dari naskah *Tafsīr al-Jilānī* yaitu Shaikh Muhammad Fadil. Maka sebelum melangkah jauh dalam mengkaji nilai sufistik *Sūrah al-Fātiḥah* dalam Tafsir ini, tidak ada salahnya jika kita mengulang pesan penulisnya yakni Shaikh ‘Abd al-Qādir dalam mukaddimah kitabnya sebagai bahan renungan:

Dan tiadalah petunjuk yang kudapatkan kecuali dari Allah, kepada-Nya aku berserah diri dan kepada-Nya aku kembali dari segala ruang cela dan keraguan yang ada padaku. Maka, wahai saudara-saudara dan rekan-rekan pencari dan perujuk (yang hendak mengacu dari kitab ini), agar kalian tidak mengkaji isi kitab ini kecuali menggunakan intuisi perenungan bukan dengan logika pemikiran; menggunakan *dhauq* (kepekaan rasa) dan nurani bukan menggunakan dalil dan argumentasi; serta menggunakan *kashf* (*open mind/mukāshafah*) dan pandangan yang nyata bukan mengandalkan dugaan dan perhitungan.¹

Memasuki dunia tasawuf berarti merenangi dan merenungi samudera hakikat rasa yang seakan tak terbatas, menyentuh nilai *esoteris* (batin, tersirat, dan bersifat rahasia) dan *eksoteris* (dahir, tersurat, dan bisa dimengerti siapa saja). Menariknya, *Tafsīr al-Jilānī* seakan mencoba memadukan kedua nilai tersebut; mengkombinasikan secara harmonis antara dimensi *esoterik-sufistik* dengan dimensi *eksoterik-formalistik*; memadukan antara tarikat/hakikat dengan shari’at. Peran ‘Abd al-Qādir semakin lengkap dan diperhitungkan dalam wacana

¹ Al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*..., 34.

tasawuf, menjadi tidak hanya sekedar tokoh yang – dipahami secara umum – selama ini hanya sebatas pada ranah *amaliy* (praktik) dengan zikir massifnya, akan tetapi juga *nazariy* (teoritik).

Menurut al-Qaḥṭāni, tasawuf ‘Abd al-Qādir dibangun di atas delapan pilar.² Penelusuran peneliti menemukan bahwa delapan pilar ini diambil dari perkataan Imam Junayd al-Baghdādi yang juga dikutip oleh al-Hujwiri dalam *Kashful Mahjūb*:

التصوف مبني على ثمانية حصال: السخا والرضى والصبر والإشارات والغريات واللبس
الصف والسياحات والفقير. أما السخا فلا إبراهيم، وأما الرضى فلا إسماعيل، وأما الصبر
فلا أيوب، وأما الإشارات فلزكريا، وأما الغريات فليحيى، وأما لبس الصف فلموسى، وأما
السياحات فلعيسى، وأما الفقير فلمحمد صل الله عليه و سلم و عليهم أجمعين.

Tasawuf ditetapkan di atas bagian: kemurahan hati, kepasrahan (*riḍā*), kesabaran, isyarat, keterasingan, pakaian woll, pengembaraan/perjalanan, dan kefakiran. Adapun kemurahan hati, maka itu ada pada diri Ibrahim as.; kepasrahan (*riḍā*) ada pada diri Ismail as.; kesabaran ada pada diri Ayyub as.; isyarat ada pada diri Zakaria as.; keterasingan ada pada diri Yahya as.; pakaian woll ada pada Musa as.; pengembaraan ada pada diri Isa as.; sedangkan kefakiran, ada pada diri Muhammad Saw.

Tasawuf didirikan di atas delapan kualitas yang dicontohkan oleh delapan orang Rasul: kemurahan hati Ibrahim, yang mengorbankan putranya; kepasrahan hati Ismail, yang taat kepada perintah Tuhan dan memberikan hidupnya yang paling berharga; kesabaran Ayyub, yang dengan sabar menanggung penderitaan akibat luka-luka boroknya dan menanggung kecemburuan Yang Maha Pengasih; isyarat Zakaria, yang kepadanya Tuhan berfirman, “*engkau jangan berbicara*

² Al-Qaḥṭāni, *Buku Putih...*, 418-419.

*kepada manusia selama tiga hari kecuali dengan tanda-tanda (isyarat)."*³ dan juga, "*ketika ia berdo'a kepada Tuhannya dengan suara yang berbisik lembut.*"⁴; dan keasingan Yahya, ia sebagai seorang asing di negerinya sendiri dan merasa terasing bagi sanak keluarganya, yang di tengah-tengah mereka ia hidup; pakaian bulu domba yang digunakan oleh Musa, jubahnya terbuat dari bulu-bulu binatang itu; pengembaraan – ruhani – Isa, yang dengan begitu rupa meninggalkan (kemewahan) benda-benda duniawi sehingga ia hanya menggunakan sebuah cangkir dan sebuah sisir – cangkir itu ia lemparkan apabila ia melihat seseorang yang minum dengan telapak tangannya, dan sisir itu dibuang apabila ia melihat orang lain menggunakan jari-jarinya untuk menyisir rambutnya; dan kefakiran Muhammad, yang kepadanya Tuhan telah menyampaikan kunci dari semua perbendaharaan harta yang ada di permukaan bumi, dan berkata: "*jangan susahkan dirimu, tapi nikmatilah setiap kemewahan dengan menggunakan semua harta kekayaan ini*", dan ia menjawab: "*Wahai Tuhan, aku tidak menginginkan itu semua; berilah aku kenyang satu hari dan lapar satu hari.*"⁵

Sedangkan bagi al-Qusyairy, tasawuf merupakan makna-makna yang telah dititipkan Allah Swt. dalam setiap kalbu kaum sufi, dan hakikat-hakikatnya tersari dari rahasia-rahasia kaum sufi tersebut.⁶

Seperti apakah nilai-nilai sufistik tersebut disebut dan diulas oleh Shaikh 'Abd al-Qādir dalam kitab tafsirnya? Kita akan kaji dalam Surah *al-Fāṭiḥah* –

³ Al-Qur'an, 3: 37.

⁴ Al-Qur'an, 19: 3.

⁵ 'Ali Ibn 'Utsman al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), 49-50.

⁶ Abul Qasim al-Qusyairy an-Naisabury, *Risalah Qushairiyah*, terj. Mohammad Luqman Hakiem, MA., (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 19.

setidaknya sebagai potret awal – bagaimana ‘Abd al-Qādir memasukkan nilai-nilai sufistiknya di dalam *Tafsīr al-Jīlānī*.

A. Tauhid dan Makrifat di dalam Pembuka *Sūrah Al-Fātiḥah*

Salah satu ciri khas dari *Tafsīr al-Jīlānī* adalah adanya pembuka surat (*Fātiḥah Ṣūrah*) – semacam pengantar pada setiap penafsirannya sebelum menafsirkan satu surat. Di ruang inilah kesempatan ‘Abd al-Qādir dalam mengekspresikan pengetahuan dan pengalamannya atau isyarat-isyarat yang ia dapatkan menjadi lebih leluasa. Hal ini pun menjadi relevan dengan pesan yang ia sampaikan di mukaddimahnyā, ‘Abd al-Qādir seakan memberikan terlebih dahulu pondasi pemahaman sebelum benar-benar membawa pembaca pada “buah renungan” yang ia paparkan dalam menafsirkan ayat demi ayat.

Demikian ‘Abd al-Qādir memberikan pembukaan dalam penafsiran Surah al-Fātiḥah:

Sungguh sangat jelas bagi siapapun yang telah Allah Ta'ala bangunkan dari tidur kelalaian dan kantuk kealpaan, bahwa seluruh alam semesta dan isinya tidak lain adalah *āthar*⁷ (impresi) dari Sifat-sifat Allah pada Nama-nama yang berhubungan (mempunyai korelasi) dengan Dhat ketuhanan (*al-dātīyyah al-ilāhiyyah*), karena bagi Dhat di setiap martabat dari martabat-martabat wujud itu memiliki nama yang khusus dan sifat yang dikhususkan dimana sifat itu memiliki *āthar* yang khusus pula, demikianlah adanya semua martabat wujud itu, meski (ia hanya sebijī) zarah; (setitik) atom; sekilas (penglihatan); atau pun selintas (bersitan hati). Sedangkan martabat yang diungkapkan dengan kata “*al-ahadiyyah*” – yang tak berbilang (*ghair al-‘adadiyyah*) dan tak terlihat (*al-‘amā*); yang tak terjangkau penglihatan setiap orang yang memiliki penglihatan, dimana (penglihatan) tersebut terlarang darinya (dari *Martabat al-Ahadiyyah*), sehingga – tidak ada yang digapai dari upaya

⁷ *Al-Athar* adalah sesuatu tanda adanya sesuatu yang masih tersisa, dimana sesuatu tersebut telah hilang. Sebagian kaum Sufi mengatakan, “Barangsiapa tidak bisa melihat (aslīnya) ia akan merasa senang dengan jejak (bekas)nya. Dan barangsiapa telah kehilangan jejaknya maka ia akan merasa sakit dengan mengingatnya. Al-Sarraj, *Al-Luma*’, 705.

menjangkaunya – selain *al-ḥasrah* (*duka cita*), *al-ḥīrah*⁸ (heran/bingung), *al-walah* (kecedanan), dan *al-haiman* (kegairahan/kecintaan). Martabat tersebut adalah puncak tertinggi yang bisa dicapai para Nabi dan ujung langkah yang bisa digapai oleh para Wali, dan setelah – para nabi dan wali mendapati fase capaian – itu maka mereka wajib menapaki dan terus melangkah di jalan itu, hingga mereka *istighrāq* (tenggelam dalam pesona Yang Maha Indah) hingga “hilang akal” – sampai mencapai tingkat kefanaan dimana tidak ada tuhan (wujud yang ada) selain Dia, - dan bahwa hakikatnya – segala sesuatu pasti musnah kecuali “Wajah”-Nya.⁹

Narasi di paragraf awal pembukaan penafsiran surah *al-Fātiḥah* ini dipaparkan sedemikian padat dan “berisi” oleh Shaikh ‘Abd al-Qādir, mencirikan kedalaman renungan serta kepekaan rasa dan kondisi yang oleh kaum sufi diistilahkan dengan *kashf* (tersingkapnya tabir). Secara garis besar, pembuka penafsiran *Sūrah al-Fātiḥah* mengantarkan pada pondasi pemahaman tauhid dan makrifat sebagaimana umumnya para penempuh jalan sufi menetapkan kaidah-kaidah keimanan dan ketauhidan yang benar demi meraih makrifat kepada Allah.

Ada beberapa “kata kunci” atau istilah yang biasa dipakai dalam terminologi tasawuf pada paragraf pertama ini. Akan tetapi yang menarik bagi kami peneliti adalah, bahwa penekanan nilai-nilai tauhid menjadi hal pertama yang nampaknya sangat ditekankan untuk dipahami terlebih dahulu. Al-Jilānī menggunakan istilah “*Martabat al-Ahadiyyah*”, suatu istilah yang relatif belum terlalu populer di masanya untuk mendefinisikan tingkatan yang

⁸ *Al-Ḥīrah* adalah suatu kejadian spontan yang datang di hati orang-orang arif (*al-‘arīfīn*) ketika mereka sedang merenung, bertafakkur dan konsentrasi (menghadirkan hati) lalu kejadian itu menghalanginya untuk berfikir dan merenung. Al-Wasithi berkata, “Kebingungan (*al-Ḥīrah*) yang spontan adalah lebih agung dari ketenangan yang berpaling dari kebingungan.” Ibid., 685-686.

⁹ Al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī...*, 35.

paling tinggi dari sesuatu yang ada (wujud). Setidaknya ada tiga point yang disinggung pada martabat ini, yaitu:

- 1) Dhat
- 2) Nama-nama (*Asmā'*), dan
- 3) Sifat-sifat.

Shaikh 'Abd al-Qādir menarasikan bahwasannya “seluruh alam semesta dan isinya tidak lain adalah *āthar* (impresi) dari Sifat-sifat Allah pada Nama-nama yang berhubungan (mempunyai korelasi) dengan Dhat ketuhanan (*al-ḍātiyyah al-ilāhiyyah*), karena bagi Dhat di setiap martabat dari martabat-martabat wujud itu memiliki nama yang khusus dan sifat yang dikhususkan dimana sifat itu memiliki *āthar* yang khusus pula.”. Fenomena impresif ini tidak terbatas pada wujud tertentu saja, akan tetapi mencakup pada seluruh martabat wujud baik yang berwujud materi (benda/kasat mata) seperti sebutir atom misalnya ataupun sesuatu yang hanya tertangkap sebagai kilasan/bayangan, maupun non materi (tak kasat mata) sebagaimana bersitan hati.

Sebelum menjelaskan prinsip-prinsip tauhid yang disinggung oleh al-Jilānī di paragraf pertama mukaddimah ini dalam kacamata tasawuf, tidak ada salahnya jika mengutip paparan yang ada pada karyanya yang lain demi untuk menemukan kerangka pemahaman yang relevan. Pada mukaddimah kitab *sirr al-asrār* dijelaskan:

Mula-mula Allah Swt. Menciptakan ruh Muhammad Saw. dari “*Nūr al-Jamāl*” Cahaya Keindahan-Nya. Sebagaimana sabda Nabi: “*Hal pertama yang diciptakan Allah adalah cahayaku. Hal pertama yang*

diciptakan Allah adalah qalam. Hal pertama yang diciptakan Allah adalah akal.” Meski berbeda-beda, sesungguhnya maksud pernyataan Rasulullah di sini adalah satu, yakni *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyah* (hakikat kebenaran tentang Muhammad). Disebut ‘*Nūr*’ (cahaya) karena suci dari kegelapan yang tersembunyi di bawah sifat *Jalāl Allāh (al-Zulumāt al-Jalāliyyah)*, sebagaimana firman Allah Swt.: “*Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan.*”¹⁰ Disebut ‘akal’ karena mampu menjangkau hal-hal makro, melihat dan mengenali segala-galanya. Dan disebut ‘qalam’ karena menjadi media penyebaran ilmu dan ilmu menjadi perantaranya memasuki dunia huruf (‘*ālam al-ḥurūf*’).¹¹

Ruh Muhammad dengan demikian merupakan intisari kosmos, awal entitas dan asal muasalnya. Setelah Allah Swt. menciptakan ruh suci sebagai ciptaan yang paling sempurna, yang pertama diciptakan, dalam alam kewujudan mutlak bagi Dhat-Nya (‘*ālam al-lahūt*’), Dia pun lalu berkehendak menghempaskannya ke alam rendah dengan tujuan untuk menambah kemesraan dan kedekatan di tempat yang disenangi di sisi Tuhan yang berkuasa, yang merupakan *maqam para wali dan nabi*.¹²

Di sini peneliti tidak menemukan secara pasti apa yang dimaksudkan oleh al-Jilānī sebagai *āthar* (impresi) selain terminologi yang penulis ambil dari kitab *al-Luma’* di atas. Jika yang dimaksud ada kaitannya dengan penggunaan istilah “*Martabat al-Aḥadiyyah*” (sebagaimana dugaan kuat peneliti) mengacu pada penjelasannya tentang alam kewujudan mutlak bagi Dhat-Nya (‘*ālam al-lahūt*’) di kitab lain yang dinisbahkan kepadanya seperti yang sudah disinggung di atas, maka hal ini tentu akan membahas tentang asal mula penciptaan. Untuk itu, penting kiranya mengkaji terlebih dahulu

¹⁰ Al-Qur’an, 5: 15.

¹¹ ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *Sirr al-Asrār fī mā Yaḥtaju Ilayhi al-Abrār*, terj. Muchlisin Nawawi, (Yogyakarta: Fatiha Media, 2014), xii.

¹² Al-Jilānī, *Sirr al-Asrār...*, 5.

tentang pondasi tauhid berkaitan dengan pembahasan tentang Dhat, Nama-nama (*Asma*), dan Sifat-sifat, sebagaimana layaknya pembahasan awal yang dilakukan oleh golongan sufi tentang tauhid dan makrifat.

Masih di paragraf pertama, al-Jīlānī secara eksplisit mengaitkan Sifat-sifat dan Nama-nama dengan Dhat ketuhanan (*al-ḍāṭiyyah al-ilāhiyyah*).

Sebagaimana dinarasikan sebagai berikut:

Sedangkan martabat yang diungkapkan dengan kata “*al-ahadiyyah*” – yang tak berbilang (*ghair al-‘adadiyyah*) dan tak terlihat (*al-‘amā*); yang tak terjangkau penglihatan setiap orang yang memiliki penglihatan, dimana (penglihatan) tersebut terlarang darinya (dari *Martabat al-Ahadiyyah*), sehingga – tidak ada yang digapai dari upaya menjangkaunya – selain *al-ḥasrah* (*duka cita*), *al-ḥīrah* (*bingung/heran*), *al-walah* (keedanan), dan *al-haiman* (kegairahan/kecintaan). Martabat tersebut adalah puncak tertinggi yang bisa dicapai para Nabi dan ujung langkah yang bisa digapai oleh para Wali, dan setelah – para nabi dan wali mendapati fase capaian – itu maka mereka wajib menapaki dan terus melangkah di jalan itu, hingga mereka *istighrāq* (tenggelam dalam pesona Yang Maha Indah) hingga “hilang akal” – sampai mencapai tingkat kefanaan dimana tidak ada tuhan (wujud yang ada) selain Dia, - dan bahwa hakikatnya – segala sesuatu pasti musnah kecuali “Wajah”-Nya.

Narasi ini bisa dipahami sebagai bahwasannya pada martabat ini, Dhat sesungguhnya tak terlihat dan tak terjangkau. Bahwa Nama dan Sifat bukanlah Dhat itu sendiri; Nama dan Sifat hanya sebagai penjelas terhadap “akal” dengan perantara “qalam”.

Dhat, menjadi sesuatu yang tak terdefinisi, namun wajib diimani. Sesuatu yang berdiri sendiri, terbebas dari apapun dan bagaimanapun selain-Nya. Al-Qusyairy mengutip pendapat tentang salah satu prinsip tauhid ini sebagai berikut:¹³

¹³ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 12.

menyamai, tanpa ada sekutu dalam tindakan-tindakan-Nya. Pengetahuan mereka tentang keesaan ini disebut tauhid. Selanjutnya al-Hujwiri merinci tentang jenis pengesaan menjadi tiga macam:

- (1) Pengesaan Tuhan akan Tuhan sendiri, yakni Pengetahuan-Nya tentang keesaan-Nya;
- (2) Pengesaan Tuhan akan makhluk-makhluk-Nya, yakni takdir-Nya bahwa manusia akan menyatakan-Nya esa, dan penciptaan pengesaan di dalam hatinya;
- (3) Pengesaan manusia akan Tuhan, yakni pengetahuan mereka tentang keesaan Tuhan.¹⁷

Al-Hujwiri mengutip perkataan al-Junayd, bahwa ujaran yang termulia mengenai pengesaan ialah yang dikatakan Abu Bakar ash-Shiddiq r.a., “Maha Suci Tuhan, yang tidak menganugerahi makhluk-makhluk-Nya sarana untuk mencapai pengetahuan tentang Dia kecuali melalui ketidakberdayaan untuk mencapai pengetahuan tentang Dia.”¹⁸ Menurut al-Hujwiri, banyak orang salah mengartikan kata-kata Abu Bakar ini dan menganggap bahwa ketidakberdayaan untuk mencapai makrifat adalah sama dengan agnostisisme. Ini aneh sekali, karena ketidakberdayaan hanya merujuk kepada sesuatu yang maujud, bukan kepada suatu keadaan yang tidak maujud. Umpamanya, orang yang mati bukannya tidak dapat hidup melainkan ia tidak dapat hidup selagi ia mati; dan orang yang buta bukannya tidak mampu melihat, melainkan ia tidak bisa melihat selagi ia buta. Karena itu, seorang

¹⁷ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb.*, 267. Lihat juga Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 373.

¹⁸ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 375. Pendapat ini juga dikutip oleh al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb.*, 272.

ahli makrifat mampu memiliki makrifat selama makrifat itu ada, karena dalam kasus itu makrifatnya menyerupai intuisi.¹⁹

Tegasnya, menurut analisa kami, keterangan al-Filānī yang diungkapkan dengan kalimat “...sehingga – tidak ada yang dicapai dari upaya menjangkaunya – selain *al-ḥasrah* (*duka cita*), *al-ḥīrah* (*bingung/heran*), *al-walah* (*keedanan*), dan *al-haiman* (*kegairahan/kecintaan*)...”, adalah bentuk ketidakberdayaan sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Bakar. Ketidakberdayaan yang meniscayakan seorang hamba pasrah pada apa yang menjadi takdir-Nya; tatkala ia benar-benar menyadari bahwa sungguh tiada daya dan upaya ataupun pencapaian tanpa kehendak-Nya; ketidakberdayaan yang membuat seorang hamba terpaku pada rasa pilu, heran, edan, dan kegairahan (mabuk) cinta kepada Tuhan tatkala Dia menghendakinya demikian. Sebagaimana komentar al-Junayd²⁰, “Bila akal para pemikir sudah mencapai ujungnya dalam tauhid, akan berujung pada kebingungan.”

Dia Dhat yang tidak memberikan sarana – sebagaimana yang dikatakan Abu Bakar – untuk mencapai pengetahuan tentang-Nya, namun kehendak-Nya berlaku sebagaimana Dia menghendaki. Kehendak-Nya lah yang membuat Musa a.s. jatuh tersungkur tak berdaya menanggung perwujudan-Nya (Q.S. al-A’rāf [7]: 143), dan kehendak-Nya juga yang menjalankan Rasul-Nya Saw. secara sadar semenjak dari bumi Makkah hingga *Sidrah al-Muntahā* untuk menghadap hadirat-Nya (Q.S. al-Isrā’ [17]: 1).

¹⁹ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 272.

²⁰ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 374.

Shaikh ‘Abd al-Qādir berkisah pada karyanya, *Jalā’ al-Khāṭir fī al-Bāṭin wa al-Zāhir*.

Ada orang shalih ditanya, ‘Apakah kamu melihat Tuhanmu?’ Lalu, ia menjawab, ‘Bila aku tidak melihat-Nya, maka aku akan meninggalkan tempatku.’ Kemudian, ada yang bertanya lagi, ‘Bagaimana kamu melihat-Nya?’ Ia menjawab, ‘Apabila para makhluk keluar dari hati seorang hamba dan tidak tersisa di dalamnya, kecuali Al-Haq ‘*Azza wa Jalla*, maka ia akan melihat-Nya dan mendekati-Nya sesuai keinginan-Nya. Dia akan memperlihatkan diri-Nya sebagaimana yang dialami oleh Rasulullah Saw. pada malam mi’raj.²¹ Dia akan memperlihatkan diri-Nya kepada hamba ini, mendekatinya, dan berbicara dengannya dalam keadaan tidur. Terkadang, Dia menarik hati hamba tersebut agar dekat kepada-Nya dalam keadaan sadar. Dia menutup kedua mata kepalanya, sehingga ia melihat-Nya dengan kedua mata hatinya.²²

“Martabat tersebut adalah puncak tertinggi yang bisa dicapai para Nabi dan ujung langkah yang bisa dicapai oleh para Wali, dan setelah – para nabi dan wali mendapati fase capaian – itu maka mereka wajib menapaki dan terus melangkah di jalan itu, hingga mereka *istighrāq* (tenggelam dalam pesona Yang Maha Indah) hingga ‘hilang akal’ – sampai mencapai tingkat kefanaan dimana tidak ada tuhan (wujud yang ada) selain Dia, - dan bahwa hakikatnya – segala sesuatu pasti musnah kecuali ‘Wajah’-Nya.” Pada narasi ini Shaikh ‘Abd al-Qādir benar-benar menekankan akan wajibnya menapaki jalan itu, yakni jalan tauhid dan makrifat. Hinggal *istighrāq* (tenggelam) sebagaimana

²¹ Pentahqiq *Jalā’ al-Khāṭir* menambahkan catatan kaki; Rasulullah Saw. bersabda, “*Aku melihat Tuhanku dalam bentuk Syab Amrad*.” Hadith ini disebutkan oleh al-Suyūṭi dalam *al-Lalali*’ Jilid I/30, dari Ibnu Abbas Ra., Ibnu Ṣadaqah meriwayatkan dari Abu Zar’ah berkata, “Hadith Ibnu Abbas ini tidak diingkari, kecuali oleh penganut Mu’tazilah.” Sebagian lainnya meriwayatkan dengan lafaz, “Dengan hatinya.” Jikalau ḥadith ini diartikan dalam keadaan tidur, maka tidak ada masalah. Bila diartikan dengan keadaan bangun, maka Ibnu al-Hammam menjawab bahwa hal ini adalah hijab *ṣūrah* (bentuk), seakan-akan ia bermaksud dengan kata-kata bahwa kesempurnaan tujuan bisa digambarkan dengan menggiringnya kepada makna *tajalliy ṣūriy*, karena tidak mungkin membawanya kepada makna *tajalliy ḥaqīqīy*. Allah Swat. Suci dari *jism* (tubuh), bentuk, dan *jihat* (arah). Wallāhu a’lam.

²² ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Jalā’ al-Khāṭir*, terj. Denis ‘Afriandi, (Jogjakarta: Diva Press, 2013), 39-40.

perkataan Yusuf ibnul Husain, “Siapa yang tercebur dalam samudera tauhid, tidak akan bertambah dalam waktu yang berlalu, kecuali rasa dahaga yang terus menerus.”²³

Ruwaym bin Ahmad ditanya mengenai fardhu pertama, yang difardhukan Allah Swt. terhadap makhluk-Nya. Ia berkata, “Makrifat.”

Karena firman Allah Swt.:

﴿أَنَا الَّذِي أَنزَلْنَاهُ فِي الْقُرْآنِ وَإِن تَوَلَّوْاْ إِنَّا لَنَاطِقُتُ فِي سَحَابٍ مِّثْلَ مَا أَنتُمْ تُنَادُونَ﴾

“*Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah kepada-Ku.*”²⁴ (Q.S. al-Dāriyāt [51]: 56).

Ibnu Abbas²⁵ menafsiri *Illā liya’budūn* dimaksudkan adalah *Illā liya’rifūn* (kecuali untuk makrifat kepada-Ku).²⁶

Tentang makrifat ini, al-Hujwiri memaparkan beberapa pendapat sebagai penjelasan ulasan sebelumnya, yaitu:

Abu Sahl Shu’luki dan Abu ‘Ali Daqqaq, menyatakan bahwa makrifat itu mulanya diupayakan, tetapi pada akhirnya menjadi intuitif. Pemilik pengetahuan intuitif itu terpaksa dan tidak mampu menolaknya atau meraihnya. Karenanya, menurut Abu Bakar, pengesaan adalah tindakan Tuhan pada hati makhluknya. Syibli mengatakan: ‘pengesaan menabiri ahli tauhid dari keindahan Yang Esa,’ karena pengesaan dikatakan menjadi tindakan manusia, dan tindakan manusia tidak menyebabkan tersingkapnya Tuhan, dan di dalam realitas ketersingkapan yang tidak menyebabkan ketersingkapan adalah tabir (*hijab*). Manusia dengan semua sifatnya adalah selain Tuhan, karena jika Sifat-sifatnya dianggap Ilahi, maka ia sendiri tentunya Ilahi. Dan kemudian ahli tauhid, tauhid dan yang Tunggal menjadi sebab-sebab keberadaan satu sama lain; dan ini sama dengan trinitas Kristen. Jika sifat merintang mencari Tuhan dari melenyapkan dirinya dalam pengesaan, ia masih ditabiri oleh sifat itu. Dan selagi ia ditabiri, ia bukanlah ahli tauhid, karena semuanya

²³ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 375.

²⁴ Al-Qur’an, 51: 56.

²⁵ Abdullah bin Abbas bin Abdul Muthalib al-Quraisy al-Hasyimy (wafat 68 H./687 M.), sahabat yang agung. Lahir di Makkah, dan senantiasa menekuni Islam di sisi Nabi Saw. beliau meriwayatkan sekitar 1660 hadith.

²⁶ Lihat Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 8.

kecuali Tuhan adalah sia-sia. Inilah tafsir dari “Tidak ada tuhan kecuali Allah.”²⁷

Dalam ungkapan lain, al-Qusyairy mengutip perkataan Abu Thayib al-Maraghy, bahwa “Akal mempunyai bukti, hikmah mempunyai isyarat, dan makrifat mempunyai syahadat. Akal menunjukkan, hikmah mengisyaratkan, dan makrifat menyaksikan; bahwasannya kejernihan ibadat tidak akan tercapai kecuali melalui kejernihan tauhid.”²⁸

Kondisi tauhid dan makrifat seperti ini kiranya (menurut analisa peneliti) yang dimaksudkan oleh al-Jīlānī, yaitu tatkala seorang hamba telah mencapai pemahaman (yang dianugerahkan oleh Tuhan) pada akalnya, kemudian ia menangkap isyarat-isyarat yang hanya ia dan Tuhannya ketahui, lalu ia pun ber-*mushāhadah* dengan Tuhannya. Keadaan yang mengantarkannya pada kefanaan, ketika ia “terlepas” dari Sifat-sifat kemanusiaannya – berserah diri sepenuhnya pada kehendak-Nya, kondisi yang akal sudah tak sanggup lagi mengibaratkan. Tidak ada wujud selain Wujud, tidak ada yang ada selain Wajah-Nya.

Pendapat yang relevan dengan pernyataan ini adalah ungkapan al-Husain bin Mansur al-Hallaj sebagaimana dikutip oleh al-Qusyairy:

Al-Qidam hanyalah bagi-Nya. Segala yang fisikal adalah penampilan-Nya, yang tampak bendawi menetapkan-Nya, yang piranti mengintegrasikan-Nya, kekuatannya berada di genggamannya. Hal-hal yang tersusun waktu, waktulah yang memisahkannya, dan yang ditegakkan oleh selain-Nya maka bencanalah yang akan menyentuhnya. Hal-hal yang terbuat oleh khayal, maka proyeksi menaikkan tahapan kepada-Nya. Siapa yang berbicara soal tempat, maka akan berjumpa dengan kata *di mana*. Sungguh Maha Suci Allah Swt, Dia tidak

²⁷ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 272-273.

²⁸ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 8.

dilindungi oleh sesuatu di atas, dan tidak pula dkecilkan oleh yang di bawah. Dia tidak menerima batas dan tidak dicampuri keseluruhan. Dia tidak ditemui oleh *ada*, juga tidak dihilangkan oleh *tiada*. Sifat-Nya tidak memiliki sifat, pekerjaan-Nya tidak memiliki cacat. Ada-Nya tak terjangkau. Suci dari ihwal makhluk-Nya. Bahkan makhluk tidak mencampuri-Nya dan dalam pekerjaan-Nya tak ada yang memasukinya. Dia menjelaskan kepada makhluk melalui Qidam-Nya, sebagaimana makhluk itu mengenal penjelasan-Nya melalui kejadian baru (*huduth*)-nya.²⁹

Al-Jilānī termasuk tokoh yang – jika tidak berlebihan – bisa kita katakan sebagai “pendukung” al-Hallaj, seorang sufi yang dikenal sangat kontroversial pada masanya (bahkan hingga kini) dengan kata-kata yang diucapkannya tatkala berada di bawah pengaruh hatinya yang mabuk, “Akulah *al-Haqq*.” Hal ini tersirat dari perkataan al-Jilānī, “Al-Husain telah membuat dirinya terpelanting. Namun, pada saat itu, tidak seorang pun yang mengulurkan tangannya untuk menolongnya. Andai aku ada pada saat itu, niscaya aku akan menariknya.”³⁰

Lebih lanjut al-Qusyairy menekankan tentang Sifat-sifat-Nya, bahwa:

Apabila Anda berkata, ‘sesuatu telah berlalu,’ maka waktu telah didahului-Nya. Jika Anda katakan: *Huwa*, maka *ha*’ dan *wawu* adalah ciptaan-Nya. Apabila Anda berkata, ‘di mana?’ Maka, Wujud-Nya telah mendahului tempat. Huruf adalah ayat-Nya, wujud adalah ketetapan-Nya, makrifat adalah tauhid-Nya, dan tauhid-Nya adalah perbedaan-Nya dengan makhluk-Nya. Segala yang tergambar oleh khayal, selalu berbeda dengan-Nya.³¹

²⁹ Ibid., 9.

³⁰ Lihat Al-Yafi’i, *Keramat Shekh Abdul Qadir*, terj. Achmad Dzulfikar, (Depok: Keira Publishing, 2016), 356-357. Lihat pula HAMKA, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf*, (Jakarta: Republika Penerbit, 2016), 158. Dengan redaksi, “Dan Abdul Qadir Jailani berkata, ‘Jika sekiranya saya hidup di zaman beliau (maksudnya al-Hallaj, - pen), sudilah saya menjadi pengiringnya.’” Pernyataan ini juga dikutip oleh Abdul Kadir Riyadi dalam bukunya, *Arkeologi Tasawuf*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2016), hal. 222 saat menjelaskan kritik dan protes Ibn al-Jauzi terhadap al-Jilānī.

³¹ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 9.

Secara sederhana akan tetapi cukup representatif, al-Hujwiri menjelaskan tentang Dhat dan Sifat serta Tindakan Tuhan pada penjelasan perihal pengetahuan tentang Kebenaran (*Haqiqat*) dalam tiga bagian:

- (1) Pengetahuan tentang Dhat dan Keesaan Tuhan.
Pengetahuan tentang Dhat Tuhan melibatkan pengakuan, di pihak seseorang yang berakal dan telah mencapai kedewasaan bahwa Tuhan maujud secara lahir dengan Dhat-Nya, bahwa Dia tak terhingga dan tak terikat oleh ruang, bahwa Dhat-Nya bukan penyebab keburukan, bahwa tak satu pun makhluk-Nya menyerupai Dia, bahwa Dia tidak beristri dan tidak beranak, dan bahwa Dia adalah Pencipta dan Pemelihara segala yang dapat ditangkap angan-angan dan akalmu.
- (2) Pengetahuan tentang Sifat-sifat Tuhan.
Pengetahuan tentang Sifat-sifat Tuhan menuntut kau untuk mengetahui bahwa Tuhan memiliki Sifat-sifat yang maujud di dalam Diri-Nya, yang bukan Dia maupun bukan bagian dari Dia, namun maujud di dalam Dia dan hidup oleh Dia, misalnya Pengetahuan, Kekuatan, Hidup, Kehendak, Mendengar, Melihat, Berfirman, dan lain sebagainya.
- (3) Pengetahuan tentang Tindakan-Tindakan dan Kebijakan Tuhan.
Pengetahuan tentang Tindakan-Tindakan Tuhan adalah pengetahuanmu bahwa Tuhan adalah Pencipta umat manusia dan semua tindakan mereka, bahwa Dia menjadikan alam semesta yang tak maujud menjadi maujud, bahwa Dia menentukan baik dan buruk dan menciptakan segala yang bermanfaat dan merugikan.³²

Sedangkan al-Qusyairy menjelaskan tentang Nama-nama dan Sifat-sifat Allah yang Haq sebagai berikut:

Dia memiliki *Asmaul Husna* dan Sifat-sifat Luhur.³³ Para Syekh dari tharikat ini (maksudnya jalan para kaum sufi,- pen) mengatakan soal tauhid: Sesungguhnya Al-Haq adalah Maujud, Qadim, Esa, Maha Kuasa, Maha Perkasa, Maha Kasih, Maha Menghendaki, Maha Mendengar, Maha Agung, Maha Luhur, Maha Bicara, Maha Melihat, Maha Besar, Maha Hidup, Maha Tunggal, Maha Abadi³⁴ dan segalanya bergantung kepada-Nya.

³² Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 25-26.

³³ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 16.

³⁴ Al-Qusyairy membedakan antara sesuatu yang abadi dengan yang diabadikan. Dia mengutip perkataan Abul Qasim an-Nashr Abadzy, “Surga abadi dengan keabadian yang diabadikan-Nya, ingatan-Nya kepadamu, rahmat dan mahabah-Nya kepadamu, abadi dengan keabadian-Nya. Dua hal yang berbeda, sesuatu yang abadi karena abadi-Nya, dan sesuatu yang abadi karena diabadikan oleh-Nya.” Ibid., 12.

Allah Maha Mengetahui dengan sifat *Ilmu*, Maha Kuasa dengan sifat *Quadrat*, Maha Menghendaki dengan sifat *Iradat*, Maha Mendengar dengan sifat *Sam'*, Maha Melihat dengan sifat *Bashar*, Maha Bicara dengan *Kalam*, dan Maha Hidup dengan *Hayat*, serta Maha Abadi dengan *Baqā'*.³⁵

Dengan pemahaman serta pencapaian tauhid dan makrifat yang sedemikian rupa, tentunya bukanlah hal yang tidak mungkin – jika dikehendaki-Nya – seorang hamba akan bisa mencapai kondisi fana sebagaimana diisyaratkan al-Jīlānī dalam penutup paragraf awal mukaddimah. Maka sungguh tepat ungkapan singkat Muhammad ibnul Fadhl yang dikutip oleh al-Qusyairy, “Makrifat adalah hidupnya hati bersama Allah Swt.”³⁶ Proses perjalanan menuju kefanaan itu sendiri seperti apa? Pada paragraf ke dua, al-Jīlānī menarasikan dengan cukup ringkas.

B. Rindu (*Isyq*) dan Cinta (*Maḥabbah*) Pengantar Pada *Maqām Fana*

Jika paragraf pertama mukaddimah penafsiran *Sūrah al-Fātiḥah* al-Jīlānī menekankan pada tauhid dan makrifat; Dhat, Nama, dan Sifat; dan menyinggung tentang martabat-martabat wujud; kemudian kondisi bagi penempuh jalan ini yang ia istilahkan dengan “*al-ḥasrah (duka cita), al-ḥīrah (bingung/heran), al-walah (kecedanan), dan al-haiman (kegairahan/kecintaan)*” hingga “*istighrāq* (tenggelam dalam pesona Yang Maha Indah), “kebingungan yang tampak seperti hilang akal” – sampai mencapai tingkat “kefanaan”. Maka pada paragraf ke dua mukaddimah tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* ini al-Jīlānī lebih meniscayakan adanya proses *tawajjuh* (menghadapkan diri) dan

³⁵ Ibid., 15.

³⁶ Ibid., 397.

taqarrub (mendekatkan diri) untuk menuju maqam *'isyq* (rindu) dan *maḥabbah* (cinta), yang nantinya akan memurnikan niat hingga mencapai maqam fana.

Secara utuh, demikian narasi mukaddimah tafsir *Sūrah al-Fātihah* pada paragraf ke dua:

Kemudian, ketika Allah Swt. berkehendak membimbing hamba-hambanya ke Martabat (*al-ahadiyyah*) tersebut – yakni agar mereka dapat mendekatkan diri (*taqarrub*) dan menghadapkan diri (*tawajjuh*) kepada-Nya hingga *tawajjuh* dan *taqarrub* mereka berakhir pada *'isyq* (rindu) dan *maḥabbah* (cinta) yang paling hakiki (*al-haqīqiyah al-haqiqiyah*) yang akan menyebabkan runtuhnya penyematan (*al-idhāfah*) yang melahirkan kesan kepada keberbilangan atau dualitas terhadap Allah, yang setelah itu niat mereka menjadi murni dan layak untuk fana' – Allah subhānahuwata'āla menarik menuju jalan-Nya – sebagai bentuk bimbingan dan pengajaran kepada mereka – melalui doa-doa yang dipanjatkan kepada-Nya serta dalam munajat-munajat bersama-Nya, melalui tahapan dari ujung keberbilangan kepada kesempurnaan penyatuan fana yang utuh.³⁷

Sebelum mengkaji lebih jauh terminologi bagian-bagian dari kondisi (*ḥāl*) dan tahapan (*maqām*) yang disinggung oleh al-Jīlānī dalam narasi di atas, terlebih dahulu peneliti ingin menyoroti narasi yang menurut pengamatan kami (peneliti) tak boleh dilewatkan untuk dipahami karena hal ini berkenaan dengan mengenal dan memosisikan *ḥāl* dan *maqām* itu sendiri yang tersirat dalam narasi al-Jīlānī. Narasi itu di paragraf pertama disebutkan sebagai “...على من أيقظه الله...” (yang telah Allah Ta'ala bangunkan) dan di paragraf ke dua, “...لما أراد سبحانه إرشاد عباده...” (ketika Allah Swt. berkehendak membimbing hamba-hambanya).

³⁷ Al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī...*, 35-36.

Dua narasi ini menjadi demikian penting untuk mengetahui posisi al-Jīlānī di kalangan ahli sufi. Narasi ini menjelaskan bahwa capaian sesuatu – baik *ḥāl* ataupun *maqām* – itu bagi al-Jīlānī pada akhirnya, bukanlah sesuatu yang dicapai sebagai hasil dari upaya, akan tetapi lebih pada merupakan anugerah kehendak-Nya. Namun demikian, pada prosesnya – kedua hal ini (*ḥāl* dan *maqām*) saling berkelindan sedemikian rupa sehingga tidak bisa benar-benar dipisahkan.

Menurut al-Hujwiri, “*Maqām* menunjuk kepada ‘keberadaan’ seseorang di jalan Allah, dan dipenuhi olehnya kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan *maqām* itu dan penjagaannya atas itu sehingga dia mencapai kesempurnaannya sejauh berada dalam kekuatan manusia.” Di pihak lain, al-Hujwiri mendeskripsikan *Hāl* (keadaan) sebagai, “sesuatu yang turun dari Tuhan ke dalam hati manusia, tanpa dia mampu menolaknya bila datang, atau meraihnya bila pergi, dengan ikhtiarnya sendiri.” Dengan demikian, al-Hujwiri menegaskan bahwa *maqām* menunjukkan pada jalan sang pencari; kemajuan dan peringkatnya di hadapan Tuhan sesuai dengan kebajikannya. Sedangkan *ḥāl* menunjuk pada nikmat dan kemurahan yang Tuhan anugerahkan kepada hati hamba-Nya, dan yang tidak berkaitan dengan kezuhudan sang hamba.³⁸

Pendapat al-Hujwiri di atas tak beda dengan apa yang juga diterangkan oleh al-Qushairi dalam Risalahnya. Demikian kata al-Qusyairy, “*Maqām* adalah tahapan adab (etika) seorang hamba dalam *wushul* kepada-Nya dengan

³⁸ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 181.

macam upaya, di-*wujud*-kan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas.” Sedangkan “*al-Hāl* (kondisi ruhani), menurut banyak orang merupakan arti yang intuitif dalam ini; tanpa adanya unsur sengaja, usaha menarik, dan usaha lainnya, dari rasa senang atau sedih, leluasa atau terenggam, rindu atau berontak, rasa takut atau sukacita.” Maka setiap *Maqām* adalah upaya. Pada *al-Hāl*, datang dari *Wujud* itu sendiri, sedang *al-Maqām* diperoleh melalui upaya perjuangan.³⁹

Dari penjelasan di atas, dapat kita lihat bahwa *maqām* (keberadaan/ tahapan) mengindikasikan keterhubungan dengan upaya seorang pencari, seorang penempuh jalan *suluk*, yang, tidak boleh ia abaikan dan sia-siakan. Pada tiap-tiap *maqām* terdapat laku *riyadhah* atau kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan oleh *sālik* (penempuh jalan *suluk*). Seorang hamba tidak akan menaiki dari satu *maqām* ke *maqām* lainnya sebelum terpenuhi hukum-hukum *maqām* tersebut. Barangsiapa yang belum sepenuhnya *qana’ah*, belum bisa mencapai tahap *tawakkal*. Dan siapa yang belum bisa *tawakkal* tidak sah *bertaslim*. Siapa yang tidak bertaubat, tidak sah pula *berinabat* (penyesalan yang tulus sehingga mendorong pada perubahan sikap). Dan barangsiapa tidak *wara’* tidak sah untuk *berzuhud*. Atau dengan kata lain, seseorang tidak diperkenankan berubah sikap (*inabat*) tanpa bertobat, atau *zuhud* tanpa berubah sikap atau pun *tawakkal* tanpa *zuhud*.⁴⁰

Maqām, pada gilirannya, adalah ibarat tangga yang harus ditapaki seseorang ketika ingin mendaki menuju-Nya. Di dalamnya terdapat kode etik

³⁹ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 23-24.

⁴⁰ Lihat Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 181, lihat pula Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 23.

yang wajib ditaati, hukum-hukum *shari'at* yang harus dijalankan. Sehingga tidak sah seseorang yang mengaku sebagai penempuh jalan *suluk* akan tetapi mengabaikan aturan main (kode etik) yang terdapat di dalamnya. Jika kedisiplinan dalam memenuhi kewajiban ini dilaksanakan, barulah kemudian – dalam dan dengan kehendak-Nya – Allah menganugerahkan karunia berupa *Hāl*, yang, bisa jadi antar satu dengan lainnya tidak sama bentuk dan takarannya. Inilah yang diisyaratkan oleh al-Jīlānī dengan narasinya di paragraf pertama, “...*dan setelah – para nabi dan wali mendapati fase capaian – itu maka mereka wajib menapaki dan terus melangkah di jalan itu,*” dan paragraf ke dua “...*melalui doa-doa yang dipanjatkan kepada-Nya serta dalam munajat-munajat bersama-Nya.*” Jika disepakati bahwa *Hāl* merupakan anugerah, maka ada dan ketiadaannya tidak bisa tidak haruslah disikapi dengan *ridha* (kepuasan/kerelaan).

Berbekal pemahaman tentang terminologi *Maqām* dan *Hāl* sebagaimana diulas di atas, kita akan lanjutkan mengkaji narasi al-Jīlānī di paragraf dua sebagai berikut, “...*yakni agar mereka dapat mendekatkan diri (taqarrub) dan menghadapkan diri (tawajjuh) kepada-Nya hingga tawajjuh dan taqarrub mereka berakhir pada ‘isyq (rindu) dan maḥabbah (cinta) yang paling hakiki (al-haqīqiyah al-haqiqiyah).*” Narasi ini mempunyai kemiripan makna dengan deskripsi al-Hujwiri ketika menjelaskan tokoh-tokoh sufi generasi sesudah Tabi’in, yakni Abu ‘Ali Muhammad bin al-Qasim al-Rudbari. Al-Hujwiri menuliskan tentang, bahwa “kepuasan (*ridha*) adalah salah satu *maqām* pada permulaannya, dan cinta (*maḥabbat*) adalah salah satu

‘keadaan’ (*ḥāl*) pada penghabisannya. *Maqām* berkaitan dengan realisasi penghambaan (*‘ubdiyyat*), sementara ekstase (*masyrab*) mengantarkan kepada pengukuhan Ketuhanan (*rububiyat*).”⁴¹

Sebagaimana sudah dibahas sebelumnya bahwa manakala *ḥāl* diposisikan sebagai buah anugerah karunia Tuhan, maka tidak ada daya pada diri sang *sālik* selain daripada mencukupkan diri dengan rasa puas atau *ridha* pada kehendak-Nya. Bagaimanapun, seorang pencari tetap dituntut untuk berupaya dan berjuang melanjutkan langkah dalam menggapai tujuannya. Buah pemahaman terhadap tauhid dan makrifatnya, mengantarkannya untuk terus mendisiplinkan diri agar tak berpaling dari-Nya, senantiasa menjaga agar selalu bertawajjuh kepada-Nya. Sehingga *maqām* demi *maqām* – pada saatnya, semakin mendekatkannya pada Dhat-Nya, sebagai buah dari proses *taqarrub*-nya, atas Kehendak-Nya.

Menurut peneliti, pemilihan istilah *taqarrub* oleh al-Jilānī merupakan pilihan yang jeli dan cerdas. Ia bisa dimaknai secara umum terminologis sebagai suatu proses tiada henti, maupun kedudukannya dalam *maqām* sebagaimana yang dipahami dalam tradisi sufi. Istilah-istilah lain seperti *mujahadah*, *‘uzlah*, *wara’*, *zuhud*, bahkan *muraqabah* dan seterusnya – secara inheren adalah bagian dari proses *taqarrub* itu sendiri.

Secara terminologis, al-Qushairi mengatakan, “Awal tahap dalam *taqarrub* atau *al-qurb* (kedekatan) adalah kedekatan hamba dalam taatnya, dan disiplin waktu melalui ibadat-ibadatnya.” Al-Qushairi memberikan

⁴¹ Ibid., 158.

antonim *al-bu'd* (penjauhan) – sebagai pembeda kondisi dari *al-qurb* – yang dimaknainya sebagai “pengotoran diri dengan menentang dan menghampakan diri terhadap taat kepada Allah Swt.”⁴² selanjutnya al-Qushairi mengutip Hadis Qudsi yang menjelaskan, bahwa Nabi Saw. mengkhabarkan dari Allah Swt.:

ما تقرب إليَّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، و لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالتَّوَّافِلِ حَتَّى يَجْبَنِي وَ أَحْبَبَهُ، وَ إِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصْرًا، فِي يَبْصُرُ وَ بِي يَسْمَعُ. (أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ)

“Para hamba senantiasa bertaqarrub kepada-Ku, sebagaimana aturan yang Aku wajibkan kepada mereka. Dan seorang hamba senantiasa bertaqarrub kepada-Ku melalui ibadat-ibadat sunnah, sampai si hamba mencintai-Ku dan Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, Diri-Ku sebagai pendengaran dan penglihatan baginya. Maka dengan-Ku ia melihat, dan dengan-Ku ia mendengar.” (H.R. Bukhari dan Tirmidzi)

Sesungguhnya, jika dicermati, hadis qudsi di atas mempunyai muatan yang mirip – jika tidak dikatakan sama – dengan narasi paragraf ke dua mukaddimah tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* al-Jīlānī. Setidaknya, kata yang mempunyai konotasi sama bisa kita lihat yaitu “*taqarrub*” dan “*hubb*”. Sedangkan pengartian atau maksud al-Jīlānī dengan “*fanā*” bisa secara implisit kita sejajarkan dengan maksud redaksi hadis “*Diri-Ku sebagai pendengaran dan penglihatan baginya. Maka dengan-Ku ia melihat, dan dengan-Ku ia mendengar.*”

Dalam pada itu, al-Hujwiri mengutip sebuah kisah panjang tentang Abul Hasan Ahmad bin Muhammad Nuri ketika membahas doktrin Nuriyah. Dialog panjang Nuri yang bisa kita petik terkait dengan *al-qurb* yaitu,

⁴² Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, hal. 61.

“Menurut pandanganku, sesaat di dunia ini lebih baik daripada seribu tahun di akhirat nanti, karena di sini tempat berbakti (*khidmat*) dan di sana tempat kedekatan (*qurbat*), dan kedekatan diperoleh dengan kebaktian.”⁴³

Di penjelasan tentang tahapan-tahapan (*maqāmāt*) penempuh jalan sufi, pada *Maqām Murāqabah* al-Qushairi mengutip komentar gurunya yakni Syeikh Ali al-Daqqaq:

Bahwa sabda Nabi Saw., “*Jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu,*” merupakan petunjuk mengenai keadaan mawas diri kepada Allah Swt. (*murāqabah*)⁴⁴, sebab mawas diri adalah kesadaran si hamba bahwa Allah senantiasa melihat dirinya. Tetapnya ia dalam kesadaran ini merupakan *murāqabah* kepada Allah Swt., dan inilah sumber kebaikan baginya. Ia hanya akan sampai kepada *murāqabah* ini setelah sepenuhnya melakukan perhitungan dengan dirinya sendiri mengenai apa yang terjadi di masa lampau, memperbaiki keadaannya di masa kini, tetap berteguh di jalan yang benar, memperbaiki hubungannya dengan Allah Swt. dengan sepenuh hati, menjaga diri agar setiap saat senantiasa ingat Allah Swt., taat kepada-Nya dalam segala kondisi. Baru setelah ia mengetahui keadaan-keadaannya, Dia melihat perbuatannya, dan Dia mendengar perkataannya. Orang yang alpa akan semua hal ini, ia akan jatuh dari titik awal *wushul*, lalu bagaimana ia akan mencapai *taqarrub*?⁴⁵

Demikianlah, bahwa proses *taqarrub* meniscayakan adanya bekal Iman atau tauhid dan makrifat; keilmuan tentang Islam (hukum-hukum-Nya) dan pelaksanaannya; serta internalisasi Ihsan (menghadirkan kesadaran dan kewaspadaan diri bahwa hakikatnya kita senantiasa berhadap-hadapan/*muwajjahah* dengan-Nya). Kesadaran yang disandarkan pada:



⁴³ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 190.

⁴⁴ Menurut bahasa, *muraqabah* berarti mengamati tujuan. Sedangkan secara terminologi, berarti melestarikan pengamatan kepada Allah Swt. dengan hatinya. Sehingga manusia mengamati pekerjaan dan hukum-hukum-Nya, dan dengan penuh perasaannya, Allah Swt. Melihat dirinya dalam gerak dan diamnya. Lihat al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 218.

⁴⁵ Ibid., 218.

*Dan adalah Allah Maha Mengawasi segala sesuatu.*⁴⁶

Jika proses *taqarrub* ini senantiasa dijalankan oleh seorang hamba secara konsisten dan terus menerus, maka bukan hal yang tidak mungkin – tentunya dengan kehendak-Nya – ia akan mencapai tahap *'isyq* (rindu) dan *mahabbah* (cinta) sebagaimana dimaksudkan oleh al-Jīlānī dan “dijanjikan” Allah dalam hadis qudsi di atas.

“Cinta (*mahabbah*) adalah kondisi yang mulia yang telah disaksikan oleh Allah Swt. melalui cinta itu bagi hamba, dan Dia mempermaklumkan cinta-Nya kepada hamba pula. Dan karenanya, Allah Swt. disifati sebagai Yang Mencintai hamba, dan si hamba disifati sebagai yang mencintai Allah Swt.”⁴⁷ Dengan bahasa ringkas al-Qushairi mengatakan juga, “Cinta adalah upaya besar sementara sang pecinta melaksanakan kehendak Sang Kekasih.”⁴⁸ Cinta tidak bisa disifati dengan suatu deskripsi, tidak bisa dibatasi dan dijelaskan kecuali dengan cinta itu sendiri. Al-Junayd ditanya, “Apa yang membuat seorang pecinta menangis ketika bertemu dengan Kekasihnya?” Dia menjawab, “Itu hanya karena kegembiraannya pada Sang Kekasih, dan kepesonaan karena kedahsyatan rindu kepada-Nya.”⁴⁹

Baik al-Qushairi maupun al-Hujwiri sama-sama memberikan paparan yang panjang tentang cinta dan rindu. Jika al-Qushairi menjelaskannya pada tahapan-tahapan (*maqāmāt*) para penempuh jalan sufi, maka al-Hujwiri banyak membahasnya berkaitan dengan penjelasan tentang shalat. Oleh

⁴⁶ Al-Qur'an, 33: 52.

⁴⁷ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 399.

⁴⁸ Ibid., 406.

⁴⁹ Ibid., 418.

karena itu, menilik pada keseluruhan rangkai tafsir *sūrah al-Fātiḥah* dalam *Tafsīr al-Jilānī*, lebih relevan kiranya peneliti akan menyinggung ulang pembahasan tentang cinta ini pada kajian penutup tafsir *sūrah al-Fātiḥah* yang memberikan uraian di dalamnya tentang “semacam panduan” saat membaca *sūrah al-Fātiḥah* ketika shalat. Insya Allah.

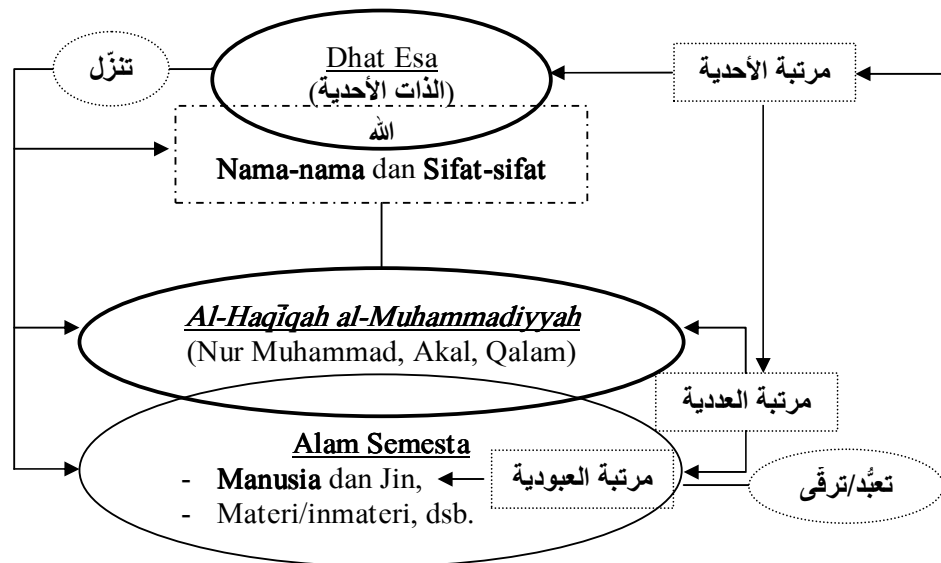
Sebagai pungkasan kajian keterhubungan antara *mahabbah* (cinta) dengan pencapaian kesempurnaan penyatuan fana sebagaimana dinarasikan al-Jilānī di ujung paragraf dua pembukaan tafsir *sūrah al-Fātiḥah*, di sini peneliti mengutip kata-kata al-Sary al-Saqathy yang dirujuk oleh al-Qushairi dalam risalahnya. Yaitu bahwa “Tidak bisa dikatakan cinta yang sebenarnya, jika dua pihak tidak bisa mengatakan kepada masing-masing dengan ungkapan, ‘Wahai Diriku’.”⁵⁰ Makna pendapat al-Saqathy ini sangat erat relevansinya dengan narasi al-Jilānī, yakni “...*mahabbah* (cinta) yang paling hakiki (*al-haqīqiyyah al-haqīqiyyah*) yang akan menyebabkan runtuhnya penyematan (*al-idhāfah*) yang melahirkan kesan kepada keberbilangan atau dualitas terhadap Allah, yang setelah itu niat mereka menjadi murni dan layak untuk fana’.”

C. Peta Jalan Menggapai Hakikat Kesempurnaan dalam *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* al-Jilānī

Pada mukaddimah tafsir *Sūrah al-Fātiḥah*, al-Jilānī telah mengantarkan pembaca dengan menyinggung beberapa istilah yang – kiranya – akan dijumpai dan lebih diperdalam pemahaman serta perenungannya di dalam

⁵⁰ Ibid., 406.

tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* itu sendiri. Peneliti akan coba mengikhtisarkan paparan sebelumnya dalam bentuk skema:



Skema 4.1: Ikhtisar Martabat-Martabat, *Tanazzul*, dan *Taraqqī* dalam Tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* di Kitab *Tafsīr al-Jīlānī* dan *Sirr al-Asrār*.

Setelah mengkaji mukaddimah tafsir *Sūrah al-Fātiḥah*, maka setidaknya ditemukan dasar pemahaman terminologis tentang makrifat dan tauhid berkenaan dengan Dhat, Nama-nama, dan Sifat-sifat dan tentang kedudukan seorang pencari (*sālik*) serta tahapan maupun kondisi yang harus dilalui pun lakukan dalam menggapai kesempurnaan menuju-Nya. Pada kajian selanjutnya, peneliti akan menyajikan tentang penafsiran al-Jīlānī dalam menafsirkan *Sūrah al-Fātiḥah* sebagai berikut:

(بسم الله) المعبر بها عن الذات الأحادية، باعتبار تنزلها عن تلك المرتبة، إذ لا يمكن التعبير عنها باعتبار تلك المرتبة أصلاً، و باعتبار شمولها و إحاطتها جميع الأسماء و الصفات الإلهية المستندة إليها المظاهر كلها المعبر عنها عند أرباب المكاشفة بالأعيان الثابتة، و في لسان الشرع باللوح المحفوظ و الكتاب المبين (الرحمن) المعبر

بها عن الذات الأحادية باعتبار تجلياتها على صفحات الأكوان و تطوراتها في ملابس الوجوب و الإمكان و تنزلاتها عن المرتبة الأحادية إلى مراتب العددية و تعيناتها بالتشخيصات العلمية و العينية و انصباعها بالصبغ الكيانية (الرحيم) المعبر بها عن الذات الأحادية باعتبار توحيدها بعد تكثيرها، و جمعها بعد تفريقها، و طيها بعد نشرها، و رفعها بعد خفضها، و تجريدتها بعد تقييدها.⁵¹

(*Bismillāh*) dengan Nama Allah, adalah ungkapan/istilah dari *al-Dhāt al-Aḥadiyyah* (Dhat yang Esa); dimana ungkapan tersebut (*Bismillāh*) – dimaksudkan untuk menjelaskan – tentang martabat (*al-Aḥadiyyah*) terhadap; proses *tanazzul* (proses turunnya *al-Dhāt al-Aḥadiyyah* menuju martabat di bawahnya,- pen), ketika tidak ada lagi ungkapan yang bisa menjelaskan martabat tersebut akan maksud sesungguhnya (*aṣlan*); dan ungkapan (*Bismillāh*) – itu juga merupakan penjelasan tentang – bahwasannya Dhat-Nya itu mencakup dan meliputi seluruh Nama-nama (*Asmā*) dan Sifat-sifat (*Ṣifāt*) ketuhanan yang bersandar kepada-Nya segala manifestasi (*mazhar*) yang oleh penempuh jalan *mukāsyafah* diistilahkan dengan *al-a'yān al-thābitah* (penampakan yang nyata), dan oleh ahli shari'at disebut dengan *al-lawḥ al-mahfūz* dan *al-kitāb al-mubīn*.

Ada beberapa perspektif dalam narasi al-Jilānī yang bisa kita kaji ketika menafsirkan *Bismillāh*, yakni bagi al-Jilānī:

1. *Bismillāh* adalah sebuah ungkapan/istilah yang dinisbahkan pada *Dhāt* sekaligus *Martabat al-Aḥadiyyah* (hal ini mengingatkan kita pada mukaddimahnya) – dimana menurutnya, karena “*tidak ada lagi ungkapan yang bisa menjelaskan martabat tersebut akan maksud sesungguhnya (aṣlan).*” Atau dengan kata lain, istilah *Bismillāh* adalah ungkapan yang ‘dipilih oleh Dhat Yang Esa (Tuhan) untuk diri-Nya Sendiri, “mewakili” Dhat-Nya.

⁵¹ Al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī...*, 36.

2. Istilah *Bismillāh* ini juga penjelasan suatu proses yang disebutnya sebagai proses *tanazzul* (turun). Menurut peneliti, proses *tanazzul* yang dimaksudkan di sini ialah Kehendak Dhat untuk memberikan kemudahan kepada makhluk-Nya dalam proses mentauhidkan dan makrifat kepada-Nya, makrifat atas Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya. Sebuah Hadith yang disitir oleh al-Hujwiri dalam permulaan bab tentang penyingkapan tabir makrifat yaitu, Rasulullah Saw. bersabda: “Jika engkau mengenal Allah sebagaimana Dia harus dikenal, engkau akan dapat berjalan di atas lautan, dan gunung-gunung akan bergerak bila kau perintah.”⁵²
3. Ungkapan *Bismillāh* dimaksudkan sebagai representasi Dhat yang meliputi seluruh Nama-nama dan Sifat-sifat ketuhanan, yang mana segala manifestasi (*mazhar*) bersandar kepada-Nya. Atau bisa diartikan bahwasannya Nama-nama yang lain beserta Sifat-sifat-Nya, semuanya disandarkan pada satu Nama yakni “*Allāh*” (الله). Nama *Allāh* bertaut kelindan dengan Dhat-Nya. Sedangkan Nama-nama yang lain beserta atribut-atributnya (sifat) – sebagaimana uraian al-Qushairi yang sudah dibahas sebelumnya (seperti; Maha Mengetahui dengan sifat *‘Ilmu*, Maha Hidup dengan sifat *baqā’*, dst.) – semua itu, bersandar pada Nama *Allāh*. Selanjutnya, segala manifestasi disandarkan kepada-Nya (pada Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya).

Kita akan ulas narasi demi narasi penafsiran *Sūrah al-Fātiḥah* ini beserta kajian-kajian serta pemaknaan yang ditemukan – yang belum dibahas

⁵² Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 257.

sebelumnya. Sampai nantinya secara utuh akan kita uraikan kajian dalam rangkaian penafsiran *Sūrah al-Fātiḥah* ini sehingga bisa kita temukan potret atau gambaran “peta” yang ada sebagai “panduan” jalan dalam menggapai hakikat kesempurnaan yang “ditawarkan” oleh al-Jīlānī dalam tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* ini.

Narasi lanjutan dari *Bismillāh* adalah:

(*al-Raḥmān*) Yang Maha Pemurah, adalah ungkapan/istilah dari *al-Dhāt al-Aḥadiyyah* (Dhat yang Esa); dimana ungkapan (*al-Raḥmān*) tersebut – dimaksudkan untuk menjelaskan – tentang; proses *tajalliyāt*⁵³ (penampakan) pada hamparan semesta dan; proses evolusi (*taṭawwurāt*) yang meliputi – perubahan, baik itu – yang memang harus berubah ataupun yang mungkin berubah (*mulābas al-wujūb wa al-ikmān*); dan proses *tanazzul* dari *Martabat al-Aḥadiyyah* (Martabat keEsaan) ke *Martabat al-‘Adadiyyah* (Martabat Keberbilangan); dan proses dalam menetapkan (*ta’ayyunāt*) bentuk/manifestasi *al-‘ilmiyyah* (sesuatu yang dijangkau oleh nalar pengetahuan) maupun *al’ayniyyah* (sesuatu yang kasat mata); serta proses pengimplementasian (*inṣibāgh*) melalui citra eksistensial.

Al-Raḥmān oleh al-Jīlānī juga ditafsirkan dalam beberapa interpretasi, yakni:

1. Sebagai ungkapan proses *tajalliyāt* (penampakan) pada hamparan semesta. Makna *tajalli* menurut al-Hujwiri adalah: “pengaruh pencerahan Ilahi yang mengandung berkat atas hati orang-orang yang diberkati, sehingga mereka diberi kemampuan untuk melihat Tuhan dengan kalbu-kalbu mereka.”⁵⁴ Maka bisa dimaknai bahwa seorang yang hatinya sudah diberkati oleh Tuhan, maka ia akan melihat Tuhan dengan kalbunya pada

⁵³ *Al-Tajalli* adalah pengawasan cahaya-cahaya dalam menuju al-Haqq pada hati orang-orang yang hendak menghadap kepada-Nya. Al-Nuri – *rahimahullah* – berkata: *Tajalli* (penampakan) Diri-Nya pada makhluk adalah lewat makhluk, sebagaimana Dia menutup Diri-Nya dari makhluk juga dengan makhluk. Al-Sarraj, *Al-Luma’*, 717.

⁵⁴ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 370.

seluruh entitas yang ada di alam semesta ini. Penglihatan ini tentunya bukan pada Dhat-Nya, akan tetapi pada *āthar* (impresi) dari Sifat-sifat dan Nama-nama-Nya. Dalam konteks ini yaitu *al-Rahmān*.

2. Beragam bentuk – baik itu yang bersifat esensial (dhat) maupun atribut (sifat) – makhluk dalam kesatuan ciptaan berupa alam semesta (kosmos) beserta apa yang ada padanya (termasuk mikro kosmos/manusia), ada yang bersifat memang harus senantiasa mengalami perubahan (seperti siang dan malam, usia, dst), juga ada yang bersifat mungkin berubah mungkin tidak (seperti halnya keadaan hati, *ḥāl*, *maqām*, dll). Proses ini terjadi secara bertahap, dalam dan dengan Kehendak-Nya *al-Rahmān*. Dalam penetapan proses-proses penciptaan bentuk/manifestasi tersebut ada yang bersifat *al-‘ilmiyyah* (sesuatu yang dijangkau oleh nalar pengetahuan) maupun *al’ayniyyah* (sesuatu yang kasat mata, tampak oleh penglihatan), serta proses pengimplementasian (*inṣibāgh*) melalui citra eksistensial. Semuanya itu terjadi dari, dalam, dan dengan Kehendak *al-Rahmān*.
3. Istilah *al-Rahmān* ini – pada gilirannya – adalah pengistilahan yang digunakan sebagai penjelas proses *tanazzul* dari *Martabat al-Aḥadiyyah* (Martabat keEsaan/Dhat) menuju *Martabat al-‘Adadiyyah* (Martabat Keberbilangan), yakni segala bentuk ciptaan.

Penafsiran ini semakna dengan penjelasan al-Hujwiri sebagai berikut:

Ketahuilah bahwa aku telah menemukan alam semesta ini sebagai kediaman rahasia-rahasia Ilahi, yang berada dalam makhluk-makhluk. Substansi, kejadian-kejadian, unsur-unsur, benda-benda, bentuk-bentuk,

dan Sifat-sifat – semua ini merupakan tabir-tabir rahasia Ilahi. Dari sudut Tauhid, adalah syirik untuk menyatakan bahwa setiap tabir yang demikian itu maujud, tetapi di dunia ini segala hal tertutup tabir, oleh wujudnya, dari Tauhid, dan ruh terjerat oleh percampuran dan persekutuan dengan wujud fenomenal. Oleh karena itu, akal sulit sekali memahami rahasia-rahasia Ilahi, dan ruh hanya dapat secara samar-samar melihat pesona kedekatan dengan Tuhan.⁵⁵

Memahami *al-Rahmān* sebagai tindak proses *tanazzul* sebagaimana digambarkan di atas, selayaknya menumbuhkan kesadaran bahwa segala sesuatu sesungguhnya adalah tabir kefanan yang penuh dengan jebakan sehingga menutup mata seseorang dalam melihat “rahasia-rahasia Ilahi”. Maka untuk “memaknai” kefanan itu, seorang hamba tidak boleh terlena pada jebakan-jebakan baik itu yang nampak maupun tidak. Seorang hamba harus menancapkan keyakinan dan senantiasa sadar bahwa segala sesuatu yang ada dan terjadi, adalah dalam dan atas kehendak *al-Rahmān*. Selalu berupaya agar tidak terperosok pada “penurunan” yang bisa saja semakin merendharkannya, dengan membiarkan diri alpa akan hakikat Tuhan sebagai Pencipta dan Pemilik seluruh entitas. Dengan membangun pemahaman sebagaimana termaktub dalam narasi selanjutnya yaitu:

(*al-Rahīm*) Yang Maha Penyayang, adalah ungkapan/istilah dari *al-Dhāt al-Aḥadiyyah* (Dhat yang Esa); dimana ungkapan tersebut (*al-Rahīm*) – dimaksudkan untuk menjelaskan – tentang; proses pengEsaan setelah keberbilangan; dan proses penyatuan setelah pemisahan; dan proses pelipatan setelah perentangan; dan proses pengangkatan setelah penurunan; serta proses membebaskan dari keterbatasan (*tajrīd ba'da taqyīd*).

Setelah “diturunkan” (*tanazzul*) dengan ungkapan *al-Rahmān*, dari Dhat Yang Esa menjadi ciptaan yang beragam (berbilang) bentuknya, maka

⁵⁵ Ibid., 21.

selanjutnya “dikembalikan” lagi. Yakni sebaliknya, dari keberbilangan kembali (naik) menuju pengEsaan, dan seterusnya – sebagaimana jelas bisa dibaca dari narasi di atas.

Pendapat atau *khobar* yang bisa diambil dan relevan menjelaskan “*proses pengEsaan setelah keberbilangan*” adalah ungkapan Muhammad bin Wasi’ bahwasannya “*Aku tidak pernah melihat sesuatu tanpa melihat Tuhan di dalamnya.*” Yang dijelaskan oleh al-Hujwiri dalam *Kashful Mahjūb* sebagai berikut:

Ini adalah suatu *maqām* yang tinggi dalam perenungan. Bilamana seorang manusia dikuasai oleh cinta kepada Tuhan, dia mencapai derajat sedemikian sehingga dia tidak memandang tindakan kecuali hanya Tuhan semata-mata, seperti seorang yang ketika melihat lukisan, yang dilihatnya hanya pelukisnya semata. Ketika mereka memandang ke sana dengan kerinduan, mereka tidak melihat yang tunduk, yang pasif dan yang dicipta, melainkan hanya Yang Maha Kuasa, Sumber segalanya, Sang Pencipta.⁵⁶

Selanjutnya al-Hujwiri menegaskan bahwa beberapa kalangan ada yang salah mengartikan ucapan Muhammad bin Wasi’, “*Aku melihat Tuhan di dalamnya*”, melibatkan tempat pemisahan dan turun (*makan-i tajziya u hulūl*), yang jelas-jelas merupakan kekufuran, karena tempat itu sejenis dengan apa yang terkandung di dalamnya. Maka semestinya, kata-kata Muhammad bin Wasi’ tersebut dipahami sebagai, bahwa dia melihat dalam benda-benda itu tanda-tanda dan bukti-bukti tentang Tuhan.⁵⁷

Sedangkan untuk menjelaskan narasi al-Jīlānī selanjutnya, yaitu “*proses penyatuan setelah pemisahan; dan proses pelipatan setelah perentangan; dan*

⁵⁶ Ibid., 21.

⁵⁷ Ibid., 21.

proses pengangkatan setelah penurunan; serta proses membebaskan dari keterbatasan (tajrīd ba'da taqyīd)”, akan kita pahami melalui terminologi tasawuf pada umumnya.

Imam al-Qushairi mengambil pendefinisian gurunya dalam hal penyatuan (*al-jam'*) dan pemisahan (*tafriqah*), bahwa Shaikh Abu Ali al-Daqqaq berkata:

Al-Farq, suatu kondisi yang dihubungkan kepada diri sendiri, dan *al-Jam'*, berkaitan dengan hal-hal yang menyirnakkan diri sendiri. Artinya, segala upaya hamba seperti menegakkan ubudiyah dan hal-hal yang layak dengan tingkah laku manusiawi, disebut *al-farq*. Sementara jika datang dari arah Al-Haq (Allah Swt.) seperti munculnya makna-makna dan datangnya kelembutan serta *ihsān*, maka disebut *al-jam'*.⁵⁸

Menurut al-Qushairi, siapa yang menyaksikan dirinya di hadapan Al-Haq dalam perbuatan-perbuatannya seperti ketaatan dan pengingkaran dirinya, maka hamba tersebut dideskripsikan dalam pemisahan (*tafriqah*). Sedangkan yang menyaksikan dirinya di hadapan Al-Haq melalui perbuatan yang didelegasikan dari *af'al* Allah Swt., maka sang hamba telah menyaksikan *al-jam'*. Tegasnya, *penetapan makhluk* merupakan pintu *tafriqah*, sedangkan *penetapan Al-Haq* merupakan predikat *al-jam'*.

Lebih jauh, al-Qushairi menjelaskan bahwa bagi hamba haruslah berkondisi *jam'* dan *farq*, sebab siapa yang tidak berposisi *farq* ia tidak memiliki penghambaan (*ubudiyah*), dan siapa pun yang tidak berposisi *jam'* ia tidak pernah makrifat kepada-Nya. Kondisi ini oleh al-Qushairi dikaitkan

⁵⁸ Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 35.

dengan penafsiran ayat “*īyyāka na’budu wa īyyāka nasta’īn*”, dimana *īyyāka na’budu* sebagai isyarat *al-farq*, dan *īyyāka nasta’īn* adalah isyarat *al-jam*.⁵⁹

Memahami definisi-definisi yang sudah disebutkan di atas, hendaknya bisa menyadarkan setiap penempuh jalan tasawuf untuk selalu mewaspadaikan keadaan dirinya. Bahwa semua ciptaan dan kejadian adalah dalam naungan Kehendak dan Kemurahan-Nya, sedangkan Kasih Sayang-Nya hanya akan berlaku pada hamba-hamba pilihan; yang mengukuhkan tauhid dan makrifat dalam dirinya; senantiasa menjaganya dan menjadi spirit *taqarrubnya*. Semua itu dilakukan dalam, dengan dan untuk *al-Rahīm* (Yang Maha Penyayang).

Kesadaran intuitif bahwasannya setiap ciptaan (termasuk dirinya sebagai makhluk yang menghamba pada-Nya) yang terentang dan berbilang, hakikatnya (terlipat) dalam Yang Tunggal, yakni asal muasalNya, Dhat Pencipta. *Al-Rahīm* akan “mengangkat” kembali dengan kehendak-Nya, setelah Dia “menurunkan”. Jika seorang hamba dikehendaki demikian, Dia akan membebaskannya dari segala keterbatasan (*tajrīd*)⁶⁰ sebagai wujud Kehendak-Nya untuk ditauhidkan. Maka jika *al-Rahmān* berlaku untuk semesta raya beserta segala entitasnya, *al-Rahīm* hanya berlaku bagi ciptaan yang menjaga dan melestarikan ketauhidannya.

Al-Jīlānī menjelaskan kondisi-kondisi ini di dalam kitabnya yang lain – sebagaimana sebagian sudah kami paparkan sebelumnya di pembahasan

⁵⁹ Ibid., 35.

⁶⁰ Yaitu, pelepasan ikatan semua sifat fenomenal dari keEsaan Tuhan. Lihat *Al-Hujwiri, Kashful Mahjūb.*, 177.

Tauhid dan Makrifat di dalam Pembuka Surah Al-Fatihah, bahwasannya “setelah Allah Swt. menciptakan roh suci dan seterusnya...”, dilanjutkan:

Mula-mula dihantarkan-Nya roh suci ke ‘*alam al-jabarut* dengan dibekali benih tauhid,... Mengingat tujuan didatangkannya roh suci ke alam bawah adalah untuk memperoleh tambahan kedekatan dan derajat melalui hati dan fisik, maka ditanamkanlah benih tauhid di dalam ladang hati dan fisik agar tumbuh di atasnya tauhid yang akarnya teguh di hawa kesenangan dan membuahkan buah-buah tauhid demi meraih keridhaan Allah. Kemudian ditanam juga di dalam lahan hati benih syariat agar tumbuh di atasnya pohon syariat yang membuahkan derajat-derajat.⁶¹

Begitulah gambaran proses *tanazzul* oleh *al-Rahmān*, kemudian *al-Rahīm* menghendaki proses untuk kembali naik (kembali ke kampung halaman). Dalam hal ini, *al-Jīlānī* membagi manusia dalam dua macam: manusia jasmani dan manusia rohani. Manusia jasmani adalah manusia kebanyakan/umum, sementara manusia rohani adalah manusia khusus. Demikian dijelaskan proses kembali naik oleh *al-Jīlānī*:

Manusia umum kembali ke kampung halamannya, yakni surga yang bertingkat-tingkat (*al-darajāt*) melalui aktualisasi ilmu syariat, thariqat, dan makrifat. Sementara manusia khusus kembali dan sampai ke kampung halamannya melalui *qurbah* (pendekatan diri) yang dilakukan dengan media ilmu hakikat, yakni tauhid di dalam *al-qurbah al-lahut*. Selama kehidupannya di dunia, ia mengikuti kebiasaannya sebagai manusia biasa yang tidur dan terjaga, namun jika jasadnya tidur, maka hatinya memperoleh kesempatan untuk pergi ke kampung halamannya, baik secara keseluruhan dirinya maupun sebagian dirinya. Jika ahli ibadah ke surga dengan berjalan, maka orang arif terbang menuju ke dekat Tuhannya.⁶²

Ayat pertama Sūrah al-Fātiḥah nampaknya menjadi “kunci” untuk membuka “rahasia” tauhid, makrifat, ciptaan, dan kemana semua akan

⁶¹ Al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār...*, 5-6.

⁶² Ibid., 1-3.

bermuara. Selanjutnya di ayat ke dua *Sūrah al-Fātiḥah* ditafsirkan oleh al-Jilānī sebagai berikut:

(الحمد) و الشاء الشامل لجميع المحامد و الأثنية الصادرة عن السنة ذرائر الكائنات المتوجهة نحو مبدعها طوعا، المتعرفة بشكر منعمها حالا و مقالا، أزلا و أبدا ثابتة مختصة (لله) أي للذات المستجمع لجميع الأسماء و الصفات المظهرة المرية للعوالم و ما فيها بأسرها لكونه (رب العالمين) و لولا تربيته إياها و إمداده لها طرفة لفني العالم دفعة.⁶³

(*Al-ḥamd*) Adapun segala puji, dan sanjungan yang sempurna mencakup segala sanjung dan puji yang berasal dari bahasa semua entitas ciptaan yang senantiasa menghadapkan diri (*bertawajjuh*) kepada penciptanya dengan sepenuh hati, yang berupaya mengekspresikan pengetahuannya (tentang Sang Pencipta) dengan cara senantiasa bersegera melalui ucapan – bersyukur pada Sang Pemberi nikmat, melanggengkannya secara terus menerus dan (menjaganya) secara konstan dan khusus.

(*Lillāhi*) Bagi Allah, yaitu untuk Dhat yang merangkum semua Nama (*asmā*) dan Sifat (*ṣifāt*) yang memanifestasikan sekaligus memelihara segenap alam beserta segala isinya, karena keberadaan kosmos ada dalam naungan-Nya.

(*Rabb al-‘Alamīn*) Tuhan alam semesta, dan kalau lah pemeliharaan dan pelestarian Dia terhadap alam semesta ini tiada meski hanya sesaat, niscaya seketika alam akan musnah.

Pada narasi ayat ke dua ini, sebenarnya masih berkaitan erat – baik secara esensial maupun parsial – dengan pembahasan-pembahasan sebelumnya. Titik tekan pemahaman pada nilai makrifat dan tauhid beserta *maqām* dan *ḥāl* memang seakan menjadi “bekal wajib” yang diberikan oleh al-Jilānī pada mukaddimah tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* ini, begitu pula mengimani dan mengetahui tentang bahwa Dhat adalah asal muasal penciptaan dan kejadian dalam penafsiran *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*.

⁶³ Al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī...*, 36.

Karna di ayat ke dua ini, *al-Ḥamd* (segala pujian) – dimaksudkan sebagai pujian yang sempurna – yang berasal dari semua entitas alam semesta (termasuk manusia tentunya) dengan berbagai bahasanya adalah diperuntukkan pada Dhat Yang Esa (*Lillāh*). Segenap entitas harus mengetahui serta menyadari bahwa jika *Rabb al-‘Ālamīn* tidak memelihara dan melestarikan segenap alam beserta isinya, niscaya semua akan musnah. Oleh karena itu, kesadaran pengetahuan ini musti diekspresikan secara konstan dan khusus melalui ucapan maupun perbuatan, memuji dan menghadapkan diri senantiasa, bersegera dan ajek.

Selanjutnya, al-Jilānī menafsirkan ayat ke tiga dan ke empat menjadi satu rangkaian yang berkaitan. Dengan narasi di bawah ini:

(الرحمن) المبديء المبدع لها في النشأة الأولى بامتداد ظلال أسمائه الحسنی و صفاته العلیا علی مرآة العدم المنعکسة منها العالم کله و جزئه شهادته و غیبه، أولاه و أخره و أجزاءه بلا تفاوت (الرحیم) المعید للکل في النشأة الأخری بطي سماء الأسماء و أرض الطبيعة السفلی إلى ما منه الابتداء و إليه الانتهاء لكونه:⁶⁴

(*al-Rahmān*) Yang Maha Pengasih, yang mula-mula menciptakan alam semesta semenjak awal penciptaan dengan keluasan naungan Nama-nama-Nya yang Maha Indah (*Asmā’ al-Ḥusnā*) dan Sifat-sifat-Nya yang Maha Luhur sebagai cermin ketiadaan (*mir’āh al-‘adam*) yang terpantul daripadanya seluruh bagian alam ini, baik yang nampak maupun tidak, yang awal maupun yang akhir, serta segenap bagiannya tanpa terkecuali.

(*al-Rahīm*) Yang Maha Penyayang, yang menjanjikan akan kebangkitan kembali – mulai dari – lapisan langit teratas hingga lapisan bumi paling bawah, kepada (Dhat) darimana ia bermula dan berakhir. Karena keberadaan-Nya adalah:

⁶⁴ Ibid., 36-37.

(ملك يوم الدين) و الجزء المسمى في الشرع بيوم القيامة و الطامة الكبرى المنذكة فيها الأرض و السماء المطويات فيها سجلات الأولى و الأخرى في الأرض.⁶⁵

(*Mālik yawm al-dīn*) Penguasa Hari Pembalasan, dan adapun (hari) pembalasan yang dalam shari'at dinamakan dengan “hari kiamat” (*yawm al-qiyāmah*) atau disebut juga “bencana besar” (*al-ṭāmmah al-kubrā*), di hari itulah bumi dan langit diluluhlantakkan; seluruh rekam jejak di muka bumi dari awal hingga akhir akan diputar ulang.

Jika di ayat pertama al-Jilānī menafsirkan *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* dalam porsi dan posisinya sesudah *Bismillāh*, maka di ayat ke tiga ini al-Jilānī menafsirkan *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* dengan memposisikannya menjadi satu rangkaian menyambung dengan ayat sesudahnya atau ayat ke empat yaitu “*Mālik yawm al-dīn*”. Hal ini tentunya berimbas pada pembentukan perspektif dan interpretasi yang cukup signifikan.

Dengan didahului *Bismillāh*, penekanan interpretasi *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* cenderung sebagai proses – sebagaimana dijelaskan di atas – turun (*tanazzul*) dan naik (*taraqqī*); penciptaan dan kejadian, yang keduanya terjadi dengan menyebut serta atas Nama Allah (Tuhan) Dhat Yang Esa. Sedangkan ketika *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* pada ayat ke tiga *Sūrah al-Fātiḥah* ini dirangkai sambung dengan ayat setelahnya (ayat ke empat), perspektifnya berubah menjadi “ujung akhir (*ending*) suatu proses” – dimana entitas dengan segala rekam jejaknya selama berproses akan diputar ulang untuk mendapatkan balasannya di hadapan Penguasa Hari Pembalasan. Hari Pembalasan yang disebut juga “hari kiamat” (*yawm al-qiyāmah*) atau

⁶⁵ Ibid., 37.

“bencana besar” (*al-tāmmah al-kubrā*) dinarasikan lebih lanjut oleh al-Jīlānī sebagai berikut:

إذ فيها ارتجت الآراء و الأفكار و ارتفعت الحجب و الأستار و اضمحلت الأعيان
السوى و الأغيار، و لم يبق إلا الله الواحد القهار، ثم لما تحقق العبد في هذا المقام
و وصل إلى هذا المرام و فوض الأمور كلها إلى الملك العلام القدوس السلام، حق
له أن يلزم ربه و يخاطب معه بلا ستر و لا حجاب، تتميماً لمرتبة العبودية إلى أن
يرتفع كاف الخطاب عن البين، و ينكشف الغين عن العين، و عند ذلك قال
لسان مقاله مطابقاً بلسان حاله:⁶⁶

Kemudian di hari itu pula terguncangkan segenap pandangan dan pemikiran; tersingkaplah segala penutup dan penghalang; lenyaplah segala yang tampak tanpa terkecuali, dan tak ada yang tersisa kecuali Allah yang Maha Esa dan Maha Penakluk. Maka ketika seorang hamba telah mencapai kondisi (*maqām*) ini, sampailah ia pada tujuannya, ia pasrahkan segala urusannya kepada Penguasa Alam yang Maha Suci lagi Maha Pemberi Keselamatan; ia berhak untuk menetap (di hadapan) Tuhannya dan berdialog langsung bersama-Nya tanpa adanya penghalang dan batas, sebagai – bentuk – sempurnanya *martabat al-‘ubūdiyyah* (penghambaan) menuju kondisi yang lebih tinggi yang mencukupi sampainya pesan tanpa adanya lagi perantara, dan tersingkaplah “*al-ghayn*”⁶⁷ dari “*al-‘ayn*”⁶⁸, dan ketika itu lisan seorang hamba akan mengucapkan perkataan yang selaras dengan perbuatannya.

Kiranya cukup jelas apa yang dinarasikan oleh al-Jīlānī di atas, kecuali beberapa istilah atau kata – seperti “dan tersingkaplah ‘*al-ghayn*’ dari ‘*al-‘ayn*’.” Di sini peneliti menemukan pemaknaan “*ghayn*” menurut perspektif tasawuf dalam penjelasan al-Hujwiri sebagai “Tabir yang menutupi hati yang bisa disingkapkan dengan memohon ampun kepada Allah,”⁶⁹ sementara “‘*al-*

⁶⁶ Ibid., 37.

⁶⁷ *Al-Ghayn* dimaknai sebagai “tertutup”. Lihat al-Sarraj, *Al-Luma’*, 737.

⁶⁸ *Al-‘Ayn* mengisyaratkan pada dhat (substansi sesuatu), dimana sesuatu akan muncul darinya. Ibid., 735.

⁶⁹ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 372.

‘*ayn*’ – selain makna yang peneliti temukan dari al-luma’, – peneliti tidak menemukan makna khusus/tertentu. Akan tetapi di beberapa tempat, al-Hujwiri menggunakan kata “‘*ayn*” dengan beberapa variasi makna di beberapa tempat seperti “gagasan hakiki”, “identitas”, “Substansi”, “bisa dilihat”, dan “lawan dari ‘*ilm*’”.⁷⁰

Jika merujuk pada makna “*ghayn*” sebagaimana yang dimaksud oleh al-Hujwiri, maka “*al-‘ayn*” yang dimaksudkan oleh al-Jilānī di atas bisa diartikan sebagai “substansi yang bisa dilihat” – dalam hal ini adalah Dhat-Nya. Hal ini lebih tepat karena konteks narasi penafsiran al-Jilānī di atas adalah deskripsi tentang keadaan nanti di Hari Pembalasan, dimana kenikmatan hakiki yang diyakini oleh umat Islam di akhirat kelak adalah menatap langsung “Wajah” Tuhan.

Istilah selain itu yakni pada deskripsi “sebagai – bentuk – sempurnanya martabat *al-‘ubūdiyyah* (*penghambaan*) menuju kondisi yang lebih tinggi”. “*Martabat al-‘Ubūdiyyah*” menjadi Martabat ke tiga yang disebut oleh al-Jilānī setelah “*Martabat al-Aḥdiyyah*” dan “*Martabat al-‘Adādiyyah*”. Untuk “menetap (di hadapan) Tuhannya dan berdialog langsung bersama-Nya tanpa adanya penghalang dan batas” seseorang harus menyempurnakan penghambaan. Dan kesempurnaan itu bisa diraih – dengan kehendak-Nya – ketika seorang hamba senantiasa makrifat tentang Allah, menjaga kemakrifatan itu sekaligus senantiasa mentauhidkan-Nya, serta mengabdikan

⁷⁰ Ibid., 151, 172, 194, 246, 262, dan 271.

diri secara totalitas kepada Allah Swt. Sebagaimana deskripsi al-Jīlānī pada ayat selanjutnya:

(إياك) لا إلى غيرك إذ لا غير في الوجود معك (نعبد) نتوجه و نسلك على وجه التذلل و الخضوع؛ إذ لا معبود لنا سواك و لا مقصد إلا إياك (و إياك نستعين) أي ما نطلب الإعانة و الإقذار على العبادة لك إلا منك؛ إذ لا مرجع لنا غيرك.⁷¹

(*Iyyāka*) Hanya kepada-Mu, bukan kepada selain Engkau, sedang – memang – tiada wujud lain beserta (wujud)-Mu, (*na’budu*) kami mengabdikan, kami menghadap (*bertawajjuh*) dan menempuh (jalan suluk) dengan penuh kehinaan dan ketertundukan, sedang – memang – tiada sesembahan bagi kami selain Engkau dan tiada tempat kami menuju selain hanya kepada Engkau, (*wa iyyāka nasta’īn*) dan hanya kepada-Mu kami memohon, secara – memang – tiada tempat untuk kami memohon pertolongan dan ketentuan (takdir) atas pengabdian kepada-Mu selain dari-Mu, sedangkan tiada tempat untuk kembali bagi kami selain kepada-Mu.

Makna “*Iyyāka*” meniscayakan penyandaran mutlak pada Dhat Yang Esa, mensyaratkan adanya iman dan ilmu, tauhid dan makrifat, pengEsaan yang sesungguhnya. Mengharuskan adanya proses penyembahan (تَعْبُدُ) dengan sepenuh cinta (محبية), menempuh jalan suluk – untuk meraih kesempurnaan “*Martabat al-‘Ubūdiyyah*”. Lebih dari itu, tetap pada kesadaran bahwa semua itu tidak bisa diraih melainkan jika Tuhan berkehendak menganugerahkan karunia-Nya. Maka “*wa iyyāka nasta’īn*” – tidak bisa tidak – harus selalu dimintakan, agar anugerah karunia-Nya terlimpah. Senantiasa berdo’a dan menyandarkan harapan dengan penuh rasa hina dan tunduk, meminta:

(اهدنا) بلطفك (الصراط المستقيم) الذي يوصلنا إلى ذروة توحيدك.⁷²

⁷¹ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī...*, 37.

⁷² Ibid., 37.

(*Ihdinā*) Tunjukkanlah kami, dengan kelembutan-Mu (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) pada jalan yang lurus, yang dapat menghantarkan kami untuk sampai ke puncak tertinggi tauhid-Mu.

(صراط الذين أنعمت عليهم) من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا (غير المغضوب عليهم) من المترددين الشاكين المنصرفين بمتابعة العقل المشوب بالوهم عن الطريق المستبين. (و لا الضالين) بتغريات الدنيا الدنية و تسويلات الشياطين عن منهج الحق و محجة اليقين.⁷³

(*Ṣirāṭ alladhīna an’amta ‘alayhim*) jalan orang-orang yang Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka, dari kalangan para nabi, *ṣiddīqīn*, *shuhadā’*, dan orang-orang yang saleh, mereka lah teman-teman terbaik (*ghayr al-maghḍūb ‘alayhim*) bukan golongan orang-orang yang Engkau murkai, dari kalangan para peragu yang bimbang serta meninggalkan jalan yang menerangi, dengan lebih memilih untuk mengikuti/mengandalkan akal yang penuh dengan ilusi. (*Wa lā al-ḍāllīn*) dan bukan orang-orang yang sesat, disebabkan terjebak pada dunia yang rendah dan tipu daya setan yang menyimpang dari jalan kebenaran dan *ḥujjah* yang meyakinkan.

Al-Jilānī lagi-lagi terlihat sangat menekankan posisi pentingnya tauhid, sehingga ia menafsirkan “*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*” sebagai jalan yang menghantarkan pada puncak tertinggi tauhid. Sebagaimana jalan para nabi, *ṣiddīqīn*, *shuhadā’*, dan orang-orang yang saleh. Bukan jalan orang-orang yang meragu atau sebaliknya – “menuhankan” akal yang penuh dengan ilusi. Bukan pula jalan orang-orang yang sesat, yang terjebak pada tipu daya dunia dan setan sehingga menyebabkan mereka menyimpang dari kebenaran.

آمين إجابة منك يا أرحم الراحمين.⁷⁴

(*Āmin*) jawaban pengkabulan harapan/do’a (*ijābah*) hanya dari-Mu wahai Dhat yang paling penyayang di antara para penyayang.

⁷³ Ibid., 38.

⁷⁴ Ibid., 38.

D. Implikasi Nilai Sufistik Terhadap Praktik Tasawuf Pada *Khātimah al-Sūrah al-Fātiḥah*, Serta Pengaruhnya Pada Pemahaman Tasawwuf Secara Umum

Setelah memahami makna tauhid dan makrifat serta bagaimana menginternalisasikannya – sehingga terbentuk menjadi suatu perilaku (*aḥwāl*) yang harus dijalani (*maqāmāt*) seorang penempuh jalan *suluk*, kemudian merenungkan nilai-nilai transenden yang terkandung di dalam *Sūrah al-Fātiḥah* yang ditafsirkan sedemikian rupa oleh al-Jilānī, maka seyogyanya tergambar peta pemahaman sebagai pegangan dalam menapaki tangga demi tangga yang musti ditempuh seorang hamba dalam menggapai hakikat kesempurnaannya. Puncaknya, pada *khātimah* penafsiran *Sūrah al-Fātiḥah*, al-Jilānī nampak hendak memberikan semacam “manual” untuk peta yang sudah ia gambarkan. Dan pilihan aplikatifnya adalah shalat, karena keberadaan *Sūrah al-Fātiḥah* tidak bisa dipisahkan dengan salah satu jalan shari’at ini.

Demikian narasi penutup tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* disajikan dengan lugas namun jelas oleh al-Jilānī, sehingga di sini peneliti hanya akan menambahkan keterangan/kajian yang sekiranya belum dipaparkan pada pembahasan-pembahasan sebelumnya:

Hendaklah engkau wahai ummat Muhammad menjadi orang-orang yang senantiasa menghadapkan wajah (bertawajjuh) ke arah Dhat yang Esa, Allah akan memudahkan urusanmu; ketika engkau akan merenangi renungan (*ta’ammul*) tujuh samudera yang terkandung di dalam “tujuh yang berulang” (*al-Sab’ al-Mathāni* – nama/sebutan lain untuk Surah al-Fatihah) yang terdapat dalam *al-Qur’an al-‘Adzīm*, mengalir anak sungai yang terbagi di dalamnya tujuh sifat terkait Dhat dan Ketuhanan (*al-dhātīyah al-ilāhiyyah*) yang mencipta keseimbangan pada tata

kosmos (semesta) yang terdiri dari tujuh lapis langit dan bintang; ketika engkau akan merenungi (*tadabbur*) dengan sungguh-sungguh dan memberikan pensifatan sesuai gambaran-gambaran yang terbebas daripadanya curamnya tujuh lembah neraka jahannam yang bisa menjadi penghalang (bagimu) untuk sampai (*wuṣūl*) ke surga Dhat dan bisa menghabiskanmu dari berbagai tambahan (kenikmatan) dalam jumlah besar. Dan tidaklah mudah bagimu melakukan *ta'ammul* dan *tadabbur* kecuali terlebih dahulu engkau bersihkan lahiriahmu dengan mengikuti jalan shari'at kenabian dan aturan main Muhammad (hamba terpilih) yang berasal dari Firman Allah di dalam al-Qur'an; membulatkan tekad dalam batinmu dengan mengikuti ketetapan serta berakhlak sebagaimana Muhammad Saw. yang mengadaptasi dari hukum-hukum al-Qur'an dan apa yang terkandung di dalamnya, karena akhlak Nabi Saw. secara lahir maupun batin adalah cerminan apa yang terkandung di dalam al-Qur'an yang telah diturunkan dari Tuhan kepadanya sebagai pegangan.

Al-Qur'an adalah – manifestasi – karakter/akhlak Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya, barangsiapa yang berakhlak dengan/sesuai al-Qur'an maka ia akan beroleh kemenangan. Untuk itulah Rasulullah Saw. bersabda: “*berakhlaklah kamu semua dengan akhlak Allah*” artinya – sesuai – dengan apa yang sudah disebutkan di dalam al-Qur'an.

Dan *Sūrah al-Fātiḥah* yang terpilih dari seluruh – apa yang ada dalam – al-Qur'an sebagai pembuka apa yang disampaikan dan penjelas keterangan (yang ada dalam al-Qur'an). Barangsiapa yang merenungkannya (*Sūrah al-Fātiḥah*) maka ia akan memperoleh apa yang ingin ia dapati dari seluruh kandungan al-Qur'an. Karena itulah diwajibkan membaca *Sūrah al-Fātiḥah* ketika hendak memposisikan diri bertawajjuh kepada Dhat Maha Esa yang diistilahkan oleh shari'at dengan istilah shalat yang menjadi tangga/titian para ahli tawajjuh. Sebagaimana sabda Nabi Saw.: “*shalat itu mi'raj (pendakian untuk menghadap Tuhan, pen) bagi orang mukmin*”, dan sabda Nabi Saw. lainnya: “*Tidak ada shalat kecuali dengan (membaca) pembuka al-Kitab (Fātiḥat al-Kitāb)*.”⁷⁵

Terlihat dalam narasi di atas, bahwa menurut al-Jilānī, *Sūrah al-Fātiḥah* atau yang mempunyai nama lain *al-Sab' al-Mathāni* adalah surat pilihan, surat pembuka dan penjelas isi kandungan al-Qur'an. Sedangkan al-Qur'an sendiri – bagi al-Jilānī – adalah “akhlak” Allah yang diturunkan kepada Muhammad Saw. sebagai pembawa risalah sekaligus pegangan hidup.

⁷⁵ ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī...*, 38-39.

Muhammad Saw. sendiri adalah “potret” al-Qur’an; berakhlak al-Qur’an. Paparan ini bisa kita dasarkan pada beberapa riwayat dan keterangan sebagai berikut:

“Sabda Rasulullah Saw.:

إذا قرأتم الحمد فاقراءوا: "بسم الله الرحمن الرحيم" إنها أم القرآن و أم الكتاب و السبع المثاني، و بسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها⁷⁶

Jika kamu membaca ‘al-Hamdu’ (al-Fātiḥah), bacalah “Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm.” Karena, itulah Umm al-Qur’an, Umm al-Kitāb, dan al-Sab’ al-Mathāni. Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm salah satu dari ayat-ayatnya.

Al-Fātiḥah, sesuai dengan hadith qudsi, terdiri dari dua kandungan pesan: setengahnya untuk Tuhan dan setengahnya lagi untuk hamba-Nya. Berikut ini hadith yang paling banyak dibicarakan para sufi dalam hubungannya dengan *al-Fātiḥah*:

Aku membagi salat menjadi dua bagian di antara Aku dan hamba-Ku: setengahnya untuk-Ku dan setengahnya untuk hamba-Ku. Rasulullah Saw. bersabda “...Ketika hamba berkata ‘Al-hamdu lillāhi Rabb al-‘ālamīn’, Allah Swt. berkata, ‘Hamba-Ku memuji Aku’. Ketika hamba berkata, ‘al-Raḥmān al-Raḥīm’, Allah Swt. berkata, ‘Hamba-Ku memuja Aku’. Ketika hamba berkata, ‘Māliki yawm al-dīn’, Allah Swt. berkata, ‘Hamba-Ku mengagungkan Aku’. Ketika hamba berkata, ‘Iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’īn.’ Allah Swt. berkata, ‘Ini antara-Ku dan Hamba-Ku. Permulaannya bagi-Ku dan ujungnya bagi hamba-Ku. Baginya apa yang dia minta’. Ketika hamba berkata, ‘Ihdinā al-ṣirāth al-mustaqīm – sampai akhir ayat’. Allah Swt. berkata, ‘Ini bagi hamba-Ku; dan bagi hamba-Ku apa yang dia minta’.⁷⁷

Kepada Abu Sa’id al-Ma’la, Rasulullah Saw. bersabda, “Akan aku ajarkan kepada-Mu surat al-Qur’an yang paling agung. Itulah surat al-

⁷⁶ Hadith-hadith dengan redaksi yang sama diriwayatkan juga oleh al-Bukhari, al-Darimi, Abu Dawud, al-Turmuzi, Ibn Mundzir, Ibn Abi Hatim, Ibn Mardawayh, dalam tafsir mereka; juga Ahmad, Ibn Jarir; lihat *al-Durr al-Manthūr* 1:12., lihat Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah...*, 54.

⁷⁷ *Al-Durr al-Manthūr*, 1:18.

*Ḥamdu lillāhi Rabb al-‘ālamīn, Sab’ al-Mathāni, dan al-Qur’an al-‘Azīm yang diberikan kepadaku.”*⁷⁸

Akhirnya, kita dapat melihat *al-Fātiḥah* sebagai surat yang paling agung, karena di situ disimpulkan seluruh petunjuk al-Qur’an bagi orang yang menempuh perjalanan ruhani menuju Allah Swt. Seorang sufi, seperti yang sudah berulang kali kita tegaskan, berusaha untuk kembali kepada Allah Swt. Ilmu yang pertama yang harus diketahui ialah pengetahuan tentang tujuan akhir, yakni Allah Swt. Siapakah Dia? Bagaimana Sifat-sifat Dia? Kita dapat mengenal ikhtisar ilmu ini dengan mendalami *al-Fātiḥah*, dari ayat 1–3. Ilmu yang kedua ialah pengetahuan tentang keadaan kita ketika kembali kepadanya. Inilah pengetahuan mengenai Hari Akhir – *al-Fātiḥah* ayat 4. Ilmu yang ketiga ialah pengetahuan tentang jalan lurus menuju Dia – *al-Fātiḥah* ayat 5. Ilmu keempat berkenaan dengan *maqām* atau apa yang harus dilakukan dalam berbagai tahapan perjalanan kita – *al-Fātiḥah* ayat 6. Dan terakhir, ilmu ini berkenaan dengan keadaan orang-orang yang mentaati tingkat-tingkat orang yang menentang Tuhan – *al-Fātiḥah* ayat 7.”⁷⁹

Demikian agungnya posisi *Sūrah al-Fātiḥah*, sehingga menurut al-Jīlānī, jika seseorang benar-benar mau merenungi kandungan di dalamnya maka ia akan dimudahkan urusannya oleh Allah Swt. Perenungan yang dimaksud bukanlah perenungan biasa, ia harus diimbangi dengan kejernihan tauhid, kebulatan tekad dalam batin, berakhlak sebagaimana akhlak Rasulullah Saw.,

⁷⁸ Hadith riwayat Ahmad, al-Bukhari, al-Darimi, Abu Dawud, al-Nasa’i, al-Hasan bin Sufyan, Ibn Jarir, al-Hakim, Ibn Mardawayh, Abu Nu’aym, al-Bayhaqi. Menurut Jalaluddin Rakhmat, hampir semua kitab tafsir meriwayatkan hadith ini.

⁷⁹ Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah...*, 81-82.

serta mengikuti ketetapan-ketetapan hukum yang ada di dalam kandungan isi al-Qur'an, yakni jalan shari'at kenabian – sebagai sarana pembersihan lahir dan batin. Di sinilah nilai eksoteris yang ditekankan oleh al-Jilānī selain nilai-nilai esoterisnya yang tercermin dalam narasi metaforisnya.

Pilihan aplikatif yang dijadikan al-Jilānī dalam praktik pendakian menuju kesempurnaan – setelah “turun” (*tanazzul*) sebagaimana penjelasan sebelumnya – adalah shalat. Hal ini di dasarkan pada sabda Nabi Saw. bahwasannya shalat adalah *mi'raj* (pendakian untuk menghadap Tuhan) bagi orang mukmin. Selanjutnya proses implementasi shalat dinarasikan oleh al-Jilānī sebagai berikut:

Maka hendaklah engkau wahai orang yang shalat menghadap ka'bah yang hakiki dan kiblat yang sesungguhnya (asli); agar melestarikan dirimu atas sholat-sholat yang difardhukan sebagai media pendekatan kepadanya (ka'bah/kiblat); dan menetapkan dirimu pada hikmah-hikmah serta rahasia-rahasia yang tersimpan di dalam hal yang dishari'atkannya sehingga ketika engkau berkeinginan mendekat ke sisi-Nya dan menghadap pintu-Nya niscaya hal pertama yang harus kamu lakukan adalah membersihkan dan mensucikan (diri) dari berbagai kotoran dhahir dan bathin, dan meninggalkan berbagai kesenangan dan nafsu syahwat secara totalitas sehingga memudahkanmu menjauhi seluruh yang diharamkan tanpa khawatir akan berbagai godaan syetan yang bercokol dalam hawa nafsu yang menyesatkan.⁸⁰

Menurut al-Hujwiri, “shalat, baru dapat disebut shalat bila dilakukan dengan pengetahuan mengenai prinsip-prinsip penyucian dan hal-hal yang bertalian dengan kiblat, dan dengan pengetahuan tentang watak niat.”⁸¹ Secara panjang al-Hujwiri menjelaskan tentang praktik berkaitan dengan shalat, mulai dari proses penyucian dari noda sampai pelaksanaan shalat

⁸⁰ Al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī...*, 38-39.

⁸¹ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 23.

beserta efek-efek *hāl* yang akan dilalui di dalamnya. Dalam konteks kajian shalat ini, peneliti akan banyak mengutip dari al-Hujwiri karena nampak lebih relevan dalam tataran praktik. Dengan pertimbangan bahwa al-Qushairi dalam risalahnya cenderung fokus pada aspek terminologis nilai-nilai tasawuf, sedangkan al-Hujwiri sedikit punya kemiripan – meskipun tidak sepenuhnya – secara metodologis praktis dengan al-Jilānī dalam konteks ini.

Penjelasan al-Hujwiri tentang penyucian (*thaharat*) hingga proses shalat dipaparkan secara panjang lebar sebagaimana kami kutip bagian-bagiannya yang relevan sebagai berikut:

Penyucian ada dua macam: lahir dan batin. Jadi, shalat memerlukan penyucian badan, dan makrifat memerlukan penyucian hati. Kalau dalam kasus pertama air (yang digunakan untuk bersuci/wudhu, - pen) harus bersih dan suci, maka dalam kasus kedua, pengesaan dan keimanan harus suci. Kaum sufi selalu melakukan penyucian lahiriah dan pengesaan bathiniah. Rasulullah bersabda kepada salah seorang sahabatnya: “Tetaplah dalam wudhu, sehingga dua malaikat penjaga mencintaimu.” Allah berfirman: “*Allah mencintai orang-orang yang selalu bertobat dan orang-orang yang menyucikan diri mereka.*”⁸² Dan Rasulullah seringkali mengatakan dalam do’a-do’anya: ‘Wahai Tuhan, sucikan hatiku dari kemunafikan.’ Bahkan menyadari karamah yang dianugerahkan kepada beliau, beliau anggap sebagai mengukuhkan selain Tuhan. Karena dalam pengesaan, mengukuhkan selain Tuhan merupakan kemunafikan. Selama mata seorang murid dikaburkan oleh sebutir zarah kekeramatan para Shaikh, maka dari sudut kesempurnaan, zarah itu adalah tabir yang potensial (antara ia dan Tuhan).⁸³

Jika wudhu sebagai implementasi bersuci adalah prasyarat utama dan pertama ketika seseorang hendak melaksanakan shalat, maka taubat adalah *maqām* pertama yang harus dipijak oleh para penempuh jalan sufi. Hal ini sudah umum – dan nampaknya menjadi kesepakatan para ahl al-Haqq –

⁸² Al-Qur’an, 2: 222.

⁸³ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 281.

sebagaimana al-Qushairi jelaskan dalam risalahnya, “tobat merupakan tingkat pertama di antara tingkat-tingkat yang dialami oleh para sufi dari tahapan pertama di antara tahapan-tahapan yang dicapai oleh penempuh jalan Allah (*Sālik*).”⁸⁴

Selanjutnya, al-Hujwiri menegaskan bahwa:

Dalam semua aturan agama, yang lahiriah dipadukan dengan yang batiniah. Misalnya, dalam iman, pengakuan lisan harus disertai dengan kepercayaan hati. Metode penyucian ruhani ialah merenungkan keburukan dunia ini dan memahami bahwa ia palsu dan cepat sirna, dan mengosongkan hati darinya. Hal ini hanya bisa dicapai dengan *mujahadat* (menaklukkan hawa nafsu), dan tindak *mujahadat* yang terpenting ialah melaksanakan peraturan-peraturan disiplin lahiriah (*adab-i zhahir*) secara terus menerus dalam keadaan apapun.⁸⁵

Untuk lebih jauh memahami tentang tobat dengan berbagai rinciannya, peneliti sarankan untuk mengacunya pada kitab-kitab tasawuf seperti *Kashful Mahjūb* dan *Risalah Qusyairiyah* atau karya-karya al-Jīlānī sendiri. Karena keterbatasan ruang, kami hanya mengulas secara sekilas aspek terminologisnya demi untuk menggambarkan apa yang dimaksudkan al-Jīlānī dalam tafsirnya di *Sūrah al-Fātiḥah*.

Melanjutkan kajian tentang shalat sebagai ibadah lahir sekaligus bathin dimana di dalamnya seseorang juga akan menapaki *maqām-maqām* layaknya para penempuh jalan sufi, menurut al-Hujwiri:

Shalat adalah istilah yang di dalamnya para pemula menemukan keseluruhan jalan menuju Tuhan, dari awal sampai akhir, dan yang di dalamnya *maqām-maqām* mereka ditampakkan. Jadi, bagi para pemula, penyucian menggantikan tobat, dan kebergantungan pada pembimbing ruhani menggantikan penentuan kiblat, dan berdiri dalam shalat menggantikan perjuangan melawan hawa nafsu (*mujahadat*), dan

⁸⁴ Al-Qusyairi, *Risalah Qushairiyah...*, 47.

⁸⁵ Al-Hujwiri, *Kashful Mahjūb...*, 282.

membaca al-Qur'an menggantikan dzikir, dan ruku' menggantikan kerendahan hati, bersujud menggantikan pengenalan-diri, dan mengucapkan syahadat menggantikan keakraban (*uns*), dan salam menggantikan pengunduran diri dari dunia dan bebas dari belenggu *maqām*.⁸⁶

Sedangkan hal yang berkaitan dengan keadaan-keadaan (*ahwāl*) seperti yang disinggung – diantaranya, oleh al-Jīlānī, yakni “*proses penyatuan setelah pemisahan*” diilustrasikan oleh al-Hujwiri sebagai, “Mengenai orang-orang yang mempunyai ‘keadaan-keadaan’ (*arbab-i ahwal*), shalat-shalat mereka dalam kesempurnaan ekstase, sesuai dengan *maqām* persatuan, sehingga melalui shalat-shalat itu mereka menjadi bersatu; dan ketika sudah dalam keadaan ekstase, shalat-shalat mereka sesuai dengan *maqām* keterpisahan, sehingga dengan demikian mereka menjadi terpisah.”⁸⁷

Bagi al-Hujwiri, akibat-akibat yang ditimbulkan oleh shalat adalah *maqām-maqām* cinta.⁸⁸ Ia mengilustrasikannya sebagai berikut:

Cinta manusia kepada Tuhan adalah suatu kualitas yang mengejauantah dalam hati orang beriman yang taat, dalam bentuk penghormatan dan pengagungan, sehingga ia berusaha memuaskan Yang Dicintainya dan menjadi tidak sabar dan resah karena keinginannya untuk memandang-Nya, dan tidak bisa tenang dengan siapapun kecuali Dia, dan menjadi akrab dengan mengingat (*dzikr*) Dia, dan bertekad akan, melupakan segala yang lain. Diam menjadi haram baginya, dan tenang lenyap darinya. Ia terputus dari semua kebiasaan dan hubungan-hubungan dengan sesamanya, dan menyangkal hawa nafsu, dan berpaling kepada istana cinta dan tunduk kepada hukum cinta dan mengenal Allah melalui Sifat-sifat sempurna-Nya.⁸⁹

Begitulah jalan cinta para sufi. Tak mengherankan jika al-Jīlānī menempatkannya sebagai awal dan ujung proses *taqarrub* seorang hamba

⁸⁶ Ibid., 290.

⁸⁷ Ibid., 290-291.

⁸⁸ Ibid., 293.

⁸⁹ Ibid., 296.

pada Tuhannya. Dalam cinta seseorang akan hilang ke“diri”annya, melebur dan menghamba pada Yang Dicinta. Seperti mana sudah diulas pada pembahasan terdahulu. Kalau lah bahasa bisa mewakili makna sesungguhnya dari cinta, tapi sayangnya kata-kata seringkali justru menemukan kedangkalannya saat mengulas sisi esoteris cinta. Al-Hujwiri mengutip sebuah riwayat, “Aku pernah shalat di belakang Dzun Nun. Ketika dia mulai mengucapkan takbir, dia berseru ‘*Allāhu Akbar*’ dan jatuh pingsan seperti badan tak bernyawa.”⁹⁰

Maka, berbekal pemahaman dan pengetahuan serta keimanan dalam mentauhidkan Tuhan, makrifat dan hal ihwal yang sudah dipaparkan dalam penjelasan-penjelasan sebelumnya, semoga kita benar-benar bisa meraih hakikat kesempurnaan. Sebagai penutup bahasan, mari kita renungkan bersama narasi yang cukup mudah dipahami dari al-*Jilānī* dalam untaiian aplikatif yang seyogyanya dilakukan oleh seorang *sālik* ketika membaca *Sūrah al-Fātiḥah* sewaktu shalat. Sebagai berikut:

Maka ketika engkau telah mengucapkan ‘*takbirat al-ihram*’ (engkau mengakui dan ‘masuk’ dalam Dhat yang Maha Besar, sehingga –, *pen*) terlaranglah dirimu dari segala apa yang menjadi bagianmu dari urusan dunia:

‘*Allāhu Akbar*’ wajib engkau perhatikan maknanya, bahwa sesungguhnya engkau sedang menghadap *al-Dhāt* yang Maha Agung, Maha Besar dalam Dhat-Nya sendiri, tanpa terhubung lagi pada yang selain-Nya karena sememangnya tiadalah (keberadaan) selain-Nya. Lakukanlah ini sebagai pensifatan (yang sesungguhnya) bukan (kepuraparaan) yang melebih-lebihkan, dan jadikanlah ia sebagai pembangun kedua matamu, sebagai fokus pencarian dan tujuanmu.

Dan ketika engkau berucap dengan sungguh-sungguh dan penuh rasa pengabdian/kerendahan (hati): ‘*Bismillāh*’, jadikanlah Dia sebagai

⁹⁰ Ibid., 292.

fokus kesadaran kehendakmu yang (memunculkan) cintamu kepada-Nya.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*al-Rahmān*’, engkau telah menghirup nafas dalam dan dari kemurahan-Nya yang mengakibatkanmu bisa mendaki (*taraqqī*) menuju haribaan-Nya.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*al-Rahīm*’, engkau bernafas dengan karunia kelembutan-Nya dan hembusan rahmat-Nya, engkau datang ke maqam ketertundukan bersama Dia yang Maha Suci yang senantiasa menambahkan nikmat-nikmat-Nya kepada dirimu.

Dan ketika engkau berucap sebagai bentuk syukur atas nikmat-nikmatNya: ‘*Alḥamdu lillāh*’, engkau sungguh-sungguh memohon kepada-Nya dengan mensyukuri nikmat-nikmat-Nya.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*Rabb al-‘ālamīn*’, maka tercapailah pengetahuan-Nya, cakupan-Nya, dan pemeliharaan-Nya terhadap seluruh keberadaan semesta.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*al-Rahmān*’, engkau berharap kelapangan rahmat-Nya dan keumuman belas kasih dan kemurahan-Nya.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*al-Rahīm*’, engkau telah selamat dari adzab yang pedih yaitu berpaling kepada selain *al-Ḥaqq*, dan engkau pun telah sampai kepada-Nya setelah terpisah dari-Nya bahkan telah tersambung dengan-Nya.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*Mālik yawm al-dīn*’, maka engkau telah memutuskan rantai sebab secara mutlak, engkau telah mencapai maqam *Kashf* dan *Mushahadah*, ketika diperlihatkan kepadamu sesuatu yang nyata. Maka pada maqam dan keadaan seperti itu engkau pun mengucapkan dengan lisan:

‘*Iyyāka na’budu*’, dengan-Mu mereka berbicara kepada-Mu, ‘*wa iyyāka nasta’in*’, dengan pertolongan-Mu mereka memohon pertolongan dari-Mu.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*ihdīnā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*’, maka engkau benar-benar telah berada di maqam ketundukan (*ubūdiyyah*).

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*ṣirāṭ alladhīna an’amta ‘alayhim*’, maka engkau benar-benar telah menuju maqam plural (*al-jam*).

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*ghoyr al-maghḍūbi ‘alayhim*’, engkau merindukan otoritas penguasa yang agung/mulia.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*wa lā al-dāllīn*’, engkau merasa takut kembali pada ketersesatan setelah *wuṣul*.

Dan ketika engkau ucapkan: ‘*Āmīn*’, engkau mengharapkan rasa aman dari (gangguan) syaitan yang terkutuk.

Maka hendaklah engkau shalat dengan menghadap wajah Dhat yg menyertaimu, sehingga shalatmu menjadi pendakian (*mi’raj*) menuju puncak Dhat yang Esa, tangga menuju langit keabadian, dan sebagai kunci pembuka berbagai khazanah nan kekal abadi. Hal itu tidaklah akan mudah kecuali terlebih dahulu mematikan berbagai kehendak dari tuntutan Sifat-sifat kemanusiaan (yang penuh hawa nafsu), berakhlak

dengan akhlak yang diridhai dan kebiasaan yang mulia. Dan tujuan ini pun tidak akan berhasil engkau dapatkan kecuali dengan pengasingan diri (*'uzlah*) dan lari/menyelamatkan diri (*firār*) dari manusia yang terlena dalam kelalaian; memutuskan hubungan dengan mereka, dari godaan mereka serta kebiasaan buruk mereka. Jika tidak demikian, maka tabiat itu akan mencuri (menyeret pada perangai yang buruk, pen), segala penyakit akan menjalari, lalu nafsu akan memegang kendali (menyeret pada godaan) dengan menuruti keinginan-keinginan. Semoga Allah menjaga kita dari keburukan hawa nafsu serta menyelamatkan kita dari tipu dayanya dengan anugrah dan kedermawanan-Nya.⁹¹

Beberapa istilah seperti *kashf*, *mushāhadah*, dan lainnya, akan kami tambahkan secara singkat terminologinya dalam tasawuf untuk menemukan pemahaman yang semestinya. Menurut al-Qushairi, “*Muhaḍarah* berarti kehadiran kalbu, setelah itu baru *Mukashafah*, yakni kehadiran kalbu dengan sifat nyatanya, lalu *Mushāhadah*, yaitu hadirnya Al-Haq tanpa dibayangkan.”⁹²

Sedangkan untuk istilah *'Ubdiyyah*, al-Qushairi mendasarkannya pada ayat:



“*Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu keyakinan.*” (Q.S. al-Hijr [15]: 99)

Menurut al-Qushairi, “*Ubdiyyah* adalah menegakkan tindak-tanduk ketaatan yang sejati, dengan khusyu’, memandang diri dengan mata yang terbatas, dan menyadari bahwa amal-amal kebajikan hanya dapat terlaksana berkat ketentuan takdir.”⁹³

⁹¹ Al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī...*, 41-42.

⁹² Al-Qusyairy, *Risalah Qushairiyah...*, 14.

⁹³ *Ibid.*, 229.

Demikianlah sejatinya seorang hamba (*'abd*) dalam melakukan kewajiban kehambaannya. Ia semestinya membangun kesadaran bahwa ia tidaklah memiliki daya upaya, sehingga jika ada ibadah yang ia lakukan, itu semua semata karena atas Kehendak Karunia-Nya.

Mengkaji tasawuf al-Jīlānī memang bukan hal yang mudah, ia mempunyai keunikan tersendiri. Dalam konteks membangun harmonisasi antara shari'at dengan hakikat (atau lebih tepatnya tarekat/jalan menuju hakikat) bisa dilihat dan dikaji melalui karya-karyanya. Uniknyā, al-Jīlānī – berbeda dengan tokoh sufi lain pada umumnya – tidak mencoba untuk mensistematisasikan perihal yang berkaitan dengan terma-terma tasawuf pada umumnya. Sebut saja semisal perihal *ahwāl* dan *maqāmāt*, ia mempunyai pandangan yang bisa dikatakan cukup berbeda dengan tokoh sufi lain.

Bagi al-Jīlānī, status spiritual seseorang merupakan skenario Tuhan. Sehingga – alih-alih meng”kurikulum”kannya, – menurut al-Jīlānī tidak ada yang mengetahui hal seseorang kecuali Allah dan orang-orang yang diberikan ilmu oleh-Nya, yakni kalangan nabi dan wali. Status-status spiritual merupakan hal yang gaib, merupakan takdir dan tindakan Allah. Beberapa orang *sālik* yang berangkat bersama-sama tidak bisa dipastikan akan memasuki kondisi-kondisi spiritual yang sama pula, begitupun ketika sudah merambah dunia kewalian.⁹⁴

Tafsir *Sūrah al-Fātiḥah* oleh al-Jīlānī secara global sebenarnya cukup mewakili spirit tasawuf yang selalu ia sampaikan dalam wasiat-wasiat dan

⁹⁴ Lihat al-Jīlānī, *al-Ghunyaḥ...*, 279 – 281.

naschat-naschatnya yang bisa dijumpai pada karya-karyanya yang lain. Penekanan nilai-nilai tauhid sudah menjadi ciri khas yang melekat padanya. Ia tak terjebak dengan perdebatan antara shari'ah dan hakikat, pada polemik *ahwāl* dan *maqāmāt*, juga persoalan-persoalan khilafiah di zamannya. Kesempurnaan baginya, ialah merenangi samudera hakikat tanpa menanggalkan jubah shari'ah. Menggapai tujuan yang satu, melebur diri dengan penuh penghambaan kepada-Nya meraih surga Dhat-Nya.

