



ajaran bahwa segala sesuatu yang ada, bersumber dari dua hakikat atau substansi yang berdiri sendiri-sendiri.<sup>4</sup>

Paham ini, secara teoritis tekstualis sudah ada sejak Plato, yang mendamaikan pemikiran pendahulunya, yaitu Parmenides dan Heraklitus. Menurut Parmenides tidak ada dasar bagi perbedaan perubahan atau kebanyakan. Dasar bagi perbedaan hanya ada dua kemungkinan, yaitu ada atau tidak ada. Maka perbedaan yang tampak pada indra tidak masuk akal dan karena itu harus disangkal keberadaannya. Inilah yang kemudian dikenal dengan paham monisme.<sup>5</sup> Sementara Heraklitus menolak pandangan Parmenides dengan monismenya, melalui *aporisme* "*panta rei*" nya ia mengatakan bahwa segala sesuatu mengalir terus menerus. Dasar perbedaan menurutnya adalah apa yang dapat ditangkap oleh indra.<sup>6</sup> Maka pada selanjutnya Plato membenarkan keduanya, akan tetapi ia memberi catatan bahwa pendapat Parmenides benar pada tataran ide, sementara pendapat Heraklitus benar pada tataran realitas (dunia indrawi).

Dalam mendamaikan kedua pendapat Parmenides dan Heraklitus selanjutnya ia berpendapat bahwa terdapat dua dunia. Satu dunia, menurutnya, mencakup benda-benda jasmani yang disajikan kepada panca indera. Pada taraf ini harus diakui bahwa semuanya tetap berada dalam perubahan.<sup>7</sup> Dalam konteks ini cocoklah apa yang dimaksudkan oleh Plato dengan ajaran Herakleitos.<sup>8</sup> Di sisi yang lain dari dunia jasmani tadi terdapat suatu dunia lain yang disebut sebagai

---

<sup>4</sup>. Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), 66.

<sup>5</sup>. De. Adelbert Snijder, *Seluas Segala Kenyataan* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 81.

<sup>6</sup>. Ibid, 82.

<sup>7</sup>. K.Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 128.

<sup>8</sup>. Ibid, 128.

dunia absolut, yang terdiri dari gugusan ide-ide yang sempurna. Dalam dunia ideal ini perubahan tidak terjadi, semuanya tetap dan abadi. Pemikiran Plato ini kemudian dikenal dengan istilah dualisme.

Dualisme, seperti yang telah dijelaskan tadi, sangat terlihat jelas dan begitu berpengaruh dalam keseluruhan konstruksi filsafat Plato, terutama pada bagian di mana ia membangun ajarannya tentang manusia. Cara pandang yang demikian itu secara kritis dikomentari oleh banyak pemikir, salah satunya seperti yang dikemukakan K. Bertens bahwa:

“...Plato tidak berhasil menerangkan manusia sebagai kesatuan yang sungguh-sungguh, tetapi memandangnya sebagai “dualitas”: suatu makhluk yang terdiri dari dua unsur yang kesatuannya tidak dinyatakan. Dan memang begitulah pendapat Plato. Tubuh dan jiwa tidak merupakan kesatuan”.<sup>9</sup>

Gagasan Plato tentang dua jenis dunia dan dua jenis pengenalan itu berkembang dan memengaruhi pandangannya tentang dualisme dalam diri manusia, yakni jiwa dan badan. Argumen-argumen utama Plato mengenai hal ini terdapat dalam karya-karyanya (berupa dialog) yang lebih awal. Menurutnya, jiwa ada sebelum kelahiran terjadi (praeksistensi jiwa). Ketika proses kelahiran terjadi, maka jiwa turun dan menempati tubuh. Namun demikian, meski jiwa dan tubuh telah menyatu dan saling terkait secara harmonis, keduanya tidak dapat dianggap sebagai kesatuan yang hakiki. Jiwa dan tubuh tetap dua hal yang berbeda, sedangkan kesatuan yang terjadi antara keduanya semata-mata merupakan aksiden

---

<sup>9</sup>. K.Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 129.

saja.<sup>10</sup> Di sisi lain, Plato menganggap bahwa dalam kesatuan aksidental itu kepentingan jiwa lebih utama dari pada kepentingan tubuh. Suatu konsekuensi logis dari pendapatnya yang mengatakan bahwa ada yang hakiki itu ialah ide-ide. Dalam sejarah filsafat, dualisme metafisis yang berasal dari Plato inilah bentuk tertua dari dualisme.

Pemikiran dualisme Plato tersebut, kemudian disanggah oleh Aristoteles. Kenyataan metaempiris (dunia ide) yang dipaparkan oleh Plato, ia tolak. Namun kenyataan metafisis dalam metafisika Aristoteles seolah berada dibelakang kenyataan fisik. Jiwa manusia menurutnya adalah tabula rasa (papan tulis kosong), namun bagaimana jiwa itu akan terisi. Artinya, bagaimana kenyataan berada yang diluar pengetahuan menjadi pengetahuan manusia. Dalam hal ini Aristoteles dikenal dengan *representationisme* yang secara tidak langsung ia juga terjebak pada paham dualisme.<sup>11</sup> Akan tetapi dualisme Plato bersifat vertikal sementara Aristoteles bersifat horizontal.<sup>12</sup>

Dualisme Plato dan Aristoteles tersebut kemudian dilanjutkan dalam filsafat Arab. Para filsuf yang terkenal diantaranya yaitu Ibn Sina, al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Menurut Adelbert Snijder, dari filsuf-filsuf Arab inilah kemudian filsuf Kristen abad pertengahan mengenal pemikiran Plato dan Aristoteles, terutama komentar-komentar Ibn Sina terhadap Aristoteles cukup mempengaruhi pemikiran-pemikiran filsafat skolastik.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup>. K.Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 129.

<sup>11</sup>. De. Adelbert Snijder, *Seluas Segala Kenyataan*, 90.

<sup>12</sup>. Ibid, 90.

<sup>13</sup>. De. Adelbert Snijder, *Seluas Segala Kenyataan*, 91.

Sementara istilah dualisme baru dikenal pada abad ke-18 oleh Thomas Hyde yang digunakan untuk menunjukkan pertentangan antara *Ormazd* (baik) dan *Ahriman* (jahat) dalam ajaran Zoroastrianisme.<sup>14</sup> Kemudian Christian Wolff<sup>15</sup> menggunakan istilah ini untuk menunjukkan oposisi metafisis antara pikiran dan materi yang saling terpisah. Menurutnya, “*The dualists (dualistae) are those who admin the existence of both material substances*”. sejak saat itu istilah ini digunakan pada banyak oposisi dalam agama, metafisika, dan epistemologi.<sup>16</sup>

Namun, sebagai paham yang telah mapan istilah dualisme muncul ketika Rene Descartes mempertanyakan keberadaan dirinya dan Tuhan. Dengan tegas ia membedakan antara *res cogitans*<sup>17</sup> dan *res extensa*.<sup>18</sup> Teorinya ini dikenal dengan *Cartesian dualism*, tujuannya agar fakta-fakta didunia materi (fisika) dapat dijelaskan secara matematis geometris dan mekanis. Dualisme Cartesian dikemudian hari menimbulkan problem yang mendasar, karena dari pemikirannya ini, ia menunjukkan jurang pemisahan antara jiwa dan tubuh. Para pengkritik dualisme Descartes lebih memilih manusia sebagai satu kesatuan. Jika jiwa dan

---

<sup>14</sup>. Dalam agama Zoroaster (Zoroastrianisme), kebaikan selalu dinisbatkan kepada *Ahura Mazda* atau *Ormazd* sedangkan kejahatan disifatkan kepada *Ahura Mainyu* atau *Ahriman*. Agama ini adalah doktrin dalam sejarah Persia kuno, Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2002), 174

<sup>15</sup>. seorang filsuf Jerman yang berpengaruh besar dalam gerakan rasionalisme sekuler di Jerman pada awal abad ke 18. Meskipun Wolff berasal dari keluarga Lutheran, namun pendidikannya di sekolah Katolik membuatnya mengenal pemikiran Aquinas dan Suarez. Studinya di Leipzig membuat Wolff berkenalan dengan pemikiran Leibniz dan sempat berkirin surat dengan filsuf tersebut. Ia meninggal pada tahun 1754.

<sup>16</sup>. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 1188.

<sup>17</sup>. Berasal dari bahasa Latin, yaitu substansi pemikiran; ada yang berpikir: Substansi pemikiran dilawankan dengan *res extensa* yaitu substansi keluasan atau substansi material. Substansi pemikiran mencakup Jiwa individual atau diri yang berfikir, lihat....., Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat*, (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 1992), 136.

<sup>18</sup>. Yaitu substansi keluasan; benda material, substansi material ini merupakan dasar bagi semua perubahan mekanis atau material dalam alam dan tidak memiliki sifat kejiwaan atau kehidupan, *ibid*, 136.

raga yang teridentifikasi, maka jiwa dan raga merupakan satu kesatuan dalam manusia yang menunjukkan bahwa manusia lebih besar dari pada penjumlahan komponen tersebut.<sup>19</sup> Kant dalam *The critique of pure reason* mengkritik juga mengkritik dualism Descartes, ia membedakan unsur formal dan material, transendental dan empiris, analitik dan sintetik dalam pengalaman. Kemudian Kant mendasarkan dualisme epistemologinya dengan putusan-putusan *a priori synthetic*.<sup>20</sup>

## **B. Persinggungan Paham Dualisme Dengan Tasawuf**

Sebelum agama Islam muncul, ajaran filsafat telah dimulai sejak lama di Yunani. Ekspansi besar-besaran yang dilakukannya terhadap negeri-negeri Timur Alexander Agung membuka keran pengetahuan yang luas bagi penduduk negeri-negeri taklukannya di kemudian hari. Dalam rentang waktu yang panjang, tradisi filsafat disebarluaskan ke seluruh wilayah taklukan, mulai dari Persia, Alexandria, Syria, Mesopotamia, dan sebagainya. Ketika Islam datang dan menyebar ke berbagai penjuru dunia, tradisi Yunani itu telah berkembang berabad-abad sebelumnya. Sejak itulah proses akulturasi antara kultur Islam dan unsur-unsur Yunani terjadi secara lebih massif.

Sementara, ilmu tasawuf baru terbentuk pada abad ke-2 Hijriah, dan baru menjelang akhir abad ke-2 Hijriah sebagian tokoh sufi mulai mengemukakan

---

<sup>19</sup>. Kumara Ari Yuana, *The Geathers Philosophers* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2010), 152-153.

<sup>20</sup>. Istilah ini diperkenalkan oleh Kant sebagai proposisi atau keterangan yang diketahui kebenarannya sebelum dicoba dan tidak hanya bersandar kepada pengalaman untuk membuktikan kebenarannya. Proposisi ini mesti benar dan memberi informasi tentang alam. Misalnya: setiap peristiwa ada sebanya, lihat ....., Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat*, 14.

pandangan-pandangan zuhudnya secara filosofis.<sup>21</sup> Pada masa itu tersebutlah Abu Yazid al-Bustami dan Manşur al-Hallaj sebagai dua orang di antara tokoh sufi generasi kedua yang paling fenomenal karena gagasan dan sikap-sikapnya yang sangat kontroversial dan tidak memedulikan pendapat para ulama'. Pada fase ini pengaruh-pengaruh dari pandangan filsafat klasik mulai bersentuhan dengan dunia pemikiran para sufi.

Abu Bakr al-Razi pada abad selanjutnya juga dianggap sebagai seorang Platonis Islam terbesar. Sebagaimana pemikiran dualisme Plato, ia menyatakan bahwa materi dan jiwa sebagai prinsip kekal yang pada dasarnya terpisah satu sama lain. Menurutnya persatuan antara jiwa dan materi terjadi karena adanya dorongan cinta (*'isyq*). Tubuh dianggapnya tidak musnah bahkan setelah terjadinya kematian (terpisahnya kembali jiwa dari unsur materi), melainkan ia kembali lebur ke dalam hakikat materi seperti semula.<sup>22</sup>

Selain al-Razi, tokoh yang terpengaruh pemikiran dualisme ini adalah al-Farabi yang lebih lanjut menekankan terhadap aspek-aspek metafisis dan kosmologis neo-platonisme.<sup>23</sup> Begitu juga pemikiran Ibn Sina, yang menyatakan bahwa dengan adanya ide-ide abstrak, manusia dimungkinkan mendapatkan pengetahuan, hal ini menunjukkan secara jelas pengaruh dualisme Plato mengenai dunia Ide dan dunia fisik.

---

<sup>21</sup>. Muhsin Labib, *Mengurai Tasawwuf Irfan dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), 41.

<sup>22</sup>. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, cet.II, 2002), 48.

<sup>23</sup>. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, cet.II, 2002), 48.

Senada dengan Plato yang menyatakan bahwa manusia tidak mendapatkan pengetahuan apapun melainkan dengan cara mengingatnya dari yang telah ada dalam dunia Ide, Ibn Sina juga menyatakan bahwa ketika seseorang mengetahui, maka sesungguhnya ide-ide abstrak telah mewujudkan ke dalam pikirannya. Wahana apapun yang dimiliki manusia untuk memperoleh ide-ide tersebut adalah berasal dari ide-ide itu, bukan dari pikiran manusia mengenai alam.<sup>24</sup>

Dari sini dapat dipahami bahwa corak dualisme dalam tradisi tasawuf sebenarnya memiliki historisitas yang kuat, yaitu yang terjadi antara ajaran-ajaran Neoplatonisme dengan tradisi tasawuf. Dengan kata lain, ada dasar yang kuat untuk mengatakan bahwa di dalam tradisi tasawuf, melalui tokoh-tokohnya, dualisme (cara pandang yang bercorak dualistic), masih mewarnai pemikiran para sufi, meskipun terjadi modifikasi, reorientasi atau rekonstruksi sedemikian rupa.

### **C. Historisitas Tasawuf dan Kemunculan Aliran-Aliran Tarekat**

Banyak definisi tentang tasawuf yang ditawarkan oleh beberapa ulama'. Ibn 'Arabi, seorang sufi yang terkenal dengan *wahdah al-wujud* nya mendefinisikan tasawuf sebagai *al-takhalluq bi akhlaq Allah*, atau proses mengaktualkan potensi akhlak Allah yang ada di dalam diri kita dan menjadikannya menjadi akhlak kita.<sup>25</sup> Bagir menegaskan bahwa definisi tersebut didasari oleh gagasan tentang manusia sebagai pelaku tasawuf. Manusia merupakan pembawa ruh keilahian sebagai manifestasi (*tajalli*) Allah Swt, maka

<sup>24</sup>. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2001), 74.

<sup>25</sup>. Haidar Baqir, *Jalan Pengetahuan Untuk Kembali Kepada Allah*. (ed) Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf* (Jakarta: LP3ES, 2014), xii.



kebahagiaan hidup manusia bukan hanya di akherat, namun juga di dunia. Tergantung pada keberhasilan seseorang dalam mengaktualkan potensi keilahian-Nya tersebut.

Sementara menurut Abu Bakar al-Kattani, tasawuf adalah *al-shafa' wa al-musyadah* atau pembersihan hati dan penyaksian terhadap realitas yang hakiki. Senada dengan yang dinyatakan oleh Ma'ruf al-Karkhi bahwa tasawuf adalah *al-Akhdz bi al-Haqaiq wa al-Ya'su mimma fi aidil khala'iq* (kepedulian terhadap segenap yang hakikat dan meninggalkan dari semua kepalsuan).<sup>26</sup> Sedangkan Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah mendefinisikannya cukup sederhana, yaitu tasawuf diidentifikasi sebagai etika Islam. Dengan demikian tasawuf mereka sebut sebagai moralitas Islam, yang dalam hal ini sesuai dengan misi kenabian Muhammad saw; “*tidaklah aku (Muhammad) diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak*”. Dari beberapa pendapat di atas, maka dapat dipahami bahwa tasawuf merupakan salah satu cabang pengetahuan Islam yang membicarakan tentang akhlak, kondisi-kondisi rohani dan hal lain yang bersifat esoteric.

Sementara secara etimologis tasawuf diturunkan dari beberapa istilah. *Pertama*, kata *shafa* yang berarti jernih. *Kedua*, berasal dari kata *shafwah* yang berarti orang-orang terpilih. *Ketiga*, berasal dari kata *shaf* yang berarti barisan atau deretan. Kata ini dinisbatkan kepada generasi sahabat yang berada dibarisan pertama dalam ibadah maupun jihad. *Keempat*, berasal dari kata *shuffa*, yang dinisbatkan kepada para sahabat yang berada bertempat di serambi masjid

---

<sup>26</sup>. Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, 2006), 51.

Nabawi.<sup>27</sup> *Kelima*, berasal dari kata *shuf* yang berarti kain wol yang kasar. Hal ini dinisbatkan kepada orang-orang zuhud yang lebih menekankan pada pengetahuan esoteric dalam agama. Mereka cenderung menjauhi kemewahan dunia dan lebih memilih hidup sederhana yakni dengan memakai pakaian yang terbuat dari wol kasar.<sup>28</sup> Maka, apapun definisi dan akar kata dari tasawuf tersebut, pada dasarnya pengertian tasawuf selalu merujuk kepada orang-orang yang tertarik pada pengetahuan esoteric, yang menyelami dan menukik jauh ke dalam inti agama.

Kemunculan perilaku tasawuf ini sebenarnya sudah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad saw, yaitu sikap kesederhanaan dan praktek kehidupan rohani Nabi yang menjadi inspirasi bagi generasi-generasi selanjutnya. Sebagaimana olah rohani Nabi Muhammad dalam satu riwayat yang menunjukkan sikap kesederhanaan beliau. Suatu ketika Umar bin Kattab berkunjung ke rumah Nabi Muhammad, ia pun tertegun melihat isi rumah beliau yang di dalamnya hanya terdapat sebuah meja dan alas dari pohon daun kurma. Sementara di dinding rumah beliau hanya tergantung sebuah griba (tempat air) yang biasa digunakan untuk wudhu, saat itulah Umar menangis, maka Nabi pun menegurnya: *“apakah yang membuatmu menangis, wahai sahabatku?”*. Umar menjawab: *“bagaimana saya tidak menangis ya Rasulullah, ketika melihat rumahmu tidak ada perkakas kekayaan selain meja dan griba, padahal di tangan anda telah terenggam kunci dunia timur dan barat serta kemakmuran yang melimpah”*. Nabi pun menjawab: *“wahai Umar, aku ini adalah Rasulullah, aku bukanlah kaisar dari Romawi*

---

<sup>27</sup>. Para sahabat yang bertempat tinggal disini, biasanya merupakan para sahabat yang tidak mampu secara ekonomi dan letaknya berada di timur laut masjid. Lihat .... Said Aqil Siraj, *Tasawuf*, 37.

<sup>28</sup>. Ibid, 37.

*atau kaisar Kisra dari Persia. Mereka hanyalah mengejar duniawi, sementara aku mengutamakan ukhrawi.*<sup>29</sup>

Riwayat tersebut merupakan salah satu contoh olah rohani atau perilaku tasawuf Nabi Muhammad yang kemudian dijadikan dasar-dasar untuk bertasawuf bagi generasi-generasi selanjutnya. Namun pada periode ini istilah tasawuf belum dikenal, bahkan pada masa sahabat, istilah tasawuf masih berupa olah rohani sebagaimana perilaku kesederhanaan dan upaya-upaya untuk mendekati diri kepada Allah Swt secara personal. Baru setelah terjadi perang saudara (*fitnah al-kubra*) yang terjadi pada separuh terakhir masa Khulafaur Rasyidin muncullah kelompok *Zuhhad* (orang-orang yang berperilaku zuhud) yang disinyalir merupakan embrio dari tasawuf dalam Islam. Terlebih ketika masa pemerintahan Bani Umayyah<sup>30</sup> kelompok ini merupakan orang-orang terdepan yang menyeru untuk kembali kepada ajaran agama dan mensejahterakan masyarakat.

Menurut Imam Qusyairi, setelah munculnya golongan ini (*Zuhhad*), hampir setiap golongan mengklaim mempunyai seorang *Zuhhad*. Maka kelompok Ahlu Sunnah menamakan dengan kelompok tasawuf, sebutan ini sangat populer pada awal abad ke-3 H/9 M.<sup>31</sup> Jika pada akhir abad ke-2 H/8 M, tasawuf hanya berupa ajaran tentang zuhud, maka pada abad ke-3 H/ 9 M ini orang-orang sufi sudah banyak yang membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan (*fana fi al-*

<sup>29</sup>. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf* (Surabaya: Imtiyaz, 2014), 2.

<sup>30</sup>. Pada masa ini merupakan permulaan kekuasaan yang bersifat monarki absolute (kerajaan). Dalam penguasaannya lebih mementingkan kepentingan keluarga dan kerajaan daripada nasib rakyat, sehingga memunculkan pemberontakan yang digerakkan dari golongan Khawarij, Syi'ah dan kelompok *zuhhad*. Lebih Lanjut, Lihat,..... A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi*, 4.

<sup>31</sup>. Lihat,.... Al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah fi Ilmi al-Tasawuf*, 575.

*mahbub*), bersatu dalam kecintaan (*ittihad fi al-mahbub*), kesabaran (*sabr*), takwa kepada Tuhan (*tawakul*), ketenangan hati (*sahw*) dan kemabukan (*sukr*). Sejak saat itulah muncul konsep-konsep tasawuf seperti *mahabbah* oleh Rabi'ah 'Adawiyah dan beberapa karya tentang tasawuf dari al-Muhasibi (w. 243 H.), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H.), Abu al-Qasim al-Junayd al-Bagdadi (w. 297/8 H.).<sup>32</sup> Artinya, pada abad ini tasawuf telah menjadi pengetahuan yang patut untuk dipelajari dalam upaya menjadi manusia spiritual.

Pada abad ke-4 H/ 9 M, sebagian sufi Bashrah, teman dari Abdul Wahid ibn Zaid telah mendirikan *khanaqah*.<sup>33</sup> Sebagaimana pendapat J. Spencer Trimingham *khanaqah* ini digambarkan sebagai metode yang ditempuh oleh seorang sufi untuk sampai kepada Allah secara individual. Kontemplasi dan latihan-latihan spiritual dalam *khanaqah* ini terjadi sampai pada sekitar akhir abad ke-6 H/ 12 M. Dugaan kuat, pada abad-abad ini, juga sudah terdapat institusi semacam *madrasah* yang mengajarkan metode-metode dalam tasawuf, sebagaimana disebutkan Aziz Masyhuri dalam bukunya, *Ensiklopedi 22 Tarekat*, terdapat satu tarekat yang dinisbatkan kepada ulama-ulama abad ke-4 H, seperti Tarekat Alawiyah yang dinisbatkan kepada Imam Ahmad ibn Isa al-Alawi dan abad ke-6 H, seperti tarekat Ghazaliyah yang dinisbatkan kepada Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali.

---

<sup>32</sup>. Lebih Lanjut, Lihat,... Annemarie Schimmel dan Herbert Mason, *Hallaj, An-Nuri dan Madzhab Baghdad*. Terj. Ribus Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 15-17.

<sup>33</sup>. Tempat berkumpulnya para sufi untuk melakukan latihan-latihan rohani. Lihat,.. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi*, 8.

Sekitar abad ke-7 H/ 13 M, para guru tasawuf telah membentuk berbagai ajaran, peraturan dan metode-metodenya. Pada abad ini muncul juga pusat-pusat (*madrasah*) yang mengajarkan tasawuf berikut silsilah (sanad) nya masing-masing. Proses ini terjadi sekitar 2 abad. Setelah melampaui waktu yang agak panjang, pada abad ke-8/ 15 M, tasawuf telah mengalami transisi misi ajaran dan peraturan yang dari seorang syekh (*mursyid*). Pada masa itu muncul organisasi-organisasi tasawuf yang mempunyai cabang di tempat-tempat lain. Pada masa ini juga tasawuf dikenal sebagai organisasi sufi yang melestarikan ajaran syekh-syekh tertentu.<sup>34</sup> Corak-corak tasawuf inilah yang kemudian berkembang hingga saat ini, atau yang terkenal dengan istilah tarekat.

#### **D. Ma'rifat: Pengetahuan Spiritual Dalam Tasawuf dan Tarekat**

Secara teoritis tekstualis, istilah ma'rifat berawal dari penafsiran ayat al-Qur'an surat al-Dzariyat: 56 yang artinya "*dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.*" Kalimat "*supaya mereka mengabdikan kepada-Ku*" menurut Ibnu Abbas berarti "agar mereka mengenal-Ku (Allah), yaitu ma'rifat."<sup>35</sup> Sumber lain yang dirujuk untuk memaknai istilah ini adalah dua buah hadits Qudsi dari Abi Hurairah yang diriwayatkan al-Bukhari yang artinya: "*..... dan hamba-Ku senantiasa berusaha mendekatkan diri kepada Ku dengan amalan-amalan sunnah sehingga Aku mencintainya. Jika Aku*

<sup>34</sup>. Lihat,.. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi*, 8.

<sup>35</sup>. Dalam komentarnya, al-Qusyairi mengatakan bahwa ma'rifat yang dimaksud adalah mengetahui, sadar dan yakin akan keberadaan Allah. Lihat....., Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah fi Ilmi al-Tasawuf*. Terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 40. Sementara KH. Hayim As'ari dalam Manuskrip *Risalah Tasawuf* nya mengatakan bahwa ma'rifat adalah ketetapan hati kepada wujud Allah bahwa Dia (Allah) Maha Sempurna dan Maha Suci. Lihat....., Hasyim Asy'ari, *Risalah Tasawuf* . (Manuskrip ini belum diterbitkan, didalamnya, tercatat bahwa tulisan ini diselesaikan pada 1347 H).

*telah mencintainya, maka Aku menjadi (alat) pendengarannya yang ia mendengar, dengan alat itu menjadi (alat) penglihatannya yang ia melihat dengan alat itu, menjadi tangannya yang dengannya ia memukul, dan kakinya yang dengannya ia berjalan”.*<sup>36</sup> dan sebuah hadis yang bermakna “*Barangsiapa mendekati-Ku (Allah) satu meter maka Aku akan mendekatinya sehasta. Dan barangsiapa mendekati-Ku sehasta maka Aku akan mendekatinya sedepa*”,<sup>37</sup> serta hadits lain yang artinya “*Pada mulanya Aku merupakan misteri yang tersimpan dan belum dikenal kemudian Aku rindu ingin dikenal lalu Aku ciptakan makhluk dan Aku berkenalan dengan mereka, akhirnya merekapun mengenalku*”.<sup>38</sup>

Penafsiran tentang ayat dan hadis di atas mengisyaratkan tentang ajaran ma’rifat dalam dunia sufistik, bahkan di samping ayat dan Hadis yang lain masih banyak lagi jumlahnya, maka kemudian para sufi menjadikannya sebagai landasan dasar dalam mengamalkan kesufian nya. Jadi, dapat dipastikan bahwa dasar-dasar ajaran ma’rifat dalam tasawuf sudah dimulai semenjak Islam itu lahir.<sup>39</sup>

Secara praktis, ajaran tentang ma’rifat juga telah disebutkan dalam teks al-qur’an dan sunnah seperti kisah Umar ibn al-Khattab ketika sedang berkhotbah shalat Jum’at tiba-tiba ia memerintahkan pasukan perangnya untuk bertahan di tempat pada satu peperangan, kisah sahabat Nabi Sulaiman, Asif, (QS. an-Naml: 40) dan kisah tentang Nabi Khidir dan Nabi Musa (QS.al-Kahfi: 71-83).

<sup>36</sup>. Al-Bukhari, *Al-Shahih Al-Bukhari*. Jilid III (Beirut: Dar Al-Mathabi’ Al-Sya’b, t.t), 131.

<sup>37</sup>. Al-Jili, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifat al-Awakhir wa al-Awail* (Kairo: Maktabah Zahran, t.t), 8.

<sup>38</sup>. Ibn ‘Arabi, t.t, *Al-Futuh al-Makkiyah*, Jilid II (Beirut: Dar Shadir, t.t), 399.

<sup>39</sup>. Noer Iskandar Al-Barsani, *Tasawuf, Tarekat & Para Sufi*, (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2001), 10-16.

Sementara, secara linguistis ma'rifat berasal dari kata *'arafa, yu'rifu, irfan*, berarti mengetahui, mengenal,<sup>40</sup> atau pengetahuan Ilahi.<sup>41</sup> Ma'rifat merupakan pengetahuan spiritual yang menekankan pada aspek *esoteris* (batiniyyah) dengan memahami rahasia-Nya. Maka pengetahuan ini merupakan penghayatan dan pengalaman kejiwaan, sehingga tidak semua orang bisa mencapai pengetahuan ini. Menurut Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin dalam *Kamus Ilmu Tasawuf*, pengetahuan ini lebih tinggi nilai hakikatnya dari yang biasa didapati orang-orang pada umumnya dan didalamnya tidak terdapat keraguan sedikitpun.<sup>42</sup> Dari sumber-sumber di atas kemudian muncul berbagai penafsiran yang melahirkan beberapa konsep makrifat berbeda-beda dari beberapa tokoh sufi seperti, Zunnun al-Misri, Junaid al-Baghdadi, al-Busthami, al-Hallaj, al-Ghazali dan Ibn Arabi dan sebagainya.

Menurut Zunnun al-Misri (w. 246 H) ma'rifat adalah mengetahui Tuhan dengan hati sanubari. Ia menempatkan ma'rifat sebagai suatu maqam (tingkatan) yang harus dicapai dalam dunia sufistik, dalam hal ini, ia menyatakan bahwa ma'rifat merupakan tingkat tertinggi dalam tasawuf, setelah melewati tingkat tobat, zuhud, fakir, sabar, tawakal, ridha dan cinta atau mahabbah.<sup>43</sup> Sebagaimana dikutip oleh Bahdar bahwa Abu Bakar al Kalabazi (w. 380 H/990 M) dalam bukunya *at-Ta'aruf li Mazahib ahl at-Tasawuf* (Pengenalan terhadap Mazhab-mazhab Tasawuf) juga menyebutkan jika suatu hari Zunnun ditanya tentang

---

<sup>40</sup>. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), 919.

<sup>41</sup>. Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2005), 139.

<sup>42</sup>. Ibid, 47.

<sup>43</sup>. Bahdar, Zunnun al-Misri: Riwayat Hidup dan Konsep Ma'rifahnya", *Hunafa*, Vol. 3 No. 2, Juni 2006. 211.

bagaimana ma'rifat itu diperoleh?. Zunnun menjawab “ *Araftu Rabbi bi Rabbi walau la Rabbi lamma Araftu Rabbi*” (Aku mengetahui Tuhan karena Tuhan, dan sekiranya tidak karena Tuhan, aku tidak akan mengetahui Tuhan) Kata-kata Zunnun ini sangat populer dalam ilmu tasawuf dan dinilai sebagai tanda bahwa ia telah mencapai ma'rifat.<sup>44</sup>

Zunnun al-Misri membagi ma'rifat menjadi tiga macam. *Pertama*, Ma'rifat al-Tauhid (*awam*), yaitu ma'rifat yang diperoleh kaum awam dalam mengenal Allah SWT. Melalui perantara syahadat, tanpa disertai dengan argumentasi. Ma'rifat jenis inilah yang pada umumnya dimiliki oleh orang muslim. Orang awam mempunyai sifat lekas percaya dan menurut, mudah mempercayai kabar berita yang dibawa oleh orang yang dipercayainya dengan tanpa difikirkan secara mendalam.<sup>45</sup>

*Kedua*, Ma'rifat al- Burhan wa al-Istidlal (*khas*) yang merupakan ma'rifatnya mutakalimin dan filosof (metode akal budi), yaitu ma'rifat tentang Allah SWT melalui pemikiran dan pembuktian akal. Pemahaman yang bersifat rasional melalui berpikir spekulatif. Ma'rifat jenis kedua ini banyak dimiliki oleh kaum ilmuwan, filosof, sastrawan, dan termasuk dalam golongan orang-orang *khas*.<sup>46</sup> Golongan ini memiliki ketajaman intelektual, sehingga akan meneliti, memerikasa membandingkan dengan segenap kekuatan akalunya.

---

<sup>44</sup>. Bahdar, “Zunnun al-Misri: Riwayat Hidup dan Konsep Ma'rifahnya”, 211.

<sup>45</sup>. A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, ( Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999),129.

<sup>46</sup>. Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993), 103.



*Ketiga*, Ma'rifat hakiki (*khawas al-khawas*) merupakan ma'rifat auliya', yaitu ma'rifat tentang Allah Swt melalui sifat dan ke-Esa-an-Nya, diperoleh melalui hati nuraninya. Ma'rifat jenis ketiga inilah yang tertinggi, karena ma'rifat ini diperoleh tidak hanya melalui belajar, usaha dan pembuktian. Melainkan anugerah dari Allah Swt kepada orang-orang sufi atau auliya' yang ikhlas dalam beribadah dan mencintai Allah Swt.<sup>47</sup>

Pembagian ma'rifat oleh Zunnun al-Misri di atas menunjukkan bahwa menurutnya ma'rifat tertinggi tidak dapat ditempuh melalui pendekatan akal dan pembuktian-pembuktian,<sup>48</sup> tetapi dengan jalan ma'rifat melalui hati sanubari (*qalb*) dan merupakan pemberian Allah Swt kepada orang-orang yang telah mampu membersihkan jiwanya (*tazkiyat al-Nafs*).<sup>49</sup> Melalui pendekatan ini, sifat-sifat rendah manusia perlahan-lahan terangkat ke atas dan selanjutnya menyanggah sifat-sifat luhur seperti yang dimiliki Allah SWT, sampai akhirnya ia sepenuhnya hidup didalam-Nya dan lewat diri-Nya.<sup>50</sup>

Senada dengan Zunnun al-Misri, al-Ghazali mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua bagian. *Pertama* tasawuf sebagai ilmu mu'amalah. Dalam konteks ini difokuskan pada upaya seorang salik (penempuh jalan sufi) untuk mencapai

---

<sup>47</sup>. A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme*, 130.

<sup>48</sup>. Menurut pengalamannya, sebelum sampai pada maqam ma'rifat, Zunnun al-Misri melihat Tuhan melalui tanda-tanda kebesaran-Nya yang terdapat di alam semesta. Hal ini dapat ditemukan dalam ungkapan puitisnya: "*Ya Rabb, aku mengenal-Mu melalui bukti-bukti karya-Mu dan tindakan-Mu. Tolong daku ya Rabbi dalam mencari ridha-Mu, dengan semangatku untuk mencintai-Mu, dan dengan kesentosaan dan niat dan teguh*". Lihat ....., Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanun Siregar, *Akhlak Tasawuf, Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya, Disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Tasawuf* ( Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 244.

<sup>49</sup>. Ia menegaskan bahwa terdapat perbedaan antara ma'rifat yang disebabkan oleh kemampuan dan kesadaran seseorang sebagai makhluk. Ma'rifat menurut Zunnun al-Misri sepenuhnya diberikan oleh Allah Swt atas karunia dan kasih sayang-Nya. Maka seorang hamba tidak akan sampai pada tingkat ma'rifat tanpa usaha dan anugerah serta karunia Allah SWT. Lihat,..... Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanun Siregar, *Akhlak Tasawuf, Pengenalan*, 144.

<sup>50</sup>. *Ibid*, 237-238.

moralitas tertentu, baik lahir maupun batin dengan tujuan mengkodisikan hati (*qalb*) untuk mempersiapkan diri dalam mencapai alam metafisis ke hadirat Allah Swt.<sup>51</sup>

*Kedua*, tasawuf sebagai ilmu ma'rifat. Dalam konteks yang kedua ini seorang salik (penempuh jalan sufi) difokuskan dalam pencapaian dan menemukan realitas mutlak (*al-Haq*).<sup>52</sup> al-Ghazali memandang ma'rifat sebagai tujuan yang harus dicapai manusia, dan sekaligus merupakan kesempurnaan yang di dalamnya terkandung kebahagiaan hakiki. Karena dengan ma'rifat manusia akan benar-benar mengenal Tuhannya, setelah mengenal maka akan mencintai dan kemudian mengabdikan dirinya secara total. Al-Ghazali menjelaskan bahwa setiap orang yang tidak mengenal atau tidak memperoleh kelezatan ma'rifat di dunia, maka tidak akan memperoleh kelezatan memandang di akhirat.<sup>53</sup>

Pengalaman al-Ghazali dalam menemukan kebenaran juga tertuang dalam salah satu karyanya *al-Munqiz min al-Dalal* yang menegaskan bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui indra dan akal tidak dapat dipercaya. Misalnya bintang-bintang yang tampak kecil, ternyata berdasarkan ilmu astronomi ia sangat besar, bahkan ada yang melebihi bumi. Akhirnya, ia memantapkan untuk menggunakan hati (*qalb*) dalam pencapaian ma'rifatnya.<sup>54</sup> Sehingga menurutnya mencapai ma'rifat tidak dapat hanya diperoleh dengan penalaran-penalaran logis.

---

<sup>51</sup>. Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 126.

<sup>52</sup>. Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, 126.

<sup>53</sup>. Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin* jilid VII, Terj. Ismail Yakub (Jakarta: C.V. Faizan, 1985), 459.

<sup>54</sup>. Abdul Halim Mahmoud, *Hal Ihwal Tasawuf Analisa Tentang Al-Munqidz Min al-dhalal* (Indonesia: Penerbit Darul Ihya', t.t), 117.

Sebagaimana pengalaman al-Ghazali di atas, secara langsung menegaskan bahwa ma'rifat tidak dapat diperoleh melalui susunan argumentasi logis atau rasionalitas saja, sebab dalam menggapai kema'rifatan Nur Ilahiah yang menentukannya. Manusia hanya bisa berjaga atau mempersiapkan akan datangnya Nur Ilahiah tersebut. Dalam mencapai ma'rifat tahap yang dilalui al-Ghazali, yakni pencarian ilmu, tafakkur dan tazkiyat an-nafs.

Manusia yang telah membersihkan hatinya bagaikan kaca transparan yang mampu menerima cahaya Ilahi dengan jelas. Pelimpahan cahaya Ilahi ke atas hati manusia yang telah siap menerimanya itulah yang disebut para sufi sebagai *mukasyafah* (penyingkapan). Dalam peristiwa ini, manusia diperlihatkan oleh Tuhan segala realitas dengan langsung dan gamblang serta mengetahui Tuhan dengan kemantapan hatinya (ma'rifat).

Dalam memperoleh pengetahuan spiritual (ma'rifat), dalam *Ihya' Ulum al-Din* nya al-Ghazali menetapkan empat rukun yang harus dilalui oleh seorang salik. *Pertama*, mengasingkan diri (*al-uzlah*), namun yang dimaksud dalam pengertian ini bukanlah mengasingkan diri dari masyarakat dan pergaulan secara total, tapi ini merupakan salah satu rukun dari rukun-rukun mujahadah, sebagai langkah awal atau media introspeksi yang nanti muaranya juga akan kembali kepada khalayak ramai.<sup>55</sup>

Senada dengan al-Ghazali, Ibnu Athaillah menjelaskan bahwa kegiatan yang menguntungkan jiwa adalah ketika melakukan *uzlah*, karena dengan itu seseorang salik bisa dengan khuyuk merenung, berdzikir dan bertafakkur.

---

<sup>55</sup>. Said Hawa, *Perjalanan Ruhani Menuju Allah, Sebuah Konsep Tasawuf Gerakan Islam Kontemporer I*, Terj. Imam Fajrudin (Solo: Era Intermedia, 2002), 231.

Menurutnya, selama manusia banyak bergaul, kejernihan hatinya akan terus berkurang sementara materi yang terlukis dalam cermin hatinya semakin kuat membelenggu. Oleh sebab itu, *uzlah* yang disertai zikir dan tafakkur sangat membantu untuk mengembalikan kejernihan hati dan kecemerlangan cerminnya serta sanggup melepaskan jiwa dan hati dari keterbelengguannya dari materi.<sup>56</sup>

*Kedua*, berdiam diri (*al-samt*), dengan melakukan *uzlah* seorang penempuh sufi (*salik*) diharapkan dapat menjaga lisannya, maka pengertian *al-samt* dalam hal ini dapat dimaknai sebagai menjaga lisan dari berbicara sesuatu yang tidak berguna dan memperbanyak dzikir kepada Tuhan. *Ketiga*, Lapar (*al-ju'*). Menurut al-Ghazali lapar akan mengurangi darah jantung dan memutihkannya, dan pada putihnya itu, nur-Nya) akan menghancurkan lemaknya hati. Pada kehancuran itu menjadikan halusnya hati, dan halusnya hati merupakan kunci mukasyafah.<sup>57</sup>

Lapar adalah proses perjalanan ruhani manusia menuju Allah Swt,<sup>58</sup> Yahya bin Mu'adz (w. 258 H) menyatakan bahwa lapar merupakan latihan asketik (*zuhud*) bagi para murid, sebuah cobaan bagi yang bertaubat, derita bagi para penolak dunia, dan tanda kemuliaan bagi para ahli ma'rifat. Maka, ketika perut kekenyangan akibatnya membuat hati menjadi beku, membawa otak tumpul, melemahkan kecerdasan, dan menjadi pelupa. Seluruh anggota badan menjadi berat sehingga berakibat malas untuk mengerjakan ibadah dan mencari ilmu. Disinilah seringkali manusia terjerumus untuk menuruti hawa nafsunya.<sup>59</sup>

<sup>56</sup>. Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin*, 204.

<sup>57</sup>. Said Hawa, *Perjalanan Ruhani Menuju Allah*, 243.

<sup>58</sup>. Ibid, 244.

<sup>59</sup>. Imam al-Ghazali, *Mutiara Ihya Ulumuddin*, Terj Rus'an (Semarang: Wicaksana, 1984), 161.

*Keempat*, Terjaga di Malam Hari (*as-sahar*). Hal ini selaras dengan hadist Nabi Muhammad yang artinya: “barang siapa yang menginginkan sesuatu, maka jagalah malam-malamnya” (al-Hadist). Menurut al-Ghazali dengan menjaga malam, hal itu menambah kejernihan hati setelah berhasil menahan lapar. Maka disaksikanlah kehinaan dunia dan ketinggian derajat akhirat. Dengan demikian maka sempurnalah kebenciannya kepada dunia dan menghadapkan kepada akhirat, dengan bersikap seperti itu menurut al-Ghazali menjadi sebab terbukanya rahasia-rahasia ghaib.<sup>60</sup>

Menurut al-Ghazali proses *kasyf* (penyingkapan) dalam pencapaian ma’rifat akan terjadi secara sempurna apabila tumbuh berkembang dari sikap istiqamah, karena penyingkapan biasa dihasilkan dari menahan lapar, *qiyam al-lail*, diam, dan khalwat. Namun, jika tidak ada sikap istiqamah maka penyingkapan itu akan seperti ahli sihir. Penyingkapan yang dimaksud disini ialah yang tumbuh dari sikap istiqamah.<sup>61</sup> Pada waktu *mujahadah*, kadang-kadang badan itu rusak dengan timbulnya penyakit, badan terasa sakit, dan juga akal akan merasa was-was. Apabila tidak didahului dengan latihan jiwa dan pendidikan dengan hakikat keilmuannya, maka akan tumbuh hayalan-hayalan yang merusak sampai masa yang tidak tentu. Banyak para sufi yang menjalani hal seperti ini sampai datanglah Allah SWT akan menyinari hatinya.<sup>62</sup>

Selaras dengan al-Ghazali, Syaikh Abdul Qadir mengungkapkan bahwa ma’rifat harus dilalui dengan *mujahadah* dan pembersihan diri (*tazkiyah al-nafs*).

---

<sup>60</sup>. Imam al-Ghazali, *Ihya’ Ulumiddin*, 203.

<sup>61</sup>. Sayyid Nur bin Sayyid Ali, *Tasawuf Syar’i Kritik atas Kritik*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2000), 191.

<sup>62</sup>. Imam al-Ghazali, *Ihya’ Ulumiddin*, 45.

Menurutnya seorang arif (ahli ma'rifat) adalah orang yang mengenal melalui tanda-tanda segala kebesaran Allah SWT, mengetahui sebenar-benarnya dengan menyadari, mempercayai, atau meyakini bahwa hanya Allah Swt yang berhak disembah. Dia-lah Yang Maha Agung dan tiada sekutu bagi-Nya.<sup>63</sup> Jadi, tauhid merupakan landasan pertama bagi seorang hamba yang ingin berma'rifat kepada Allah SWT, dimana meyakini dengan sungguh-sungguh tentang keesaan Allah Swt yang telah ada sejak dahulu, yang berdiri sendiri dan yang memberi wujud bagi yang lain. Allah Swt sebagai pencipta, yang mengatur segala urusan berkuasa atas segala sesuatu, dan tidak ada sekutu bagi-Nya.<sup>64</sup>

Menurut Syaikh Abdul Qadir, syirik (menyekutukan Allah Swt) itu bukan hanya dengan menyembah berhala saja, akan tetapi ketika seseorang menuruti hawa nafsunya atau ketika memilih sedikit bagian dari dunia dan akhirat, jelasnya sesuatu yang selain Allah Swt.<sup>65</sup> Hal ini merupakan salah satu arti ma'rifat menurut Syaikh Abdul Qadir, dimana seseorang tidak lagi menyekutukan Allah Swt dengan makhluk, amal, ataupun keinginannya. Keesaan Allah Swt benar-benar dijunjung tinggi, tempat bergantung seluruh makhluknya, tidak ada yang menyamai-Nya (sifat dan dzat-Nya), dan tidak bisa diterka-terka.<sup>66</sup>

Hal di atas dapat diketahui dari konsep ma'rifatnya, Syaikh Abdul Qadir berkata :

---

<sup>63</sup>. Abdul Qadir al-Jailani, *Fiqh Tasawuf*, Terj. Muhammad Abdul Ghoffar, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 17.

<sup>64</sup>. Habib Abdullah Zakiy Al-Kaaf, *Ajaran Tasawuf Syekh Abdul Qadir Al-Jailani*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 211.

<sup>65</sup>. Abdul Qadir al-Jailani, *Futuhul-Ghaib Menyingkap Rahasia-rahasia Ilahi*, Terj. Imron Rosidi, (Yogyakarta: Citra Risalah, 2008), 15.

<sup>66</sup>. Ibid, 201.

“Kenali Allah Swt (*ma’rifatullah*) dan jangan sampai kalian tidak mengenalnya!. Taatilah Allah SWT, dan jangan sampai kalian bermaksiat kepada-Nya. Ikutilah (Petunjuk-Nya), dan janganlah kalian berlawanan dengan-Nya! Ridailah keputusan-Nya, dan janganlah kalian menentang-Nya! Kenalilah Allah SWT melalui ciptaan-Nya! Dialah Yang Maha menciptakan dan Maha memberi rizki, Yang Paling Awal dan Yang Paling Akhir, Yang Paling Tampak dan Yang Paling Rahasia, Yang Paling Terdahulu dan Yang Paling Ada, serta Maha berbuat Terhadap sesuatu yang dikehendaki-Nya”.<sup>67</sup>

Orang-orang ma’rifat menurut Syaikh Abdul Qadir memiliki keikhlasan sempurna dalam ibadahnya dengan memberikan sifat ketuhanan dan pengabdian kepada-Nya sesuai dengan hak-Nya. Disini hak nafsu menjadi benar karena telah buta kepada dunia, akhirat, dan segala sesuatu selain Allah SWT. Maka dengan kualitas tersebut, para arifin memiliki perbedaan mendasar dengan manusia lain. Manusia lain seperti gambar tanpa ruh, sedangkan mereka ruh itu sendiri, manusia pada umumnya dzahir, sedang mereka adalah hatinya, manusia lain ibarat bangunan fisik (*mabani*) sedangkan mereka adalah arti (*ma’ani*), manusia lain sebagai wujud kasar (*jahr*) sedangkan mereka halus (*sirr*). Mereka adalah pembela para Nabi, beramal dengan amal para Nabi. Dan inilah makna kalimat bahwa ulama merupakan pewaris para Nabi.<sup>68</sup>

Oleh karena itu, seorang arif akan senantiasa semakin dekat dengan Tuhan, selalu memperbaharui kekhusyukannya dan kerendahdiriannya kepada Allah Swt dengan penuh kesadaran. Kebisuannya bertambah sesuai dengan

<sup>67</sup>. Abdul Qadir al-Jailani, *Fath ar-Rabbani*, (Libanon: Dar al-Kutb al-Ilmiah, 2010), 50.

<sup>68</sup>. Muhammad Sholikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani*, (Jakarta: PT Buku Kita, 2009), 4.

kema'rifatannya, seluruh lisan, nafsu, tabiat, kebiasaann dan wujudnya akan membisu. Sementara lisan hati, rahasia, keadaan (*hal*), dan maqam-nya akan berbicara menjelaskan kenikmatan yang dirasakannya.<sup>69</sup>

Namun, seorang arif harus rela menanggung konsekuensi, karena terkadang seorang hamba yang berada dalam ma'rifatullah dianggap sebagai orang gila. Oleh karena itu, seorang arifin (orang-orang yang ma'rifat) senantiasa berpindah dari keadaan satu ke keadaan lain dengan menambah kezuhudannya terhadap makhluk dan semakin merindukan kebersamaan dengan Allah Swt, semakin bertambah tawakalnya, semakin pupus keinginannya mengambil sesuatu dari makhluk kecuali dengan tangan-Nya serta ikatannya bersama-Nya semakin kuat. Sosok yang demikian inilah yang umumnya dipandang tidak lazim di antara sesama manusia. Mereka mendengar nasihat tanpa perantara, langsung ke dalam hati sanubarinya. Sehingga ia mendapati dalam kegilaan karena meninggalkan kebiasaan dan perbuatan hawa nafsu, terutama syahwat dan kelezatan.<sup>70</sup>

Menurut Syaikh Abdul Qadir pencarian ma'rifat harus bertumpu pada keimanan yang menjadi keyakinan (*haqq al-yaqin*), sehingga dari keyakinan itu muncul ma'rifat, dan kemudian ma'rifat inilah yang akan muncul sebagai ilmu yang menyebabkan cerdas di sisi Allah Swt.<sup>71</sup> Dalam usaha mencapai pengetahuan ma'rifat ini, Syaikh Abdul Qadir dalam beberapa karyanya sering menyebutkan tahapan-tahapan (*maqam*) bagi penempuh sufi, walaupun ia tidak menetapkan teoritisnya secara sistematis, namun secara tidak langsung ia telah menetapkan bangunan konsep yang kokoh dalam permasalahan ini. Walaupun

---

<sup>69</sup>. Ibid, 383-384.

<sup>70</sup>. Ibid, 382.

<sup>71</sup>. Muhammad Sholikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi*, 382.



secara esensi ia mempunyai kesamaan dengan al-Ghazali, namun menurut penulis, ia lebih menekankan pada langkah praktis dalam hal ini, diantaranya yaitu: taubat,<sup>72</sup> zuhud,<sup>73</sup> tawakkal,<sup>74</sup> syukur,<sup>75</sup> sabar,<sup>76</sup> ridha,<sup>77</sup> dan jujur.<sup>78</sup>

<sup>72</sup>. Syaikh Abdul Qadir mengemukakan bahwa taubat merupakan langkah awal sebelum memulai perjalanan menuju Tuhan. Taubat harus dilakukan dengan segenap jiwa lahir batin dan sungguh-sungguh, serta berlandaskan keikhlasan untuk tidak mengulanginya, karena taubat membuat orang terjaga. Ia menyatakan bahwa taubat merupakan tanaman di atas tanah hati dan bangunan dalam jiwa manusia. Lihat ....., Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fathu Ar-Rabbani Wa Al-Faidhu Ar-Rahmani (Jalan Hidup Sang Kekasih Allah)Lautan Hikmah Kekasih Allah*, (Jogjakarta: Diva Press, 2010), 49.

<sup>73</sup>. Syaikh Abdul Qadir menjelaskan bahwa orang zuhud adalah orang yang menjaga diri dari barang yang halal. Sedangkan meninggalkan barang yang haram merupakan kewajiban. Ia juga membagi zuhud menjadi dua, yakni zuhud lahir dan zuhud hakiki. Zuhud lahir yaitu mengeluarkan dunia dari hadapannya, sedangkan zuhud hakiki mengeluarkan dunia dari hatinya. Lihat ....., Muhammad Sholikhin, *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi*, 244-245.

<sup>74</sup>. Menurut Syaikh Abdul Qadir tawakkal adalah menyerahkan segala urusan kepada Tuhan dan membersihkan diri dari gelapnya pilihan, tunduk dan patuh kepada hukum dan takdir. Sehingga dia yakin bahwa tidak ada perubahan dalam bagianya, apa yang merupakan bagiannya tidak akan hilang dan apa yang tidak ditakdirkan untuknya tidak akan diterima. Maka hatinya merasa tenang sebab merasa nyaman dengan janji Tuhan. Lihat ....., Said bin Musfir Al-Qathani, *Buku Putih Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani*, Terj. Munirul Abidin, (Jakarta: PT. Darul Falah, 2003), 493.

<sup>75</sup>. Syaikh Abdul Qadir menyatakan bahwa hakikat syukur adalah mengakui nikmat Allah Swt karena Dialah pemilik karunia dan pemberian sehingga hati mengakui bahwa segala nikmat berasal dari Allah Swt. Lihat ...., Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), 41.

<sup>76</sup>. Syaikh Abdul Qadir al-Jailani menyebutkan ada tiga macam kesabaran, yakni: *Pertama*, bersabar kepada Allah Swt dengan melaksanakan perintah-Nya dan menjahui larangan-Nya. Mencakup kesabaran untuk belajar taat dan melaksanakan perkara-perkara wajib karena didalamnya terdapat kesulitan dan keharusan untuk menjaganya sepanjang umur manusia, seperti shalat, puasa, zakat, haji dan perintah-perintah lainnya. *Kedua*, bersabar bersama Allah Swt, yaitu bersabar terhadap ketetapan-Nya dan perbuatan-Nya, dari berbagai macam kesulitan dan musibah. Mencakup kesabaran dari hal-hal yang diharamkan Allah Swt. Karena manusia cenderung untuk jatuh ke dalam perbuatan haram, sebab sesuatu yang haram biasanya merupakan syahwat yang dicintai oleh hawa nafsu. *Ketiga*, bersabar atas Allah Swt, yaitu bersabar terhadap rezeki, jalan keluar, kecukupan, pertolongan dan pahala yang dijanjikan Allah Swt di akhirat. Yaitu menunggu apa yang dijanjikan oleh Allah Swt seperti kecukupan, bantuan, kemenangan, dan kekuatan bagi mukmin di dunia serta pahala besar di akhirat. Lebih lengkap, Lihat ....., Said bin Musfir Al-Qathani, *Buku Putih Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani*, 506.

<sup>77</sup>. Secara umum para salik (penempuh sufi) memandang ridha adalah orang yang menerima ketetapan Allah SWT dengan berserah diri, pasrah tanpa menunjukkan pertentangan terhadap apa yang dilakukan oleh Allah. Syaikh Abdul Qadir mengutip ayat al-Qur'an surat al-Taubah ayat 21, yang artinya: "Tuhan mereka menggembirakan mereka dengan memberikan rahmat dari-Nya, keridhaan dan surga. Mereka memperoleh di dalamnya kesenangan yang kekal". Lebih lengkap. Lihat ...., Abdul Qadir al-Jailani, *Nyanyian Sunyi Para Kekasih Ilahi*, Terj. Masrokhan Ahmad, (Yogyakarta: Citra Risalah, 2009), 144.

<sup>78</sup>. Syaikh Abdul Qadir berpendapat bahwa kejujuran merupakan kedudukan yang tertinggi dan jalan yang paling lurus, yang dengannya dapat dibedakan antara orang munafik dan seorang yang beriman. Kejujuran adalah ruhnya perbuatan, tiang tiangnya segala urusan, dan satu tingkat dibawah kenabian. Lihat ....., Said bin Musfir Al-Qathani, *Buku Putih Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani*, 513.

Berbeda dengan Syeikh Abdul Qadir al-Jailani, Jalal al-Din al-Rumi memulai pencarian pengetahuan spiritual (ma'rifat) dari fakta bahwa Tuhan mengajarkan Adam semua nama. Nama-nama ini merupakan prototipe semua pengetahuan sejati dan langsung berasal dari Tuhan. Menurut Rumi kebijaksanaan Tuhan menciptakan dunia agar segala hal yang ada dalam pengetahuan-Nya terungkap.<sup>79</sup> Sebagaimana dalam hadist qudsi disebutkan bahwa:

كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق في عروني

*Artinya: "Aku adalah harta berharga yang tersembunyi dan Aku ingin diketahui, sehingga Aku menciptakan dunia!"*<sup>80</sup>

Maka, dapat dipahami bahwa tugas fundamental manusia untuk memahami seluruh kebenaran sejati yang bersembunyi di balik pikiran manusia melalui pemahaman dunia fenomena. Pencapaian pengetahuan sejati itu bagaimanapun tidaklah mudah. Rumi mengatakan dalam kitabnya *Fihi Ma Fihi*:

"Seorang datang ke laut dan tidak menemukan apapun kecuali air asin, hiu, dan ikan-ikan. "Dimana mutiara yang mereka bicarakan? Barangkali sudah tidak ada lagi mutiara". Bagaimana mungkin mutiara didapatkan hanya dengan melihat-lihat lautan? bahkan jika ia menimba air lautan seember demi seember beribu-ribu kali ia takkan menemukan mutiara itu. Diperlukan penyelam untuk menemukan mutiara, dan bahkan tidak semua penyelam mendapatkan mutiara tersebut, hanya penyelam yang beruntung dan cekatan saja. Ilmu pengetahuan dan seni bagaikan mengukur samudra

<sup>79</sup>. Mulyadhi Kartanegara, *Jalal Al-Din Rumi Guru Sufi dan Penyair Agung*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), 70.

<sup>80</sup>. Annemarie Schimmel, *Dunia Rumi Hidup dan Karya Penyair Besar Sufi*, Terj. Saut Pasaribu, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2001), 91.

dengan ember. Untuk menemukan mutiara membutuhkan pendekatan yang berbeda”.<sup>81</sup>

Jenis pendekatan yang berbeda itulah yang disebut sebagai pengetahuan sejati atau ma’rifat. Pengetahuan yang tidak bisa diperoleh hanya melalui proses intelektual ataupun olah mental, ia bergantung sepenuhnya kepada kehendak dan kemurahan Tuhan. Ada dua hal yang penting untuk dicatat, *pertama*, ma’rifat sepenuhnya bergantung pada kehendak dan kemurahan Tuhan, dan *kedua*, ia bukanlah hasil dari proses intelektual dan olah mental. Persepsi indra dan akal memang penting sebagai sarana untuk membimbing sehingga sampai kepada gerbang pengetahuan sejati, namun sekali lagi sisanya bergantung pada rahmat Tuhan. Atas dasar inilah orang-orang yang hanya mengandalkan persepsi indra atau pealaran diskursif akan terhenti dan menemui jalan buntu.<sup>82</sup>

### **E. Posisi Ma’rifat Dalam Tradisi Tasawuf**

Salah satu masalah fundamental yang dibahas dalam tasawuf adalah ma’rifat. Dalam tradisi sufisme, istilah ini direkuksi dari hadist: “*barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya*”.<sup>83</sup> Dari hadist ini kemudian memunculkan berbagai macam penafsiran diantara tokoh-tokoh sufi. Sebagian sufi menyatakan bahwa ma’rifat merupakan pengetahuan *meta-empiris*

<sup>81</sup>. Mulyadhi Kartanegara, *Jalal Al-Din Rumi Guru Sufi*, 70.

<sup>82</sup>. Ibid, 71.

<sup>83</sup>. Secara leksikal hadist ini ditulis sebagai berikut: *من عرف نفسه عرف ربه*. Oleh Yahya bin Mu’az al-Razy, hadist ini dimaknai sebagai berikut: barang siapa yang mengenal dirinya dengan sifat lemah, membutuhkan, lalai, hina dan tidak tercapai maksud, maka akan mengenal Tuhannya dengan sifat-sifat Jalal dan Jamal atas yang patut bagi kedua sifat itu, maka seorang hamba selalu melakukan muraqabah sehingga dibukakan kepadanya pintu musyahadahnya. Ibnu Hajar al-Haitamy, *al-Fatawa al-Haditsah*, (Beirut : Darul Fikri, t.t), 206.

dan merupakan pengetahuan yang lebih tinggi.<sup>84</sup> Para sufi dalam aliran ini menegaskan bahwa ma'rifat merupakan bentuk pengetahuan hati yang bermuara pada pengetahuan tentang diri.<sup>85</sup> Sementara sebagian sufi lainnya menganggap bahwa ma'rifat dipahami sebagai ihwal pertumbuhan spiritual (*maqam*), tetapi tidak memfungsikan pengetahuan (tentang Tuhan) sebagai dasar structural atas kehidupan spiritual mereka.<sup>86</sup>

Dalam tradisi tasawuf, tokoh awal yang didentikkan dengan pemikiran tentang ma'rifat adalah Dzun al-Nun al-Misri. Penilaian ini dinilai tepat karena berdasarkan riwayat Al-Qathfi, Al-Mas'udi dan Abd Al-Qadir dalam *falsafah Al-sufiah fi Al-Islam*, al-Misri berhasil memperkenalkan corak baru tentang ma'rifat dalam tradisi tasawuf. Ia membedakan antara ma'rifat sufiah dengan ma'rifat aqliyah. Ma'rifat yang pertama menggunakan pendekatan hati (*qalb*) yang biasa digunakan para sufi, sedangkan ma'rifat yang kedua menggunakan pendekatan akal yang biasa digunakan para teolog. Pada taraf selanjutnya menurutnya ma'rifat juga melalui jiwa yang akan meneguhkan pada keyakinan spiritual.<sup>87</sup>

Menurut al-Misri, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman al-Sulami, ma'rifat itu dengan ilmu dan kebenaran ilmu itu dengan ma'rifat. Salah satu dari keduanya selalu membutuhkan yang lain. Ia adalah ilmu hati tentang keberadaan Tuhan yang dengan pengamatan hati terdapat kelembutan-kelembutan Tuhan.<sup>88</sup>

Menurutnya, ma'rifat merupakan ilmu yang menjelajahi hakekat ketuhanan

---

<sup>84</sup>. John Renard, *Mencari Tuhan: Menyelam Kedalam Samudra Ma'rifat*, (Bandung: Mizan, 2009), 25.

<sup>85</sup>. Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 2014), 129.

<sup>86</sup>. John Renard, *Mencari Tuhan*, 25.

<sup>87</sup>. Abu Abdurrahman al-Sulami, *al-Muqaddimah fi al-Tasawuf*. Terj. Faisal Saleh, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 40.

<sup>88</sup>. *Ibid*, 41.

melalui sumber pengetahuan yang paling otentik yaitu hati dan melalui proses yang serius mulai dari pembersihan jiwa (*tazkiyat al-nafs*).<sup>89</sup>

Senada dengan al-Misri, Abu Thayib al-Maraghi menyatakan bahwa setiap unsure dalam diri seorang hamba memiliki fungsi yang berbeda-beda berkaitan dengan fungsi kema'rifatannya kepada Allah. Akal menurutnya memiliki fungsi pembuktian dalil secara logika, hikmah memberi isyarat, dan ma'rifat memberi kesaksian secara utuh.<sup>90</sup> Sependapat dengan itu, Dalam *al-Ria'iq li Huquq al-Allah*, al-Muhasibi menekankan kedalaman ma'rifat sebagai pondasi satu-satunya bagi tindakan yang benar. Dia menganggap bahwa ma'rifat didasari oleh pengetahuan atas karunia Ilahi dan pemahaman cermat dari pemahaman rasional (*'aql*).<sup>91</sup>

Sementara seorang sufi dari bagdad, Abu Sa'id al-Kharras tidak begitu tertarik dengan dimensi-dimensi teoritis tentang ma'rifat. Ia lebih tertarik pada kebutuhan mutlak dalam mencari tingkatan pengetahuan spiritual (ma'rifat).<sup>92</sup> Artinya, ia menempatkan ma'rifat sebagai maqam tertinggi yang harus dicapai oleh setiap manusia.

Pendapat ini juga terdapat dalam pemikiran al-Ghazali, ia memandang bahwa ma'rifat sebagai tujuan yang harus dicapai manusia, dan sekaligus merupakan kesempurnaan yang di dalamnya terkandung kebahagiaan yang hakiki. Sebab dengan ma'rifat manusia akan benar-benar mengenal Tuhannya, setelah mengenal maka akan mencintai dan kemudian mengabdikan dirinya secara total.

---

<sup>89</sup>. Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf*, 131.

<sup>90</sup>. Al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah*, 41.

<sup>91</sup>. John Renard, *Mencari Tuhan*, 26.

<sup>92</sup>. Ibid, 29.

al-Ghazali menjelaskan bahwa setiap orang yang tidak mengenal atau tidak memperoleh kelezatan *ma'rifatullah* di dunia, maka tidak akan memperoleh kelezatan memandang di akhirat. Karena tidak akan berulang kembali bagi seorang di akhirat, apa yang tidak menyertainya di dunia. Padahal sepenuhnya kenikmatan adalah ketika berma'rifat dengan-Nya. Maka menikmati surga tanpa menyaksikan Penciptanya, akan menimbulkan rasa penasaran yang luar biasa, dengan demikian seringkali malah akan merasakan sakit.<sup>93</sup>

Lebih lanjut Al-Ghazali mengatakan, ma'rifat adalah:

*Memandang kepada wajah (rahasia) Allah.*<sup>94</sup>

Menurut al-Ghazali, orang yang mempunyai ma'rifat tentang Tuhan (arif), tidak akan mengatakan ya Allah atau ya *Rabb* karena memanggil Tuhan dengan kata-kata serupa ini menyatakan bahwa Tuhan ada di belakang tabir. Orang yang duduk berhadapan dengan temannya tidak akan memanggil temannya itu.<sup>95</sup> Selanjutnya, pendapat ini juga diikuti oleh 'ain al-Qhudat al-Hamdhani yang menjadi murid dari adik al-Ghazali (yaitu Ahmad al-Ghazali), dengan karyanya *Tamhidad*, ia memaparkan bahwa untuk mencapai ma'rifat seorang sufi harus melalui sepuluh *maqamat*.<sup>96</sup> Artinya, ia meyakini bahwa dalam mencapai ma'rifat, seorang salik harus melalui maqam-maqam tersebut.

---

<sup>93</sup>. Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-din*, 459.

<sup>94</sup>. Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu,, 1995), 227.

<sup>95</sup>. Ibid, 227.

<sup>96</sup>. John Renard, *Mencari Tuhan*, 71.

## F. Tasawuf *Aqli*<sup>97</sup> KH. Asrori Ishaqi: Sebuah Gagasan Baru Dalam Pemikiran Tasawuf

Ditinjau dari historisitas dan perkembangannya, secara keseluruhan tasawuf dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni tasawuf *ilmi (nadhari)*,<sup>98</sup> yaitu tasawuf yang bersifat teoritis dan tasawuf *amali* yaitu tasawuf terapan atau ajaran tasawuf yang praktis.<sup>99</sup> Sementara aliran-aliran tasawuf jika dilihat dari ideologi dan cara pandang tasawufnya, para peneliti membagi menjadi tiga aliran yaitu: tasawuf *akhlaki*, tasawuf *amali* dan tasawuf *falsafi*.<sup>100</sup>

Tasawuf *akhlaki* adalah jenis tasawuf yang berorientasi pada perbaikan *akhlak*, mencari hakikat kebenaran dan mencapai ma'rifat. usaha tersebut dilakukan dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan

---

<sup>97</sup>. Penulis membuat istilah tasawuf *aqli* ini dengan berdasar pada pendapat KH. Asrori Ishaqi dalam kitab *al-Muntakhabat fi Rabitha al-Qolbiyah wa Shilathi al-Ruhaniyah* nya jilid I yang mengatakan: "*al-ma'rifat bi al-aql*". Sementara yang penulis maksudkan dari istilah tasawuf *aqli* ini adalah perpaduan antara tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi. Jika dalam tasawuf akhlaki biasanya menolak peran akal dalam perilaku tasawufnya, sementara tasawuf jenis ini menempatkan akal sebagai sarana dalam pencapaian ma'rifatnya, bahkan KH. Asrori Ishaqi sebagai salah satu sosok dalam tasawuf *aqli* ini membahas keistimewaan akal dalam tasawuf di bab tersendiri. Lihat,..... Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabat fi Rabitha al-Qolbiyah wa Shilathi al-Ruhaniyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mudzakir bin Sa'id, dkk. Jilid I, 44.

<sup>98</sup>. Tasawuf yang tercakup dalam bagian ini ialah sejarah lahirnya tasawuf dan perkembangannya sehingga menjelma menjadi ilmu yang berdiri sendiri. Termasuk di dalamnya adalah teori-teori tasawuf menurut berbagai tokoh tasawuf dan tokoh luar tasawuf yang berwujud ungkapan sistematis dan filosofis. Lihat, ..... HM. Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 224.

<sup>99</sup>. Tasawuf jenis ini tidak hanya teori belaka, tetapi menuntut adanya pengamalan dalam rangka mencapai tujuan tasawuf. Orang yang menjalankan ajaran tasawuf ini akan mendapat keseimbangan dalam kehidupannya, antara material dan spiritual, dunia dan akherat. Lihat, ..... HM. Amin Syukur dan Hj. Fatimah Ustman, *Insan Kamil Paket Pelatihan Seni Menata Hati (SMH)*, (Semarang : CV Bima Sejati, 2004), 5.

<sup>100</sup>. Nur Syam, *Tasawuf Dalam Pergulatan Zaman: Dari Tasawuf Falsafi Ke Tasawuf 'Amali*. <https://isipindonesia.files.wordpress.com/2011/10/7-prof-dr-nur-syam-msi-tasawuf-dalam-pergulatan-zaman-dari-tasawuf-falsafi-ke-tasawuf-amali.pdf>.

oleh para syekh sufi.<sup>101</sup> Para ahli tasawuf dalam aliran ini mengklaim bahwa dalam menjalankan perilaku sufinya mereka selalu merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah serta mengaitkan ahwal (keadaan) dan *maqomat* (tingkatan ruhaniah) mereka kepada kedua sumber tersebut.<sup>102</sup>

Tasawuf ini bermula dari doktrin zuhud yang dimunculkan oleh para sufi abad kedua sampai abad keempat hijriyah. Diantara tokoh-tokohnya adalah Hasan al-Bashri, Imam Abu Hanifah, Junaidi al-Baghdadi, al-Qusyairi dan lain-lain. Baru pada pertengahan abad kelima hijriyah al-Ghazali membentuknya menjadi sebuah konsep yang sempurna tentang perilaku tasawuf. Konsep ini kemudian diikuti oleh para pendiri Tarekat dan menjadi metode *tarbiyah ruhaniyah* Ahlu Sunnah wal jamaah yang bersifat praktis.<sup>103</sup> Dalam redaksi lain disebutkan bahwa tasawuf ini merupakan tasawuf yang berwawasan moral praktis dan bersandarkan kepada al-qur'an dan al-sunnah.<sup>104</sup>

Ciri-ciri dan karakter tasawuf *akhlaki* ini, diantaranya yaitu: *Pertama*, melandaskan perilaku tasawufnya pada al-qur'an dan al-sunnah. Tasawuf jenis ini dalam pengejawantahan ajaran-ajarannya cenderung memakai landasan qur'an dan sunnah sebagai kerangka pendekatannya. *Kedua*, Tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat sebagaimana terdapat pada

---

<sup>101</sup>. Tasawuf *akhlaki*, biasa disebut juga dengan istilah tasawuf sunni yang telah dikembangkan oleh ulama *salaf al-salih*. Lihat,..... Sayyid Nur Sayyid Ali, *At-Tashawwuf Asy-Syar'i*, terj. M. Yanyullah (Jakarta: Hikmah-Mizan, 2003), 93.

<sup>102</sup>. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, (yogyakarta: pustaka pelajar, 2002), 36.

<sup>103</sup>. M. Solihin, M.Ag dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Pustaka setia : Bandung 2008), 81.

<sup>104</sup>. Alwi Shihab, *Antara tasawuf Sunni dan Falsafi ; Akar tasawuf di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Iman, 2009), 51



ungkapan-ungkapan *syathahat*.<sup>105</sup> Walaupun ada term yang mirip *syathahat* itu dianggapnya merupakan pengalaman pribadi dan mereka tidak menyebarkannya kepada orang lain. Juga hal itu dianggap sebagai karamah atau keajaiban yang mereka temui.

*Ketiga*, lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara tuhan dan manusia. Dualisme yang dimaksud di sini adalah ajaran yang mengakui bahwa meskipun manusia dapat berhubungan dengan tuhan, hubungannya tetap dalam kerangka yang berbeda antara keduanya, dalam hal esensinya. Sedekat apapun manusia dengan tuhannya, tidak lantas membuat manusia dapat menyatu dengan tuhan.

*Keempat*, kesinambungan antara hakikat dengan syari'at. Dalam pengertian lebih khusus yaitu antara tasawuf (sebagai aspek batiniyah) dengan fiqih (aspek lahiriyah). Hal ini merupakan konsekuensi dari paham di atas. Karena berbeda dengan Tuhan, manusia dalam berkomunikasi dengan Tuhan tetap berada pada posisi sebagai objek penerima informasi dari Tuhan. dan *kelima*, lebih terkonsentrasi pada soal pembinaan moral, pendidikan

---

<sup>105</sup>. *Syathahat* adalah ucapan-acapan ganjil yang keluar dari mulut seorang sufi. Lihat, ... Harun Nasution, *Falsafah dan mistisisme dalam Islam*, (Jakarta : Bulan bintang, 2010 ), 83. Menurut al-Ghazali *syathahat* sangat berbahaya bagi orang awam, menurutnya keganjilan ungkapan itu ada dua : 1. pernyataan panjang lebar tentang cinta kepada Allah maupun rasa penyatuan dengan Allah, yang mustahil dihindarkan oleh sebagian para sufi yang berpaling dari amal-amal lahiriyah, yang akhirnya menyatakan terjadinya penyatuan, seperti mucapan al-Hallaj : *Aku yang maha besar*. Ucapan begini membahayakan kaum awam, sehingga banyak petani meninggalkan pekerjaan mereka lalu menyatakan ungkapan yang mirip dengannya. 2. keganjilan ungkapan yang tidak dipahami lahiriyahnya. Ungkapan tersebut biasanya panjang tapi tidak banyak mengandung arti. Bahkan terkadang tidak dimengerti oleh yang mengucapkannya sendiri., hanya terucap dari pikiran yang kacau dan hanya merupakan hasil imajinasinya sendiri. Lebih lengkap. Lihat, .... Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *sufi dari zaman ke zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani dari *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam* (Bandung : Pustaka, 1997), 116.

akhlaq, dan pengobatan jiwa dengan cara *riyadhah* (latihan mental) dan langkah *takhalli*, *tahalli*, dan *tajali*.<sup>106</sup>

Sementara tasawuf *amali* merupakan tasawuf yang membahas tentang bagaimana cara mendekati diri kepada Allah.<sup>107</sup> Menurut al-Kalabazi tasawuf *amali* tergolong ilmu tentang keadaan hati (*'ulum al-ahwal*) dan ilmu hikmah, yaitu ilmu yang mempelajari faktor penyebab terjadinya penyakit jiwa serta cara-cara melakukan latihan-latihan kerohanian untuk mengobatinya.<sup>108</sup> Dalam upaya mendekati diri kepada Tuhan, para sufi yang tergolong dalam aliran ini dilakukan dengan amalan wirid-wirid tertentu. Namun secara umum aliran tasawuf *amali* ini mirip dengan tasawuf *akhlaki*. Menurut penulis, para peneliti tasawuf pun juga masih rancu dalam menetapkan karakteristik keduanya.

Sedangkan tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional pengagasnya. Berbeda dengan tasawuf *akhlaki*, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya. Terminologi falsafi tersebut berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi para tokohnya.<sup>109</sup> Para sufi

---

<sup>106</sup>. *Takhalli* adalah usaha mengosongkan diri dari perilaku atau akhlaq tercela. *Tahalli* adalah upaya mengisi atau menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sikap, perilaku dan akhlaq terpuji. Sedangkan *tajalli* adalah terungkapnya nur ghaib Lihat, ... M. Solihin, M.Ag dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, 115-119.

<sup>107</sup>. Totok Jumantoro, dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Penerbit AMZAH, 2005), 263

<sup>108</sup>. Mahjuddin, *Pendidikan Hati; kajian tasawuf amali*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2001), 6.

<sup>109</sup>. Adanya pemaduan antara tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi ini, dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawuf jenis ini bercampur dengan ajaran filsafat di luar Islam, seperti Yunani, Persia, India dan agama Nasrani. Namun, orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya, meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang berbeda. Sejalan dengan ekspansi Islam yang telah meluas pada waktu itu mereka tetap berusaha menjaga kemandirian ajaran-ajarannya, terutama bila dikaitkan dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam. Sikap ini dapat menjawab pertanyaan mengapa para tokoh

(yang sekaligus seorang filsuf) pendiri aliran tasawuf ini mengenal dengan baik filsafat Yunani serta berbagai alirannya, seperti Socrates, Plato, Aristoteles, aliran Stoa dan aliran Neo-Platonisme dengan ajaran filsafatnya tentang emanasi.

Mereka juga cukup akrab dengan filsafat Hermetisisme,<sup>110</sup> yang karya- karyanya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, dan filsafat-filsafat Timur kuno, baik dari Persia maupun India, serta menelaah filsafat-filsafat para filsuf Islam, seperti al-Farabi, Ibn Sina dan lain-lain. Mereka juga dipengaruhi oleh aliran bathiniyah Syi'ah Ismailiyah, dan risalah-risalah ikhwan al-Shafa. Disamping itu mereka memiliki pemahaman yang luas dibidang ilmu-ilmu agama, seperti fiqih, kalam, hadits serta tafsir. Kerangka keilmuannya bersifat ensiklopedis dan berlatar belakang budaya yang bermacam-macam.<sup>111</sup>

---

tasawuf jenis ini, begitu gigih mengkompromikan ajaran-ajaran filsafat yang berasal dari luar Islam tersebut ke dalam tasawuf mereka, serta menggunakan terminologi-terminologi filsafat, tetapi yang maknanya telah disesuaikan dengan ajaran tasawuf yang mereka anut. Lihat, .... Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *sufi dari zaman ke zaman*, 187.

<sup>110</sup>. Filsafat Hermetis diatributkan pada Hermes. Diturunkan ia adalah nabi Idris atau Akhnu' dan kepribadiannya diperselsihi. Hermes dalam kalangan kaum muslimin dipandang sebagai pengasas ilmu pengetahuan. Khususnya ilmu kedokteran, filsafat, kimia, astronomi dan astrologi. Ia banyak disebut dalam sumber-sumber rujukan Islam. Filsafat hermetis merupakan filsafat lama yang memainkan peran penting dalam pikiran helenis akhir di Iskandariah dan tulisan –tulisan dari filsafat ini timbul sekitar abad kedua masehi. Diturunkan bahwa penulisnya adalah para pendeta Mesir yang menguasai bahasa Yunani yang masuk warga Negara Mesir. Filsafat ini dipandang sebagai paduan antara Platonisme, kebijakan Mesir, dan sebagian mitologi Yunani. Kecenderungan umumnya ialah kembali pada masa lampau. Para pengikut filsafat ini begitu mengagungkan Plato dan Pythagoras dan mereka lebih mendahulukan wahyu dan ilham ketimbang penelitian intelektual rasional dalam pengetahuan. Dalam menopang pendapat-pendapat mereka, mereka mengkaitkan filsafat dengan dunia timur dan para nabinya. Kaum muslimin mengenal filsafat hermetis setelah penaklukan Mesir dan Syam dan mereka menelaah sebagian karya dari filsafat itu. Lebih lengkap. Lihat, ..... Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *sufi dari zaman ke zaman*, 268.

<sup>111</sup>. Tokoh pertama yang dapat dipandang sebagai tokoh tasawuf falsafi adalah Ibn Masarrah dari Cordoba, Andalusia (w. 319 H). Ia adalah filsuf pertama yang muncul di Andalusia dan sekaligus dapat disebut filsuf sufi pertama di dunia Islam. Ia menganut paham emanasi, yang mirip dengan paham emanasi Plotinus ( w. 270 M.) menurutnya, tingkatan-tingkatan wujud yang memancar dari

Diantara karakteristik dan ciri-ciri tasawuf falsafi ini antara lain yaitu: *Pertama*, ajaran-ajaran tasawufnya merupakan perpaduan antara ajaran tasawuf dengan sejumlah ajaran filsafat di luar Islam, seperti Yunani, Persia, India, dan agama Nasrani. *Kedua*, para tokohnya mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang berbeda dan beraneka ragam, sejalan dengan ekspansi Islam yang berjalan saat itu.

*Keempat*, adanya terminologi-terminologi filsafat dalam pengungkapan ajaran-ajarannya yang maknanya disesuaikan dengan ajaran tasawuf dan berkecenderungan mendalam pada pantaisme. *Kelima*, Terkadang menimbulkan ungkapan-ungkapan yang samar (*syathahat*) akibat dari banyaknya peristilahan khusus yang hanya dimengerti oleh kalangan tertentu.<sup>112</sup>

Para sufi yang termasuk dalam aliran ini diantaranya yaitu Ibn ‘Arabi,<sup>113</sup> Abu Mansur al-Hallaj,<sup>114</sup> Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jili,<sup>115</sup>

---

Tuhan merupakan materi pertama yang bersifat rohaniyah, kemudian akal universal, diikuti jiwa universal, kemudian natur universal dan terakhir materi kedua yang bersifat *murakkab* ( tersusun ). Ia menyatakan bahwa melalui jalan tasawuf, manusia dapat melepaskan jiwanya dari belenggu penjara badan, dan memperoleh karunia Tuhan berupa penyinaran hati dengan sinar Tuhan. Itulah ma’rifat yang memberikan kebahagiaan sejati. Ia juga menganut paham bahwa kehidupan akherat itu bersifat rohaniyah spiritual. Abu al-Wafa’ al-Ghanimi al-Taftazani, *sufi dari zaman ke zaman*, 70 dan 188.

<sup>112</sup>. Ibid, 187-189.

<sup>113</sup>. Nama lengkapnya Muhyi al-Din Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Ahmad Al-‘Arabi ‘Ali al-Hatimi Ath-Tha’i al-Andalusi Ibn Al-‘Arabi, yang juga disebut dengan *Asy-Sykh Al-Akbar*, lahir pada 17 Ramadhan 560 H, bertepatan dengan 28 Juli 1165 di Murcia, Valencia Andalusia atau Spanyol bagian tenggara dan wafat pada 22 Rabi’uttsani 638 H bertepatan dengan 16 November 1240 M. Ia lahir di tengah-tengah keluarga terpandang, berkecukupan, bernasab keturunan bangsawan Arab, sangat taat beragama sekaligus merupakan keluarga sufi. Lihat, .... Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi; Tasawuf Aplikatif Ajaran Rasulullah Saw*. Yogyakarta: Cakrawala, 2009), 47. Di Barat ia dikenal dengan Ibn al-‘Arabi dan di Spanyol dikenal sebagai Ibn Suraqa. Sedangkan di Timur ia dikenal dengan Ibn ‘Arabi tanpa “al” untuk membedakannya dengan Abu Bakr, hakim Seville yang juga dikenal dengan Ibn al-‘Arabi. Lihat, .... Moulvi S.A.Q. Husaini, *Ibn Al-‘Arabi; The Great Muslim Mystic and Thinker*, (Lahore Pakistan: SH. Muhammad Ashraf Publication, 1977), 1-2.

Yazid al-Busthami,<sup>116</sup> dan lain-lain. Sedangkan teori yang dihasilkan oleh para sufi pada aliran ini seperti teori *fana'*, *baqa'* dan *ittihad* yang dicetuskan oleh Abu Yazid al-Busthami, teori *hulul* yang dipelopori oleh al-Hallaj, teori *wahdat al-wujud* yang digagas oleh Ibn 'Arabi, teori *insan al-kamil* yang dirumuskan oleh al-Jilli.<sup>117</sup>

Berbeda dengan pendapat di atas, Abdul Kadir Riyadi dalam *Antropologi tasawuf* nya membagi tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf kanan dan tasawuf kiri. Istilah tasawuf kanan, merujuk kepada jenis tasawuf yang sejalan dengan akidah ahlu sunnah, sedangkan tasawuf kiri merujuk kepada jenis tasawuf liberal dan filosofis, yaitu yang mengakui manusia sebagai wujud yang terdiri dari jiwa saja. Jenis tasawuf pertama bersifat dualistik sementara yang kedua bersifat monistik.<sup>118</sup>

Berdasarkan beberapa pendapat yang telah disebutkan, dilihat dari cara berfikirnya, corak tasawuf dapat dikategorikan menjadi dua. Yaitu corak tasawuf monistik dan corak tasawuf dualistik. Maka untuk mencari corak

---

<sup>114</sup>. Nama lengkapnya adalah Abu al-Mughits al-Husain bin Mansur bin Muhammad al-Baidhawi, yang kemudian dikenal sebagai al-Hallaj. Ia lahir pada tahun 244 H/ 858 M di Thur, salah satu desa sebelah timur laut Baidha', Persia. Lihat, .... Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi; Tasawuf Aplikatif Ajaran Rasulullah Saw*, 179.

<sup>115</sup>. Lebih dikenal dengan sebutan Al-Jili. Ia lahir pada tahun 1365 M. di Jilan (Gilan), sebuah provinsi di sebelah selatan Kaspia dan wafat pada tahun 1417 M. Nama Al-jili diambil dari tempat kelahirannya di Gilan, sebuah provinsi di sebelah selatan Kaspia. Ia adalah seorang sufi yang terkenal dari Bagdad. Riwayat hidupnya tidak banyak diketahui oleh para ahli sejarah, tetapi sebuah sumber mengatakan bahwa ia pernah melakukan perjalanan ke India tahun 1387 M. kemudian belajar tasawuf di bawah bimbingan Abdul Qadir Al-Jailani, seorang pendiri dan pemimpin tarekat Qadiriyyah yang sangat terkenal. Di samping itu, berguru pula pada Syeh Syarafuddin Isma'il bin Ibrahim Al-Jabarti di Zabid (Yaman) pada tahun 1393-1403 M. Ia wafat pada tahun 1417M. Lihat, .... Moh. Toriquddin, *Sekularitas Tasawuf*, cet.I (Malang:UIN Malang Press, 2008), 177.

<sup>116</sup>. Nama lengkapnya adalah Abu Yazid Thaifur bin 'Isa bin Surusyan al-Bustami, lahir di daerah Bustam (Persia) tahun 874-947 M. Lihat,..... M.Solihin, *Tokoh-Tokoh Sufi Lintas Zaman*, (Bandung, Pustaka Setia, 2003), 79.

<sup>117</sup>. Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Sholawat Wahidiyah* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 37.

<sup>118</sup>. Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Spiritualitas Manusia dan Pengetahuan*, 100.

pemikiran tasawuf KH. Asrori Ishaqi, penulis akan menggunakan kedua terma tersebut. Terma monisme dan dualisme ini sebenarnya tidak pernah dipakai oleh mursyid-mursyid sufi, namun cara berfikir para guru-guru sufi tersebut dapat dikategorikan kedalam salah satu dari terma tersebut, baik secara langsung ataupun tidak langsung.

Sebagaimana dalam corak tasawuf KH. Asrori Ishaqi yang akan dibahas dalam penelitian ini, di satu sisi, ia selalu mendasarkan perilaku tasawufnya dengan dalil-dalil *naqli* dan mendasarkan kepada ahlu sunnah.<sup>119</sup> Artinya dalam hal ini perilaku tarekatnya sesuai dengan aliran tasawuf *akhlaki*.<sup>120</sup> Sementara disisi lain ia memberi tempat istimewa kepada akal dalam menjalani tasawufnya. Dalam menjelaskan hal ini ia mengutip hadist yang diriwayatkan dari Aisyah yang artinya:

“Rasulullah Saw bersabda: ciptaan Allah pertama kali adalah akal, lalu Allah berfirman: “menghadaplah”!, maka menghadaplah akal. Allah berfirman lagi: “berpalinglah”, maka akal berpaling. Lalu Allah berfirman: demi kemuliaan dan keagungan-Ku, tidaklah aku ciptakan makhluk yang lebih mulia dari pada kamu, dengan mu Aku (Allah) menggenggam, dengan mu Aku (Allah) memberi pahala dan denganmu aku menyiksa.”<sup>121</sup>

Untuk menguatkan hadist di atas, KH. Asrori Ishaqi juga mengutip pendapat Ibn ‘Arabi yang berkata:

<sup>119</sup>. Lebih lanjut, Lihat, .... Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabat fi Rabitha al-Qolbiyah wa Shilathi al-Ruhaniyah*. Terj. Muhammad Musyafa’ bin Mudzakir bin Sa’id, dkk. Jilid III (Surabaya: al-Wafa, 2010), 5.

<sup>120</sup>. Hal ini juga dapat ditelusuri dari lambang tarekat Qadhiriyah wa Nakhsabandiyah al-Ustmaniyah yang ia pimpin. Berdasarkan penuturan Ahmad Syatori, lambang tersebut adalah hasil dari refleksi dan pemikiran KH. Asrori Ishaqi sebagai pedoman bagi murid-murid tarekatnya. (wawancara dengan Ustadz Ahmad Syatori pada 5 Juli 2015 di pondok pesantren al-Fitrah Surabaya).

<sup>121</sup>. Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabat fi Rabitha al-Qolbiyah wa Shilathi al-Ruhaniyah*. Terj. Muhammad Musyafa’ bin Mudzakir bin Sa’id, dkk. Jilid I (Surabaya: al-Wafa, 2009), 276.

“Neraka itu darimu dan dengan amal perbuatan (buruk) engkau menyalakannya. Sebagaimana dengan amal saleh engkau memadamkannya. Secara spontan, selamanya engkau akan menjauhinya. Dan dalam keadaan apapun engkau akan pasti menciumnya. Apakah dirimu berakal untuk menjauhinya?. Sedangkan engkau telah mendatangi dan membangunnya.<sup>122</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa dalam jalan tasawuf yang ditempuh oleh KH. Asrori Ishaqi tidak hanya memberi tempat pada dalil-dalil *naqli* saja akan tetapi juga memberi tempat istimewa bagi akal. Hal ini juga selaras dengan teks-teks al-Qur’an seperti dalam surat Asy-Syura ayat 52, al-An’am ayat 122, Yasin ayat 70 dan al-Baqarah ayat 207. Berdasarkan ayat-ayat tersebut, KH. Asrori Ishaqi berpendapat bahwa akal merupakan bagian dari alat untuk mendapatkan ilmu, yang dalam ayat-ayat itu disebutkan dengan istilah “ruh”, “wahyu” dan “hayat”.<sup>123</sup>

Dari pemikirannya tentang akal tersebut maka pada dasarnya corak KH. Asrori Ishaqi juga termasuk kedalam tasawuf falsafi. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa ia merupakan seorang sufi yang berfikir secara dualistik. Dualitas dalam pemikiran tasawuf KH. Asrori Ishaqi juga dapat ditemukan dalam pendapatnya tentang ilmu. Ia berpendapat bahwa ilmu yang diberikan Allah kepada Rasulullah itu dikategorikan menjadi tiga. *Pertama*, ilmu yang diperintahkan untuk disebarluaskan. *Kedua*, ilmu yang dilarang untuk disebarluaskan dan *ketiga*, ilmu yang diperkenankan untuk disebarluaskan atau tidak.

Dalam konteks dualisme, Allah telah menganugerahkan ilmu *sirri* atau rahasia Dzat Allah dan hakikat-Nya yang tidak mampu dijangkau oleh

---

<sup>122</sup>. Ibid, 278.

<sup>123</sup>. Ibid, 275.

akal dan indra. Juga ilmu *dzahir* yang dapat diketahui oleh indra secara umum. Namun menurut KH. Asrori Ishaqi bagi seseorang yang diizinkan dan diridhoi oleh Allah dapat melihat atau menerima ilmu yang pertama, karena bagi orang tersebut telah dijaga oleh Allah, baik pendengaran, penglihatan, hati dan akalnya.<sup>124</sup> Ilmu *dzahir* dan *sirri* adalah satu kesatuan yang saling terhubung untuk mengetahui (ma'rifat) Dzat dan hakikat-Nya. Yang dalam penelitian ini kemudian disebut dengan istilah dualisme dalam kesatuan.

Dualitas pemikiran tasawuf KH. Asrori Ishaqi tersebut di atas, selanjutnya penulis membuat klasifikasi baru. Jika para peneliti terdahulu mengklasifikasikan tasawuf akhlaki, falsafi dan amali atau tasawuf kiri dan kanan, maka dalam hal ini penulis menegaskan bahwa tasawuf KH. Asrori Ishaqi merupakan tasawuf *aqli*. Jenis tasawuf ini merupakan perpaduan antara tasawuf akhlaki dan falsafi. Yang membedakan dengan kedua corak tasawuf (tasawuf akhlaki dan falsafi) di atas adalah cara bertasawufnya yang cukup moderat. Jika dalam tasawuf akhlaki menolak peran akal, namun tasawuf *aqli* ini justru menempatkan akal sebagai sarana dalam perilaku tasawuf. Walaupun demikian, tasawuf ini juga tidak menerima filsafat secara total.

---

<sup>124</sup>. Pendapat ini didasarkan pada hadist qudsi yang artinya: “jika Aku (Allah) mencintainya, niscaya aku akan melindungi, menaungi dan menjaga penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat”. Dalam riwayat lain dijelaskan: “jika Aku (Allah) mencintainya, maka aku akan melindungi, menaungi dan menjaga pendengaran, penglihatan, hati, akal dan tangannya yang dikuatkan”. Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabat fi Rabitha al-Qolbiyah wa Shilathi al-Ruhaniyah*. Terj. Muhammad Musyafa' bin Mudzakir bin Sa'id, dkk. Jilid II (Surabaya: al-Wafa, 2010), 61.