

JURNAL FILSAFAT DAN PEMIKIRAN KEISLAMAN

Refleksi

Penanggung Jawab

Muzairi

Ketua Jurusan Aqidah & Filsafat
Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

A. Basir Solissa

Sekretaris Penyunting

Fahrudin Faiz

Penyunting Pelaksana

Alim Roswantoro

Muh. Fatkhan

Shofiyullah, MZ

Penyunting Ahli

Simuh

Amin Abdullah

Iskandar Zulkarnain

Pelaksana Tata Usaha

Rahmanto

Alamat Redaksi/Tata Usaha: Jurusan Aqidah & Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Jl. Marsda Adisucipto, telp. (0274) 512156, Yogyakarta

Refleksi diterbitkan pertama kali pada bulan Juli 2001 oleh Jurusan Aqidah & Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan terbit dua kali dalam satu tahun: bulan Januari dan Juli

Refleksi menerima tulisan yang belum pernah diterbitkan atau dipublikasikan di media lain. Naskah diketik di atas kertas HVS kwarto (A4) spasi ganda sepanjang 15-20 halaman dengan ketentuan seperti dalam halaman kulit sampul belakang. Penyunting berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi maupun penulisan. Artikel yang dimuat akan diberi imbalan sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Refleksi

DAFTAR ISI

❖ Daftar Isi

❖ Editorial

Artikel:

- ❖ Logika Eksistensialistik Relasi *I-the Other* Sartre dalam Konstruksi Oksidentalisme Hassan Hanafi
M. Alim Roswantoro... 1-7
- ❖ Tinjauan Antropologi Hermeneutik Clifford Geertz tentang Kebudayaan dan Agama
Moh. Soehadha... 18-31
- ❖ Relasi *Reason* dan *Revelation* (Membaca Ulang Roman Hayy bin Yaqzan karya Ibnu Tufayl)
Fahrudin Faiz... 32-43
- ❖ Islam Liberal dan Tema-tema yang Diangkatnya
Robby H. Abror... 44-54
- ❖ *Lex Talionis* dan Khilafah: Genesis Sistem Politik dan Administrasi Pemerintahan dalam Sejarah Islam Awal
Ustadi Hamzah... 55-66
- ❖ Proses Islamisasi di Pulau Jawa Sampai Berdirinya Kerajaan Islam Lokal
Imam Chuseno... 67-79
- ❖ Syekh Hamzah Fansuri: Kehidupan dan Ajaran-ajaran Tasawufnya
Shofiyullah, Mz... 80-92
- ❖ Ibnu 'Atā'illah al-Sakandāri: Sosok dan Pemikirannya tentang Ma'rifat
Zuhri... 92-102

Resensi Buku:

- ❖ John L. Esposito, Moh. Arkoun, Moh. Abed al-Jabiri, et.al.:
Dialektika Peradaban
Endriyani Suprapti... 103-105

IBNU 'ATĀ'ILLĀH AL-SAKANDARĪ: SOSOK DAN PEMIKIRANNYA TENTANG MA'RIFAT

Zuhri*

Abstrak

Dalam dunia tasawwuf, *ma'rifat* dapat dikatakan merupakan salah satu puncak dari perjalanan seorang sufi dalam melakukan suluk. *Ma'rifat* secara umum menggambarkan hubungan yang intens antara seorang sufi dengan Tuhannya dalam bentuk *gnosis*, pengetahuan dalam hati. Dalam dunia tasawwuf sendiri, pembahasan tentang *ma'rifat* bukannya tanpa perbedaan, yang paling jelas adalah perbedaan pandangan apakah *ma'rifat* itu termasuk *maqām* atau *hāl*. Tulisan dibawah ini merupakan eksplorasi terhadap pandangan seorang sufi yang terkenal, khususnya di kalangan pesantren dengan kitab *al-Hikam*-nya, tentang *ma'rifat* termasuk juga term-term kunci serta perangkat epistemologis yang diperlukan untuk mencapai *ma'rifat*.

A. Pendahuluan

Salah satu bagian yang tidak terpisahkan dalam kajian tasawwuf di samping tarekat dan hakekat adalah *ma'rifat*. Tiga sub kajian ini pada umumnya tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya. Triadika tersebut sesungguhnya tidak tunggal. Al-Ghazali misalnya, memasukan *ma'rifat* sebagai salah satu bagian dari *maqāmā*. Hal ini, menurut pengamatan penulis, sama dengan sistematika dalam diskursus sufisme yang dikembangkan oleh 'Aṭā'illah.¹ Namun demikian, spesifikasi pembahasan mesti diperlukan guna menajamkan kajian yang akan dilakukan; untuk itu, kajian ini terfokus pada konsep *ma'rifat* yang dikemukakan oleh Ibnu 'Aṭā'illah al-Sakandari

Nama Ibnu 'Aṭā'illah al-Sakandari di kalangan akademisi Indonesia tidak semasyhur tokoh-tokoh sufi lain seperti Ibnu Arabi, al-Hallāj, Mulla Sadra, al-Ghazali, dan lainnya. Keterasingan tersebut di samping jarangnyanya hasil karya beliau yang

¹ Al-Ghazali menulis bahwa keseluruhan *maqamat* dalam agama terdiri dari tiga hal yaitu *Ma'arif* (pengetahuan), *Aḥwāl* (sikap) dan *'amal* (tindakan), Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), juz IV, 62. Untuk sistematika lihat dalam Abū al-Wafā' al-Tiftazani, *Ibnu 'Aṭā'illah al-Sakandari wa Tasawwufihi*, (Cairo: Maktabah al Mishriyya, 1969)

beredar di Indonesia, juga mungkin disebabkan oleh posisi beliau yang tidak memiliki *jama'ah tarekat* layaknya tokoh-tokoh sufi lainnya. Hal itu berbeda dengan yang ada di Pesantren. Di kalangan tersebut tokoh ini cukup terkenal. Bahkan, karena melekatnya di kalangan pesantren, ada tokoh politik nasional ari kalangan pesantren yang bernama A.S. Hikam ('Athailah Sahibul Hikam). Untuk itu, makalah ini berusaha memperkenalkan pemikiran Ibnu 'Aṭā'illāh, khususnya pemikiran *ma'rifat*-nya. Bagaimanakah konsepsi *ma'rifat* yang dimaksudkan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh? Apa unsur-unsurnya serta apa yang membedakan dengan konsep *ma'rifat* pada umumnya?

Wacana tentang *ma'rifat* secara sederhana mencakup dua pokok kajian yang cukup signifikan, pertama, obyek *ma'rifat* itu sendiri dan yang kedua melingkupi metode *ma'rifat* (*manhaj al-ma'rifah*). Objek *ma'rifat* dalam dunia sufistik adalah Tuhan, sedangkan di luar dunia sufistik adalah semua objek pengetahuan. Al-Jabiri termasuk salah seorang tokoh yang terakhir ini. Sedangkan tokoh-tokoh yang berpandangan bahwa objek *ma'rifat* adalah Tuhan adalah hampir semua tokoh sufi. Adapun metode menuju *ma'rifat* sangatlah personal, artinya jalan menuju Tuhan tidaklah tunggal. Antara satu tokoh sufi dengan tokoh sufi lainnya dipastikan memiliki cara yang berbeda. Ibnu Arabi, misalnya, terkenal dengan konsep *wahdat al-wujūd*-nya sedangkan al-Hallaj menggunakan metode *al-ḥulūl*. Semua itu bisa dipahami karena dunia sufi selalu bersifat personalistik. Itulah yang oleh Imam Junaid dikatakan bahwa orang yang sampai pada tingkatan 'Arif seperti halnya air yang tidak memiliki warna atau corak warnanya, yang terlihat adalah warna tempatnya. Seorang sufi seperti air, ia tidak mempunyai warna tertentu, warnanya tergantung seperti tempatnya karena itu bersifat subjektif.²

B. Sekilas Tentang Ibnu 'Aṭā'illāh

Ibnu 'Aṭā'illāh diberi nama lengkap oleh orang tuanya dengan nama Muḥammad Ibnu 'Abd al-karīm Ibnu 'Aṭā'illāh. Nama panjangnya yang biasa disebut adalah al-Shaikh al-Imām Tāj al-dīn Abū al-faḍl Aḥmad Ibnu Muḥammad Ibnu 'Abd al-Karīm Ibnu 'Abd al-Rahmān Ibnu 'Abdullāh Ibnu Aḥmad Ibnu Ishā Ibnu al-Ḥusain Ibnu 'Aṭā'illāh al-Iskandari/al-Sakandari. Ia merupakan salah satu keturunan bangsa Arab yang hijrah ke Mesir, tepatnya di Iskandaria, setelah pembebasan Islam. *Ibnu 'Aṭā'illāh* menurut beberapa riwayat hidup sezaman dengan Abu al-Hasan al-Shadhili, seorang pendiri tariqat *Shadhiliyya*. Oleh karena itu di samping pribadinya sebagai seorang sufi ia tetap menjadi pengikut aktif tariqat *Shadhiliyya*.

Meskipun ia seorang yang bermazhab Maliki namun nama *Ibnu 'Aṭā'illāh*

² Meski sering diucapkan oleh banyak pemerhati sufi, Penulis belum menemukan rujukan atas statemen tersebut

juga tercatat dalam *Ṭabaqāt al-Shafī'iyya al-Kubrā* karangan Tāj al-Dīn al-Subkī. Ada kemungkinan bahwa di samping pengikut Maliki ia juga dikhabarkan sebagai tokoh terkemuka di kalangan *Shafī'iyya*.³ Terlepas dari klaim sebagai pengikut Syafii atau Maliki yang jelas *Ibnu 'Atā'illah* adalah seorang sufi besar yang hidup pada zaman Mesir dipimpin oleh khalifah al-Mansur. Para penyusun ensiklopedi tokoh-tokoh Islam di atas sepakat bahwa *Ibnu 'Atā'illah* meninggal pada tanggal 13 Jumad al-akhir tahun 709 H atau 19 November 1309 M.

Riwayat hidupnya tidak banyak mengalami perubahan baik spesifikasi keilmuan maupun tempat kediaman. Ia lahir di Iskandaria kemudian meninggal di Kairo. Perubahan spesifikasi keilmuan terjadi ketika ia pertama kali terjun dalam bidang keilmuan. Pada saat itu ia lebih mengkonsentrasikan pada ilmu syari'ah sehingga sedikit mencemooh bidang tasawwuf namun setelah itu yang terjadi justru sebaliknya ia mengkonsentrasikan dirinya pada bidang tasawwuf sampai akhir hayatnya.⁴

Meskipun tercatat sebagai seorang penganut *Shadhiliyya*, penulis tidak menemukan referensi yang menunjukkan posisi *Ibnu 'Atā'illah* dalam Tarekat tersebut. Hal ini penting untuk dicatat karena pada masa itu dunia tarekat memiliki posisi yang penting dalam konstalasi sosial maupun politik. Persaingan antara pengikut tarekat yang dikembangkan oleh *Ibnu 'Arabi* dengan Tarekat *Shadhiliyya* tidak bisa dibilang sederhana. Begitu pula halnya para penentang ajaran sufi yang pada waktu itu dipelopori oleh *Ibnu Taimiyah*. Yang jelas, *Ibnu 'Atā'illah* merupakan salah satu penopang ajaran *tarekat Shadhiliyya* meskipun ia sendiri kemungkinan memiliki tarekat sendiri yang hendak dikembangkan.

Sebagai salah satu sufi besar yang hidup pada pertengahan abad ke tujuh Hijriyah ia menghasilkan beberapa karya tulis yang dibukukan sampai sekarang. Di antara karya beliau yang cukup terkenal di kalangan pesantren adalah kitab *al-Hikam*. Kitab ini sesungguhnya berisi petuah-petuah singkat dalam bentuk kata-kata mutiara pendek yang berjumlah kurang lebih 200 buah. Oleh karena itu sangatlah pas bila kitab ini dinamakan *al-Hikam* (bentuk plural dari *al-Hikmah* yang berarti sophis atau kebijaksanaan).⁵ Kitab ini yang paling masyhur di antara karya-karya *Ibnu 'Atā'illah* lainnya. Oleh sebab itu sangat wajar bila kitab ini diberi penjelasan lebih lanjut (*Sharḥ*) oleh kurang lebih 24 ulama sufi. Bahkan ada pula sebagian ulama yang menuliskan kitab *al-Hikam* tersebut dalam bentuk syair atau sajak. Menurut catatan al-Tiftazani ada kira-kira lima yang ditulis dalam bentuk sajak. Di antara kitab lain yang menjadi pegangan di kalangan pesantren adalah kitab Tāj

³ Penulis tidak bisa memastikan mana yang paling sahih di antara dua pandangan ini. Yang jelas dalam al-Dībāj karya *Ibnu Farhan* di sebutkan bahwa beliau merupakan salah seorang pengikut mazhab Maliki.

⁴ Abū al-Wafā' al-Tiftazani, *Ibnu 'Atā'illah*.... 42.

⁵ *Ibnu 'Ubbād al-Randī*, *Sharḥ al-Hikām*. (Indonesia: Maktabah Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya)

al-'Arush al-Hāwī liṭṭ Tahdhīb al-Nufūs. Di samping itu, kitab ini juga telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh Victor Danner berjudul *The Book of Wisdom*. Selain dua kitab tersebut, ada sekitar dua puluh karya lainnya yang tersebar baik dalam bentuk cetakan maupun masih dalam bentuk monograf.⁶

C. Ma'rifat: Arti dan Konsepsi

Secara harfiah, ma'rifat merupakan bentukan dari akar kata (masdar) '*arafa*, *ya'rifu*, '*irfan wa ma'rifatan*.⁷ Ma'rifat didesripsikan sebagai pengetahuan yang sempurna dan tertinggi tingkatannya. Dengan kata lain, ma'rifat merupakan hikmah dibalik sesuatu yang tidak dapat dijangkau kecuali oleh orang-orang yang secara khusus menekuninya.⁸

Fazlur Rahman dalam *Islam*-nya memaparkan bagaimana konsep ma'rifat atau gnosis lahir di kalangan sufi. Komunitas sufi sendiri, menurut Rahman, pada awalnya hanya ada dalam bentuk *halaqah* zikir. Perkembangan sufisme sampai pada wacana teosofi merupakan *counter of knowledge* atas dominasi peran dan posisi ahli fiqh pada kurun hampir empat abad. Atas kondisi ini tentu saja timbul pertentangan di kalangan umat Islam yang merasa dirinya tidak sempurna ketika hanya sampai pada kemampuan melaksanakan *shari'ah*-nya.⁹

Tokoh sufi yang pertama kali menggagas konsep ma'rifat adalah Dhu al-Nun al-Misri (w. 245 H./859 M).¹⁰ Menurutnya pengetahuan tentang Tuhan adakalanya bersifat dan dilakukan secara awam (pengucapan shahadah), secara logika penalaran, dan secara sufistik. Dua yang pertama ini menurutnya termasuk dalam kategori ilmu sedangkan yang terakhir merupakan pengetahuan yang sesungguhnya.¹¹ Dikatakan sebagai pengetahuan sesungguhnya karena peran hati atau *al-qalb* sangat dominan dalam mengungkapkan objek pengetahuan yang diamatinya.

Pasca al-Misri tokoh-tokoh lain seperti al-Tustari (w. 283 H./896 M.) merupakan penerus sekaligus pengembang pemahaman ma'rifat. Sedangkan tokoh paling masyhur mengkaji ma'rifat adalah Ibnu 'Arabi. Tokoh ini oleh Rahman dikatakan sebagai "nabi"-nya penganut teosofi.¹²

Al-Qushairi (w. 465 H), seorang ilmuan sufi abad 5 H. berpendapat bahwa

⁶ Lebih lengkapnya lihat dalam *al-Tiftazani, Ibnu 'Aṭā'illah*, h. 91-116.

⁷ Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Alam*, (Beirut: Maktabah al-Sharqiyya, 1986), 496.

⁸ Abdullah al-Haddad, *Menuju Kesempurnaan Hidup*, terj. M. Baqir, (Bandung: Mizan, 1994), 65.

⁹ Fazlurrahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 141-149.

¹⁰ R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: t.p., 1974), 79.

¹¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 76.

¹² Rahman, *Islam*, 145.

ma'rifat pada dasarnya merupakan ilmu. Setiap ilmu adalah ma'rifat dan setiap ma'rifat adalah ilmu. Setiap orang yang mengetahui Tuhan maka ia disebut dengan 'arīf. Setiap 'arīf adalah 'ālim. Kesimpulan yang didapatkan oleh al-Qushairi terhadap pandangan-pandangan ulama tentang ma'rifat adalah bahwa ma'rifat merupakan sifat bagi orang yang mengetahui kebenaran Tuhan dengan 'asma maupun sifat-Nya. Kemudian meyakini-nya.¹³

Sedangkan menurut Amanullah Armstrong ma'rifat adalah:

Ma'rifa is a light which Allah casts into the heart of whom so ever He will. This is the true knowledge which comes through "unveiling" (kashf), witnessing (mujahadah) and testing (dzauq) this knowledge from Allah. It is not Allah Himself, because He is Unknowable in His essence.¹⁴

Akhirnya, Ma'rifat merupakan konsep pengetahuan yang lebih bersifat epistemologis tentang Tuhan (bukan ketuhanan). Artinya Tuhan yang merupakan obyek pengetahuan diandaikan sebagai sesuatu yang ada (BEING). Dengan demikian esensi kontribusi konsep ma'rifat dalam dunia keagamaan bukan pada upaya pembuktian dari ketiadaan Tuhan menjadi ada tetapi justru menguatkan adanya Tuhan itu sendiri serta bagaimana cara mengetahuinya.

D. Ma'rifat Dalam Perspektif Ibnu 'Atā'illāh al-Sakandari

Ibnu 'Atā'illāh secara eksplisit mendefinisikan ma'rifat sebagai berikut:

Pemahaman terhadap sesuatu baik dzat atau sifatnya adalah apa yang ada di dalam atau esensinya. Sedangkan pemahaman tentang Allah *al-Bārī* merupakan pemahaman atau pengetahuan yang paling sulit. Karena, tidak ada yang menyerupai dengan Allah. Oleh karena itu, adalah suatu kewajiban bagi mahluk secara keseluruhan untuk mengetahui dzat, *asma-asma*, dan sifat-sifat-Nya. Pengetahuan dan pemahaman terhadap Allah adalah menetapkan wujud-Nya dan menafikan apa yang yang tidak patut bagi-Nya. Dan, mensifati-Nya dengan sifat yang memang wajib bagi-Nya atau suatu kepastian bagi-Nya. Itulah pengetahuan dan atau pemahaman tentang Allah yang menjadi keharusan bagi seluruh *mukallaf*. Pengetahuan ini kemudian dinamakan dengan pengetahuan sebagaimana pada umumnya. Namun kadang pada suatu keadaan tertentu seorang 'Arīf dapat membuktikan, dengan kekuatan *dhawq*-nya, dan menyakisakan dzat, sifat, 'af'āl dan asma Allah. Pengetahuan dan pemahaman tentang Tuhan yang demikian ini merupakan pengetahuan dan atau pemahaman yang bersifat khusus yang sering dikenal dengan pengetahuan sufistik di mana penalarannya tidak menggunakan aqal melainkan intuitif atau *dhawq*.¹⁵

¹³ Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyya*, (t. tp.: Dār al-Khiar, t. th), 311-317.

¹⁴ Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1996), 142.

¹⁵ Al-Taftazani, *'Atā'ihllāh*, 268-269

Statemen yang dikutip oleh al-Tiftazani di atas mencakup pengertian, pembagian serta obyek dari ma'rifat itu sendiri. Jelasnya ma'rifat adalah pemahaman subjek terhadap suatu objek baik esensi, substansi maupun eksistensinya. Sedangkan objek ma'rifat adalah Allah Swt.

Menurut Ibnu 'Aṭā'illāh, ma'rifat kepada Tuhan dibagi menjadi dua macam; pertama ma'rifatnya kaum awam mukallaf dan kedua ma'rifatnya kaum *khawāṣ* yaitu para sufi. *Ma'rifat al-'Āmmah* (ma'rifatnya kaum awam mukallaf) artinya kewajiban bagi setiap *mukallaf* untuk mengetahui bahwa Tuhan itu wajib ada, suci dari apa yang memang tidak patut bagi Tuhan, serta sifat-sifat-Nya baik yang wajib maupun yang *muḥāl*. Sedangkan *Ma'rifat al-Khāṣṣah* adalah pengetahuan tentang Tuhan yang diberikan oleh Tuhan itu sendiri pada waktu tertentu sebagai hasil upaya yang dilakukan dengan perasaan atau hati sanubari dan bukan dengan akal. Akal, menurutnya hanya berfungsi sebagai pembantu atau langkah awal saja ketika manusia sampai pada tahap syari'ah.

Tentang akal itu sendiri Ibnu 'Aṭā'illāh sering menggunakan kata *al-fikrah*. Ada tiga kata (kalimat) hikmah yang ia tulis dalam *al-Hikam* :

Pertama bahwa nalar merupakan kendaraan bagi hati dalam medan yang penuh dengan perubahan. Kedua, merupakan lentera hati dan ketiga merupakan bentuk dari membenaran dan keyakinan. Bentuk ketiga ini biasanya dimiliki oleh *arbāb al-'Itibār*. Terdapat pula nalar emanatif yang biasanya digunakan oleh *arbāb al-Shuhūd wa al-Istibṣār*.¹⁶

Tentang upaya dan pola kerja ma'rifat itu sendiri Ibnu 'Aṭā'illāh cenderung untuk berpandangan bahwa dalam diri manusia itulah titik sentral usaha tersebut. Artinya peran pribadi manusia sangat dominan dalam konsep ma'rifat yang dikembangkan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh. Hal ini dapat dibuktikan dari beberapa statemen yang ia tulis dalam kitab *al-Hikam*. Salah satu statemen mutiara beliau di antaranya adalah :

Tidak disebut *'Arif bi-llāh* orang yang ketika menunjuk sesuatu yang menjadi rahasia Allah, dapat merasa menemukan dirinya lebih dekat kepada Allah ketimbang *ishārah*-nya sendiri. tetapi yang disebut *'Arif bi-llāh* adalah orang yang tidak melihat *ishārah* sama sekali karena di tiada dalam ada-Nya dan terbalut dalam kenyataan dzat-Nya.¹⁷

Dengan demikian dalam setiap diri manusia memiliki potensi untuk dapat melakukan *ma'rifatullāh* karena setiap manusia memiliki jiwa yang dapat dituntun untuk mencapai tingkatan *ma'rifatullāh*, sebuah tingkatan yang menurut al-Rundi merupakan *ghāyat al-sālikin wa muntahā siyar al-sā'irin* .

Jiwa atau al-qalb dengan demikian merupakan kajian pokok dalam konsep ma'rifat yang dikembangkan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh. Menurutnnya hati seorang yang

¹⁶ 'Athā'illāh, *al-Hikām*. juz 2, 78-79.

¹⁷ *Ibid.*, 76.

sedang menuju ke hadirat Tuhan harus bersih dan selalu membersihkannya dengan berupaya semaksimal mungkin menghindari hal-hal yang mengakibatkan kotornya jiwa.¹⁸

Ibnu 'Atā'illāh juga membagi cara atau metode *ma'rifatullah*. Menurut Ibnu 'Atā'illāh, sebagaimana diungkapkan oleh al-Tiftazani, terdapat dua cara atau metode *ma'rifat*. Keduanya adalah *al-istidlāl* dan *al-shuhūd*. *Al-Istidlāl* artinya cara menuju sampai pada tingkat *ma'rifat* dengan tetap menggunakan akal. Metode tersebut bisanya digunakan oleh para filsuf dan *mutakallimun*. Hal itu sebagaimana di isyaratkan dalam pembagian akal (*al-fikrah*) di atas.

Di samping itu terdapat pula ayat-ayat al-Qur'an yang menyinggung tentang kemampuan dan peran akal dalam upaya meyakini kebenaran adanya Tuhan. Di antara ayat tersebut terdapat dalam S. Yūnus: 101; al-Ghāsiyah: 17; al-Baqarah: 164; al-Dharyat: 20-21; Fuṣṣilat: 53; al-Nisā': 79 dan Ibrāhīm: 10.

Lebih lanjut Ibnu 'Atā'illāh menjelaskan bahwa bagaimanapun cerdasnya akal ia tidak akan mampu sampai pada ke hadirat Tuhan tanpa peran hati. Artinya, dalam tahap pemahaman *ma'rifat* yang diinginkan oleh para sufi peran akal semata belum cukup. Ibnu 'Atā'illāh menulis:

Jauh sekali perbedaan antara orang yang menunjukkan kepada semua orang dengan keagungan Allah dengan orang yang mengambil dalil terhadap keagungan Allah. Orang pertama memahami kebenaran bagi Pemilik kebenaran, Allah, maka dia dapat menempatkan persoalan pada esensinya. Sedangkan orang kedua mesti berangkat dari ketiadaan konklusi yang benar terhadap kebenaran Allah. Jika tidak demikian, maka manakala Allah tetap gaib baginya dan manakala Allah jauh darinya sampai hasil sentuhan Allah tampak nyata. Hanya itulah yang bisa membuatnya menemukan konklusi yang benar kepada (kebenaran) Allah.¹⁹

Namun demikian, Ibnu 'Atā'illāh tidak menyangkal kemungkinan seorang sufi tetap memanfaatkan akal pikirannya dalam upaya mencari *ma'rifatullah*. Hal ini oleh Ibnu 'Atā'illāh kemudian disebut dengan *al-Sālikūn*.

Kelompok *al-Sālikūn* tersebut di atas sangat berbeda dengan pola pengusahaan kaum sufi yang melulu menggunakan hati atau jiwa yang diistilahkan oleh Ibnu 'Atā'illāh dengan *al-majdhūbūn*. Adapun perbedaan perjalanan atau cara yang ditempuh oleh *al-Sālikūn* dan *al-Majdhūbūn* adalah, sebagaimana yang ia tulis, sebagai berikut:

Orang-orang *sālik* (Menempuh jalan menuju *ma'rifat*) kebalikan orang-orang yang yang *majdhūb* (ditarik oleh dan kepada Allah). Penghabisan orang-orang yang *sālik* adalah permulaan orang-orang yang *majdhūb* dan permulaan orang-orang yang *sālik* adalah akhir bagi orang-orang *majdhūb*. Namun, keduanya tidak dalam satu makna pemahaman

¹⁸ *Ibid.*, juz 2, 36

¹⁹ *Ibid.*, juz 1, 27

tapi ada kemungkinan ada saling pemahaman dalam prosesnya. Orang yang *salik* meningkat dari mahluk menuju ke khaliqnya sedangkan bagi orang yang *majdhūb* dari Khaliq menuju ke mahluk-Nya.²⁰

Kesimpulan atas pandangan tersebut adalah bahwa *ma'rifat al-sālikin* menggunakan pengetahuan yang bersifat pembuktian atau logis (*discursive or cognitive knowledge/ connaissance discursive*). Sedangkan *ma'rifat al-majdhūbin* menggunakan pengetahuan *dhauqiyya* (*intuition / esoteric knowledge / intuition mystique*).

Al-Sālik secara harfiah berarti orang yang sedang menempuh untuk suatu tujuan. Menurut al-Jurjani *al-Sālik* adalah orang yang berjalan dalam suatu *maqāmāt* (spiritual stations) dengan *ḥāl* (spiritual state)-nya tidak dengan ilmunya.²¹ Apabila definisi ini diterapkan untuk memahami konsep *al-Sālik*-nya Ibnu 'Aṭā'illāh tidak akan tepat karena Athaullah memasukan dimensi *discursive* atau *cognitive* dalam proses yang dilalui oleh seorang *salik*.

Al-Majdhūb adalah bentuk *ism maf'ūl* atau bentuk objek bukan subjek. Artinya, tidak ada orang yang *al-Jādhīb* (orang yang dengan sengaja menghilangkan kesadaran dirinya). Yang ada adalah orang yang karena *kashf* ia menjadi hilang kesadaran dirinya (*al-majdhūb*) dan pada saat itulah ia masuk pada pengetahuan *ma'rifat*.

Menurut Ibnu 'Aṭā'illāh, permulaan *al-sālikin* merupakan akhir dari *al-majdhūbin* begitu juga sebaliknya.²² Untuk mencapai *ma'rifatullah* seorang *salik*, dengan kemampuan pengetahuan diskursif atau kognitifnya, harus memulai dengan mengenal ciptaan-ciptaan Tuhan, asma-asma-Nya, sifat-sifat-Nya, baru ia mengenal esensi atau zat-Nya. Sebaliknya, seorang yang *majdhūb* oleh Allah diperkenalkan *al-dhāt al-Ilāhiyya* kepadanya. Dengan pengetahuan tentang esensi Tuhan yang ia dapatkan berkat *kashf* (direct discovery)-nya, secara otomatis serta dengan kemampuan kognitif yang ia miliki, ia mampu mengenal sifat-sifat-Nya, asma-asma-Nya, dan kemudian ciptaan-ciptaan-Nya.

Pandangan demikian ini konsekwensi logisnya adalah bahwa seorang 'Arif dengan metode *majhdūb* murni pemberian dari Tuhan. Artinya, metode semacam ini tidak dapat diusahakan oleh seseorang yang bersatatus wali sekalipun. Jelasnya, seperti yang ditegaskan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh, adalah:

Jika Allah membuka jalan "ma'rifat" kepadamu kamu jangan mempedulikan mengapa jalan itu dibukakan untukmu. Padahal-kamu merasa- amalmu baru sedikit. Allah membuka jalan itu padamu, bukan lain, karena Allah menghendaki untuk memasukkan ma'rifat kepadamu. Tidakkah kamu yakin bahwa Allah berkenan menyalurkan ma'rifat kepadamu

²⁰ *Ibid.*, juz 2, 73-73.

²¹ Al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, (Jedda: al-Haramayn, t. th), 116.

²² Al-Taftazānī, *Ibnu 'Aṭā'illāh*.... 280.

yang semua amal ibadah yang kamu lakukan kamu arahkan kepada ma'rifat itu? Kemana lagi arah amal ibadah itu kamu tujukan kalau tidak bermuara kepada tempuhan yang menyampaikanmu ke sana?²³

Statemen tersebut sangat jelas menunjukkan bahwa seseorang yang mendapatkan *ma'rifatullah* dengan cara *majhdub* tidak peduli terhadap kuantitas maupun kualitas amalan-amalannya. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, pandangan Ibnu Arabi yang mengatakan bahwa *al-majhdub* adalah merupakan *al-hāl* adalah tepat. Ia mendefinisikan *al-hāl* dengan *al-majhdub bi al-hāl fī kull hāl wa 'alā hāl wa irtihāl*

Meskipun pandangan kedua tokoh tersebut berbeda namun dapat ditarik 'benang merah' bahwa *ma'rifatullah* yang didapatkan oleh seorang *al-majhdub* berlangsung pada masa-masa tertentu yang bersifat *mystical experience* sewaktu mengalami ecstasy atau dalam bahasa William James "they are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect".²⁴

E. Kesimpulan dan Penutup

Di akhir kajian ini ada beberapa poin yang dapat digarisbawahi dalam mengkaji pemikiran Ibnu 'Atā'illāh tentang ma'rifat. Di antaranya adalah pemahaman *al-'aql* dan *al-qalb* atau sering pula ia menyebutnya dengan *al-nafs*. Kedua term tersebut merupakan kata kunci sebelum memahami konsep *ma'rifat* yang ia kembangkan. Pada umumnya pandangan Ibnu 'Atā'illāh tentang kedua term tersebut tidak lah jauh berbeda dengan pandangan ulama sufi lainnya. Mereka sepakat dalam memahami bahwa *al-'aql* tidak dapat secara sempurna menemukan dan memahami al-ma'rifah. Hal ini menurut penulis sangat logis karena *al-ma'rifa* memang dikonsepsikan sebagai pengetahuan eksperimental batin, bukan dikonsepsikan dengan eksperimen-eksperimen yang rasional. Untuk itu, menuju pada sampai tingkatan tersebut yang diperlukan adalah *al-hāl*.

Pada sisi lain dapat dikatakan bahwa pandangannya terhadap *al-'aql* lebih obyektif dibanding pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh teosofi awal semisal Dhu al-Nun al-Misri. Hal ini mungkin disebabkan oleh transformasi pengetahuan yang semakin berkembang pada waktu itu. Perdebatan dan benturan yang terjadi antara pemimpin dan penganut sufisme dengan kelompok penentangannya pada waktu itu cukup keras. Perdebatan Ibnu 'Atā'illāh dengan Ibnu Taimiyah, yang terekam dalam sejarah telah membuktikan terjadinya gesekan tersebut. Salah satu hasil positif dari proses tersebut adalah tingginya penghargaan Ibnu 'Atā'illāh terhadap peran *al-'aql* dalam proses pencarian dan pemahaman tentang Tuhan.

²³ 'Atā'illāh, *al-Hikām*, 9

²⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience*, (London: Collin, 1961), 299-300

Terhadap peran *al-qalb*, Ibnu 'Aṭā'illāh lebih menekankan dimensi fitriahnya yang mesti harus diusahakan dan diperbaiki secara kontinyu. Artinya penekanan dan kajian terhadap "proses" lebih menonjol dibandingkan dengan kajian secara detail tentang Tuhan atau tepatnya terhadap "hasil". Itulah perbedaan mencolok 'Aṭā'illah dengan tokoh sufi lain.

Pada sisi lain, meski ia menekankan pentingnya proses, Ibnu 'Aṭā'illāh cenderung memilih sikap fatalistik dari pada liberalistik. Kecenderungan tersebut dapat dibaca dari pandangannya tentang *al-majhdūb* di atas. Bahkan, ia menegaskan adanya konsep *Isqat al-Tadbīr* (*unplumbed by the discursive intellect*). Gugurnya peran pemikiran dalam proses yang dilakukan *al-majhdūb* dalam *ma'rifatullah* sebenarnya merupakan karakteristik yang sangat umum dalam wacana sufism. Oleh karena itu persoalannya bukan terletak pada sejauhmana rasionalitas sumbangsih pemikiran yang dikemukakan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh tetapi yang lebih penting justru seperti apa sumbangan bentuk 'rasionalitas' sufistik Ibnu 'Aṭā'illāh dalam konteks dan kerangka sufisme secara luas. Dengan pertanyaan ini maka dapat dikatakan bahwa sumbangan pemikiran Ibnu 'Aṭā'illāh terletak pada pengutamaan proses daripada hasil. Apabila dikaji lebih mendalam terhadap makna pementingan proses tersebut maka sangat wajar apabila penelitian yang mendalam harus ditekankan pada dimensi dan esensi proses itu sendiri.

Kalau demikian halnya maka, dalam konsep sufisme (khususnya ma'rifat) Ibnu 'Aṭā'illāh, terdapat *mystical experience*, *mystical doctrine*, dan *mystical technique*.²⁵ Apa yang dikembangkan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh pada awalnya merupakan pengalaman pribadinya yang kemudian diformulasikan dalam tulisan-tulisannya sehingga menjadi metode dan teknik tersendiri. Metode dan teknik tertentu apabila dijadikan suatu ajaran bagi sebuah komunitas ia akan menjadi sebuah doktrin.²⁶ Dalam konteks teori di atas, apa yang dilakukan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh masih menyisakan banyak pertanyaan. Ia telah merepresentasikan pengalamannya dalam tulisan-tulisannya dan diubahnya menjadi sebuah teknik mistisisme yang perlu dikaji lebih lanjut sehingga menjadi sebuah doktrin sufisme.

Apa yang dikemukakan oleh Ibnu 'Aṭā'illāh di atas bukan tanpa alasan. Menurutnya dalam konsep berfikir atau pemikiran terdapat dimensi ego (meminjam istilah Freud) yang masih dominan. Ketika ego mendominasi dalam diri manusia super ego menjadi tereliminasi.

²⁵ Istilah tersebut penyusun pinjam dari Peter Moore dalam "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique" dalam Steven T. Katz (ed), *Mysticism and Philosophical Analysis*. (London: Sheldon Press, 1978), 101-131.

²⁶ *Ibid.* 108.

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulūm al-dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993
- Al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, Jedda: al-Haramayn, t. th
- Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyya*, t. tp.: Dār al-Khiar, t. th
- al-Randi, Ibnu 'Ubbād, *Sharḥ al-Ḥikām*, Indonesia: Maktabah Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya
- al-Tiftazani, Abū al-Wafā', *Ibnu 'Atā'illah al-Sakandari wa Tasawwufihi*, Cairo: Maktabah al Mishriyya, 1969
- Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology*, Kuala Lumpur, A.S. Noordeen, 1996
- Haddad, Abdullah, *Memuju Kesempurnaan Hidup*, terj. M. Baqir, Bandung: Mizan, 1994
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*, London: Collin, 1961
- Luis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Alam*, Beirut: Maktabah al-Sharqiyya, 1986
- Moore, Peter. "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique" dalam Steven T. Katz (ed), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press, 1978
- Nasution, *Harun. Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*, London: t.p., 1974
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996

* Staf Pengajar Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta