

Tasawuf, Irfani, dan Dialektika Pengetahuan Islam

Ahmad Tajuddin Arafat

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang
tajuddin.arafat@walisongo.ac.id

Ibnu Farhan

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang
Ifarhan@walisongo.ac.id

***Abstract:** The principles of the Sufis are to make every effort to perform like Allah's characters. There is a famous phrase among Sufis, namely *takhallaq bi akhlaq Allah* (to be characterized by the characters of Allah). Sufism, in its historical line, has experienced developments, going from the individual to the organized in the form of a Sufi order or *ribat*, so that it can present the types of human spiritual and psychological needs. In the perspective of Islamic epistemology, Sufism is part of Irfani. The core of this epistemology is a direct knowledge (*al-ru'yah al-mubasyirah*) achieved through intuitive experience through the *kasyf* approach (the irradiation of nature by God). Therefore, some people claim that the validity of Sufis truth is still subjective, its means that it is still based on personal experience doing spiritual practice. Nevertheless, Sufistic experience and knowledge, in an epistemological perspective, can still be held accountable for its truth. At least, there are two criteria in testing the truth of Sufism. First, *sufistic statements* can basically be tested for truth through coherence theory. That is, an intuitive statement is true if the statement is consistent with previous statements that are considered true. Second, *Sufistic statements and experiences* can also be tested for truth through pragmatic truth theory. This can be proven from the many people who follow the teachings of certain Sufism as an effort to clear their hearts and get closer to God. Thus, the *tarekat* becomes a kind of Sufistic system that has practical benefits in an effort to explore the spiritual depth to reach a happier and more peaceful life. In addition, Sufism is not a tradition that emerged outside of Islam, but a tradition that grew together with the growth and development of Islamic civilization. Sufism has provided many benefits for the development and maturity of the Islamic intellectual tradition. Although this tradition is often regarded as a tradition that deviates from Islam, but in reality it is a fundamental part of Islam, which Islam*

without achieving the highest degree. Because Sufism is a manifestation of the concept of Ihsan whose essence is both a complement and a perfect complement of Iman and Islam.

Keywords: *Sufism, Islamic Epistemology, Irfani, Dialectics of Islamic Knowledge*

Abstrak: *Cita-cita para sufi adalah berusaha untuk berperangai seperti perangai Tuhan. Ada sebuah ungkapan yang masyhur di kalangan sufi, yakni takhallaq bi akhlaq Allah (berperangailah seperti perangai Allah). Tasawuf, dalam lintasan sejarahnya, telah mengalami perkembangan, mulai dari yang bersifat individual hingga yang bersifat terorganisir dalam bentuk suatu tarekat atau ribat sufi tertentu, sehingga ia dapat menghadirkan tipe-tipe dari kebutuhan spiritual dan psikologis manusia. Dalam perspektif epistemology Islam, tasawuf masuk dalam ranah nalar Irfani. Epistemologi ini merupakan suatu pengetahuan langsung (al-ru'yah al-mubasyirah) yang diperoleh lewat pengalaman intuitif melalui pendekatan kasyf (penyinaran hakikat oleh Tuhan). Oleh karenanya, validitas kebenarannya dikatakan oleh sebagian orang masih bersifat subjektif, karena masih mendasarkan pada pengalaman personal yang melakukan latihan spiritual. Meski demikian, pengalaman dan pengetahuan sufistik, dalam perspektif epistemologis, masih bias dipertanggungjawabkan kebenarannya. Setidaknya, ada dua kriteria dalam menguji kebenaran Tasawuf. Pertama, pernyataan sufistik pada dasarnya dapat diuji kebenarannya melalui teori koherensi. Artinya, suatu pernyataan intuitif adalah benar jika pernyataan itu konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Kedua, pernyataan dan pengalaman sufistik juga dapat diuji kebenarannya melalui teori kebenaran pragmatis. Hal itu dapat dibuktikan dari banyaknya masyarakat yang mengikuti ajaran-ajaran tarekat Tasawuf tertentu sebagai upaya untuk menjernihkan hati dan mendekatkan diri kepada Tuhan. Sehingga, tarekat menjadi semacam sistem sufistik yang mempunyai manfaat praktis dalam upaya menyelami kedalaman spiritual untuk menggapai kehidupan yang lebih bahagia dan tentram. Selain itu, Tasawuf bukanlah sebuah tradisi yang muncul di luar Islam, melainkan tradisi yang tumbuh bersamaan dengan tumbuh dan berkembangnya peradaban Islam. Tasawuf telah banyak memberikan manfaat bagi perkembangan serta kematangan dalam tradisi intelektual Islam. Meski tradisi ini sering dianggap sebagai sebuah tradisi yang menyimpang dari Islam, namun kenyataannya ia adalah bagian yang substansif dalam Islam, yang mana Islam tanpanya kurang mencapai pada derajat yang luhur. Sebab tasawuf merupakan manifestasi konsep ihsan yang hakikatnya merupakan pelengkap sekaligus penyempurna iman dan Islam.*

Kata Kunci: *Tasawuf, Epistemologi Islam, Irfani, Dialektika Pengetahuan Islam*

Pendahuluan

Dapat dikatakan bahwa pada perkembangan sejarah Islam abad ke III H./VIII M. hampir segala aspek dari disiplin intelektual Islam

seperti hukum, teologi, tafsir, hadis, dan tata bahasa mulai didefinisikan dan dikodifikasikan. Begitu pula, pengetahuan spiritual dan jalan untuk menggapainya yang diwarisi dari Nabi Muhammad saw telah mulai jelas dan tersistemasi dengan baik. Jalan itu mulai dikenal sebagai Tasawuf.¹ Tasawuf adalah ajaran-ajaran dan amalan-amalan yang berhubungan dengan jalan yang dapat memandu secara langsung kepada Allah (*at-tariqah ila Allah*).

Tasawuf, dalam Islam, bagaikan organ jantung bagi tubuh yang tidak terlihat dari luar namun ia menyuplai santapan rohani pada seluruh bagian organismenya. Ia adalah spirit yang menjadi elemen terdalam (*esoterik*) yang memberikan nafas bagi bentuk lahiriah (*eksoterik*) dari agama.² Tasawuf telah mengalami perkembangan, mulai dari yang bersifat individual hingga yang bersifat terorganisir dalam bentuk suatu tarekat atau *ribat*.³ Sufi tertentu, sehingga ia dapat menghadirkan tipe-tipe dari kebutuhan spiritual dan psikologis manusia.

Tasawuf, pada mulanya, berpangkal pada pribadi Nabi Muhammad saw. gaya hidup sederhana, tetapi penuh kesungguhan. Akhlak Rasul tidak dapat dipisahkan dari kemurnian cahaya Al-Quran.³ Akhlak Rasul itulah titik tolak dari cita-cita Tasawuf dalam Islam itu. Tidak ada satu kelompok pun, selama perjalanan sejarah Islam yang telah menunjukkan rasa kecintaan terhadap Nabi saw begitu antusias untuk berusaha mengikuti jejak hidup dan perilaku beliau dengan penuh dedikasi, seperti ditunjukkan oleh kelompok Sufi.⁴ Di sisi lain, cita-cita para Sufi juga adalah berusaha untuk berperangai seperti perangai

¹ Seyyed Hossein Nasr, *the Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (New York: HarperCollins, 2007), h. 170

² Seyyed Hossein Nasr, *Islam; Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjajanto, *Islam; Religion, History, and Civilization*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), h. 95-96

³ Hal ini seirama dengan apa yang di ungkapkan oleh Siti A'isyah dalam sebuah riwayat, beliau mengatakan: Bahwa akhlak Rasulullah adalah akhlak al-Qur'an itu sendiri (*kana khuluquhu al-Qur'an*). Di sisi lain, Rasulullah diutus oleh Allah tidak lain adalah untuk menyempurnakan akhlak mulia (*innama bu'is tu li utammima mahasina al-akhlak*).

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islam; Agama, Sejarah, dan Peradaban*,...h. 97

Tuhan. Ada sebuah ungkapan yang masyhur di kalangan Sufi, yakni *takhallaq bi akhlaq Allah* (berperangai seperti perangai Allah).

Lebih lanjut, Annemarie Schimmel mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw merupakan mata rantai pertama dalam rangkaian rohani Tasawuf. Serta mi'rajnya lewat berlapis-lapis langit kehadapan ilahi merupakan prototip kenaikan rohani para mistikus ke hadapan Allah.⁵ Oleh karena itu, suri-teladan kehidupan Sufi adalah dari kehidupan Nabi saw. Kehidupan yang penuh dengan nilai-nilai luhur yang dinukilkan melalui para sahabatnya. Selain itu, pola kehidupan Nabi yang sederhana dan selalu ber-*mujahadah* juga menjadi *tamsil* (teladan) bagi kehidupan kaum Sufi. Sebuah teladan yang mengantarkan pada fase-fase intuitif *'ifani* yang pada akhirnya akan mengantarkan si salik kepada terbukanya hakikat serta sampai pada jalan menuju Allah dengan pengetahuan yang hakiki (*ma'rifat ilhamiyah-laduniyah*).⁶ Oleh karena itu, banyak amalan-amalan Nabi yang menjadi dasar dan unsur Tasawuf yang diamalkan oleh para Sufi. Semisal hidup dengan sederhana (*zuhud*), selalu beristighfar, berpuasa, dan bermujahadah.⁷

Berangkat dari uraian di atas, penulis akan menjelaskan tradisi kelimuan Tasawuf dalam perspektif epistemologi Islam yang diawali dengan paparan perihal definisi serta sketsa sejarah munculnya Tasawuf secara singkat (*al-ijaz al-muqni'*). Setelah itu, penulis mendeskripsikan Tasawuf dalam sudut pandang epistemologi Islam yang meliputi sisi ontologi, epistemologi, metodologi Tasawuf. Berikutnya, pada bagian akhir, penulis memaparkan titik persinggungan Tasawuf, terutama pada awal munculnya, dengan tradisi keilmuan yang lain.

Tinjauan Umum Perihal Epistemologi Islam

Berdasarkan akar katanya, epistemologi merupakan gabungan dari dua kata yang diangkat dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang berarti

⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (USA: The University of North Carolina Press, 1975), h. 27

⁶ M. Jalal Syaraf, *Dirasat fi al-Tasawwuf al-Islami; Syakhsiyyat wa Mazahib*, (Beirut: Dar al-Nahdat al-'Arabiyyat, 1984), h. 37-38

⁷ As'ad Al-Sahmarani, *al-Tasawwuf; Mansya`uhu wa Mustolahatuhi*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1987), h. 74-75

pengetahuan dan *logos* yang berarti pengetahuan sistematis. Dengan demikian dapat diartikan bahwa epistemologi adalah pengetahuan sistematis mengenai pengetahuan. Runnes dalam *Dictionary of Philosophy* mengartikan epistemologi sebagai *the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods, and validity of knowledge*.⁸ Epistemologi bisa diartikan sebuah studi atau asal sebuah teori, sumber-sumber, dan batas-batas pengetahuan.⁹

Jelasnya epistemologi mempelajari tentang: (i) pendefinisian, ciri-ciri, (ii) substansi dari sebuah kondisi atau sumbernya, (iii) batas pengetahuan dan penetapannya. Pengetahuan mempunyai dua corak: *Pertama, explicit*, pengetahuan yang berada dalam kesadaran diri, dengan demikian orang yang mengetahui adalah orang yang kesadarannya terhubung dengan pengetahuannya. *Kedua, implicit*, tersembunyi dari kesadaran diri. Kebanyakan pengetahuan manusia bersifat implisit.¹⁰

Selanjutnya, terminologi pengetahuan dalam ranah keilmuan Islam dipahami sebagai pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya (*ma'rifah al-syai` 'ala ma huwa bihi*). Pengetahuan dalam konteks ini sangat luas cakupannya dan menyangkut segala hal, baik yang empiris-indrawi, rasional, bahkan metafisik sekalipun. Hal inilah yang membedakan arti pengetahuan menurut Islam dari keilmuan Barat. Dalam Islam, kata *'ilm* yang bermakna pengetahuan tidak membedakan suatu hal dari segi materi dan non-materi. Ini berbeda dengan pengetahuan dalam arti *science* dan *knowledge* yang bagi para ilmuwan Barat keduanya dibedakan.

Ringkasnya, dalam *mainstream* pemikiran Barat, terutama yang berkembang belakangan ini, ilmu dalam pengertian secara epistemologis telah dibatasi cakupannya hanya dalam bidang empiris saja. Sedangkan dalam epistemologi Islam, ia dapat diterapkan, baik dalam cakupan empiris maupun metafisis. Oleh karenanya, kajian teologi dan eskatologi

⁸ A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS, 1987), h. 3

⁹ Victoria Neufeldt (editor in chief), *Webster's New World College Dictionary*, 3rd edition, (USA: Macmillan, 1996), h. 458

¹⁰ Robert Audi (general editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 273

(pengetahuan yang berkaitan dengan hal-hal yang terjadi setelah kematian) dalam Islam termasuk bagian dari pengetahuan yang dikaji oleh para intelektual Muslim, seperti Ibn Sina, Al-Farabi, Al-Gazali, Ibn Rusyd, dan lainnya. Dari kerangka inilah epistemologi Islam telah berhasil merangkum klasifikasi pengetahuan secara komprehensif.¹¹

Al-Qur'an menjelaskan bahwa terdapat tiga sumber pengetahuan, yaitu pendengaran (*al-sam'*), penglihatan (*al-absar*), dan hati (*al-af'idah*) (Q.S. Al-Nahl: 78). Kedua sumber yang pertama adalah sumber pengetahuan bagi obyek-obyek empiris. Sedangkan sumber yang ketiga, yang dalam hal ini adalah rasio dan intuisi, merupakan instrumen pengetahuan bagi obyek-obyek non-fisik atau metafisik. Apa yang dikatakan oleh al-Qur'an mengenai instrumen pengetahuan pada hakikatnya tidak mendukung secara berat sebelah terhadap salah satu dari kedua instrumen di atas. Al-Qur'an justeru hendak mengatakan bahwa kedua instrumen pengetahuan di atas seimbang serta memiliki wilayah obyeknya masing-masing dan berbagai wilayah itu tidak sama dengan berbagai topik.¹² Berdasarkan hal tersebut, para pemikir Muslim dalam memperoleh pengetahuan menggunakan tiga macam instrumen sesuai hierarki obyek-obyeknya, yakni: *bayani* untuk obyek yang bersumber dari pembacaan atas bahasa atau teks, *burhani* untuk obyek yang bersumber dari rasio melalui proses induksi, dan *'irfani* untuk obyek yang bersumber dari intuisi.

Bayani merupakan metode pengetahuan yang menfokuskan kajiannya pada wilayah bahasa atau teks. Cara kerja yang dipakai untuk mendapatkan pengetahuan selalu berpangkal pada teks dengan berupaya memahami dan menginterpretasikan maksud teks itu. Implikasinya adalah bahwa tolak ukur validitas kebenaran adalah adanya keserupaan atau kedekatan (*muqarabah*) antara teks dengan realitas. Sehingga semakin dekat realitas dengan sebuah teks, maka semakin valid pula realitas itu.¹³

¹¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 57-58

¹² Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Jakarta: Shadra Press, 2010), h. 60.

¹³ Ilyas Supena, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman*, (Semarang: Walisongo Press,

Oleh karena itu, epistemologi *Bayani* banyak menaruh perhatian pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi. Hal ini dapat diamati dengan jelas ketika pengetahuan dalam Islam mengalami proses kodifikasi (*tadwin*) dalam segala bentuk pengetahuan yang ada dalam sejarah pemikiran Islam, terutama pada masa kodifikasi hadis dan fiqh. Gambarannya adalah jika proses transmisi teks itu dapat dipertanggungjawabkan kesahihannya, maka berarti teks tersebut dapat dijadikan argumentasi atas hukum yang diambil.¹⁴

Sedangkan epistemologi *Burhani* adalah tradisi pengetahuan yang mengembangkan prinsip dasar logika yang dapat melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang pasti. Berangkat dari situlah kemudian muncul metode penalaran demonstratif yang menitikberatkan pada jalan pengujian induktif. Adalah Ibn Rusyd yang terkenal sebagai tokoh intelektual muslim yang menekuni metode *Burhani* ini. Melalui metode *Burhani*, Ibn Rusyd memahami sebuah teks melalui pendekatan induktif terhadap teks tersebut.

Selanjutnya mempertimbangkan tujuan utama kemunculan teks tersebut (*maqasid syari'ah*) hingga dapat membantu dalam memahami makna sebuah teks itu.¹⁵ Oleh karena sumber utama dari logika demonstratif ini adalah logika penalaran, maka dia memerlukan pemilahan (*tajzi'ah*) dan penguraian (*tahlil*) sebagai proses untuk menangkap obyek pengetahuannya secara langsung. Pengategorian melalui proses pemilahan dan penguraian tersebut merupakan aktivitas rasio, di mana segala sesuatu berbentuk partikular (*juz'i*) dan kemudian menjadi sesuatu yang bersifat general (*'am*) atau universal (*kulli*).¹⁶

Epistemologi selanjutnya adalah *Irfani*. Epistemologi ini merupakan suatu pengetahuan langsung (*al-ru'yah al-mubasyirah*) yang diperoleh lewat pengalaman intuitif melalui pendekatan *kasyf* (penyinaran hakikat oleh Tuhan). Pengetahuan jenis ini dapat diusahakan dengan cara melakukan olah-batin (*al-tajribah al-ruhiyah*) secara

2008), h. 127

¹⁴ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 182

¹⁵ Ilyas Supena, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman*,... h. 129

¹⁶ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, ... h. 40

berkelanjutan dengan dan dengan motif kecintaan. Oleh karena itu, validitas kebenaran dalam tradisi ini hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung oleh intuisi melalui instrumen hati.¹⁷

Jika *Bayani* dan *Burhani* merupakan bagian dari pengamalan fenomenal yang didasarkan pada pancaindra serta diolah dan dianalisa oleh akal, maka lain halnya dengan *'Irfani*. *'Irfani* merupakan bentuk dari pengalaman eksistensial yang dimiliki oleh aspek batin jiwa manusia, emosional, mental, dan spiritual. Pengalaman eksistensial merupakan pengalaman yang dihayati dan dirasakan, bukan pengalaman yang ditangkap dan dikonsepsikan oleh akal.¹⁸

Lebih lanjut, Suhrawardi menjelaskan bahwasanya terdapat tiga macam kemampuan manusia dalam menangkap realitas pengetahuan. Pertama adalah cara para Sufi, yaitu dengan mengoptimalkan daya *zauqi* atau *'irfani* yang mendalam, namun mereka tidak mampu mengungkapkannya ke dalam bahasa yang demonstratif-filosofis. Kedua adalah cara para filsuf yang mampu mengungkapkan pengetahuan secara filosofis, namun tidak memiliki kemampuan dan pengalaman *zauqi* yang mendalam. Ketiga adalah mereka yang mampu menangkap realitas pengetahuan baik dengan cara para Sufi maupun cara filsuf. Kelompok yang oleh Suhrawardi dinamakan *muta'allih* inilah yang mampu menggapai puncak tertinggi dari kebenaran pengetahuan.¹⁹

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa cara memperoleh pengetahuan dalam Islam dilakukan melalui tiga cara, yakni pertama melalui pengindraan terhadap obyek-obyek fisik. Kedua melalui akal yang tidak hanya mampu mengenali realitas indrawi, melainkan juga entitas-entitas non-fisik yang dijangkau oleh akal dengan cara klasifikasi dan penguraian. Ketiga melalui hati yang dapat menangkap realitas metafisik melalui kontak langsung (*direct knowledge*) dengan obyek-obyek yang hadir dalam jiwa seseorang melalui metode *mukasyafah*.

¹⁷ Ilyas Supena, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman*,... h. 128

¹⁸ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*,... h. 15

¹⁹ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, ...h. 65

Tasawuf dalam Perspektif Epistemologi Islam

Sebagaimana penjelasan di awal, epistemologi merupakan teori dan sistem pengetahuan yang berkaitan dengan hakekat pengetahuan (*the nature of knowledge*), sumber pengetahuan (*the origin of knowledge*), struktur dan metode mendapatkan sebuah pengetahuan (*method of inquiry*), serta kesahihan pengetahuan (*validity of knowledge*). Dalam hal ini, yang akan dibahas adalah epistemologi Tasawuf;

1. Hakikat Tasawuf

Pembahasan mengenai hakekat pengetahuan (*the nature of knowledge*) dalam kerangka epistemologi dapat dijelaskan melalui dua arus besar pemikiran filsafat, terutama di Barat, yakni rasionalisme (idealisme) dan empirisme (realisme). Rasionalisme adalah paham yang menyatakan bahwa akal atau *reason* merupakan perangkat terpenting dalam memperoleh dan menguji pengetahuan. Paham ini mengajarkan bahwa pengetahuan diperoleh dengan cara berpikir.²⁰ Pengalaman, dalam konteks paham ini tidak sama sekali diingkari, melainkan dipandang sebagai sejenis perangsang bagi pikiran. Para penganut rasionalisme yakin bahwa kebenaran atau kesesatan terletak di dalam ide pikiran, dan bukannya di dalam diri obyek tertentu.

Berbeda dengan rasionalisme, paham empirisme menyatakan bahwa pengetahuan manusia tidak didapatkan lewat penalaran rasional yang abstrak, melainkan melalui pengalaman konkrit yang ditangkap lewat pancaindra.²¹ Jika rasionalisme merupakan pengembangan dari filsafat yang dicetuskan oleh Plato, maka empirisisme bersumber dari filsafat Aristoteles. Empirisisme menekankan kemampuan manusia untuk persepsi atau pengamatan atau apapun yang diterima pancaindra dari lingkungan. Pengetahuan itu diperoleh dengan membentuk ide sesuai fakta yang diamati.

Jika ditelaah dari dua sudut pandang tersebut, sepertinya Tasawuf berada dalam sebuah problem epistemologis. Sebab, Tasawuf

²⁰ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai James*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994), h. 111

²¹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), h. 51

sepertinya memiliki kecenderungan ke arah wilayah rasionalisme-idealisme daripada pengetahuan yang diberikan oleh empirisme. Hal itu dikarenakan, Tasawuf memiliki kesamaan realitas objek dengan rasionalisme, yaitu dunia abstrak dan metafisis. Namun, hakikat Tasawuf, sebagaimana pengertian di atas, tidaklah mudah, bahkan sulit, untuk dibuktikan secara rasional. Apalagi dibuktikan secara empiris, karena kenyataannya bahwa mereka yang melakukan perilaku-perilaku mulia seperti kezuhudan, tekun beribadah, tidak serta merta disebut sufi.

Oleh karena itu, di samping rasionalisme dan empirisme masih terdapat cara untuk mendapatkan pengetahuan yang lain, yaitu *intuisi* dan *wahyu*. Intuisi merupakan pengetahuan yang didapatkan tanpa melalui proses penalaran tertentu. Ia bersifat personal dan tidak bisa diramalkan. Bagi Maslow, intuisi ini merupakan pengalaman puncak (*peak experience*) sedangkan bagi Nietzsche merupakan intelegensi yang paling tinggi.²² Tradisi intuisi ini memang masih jarang diapresiasi oleh pemikir Barat, kecuali hanya beberapa saja seperti Hendri Bergson.

Selanjutnya, intuisi ini dalam Islam dikenal dengan istilah '*Irfani*'. Epistemologi ini merupakan suatu pengetahuan langsung (*al-ru'yah al-mubasyirah*) yang diperoleh lewat pengalaman intuitif melalui pendekatan *kasyf* (penyinaran hakikat oleh Tuhan). Sebuah pengetahuan yang menjadi tujuan final bagi para sufi, yaitu *musyahadah ilahiyyah*. Pengalaman eksistensial yang dialami oleh para sufi merupakan pengalaman yang dihayati dan dirasakan, bukan pengalaman yang ditangkap dan dikonsepsikan oleh akal. Lebih lanjut, Suhrawardi menjelaskan bahwasanya para sufi menangkap realitas pengetahuan dengan mengoptimalkan daya *zauqi* atau '*irfani*' yang mendalam, namun mereka tidak mampu mengungkapkannya ke dalam bahasa yang demonstratif-filosofis.²³

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hakikat tasawuf adalah sebuah pengetahuan yang dapat menangkap realitas metafisik melalui kontak langsung (*direct knowledge*) dengan obyek-obyek yang hadir dalam jiwa seseorang melalui metode *mukasyafah*. Ibn 'Ajibah

²² Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, h. 53

²³ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam...* h. 15 dan 65

menegaskan bahwa objek pengalaman Tasawuf adalah realitas Tuhan Yang Maha Tinggi, dan itu hanya dapat dikenali melalui cermin hati.²⁴

2. Sumber Pengetahuan Tasawuf

Berdasarkan pengertian tasawuf di atas menunjukkan bahwa sumber pengetahuan sekaligus pula sebagai mekanisme kerja dalam Tasawuf adalah intuisi, zauq dan kasyf di dalam hati (*qalb*). Al-Qur'an menegaskan dalam Q.S. Al-Nahl: 78 bahwa hati (*al-af'idah*) merupakan salah satu sumber pengetahuan, selain pendengaran (*al-sam'*), dan penglihatan (*al-absar*). Kedua sumber yang pertama adalah sumber pengetahuan bagi obyek-obyek empiris. Sedangkan sumber yang ketiga, yang dalam hal ini adalah rasio dan intuisi, merupakan instrumen pengetahuan bagi obyek-obyek non-fisik atau metafisik.

Sebagian dari para ilmuwan modern, di antaranya adalah: Pascal, William James, Alexis Carrel dan Bergson menganggap hati sebagai alat pengetahuan. Akan tetapi, tepatnya adalah bahwa hati merupakan sumber bukan alat pengetahuan. Adapun alat pengetahuannya adalah penyucian hati atau jiwa (*tazkiyat al-nufus*). Artinya, hati manusia ibarat satu sumber dan manusia dapat mengambil manfaat sumber itu dengan menggunakan alat penyucian hati.²⁵

Javad Nurbakhsy menambahkan bahwa hati adalah sebuah tempat antara kesatuan (*ruh*) dan keanekaragaman (*nafs*). Jika hati mampu melepaskan selubung nafsu maka ia akan berada dibawah payung ruh (kesatuan), dan itulah hati dalam makna yang sebenarnya.²⁶ Sabda Nabi saw, yang sering dikutip oleh Maulana Rumi, menyatakan: *Tuhan berfirman, langit dan bumi tidak mampu meliputi-Ku, tapi kelembutan hati hamba-hamba-Ku yang beriman mampu melingkupi-Ku.*²⁷ Sebuah hadis menyatakan pula bahwa Rasulullah saw bersabda: “*sesungguhnya*

²⁴ Ahmad bin Muhammad al-'Ajibah, *Iqaz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983), h. 18

²⁵ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, ...h. 56-57, 77, dan 79

²⁶ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi (Psychology of Sufism)*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998), h. 13

²⁷ William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), h. 65

Allah swt tidak melihat pada bentuk dan harta kalian semua, namun Ia melihat pada hati dan amal perbuatanmu sekalian” (H.R. Muslim dan Ahmad). Jadi, hati adalah tempat dari semua pengetahuan hakiki (*ma'rifat*) dan kesempurnaan ruh serta tempat penyingkapan perwujudan ketuhanan (*musyahadah ilahiyyat*).

Hati sebagai sumber satu-satunya untuk mengenal dan menyelami lebih dalam perihal hakikat realitas Tuhan, secara tegas, banyak tersirat dalam beberapa definisi Tasawuf yang diungkapkan oleh para sufi. Misalnya, Bisyr bin al-Haris al-Hafi (w. 227) yang menyatakan bahwa “Sufi adalah seorang yang hatinya suci karena Allah”, dan Abu Turab al-Nukhsyabi (w. 240) yang mendefinisikan Sufi sebagai orang yang tidak terkotori (hatinya) oleh sesuatu dan segala sesuatu menjadi jernih dengannya. Lebih jelas lagi, al-Kattani (w. 322), menyatakan bahwa “Tasawuf adalah *safa`* dan *musyahadat*”, yaitu kejernihan hati untuk menuju penyaksian langsung kepada Allah swt.

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam tradisi tasawuf adalah hati (*qalb*) yang bagi para sufi banyak dianalogikan sebagai cermin yang apabila selalu digosok dan disucikan akan mengkilap dan memantulkan cahaya Ilahi. Sehingga pengetahuan yang didapat bukanlah pengetahuan yang bersifat penalaran logis demonstratif melainkan berupa pancaran atau iluminasi dari Tuhan secara langsung ke dalam hati tanpa proses mempelajari, mengkaji, atau menulisnya, tetapi dengan mensucikan dan menjernihkan hati dari kotoran-kotorannya melalui *maqa>mat* yang dilaluinya. Dan bagi mereka inilah jenis pengetahuan yang dapat dipegangi kebenarannya.²⁸ Maulana Jalaluddin Rumi menggambarkannya dengan ungkapan syair:

“Manakala cermin telah bersih dan tersucikan, engkau akan melihat lukisan-lukisan yang tersembunyi di balik air dan tanah. Bahkan Sang Pelukis;

Orang-orang suci telah membersihkan hati mereka dari ambisi, ketamakan, kerakusan, dan kebencian. maka, tak

²⁸ M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 78

*syak lagi, cermin yang kilap adalah hati yang menjadi tempat menyimpan lukisan-lukisan yang tak berbatas*²⁹

3. Metodologi Tasawuf

Telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, bahwa metode yang dilakukan oleh kaum Sufi dalam upaya untuk mendapatkan puncak pengetahuan hakiki dari Tuhan adalah dengan proses pemurnian atau penyucian hati dengan melakukan aktifitas-aktifitas spiritual (*al-tajribah al-ruhiyah*). Maka dari itu, pensucian hati merupakan satu hal yang mutlak bagi mereka-mereka yang menginginkan pengalaman tersebut. Namun, satu hal yang penting diketahui bahwa aktifitas-aktifitas spiritual tersebut tidak serta merta langsung mendapatkan pengalaman intuitif sebagaimana yang dimaksudkan. Sebab, dalam tradisi Tasawuf, mendapatkan pengalaman *musyahadah* merupakan anugerah, cahaya, dan hidayah dari Tuhan, bukan dari upaya kita.

Namun demikian, pemurnian hati dan jiwa tetap menjadi metode yang harus ditapaki oleh *mutasawwif*, yaitu orang berusaha untuk mencapai tingkat spiritual yang lebih tinggi. Al-Gazali (w. 505 H/1111 M), sebagaimana dikutip oleh Abd al-Halim Mahmud menegaskan bahwa menjadi seorang Sufi bukanlah dengan mengkaji dan mempelajari karya-karya ulama' Sufi, melainkan dengan *zauq* (intuisi) dan *hal* (kondisi spiritual), serta merubah sifat dan karakter dari yang kotor menuju yang suci.³⁰

Jadi, Tasawuf bukanlah tradisi yang diperoleh melalui usaha (*saqafah kasbiyyah*), akan tetapi ia adalah rasa (*zauq*) dan *musyahadah* yang diperoleh melalui *khalwah* (pertapaan), *riyadah* (olah batin), *mujahadah* (sungguh-sungguh), dan *isytiyaq* (kecintaan) dengan pembersihan jiwa, perbaikan akhlak, dan penyucian hati untuk selalu mengingat Allah swt. Oleh karena itu, laku Tasawuf bermula dari pengetahuan, di tengahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual, pandangan ini diungkapkan oleh Ibn 'Ajjabah.³¹ Al-Zabidi,

²⁹ William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi...*, h. 54

³⁰ Abd al-Halim Mahmud, *Qadiyyat al-Tasawwuf al-Munqiz min al-Dalal*, Cetakan III, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), h. 98-99

³¹ Fadlalla Haeri, *Jenang-Jenang Sufisme (The Elements of Sufism)*,

sebagaimana dikutip oleh Ihsan Dahlan, menegaskan bahwa Tasawuf dilalui dengan selalu menetapi perilaku lahir yang syar’i yang mana dari perilaku itu meresap ke dalam batin (hati) dan kemudian perilaku batin (hati) itu muncul ke perilaku lahir yang lebih baik.³²

Berkenaan dengan masalah penyucian hati atau jiwa, Murtada Muthahhari menyatakan bahwa di situ terdapat dua fungsi: fungsi pertama ialah jika manusia melakukan penyucian jiwa, maka pandangan akalnya akan menjadi lebih terang. Karena salah satu pengaruh dari penyucian jiwa itu adalah membersihkan ruang-ruang yang ada dalam akal. Adapun fungsi yang lain adalah bahwa hati manusia itu sendiri memberikan ilham dan pandangan intuitif kepada manusia. Selanjutnya, Murtadha menjelaskan bahwa mekanisme yang ada dalam tradisi ‘*irfan*’ (Tasawuf) merupakan mekanisme canggih mengenai aktifitas hati dan jiwa, yang kaum Sufi menyebutnya dengan *manzil* (rumah) atau *maqamat* (tahapan). *manzil* (rumah) atau *maqamat* (tahapan), seperti *yaqdah* (kesadaran), *tawbah*, *inabah*, dan yang lain, inilah yang dapat mengantarkan mereka pada hal-hal yang mereka yakini.³³

Dengan demikian, *maqamat* yang telah banyak dipaparkan oleh para Sufi pada hakikatnya merupakan cara atau metode dalam mencapai tingkatan spiritual yang lebih tinggi dalam tradisi tasawuf. Namun, semua itu bukanlah ditujukan untuk hanya dipelajari dan dikaji saja, melainkan untuk diinternalisasikan dalam aktifitas hati dan jiwa dengan harapan dapat mencapai tingkat pengalaman spiritual yang puncak, yakni *musyahadah*. Ibn ‘Atai` Allah al-Sakandari menyatakan dalam sepenggal syairnya: “Bagaimana ia mengharap mendapatkan pemahaman akan rahasia-rahasia Tuhan, tetapi ia tidak bertaubat dari kesalahan dan perilaku kotornya”.

(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 4

³² Ihsan Muhammad Dahlan, *Siraj al-Talibin Syarh Minhaj al-‘Abidin ila Jannat Rabb al-‘Alamin*, volume: I, (Indonesia: Dar Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyah, t.t.), h. 267

³³ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*,... h. 107-111

4. Validitas Kebenaran Tasawuf

Ada tiga kriteria dalam menguji kebenaran suatu pengetahuan. Kriteria tersebut adalah: teori koherensi. Berdasarkan teori ini, suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Criteria kebenaran lain adalah berdasarkan kepada teori korespondensi, di mana eksponen utamanya adalah Bertrand Russell (1872-1970). Penganut teori ini menyatakan bahwa suatu pernyataan adalah benar jika materi pengetahuan yang dikandung pernyataan itu berkorespondensi (berhubungan) dengan objek yang dituju oleh pernyataan tersebut. Kedua teori kebenaran ini dipergunakan dalam cara berpikir ilmiah.³⁴

Sedangkan, proses pembuktian secara empiris dalam bentuk pengumpulan fakta-fakta yang mendukung suatu pernyataan tertentu mempergunakan teori kebenaran yang lain yang disebut teori kebenaran pragmatis.³⁵ Bagi seorang pragmatis, kebenaran suatu pernyataan diukur dengan criteria apakah pernyataan tersebut bersifat fungsional dalam kehidupan praktis. Artinya, suatu pengetahuan adalah benar, jika pengetahuan itu atau konsekuensi dari pengetahuan itu mempunyai kegunaan dan manfaat praktis dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, kaum pragmatis percaya kepada agama, karena kebenaran agama bersifat fungsional dalam memberikan pegangan moral.³⁶

Berkenaan dengan masalah kriteria kebenaran di atas, apakah pengetahuan serta pengalaman sufistik dapat diukur dan diuji kebenarannya, ataukah pengetahuan tersebut hanya merupakan pengalaman personal yang tidak dapat diukur kebenarannya?. Schimmel sejak awal menegaskan bahwa tujuan pengetahuan mistik, sebagaimana Tasawuf, adalah sesuatu yang tak terlukiskan dan tidak bisa dijelaskan

³⁴ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*..., h. 55-57

³⁵ Teori ini dicetuskan oleh Charles S. Peirce (1839-1914) dan kemudian dikembangkan oleh beberapa ahli filsafat berkebangsaan Amerika yang menjadikan filsafat ini sering dikaitkan dengan filsafat Amerika. Ahli-ahli filsafat ini di antaranya adalah William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931), dan C.I. Lewis.

³⁶ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*..., h. 57-59

dengan cara persepsi apa pun; baik filsafat maupun penalaran tak bisa mengungkapkannya. Bagi mistik, hanya kearifan hati, *gnosis*, yang mampu mendalaminya, dan pernyataan-pernyataan itu hanya sekedar petunjuk saja.³⁷ Dengan demikian, ukuran kebenaran dalam pernyataan dan pengetahuan sufistik hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung oleh intuisi melalui instrumen hati.

Meski demikian, Amin Syukur dan Masyharuddin menyatakan bahwa pengetahuan intuitif termasuk pengetahuan rasional yang dapat diuji sebagaimana keilmuan yang lain. Keduanya mencoba untuk menguji kebenaran pernyataan-pernyataan sufistik dengan tiga kriteria, yakni moralitas subyek, akal sehat sebagai alat melihat, dan keahlian subyek secara tepat. Ketiga hal tersebut setidaknya bisa menjawab keragu-raguan epistemologi Barat terhadap pengetahuan intuitif, sekaligus bisa menjawab bagaimana cara menguji kebenaran tradisi pengetahuan ini, meski hanya bersifat perkiraan dan tidak akan sampai pada jawaban yang pasti. Karena, sekali lagi, pengalaman intuisi merupakan pengalaman yang digerakkan oleh Cahaya Ilahi dan hidayah-Nya serta bersifat metafisis yang jangkauannya berada diluar rasio manusia. Wujudnya hanya bisa dirasakan oleh yang mengalaminya serta sulit diungkapkan dalam bentuk kata dan ucapan.³⁸

Selanjutnya, Muhammad Iqbal, misalnya, menyatakan bahwa akal dan intuisi berasal dari akar yang sama dan saling mengisi, yang pertama menangkap realitas secara terpotong-potong, sedang yang kedua menangkapnya secara utuh. Bergson juga berpendapat bahwa intuisi adalah jenis akal yang lebih tinggi daripada akal biasa.³⁹ Jadi, dapat dipahami bahwa intuisi memiliki titik persinggungan dengan rasionalitas. Ia tidaklah bertentangan dengan rasionalitas, melainkan ia adalah penyempurna bagi rasionalitas itu sendiri. Jika demikian adanya, maka pernyataan-pernyataan intuitif pada dasarnya dapat diuji kebenarannya melalui teori koherensi.

³⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*,... h. 4

³⁸ M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*....., h. 8

³⁹ M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*...., h. 7

Artinya, suatu pernyataan intuitif adalah benar jika pernyataan itu konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Hal itu dikarenakan oleh beberapa hal, di antaranya adalah bahwa pernyataan intuitif, seperti halnya pemikiran rasional, bersifat idealism, deduktif dan abstrak, serta cenderung untuk bersifat solipsistic (hanya benar dalam kerangka pemikiran tertentu yang berada dalam benak orang yang berpikir tersebut) dan subyektif.⁴⁰

Selain itu, pernyataan dan pengalaman sufistik juga dapat diuji kebenarannya melalui teori kebenaran pragmatis. Hal itu dapat dibuktikan dari banyaknya masyarakat yang mengikuti ajaran-ajaran tarekat Tasawuf tertentu sebagai upaya untuk menjernihkan hati dan mendekatkan diri kepada Tuhan. Sehingga, tarekat menjadi semacam sistem sufistik yang mempunyai manfaat praktis dalam upaya menyelami kedalaman spiritual untuk menggapai kehidupan yang lebih bahagia dan tentram. Seyyed H. Nasr menegaskan bahwa Tasawuf bukan sebagai warisan yang sekadar bernilai historis dan arkeologis, melainkan sebagai kenyataan hidup yang selalu memiliki arti penting bagi kehidupan manusia.⁴¹

Persinggungan Tasawuf dengan Keilmuan Islam yang Lain

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Tasawuf, yang muncul pada pertengahan abad II H. dan mencapai masa keemasannya pada abad III-IV H, serta memiliki corak falsafi pada abad V H. dan kemudian terkristalisasi menjadi kelompok tarekat pada abad VI-VII H. telah memberikan sumbangan yang nyata dalam peradaban intelektual Islam, terutama dalam mengawal tradisi ajaran esotorik Islam. Muncul dan berkembangnya tradisi mistik tersebut selaras dengan muncul dan berkembangnya tradisi keilmuan lain dalam Islam, seperti: Kalam dan Fiqh. Sehingga, tidak dapat dipungkiri lagi bahwa keselarasan akan

⁴⁰ Dinamakan idealisme karena premis yang dipakai dalam penalarannya didapatkan dari ide yang menurut anggapannya jelas dan dapat diterima. Ide ini menurut penganut paham ini bukanlah ciptaan pikiran manusia, dan sudah ada jauh sebelum manusia berusaha memikirkannya. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu.....*, h. 50-51

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, *the Garden of Truth.....*, h. 195

kesejarahannya itu memunculkan persinggungan intelektual baik berupa dialog dan asimilasi keilmuan hingga terkadang muncul konflik intelektual di antara tradisi keilmuan tersebut. Abu al-'Ala 'Afifi setidaknya melihat adanya relasi dan persinggungan antara tradisi Tasawuf dengan tradisi Fiqh, Kalam, dan Filsafat. Selain tradisi di atas, Tasawuf juga banyak bersinggungan dengan tradisi pemahaman al-Qur'an dan keilmuan Hadis.⁴² Berikut penjelasannya:

1. Tasawuf dan Pemahaman al-Qur'an

Sebuah kenyataan bahwa al-Qur'an merupakan sumber otoritatif dalam tradisi Tasawuf. Di sinilah titik persinggungan awal antara Tasawuf dengan al-Qur'an. Bagi para Sufi, mencari aspek-aspek spiritualitas di dalam Firman Tuhan merupakan sebuah keniscayaan. Sebab, al-Qur'an secara keseluruhan dianggap memiliki tingkatan makna batin, seperti yang disebutkan dalam sebuah hadis Nabi saw. Menurut mereka, al-Qur'an menyimpan beberapa ayat-ayat yang memiliki dimensi atau makna spiritual, baik yang langsung maupun yang tersirat dan menjadi basis konseptual dalam *tajribah ruhiyah* yang mereka tekuni.

Misalnya, para Sufi menggambarkan esensi pengalaman mistik tentang perasaan dekat dengan Tuhan. Mereka menyatakan bahwa Tuhan selalu dapat dirasakan kehadiran-Nya di mana pun ia berada. Kehadiran Tuhan ia rasakan baik dalam dirinya maupun di alam yang mengelilinginya. Tentang perasaan kedekatan dan kehadiran Tuhan ini, mereka menemukan basis filosofisnya dalam Q.S. al-Baqarah ayat 186 yang menyatakan bahwa Tuhan amat dekat dengan hamba-Nya dan selalu mengabulkan doa hamba-hamba-Nya yang sungguh-sungguh dalam memohonnya. Bahkan Q.S. al-Qaf ayat 16 menunjukkan bahwa Tuhan lebih dekat kepada manusia daripada urat nadi lehernya sendiri. Oleh karena itu, Tuhan selalu mengetahui apa saja bahkan apa yang hanya dibisikkan oleh jiwa manusia.

Selain itu, al-Qur'an juga memiliki basis filosofis yang dijadikan basis konseptual Sufi tentang cinta (*mahabbah*). Q.S. Ali Imran ayat 3i: "Katakanlah, jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku

⁴² Abu al-'Ala 'Afifi, *al-Tasawwuf; al-Tsaurah al-Ruhiyah fi al-Islam*, h. 111-115 dan 156-157

(Nabi), niscaya Allah akan mencintaimu”. Begitu pula dalam Q.S. al-Maidah ayat 54 yang menyatakan “kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya”. Kedua ayat ini secara hipotetik menyatakan kemungkinan terjadinya cinta timbal balik antara Tuhan dan hamba-Nya.⁴³

Lebih lanjut, Abu al-‘Ala ‘Afifi menuturkan bahwa membaca al-Qur’an seraya merenungkan maknanya (*tilawah*), bagi para Sufi, merupakan bagian dari ibadah. Karena, dalam membacanya terdapat tujuan-tujuan yang hakiki dalam ibadah. Adapun tujuan paling utamanya adalah merasakan kehadiran Tuhan secara sempurna serta merasakan totalitas kepasrahan di hadapan-Nya. Para Sufi tidak pernah merasakan kepuasan dalam membaca al-Qur’an, kecuali mereka telah mampu mengungkap makna hakiki dari suratan ayat-ayat al-Qur’an. Sehingga terkadang mereka hanya membaca secara berulang-ulang satu surat atau beberapa ayat saja, bahkan satu ayat, hanya untuk berusaha menemukan makna sejati dari surat atau ayat tersebut. Bahkan ada cerita, seorang Sufi yang membaca satu surat selama enam bulan dan ada yang membaca al-Qur’an secara khatam hingga tigapuluh tahun.⁴⁴

Tujuan utama yang ingin dicapai oleh para Sufi melalui proses pembacaan seperti itu adalah tersingkapnya hikmah yang merupakan kumpulan dari rahasia-rahasia batin yang terkandung dalam teks-teks al-Qur’an. Karena mereka meyakini bahwa al-Qur’an memiliki dimensi batin yang lebih kuat daripada dimensi lahirnya. Selain itu, mereka meyakini akan keberadaan hikmah tersebut berdasarkan Q.S. al-Baqarah ayat 269 yang berbunyi “Allah menganugerahkan hikmah (kefahaman yang dalam tentang al-Qur’an) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak”.⁴⁵ Atas dasar inilah, banyak ditemukan, dalam lintasan sejarah Tasawuf, kelompok Sufi yang memiliki gelar *al-Qurra* serta *al-Bakka* yang selalu menangis ketika membaca dan menyelami

⁴³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), h. 24-26

⁴⁴ Abu al-‘Ala ‘Afifi, *al-Tasawwuf; al-Tsaurah al-Ruhiah fi al-Islam*, h. 115-116

⁴⁵ Abu al-‘Ala ‘Afifi, *al-Tasawwuf; al-Tsaurah al-Ruhiah fi al-Islam*, h. 117

dalamnya makna al-Qur'an. Banyak diceritakan, dalam hikayat Sufi, kisah-kisah mengenai hal ini dan banyak dari mereka hingga tersungkur pingsan, bahkan ada yang hingga menemui ajalnya.

Melalui persinggungan di atas pula, para Sufi berupaya menemukan pemahaman al-Qur'an yang berdasarkan sudut pandang esoterik, yang kemudian dikenal dengan tafsir Sufi atau tafsir Isyari. Tafsir Sufi merupakan upaya kaum Sufi dalam mengungkapkan makna al-Qur'an, terutama makna batin yang ada di dalamnya. Husain al-Zahabi (t.t.: 251) membagi penafsiran esoterik tersebut menjadi dua model penafsiran, yaitu tafsir Sufi Nazari dan tafsir Sufi Faidi atau Isyari. Kedua model tersebut berdasarkan pada pembagian pengalaman sufistik yang dialami para Sufi yang umum dikenal dengan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Akhlaqi. Adapun para Sufi yang memiliki karya tafsir al-Qur'an, di antaranya adalah Sahl al-Tustari (w. 283), al-Sulami (w. 412), al-Qusyairi (w. 465 H/1072 M), al-Syirazi (w. 606), dan Muhyiddin Ibn 'Arabi.

2. Tasawuf dan Ilmu Hadis

Selain al-Qur'an, hadis-hadis Nabi saw juga telah memberikan basis filosofis yang sama kuatnya terhadap konsep-konsep tertentu para Sufi. Banyak pernyataan para Sufi yang mengidentikkan bahwa sabda dan perilaku Nabi saw yang terekam dalam riwayat hadis menjadi asas dalam aktifitas spiritual mereka, bahkan menjadi salah satu tolak ukur kesahihan *tajribah ruhiyah* mereka. Misalnya, Junaid al-Bagdadi menegaskan bahwa barangsiapa yang tidak hafal al-Qur'an dan tidak menulis (meriwayatkan) hadis Nabi saw, maka tidak boleh diikuti dalam urusan ini (Tasawuf), karena ilmu kami ini berkaitan erat dengan asas al-Kitab dan al-Sunnah.⁴⁶

Sejarah intelektual Islam mencatat bahwa abad ke III H. merupakan masa keemasan bagi tradisi intelektual Islam, khususnya dalam upaya kodifikasi periwayatan hadis. Abad tersebut telah memproduksi karya-karya fenomenal dalam bidang Hadis, semisal: *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim b. al-Hajjaj*, *Musnad Ahmad*, *Muwaththa' Malik*, dan karya Hadis yang lainnya. Setelah itu, berlanjut masa pensyarahan Hadis

⁴⁶ 'Abd al-Halim Mahmud, *Qadiyyat al-Tasawwuf.....*, h. 16

(*'ashr syarh al-hadith*). Di samping itu, abad ini juga merupakan abad bersejarah bagi tradisi Tasawuf. Menurut beberapa referensi, tasawuf pada masa itu telah berkembang dari tradisi kezuhudan individual ke ajaran-ajaran semi teoritis mengenai tasawuf.

Hadis-hadis yang berbicara tentang moralitas dan ubudiyah telah menjadi dasar bagi para sufi untuk berusaha meneladani Rasul saw melalui ucapan dan perilakunya. Hadis tentang *ihsan*, misalnya, telah menjadi pondasi terhadap konsep *musyahadah* dan *ma'rifat ilahiyah*. Di samping itu, ada salah satu hadis yang sering menjadi dasar ajaran Tasawuf, yaitu hadis qudsi. Julian Baldick (2002: 40) berpendapat bahwa para sufi lah yang banyak mempopulerkan hadis-hadis qudsi demi kepentingan mereka sendiri. Bagi mereka, hadis qudsi memiliki dimensi spiritual yang kental sekaligus menjadi pondasi dasar ajaran-ajaran esoteric mereka. Misalnya, sebuah hadis yang menyatakan Tuhan sebagai “harta pusaka yang terpendam” (*kanz makhfiy*), telah menjadi basis bagi konsep *tajalliyat* Tuhan, di mana diyakini bahwa alam semesta merupakan manifestasi dari sifat-sifat Tuhan sendiri, dan memiliki hubungan eksistensial dengan-Nya.⁴⁷

Selanjutnya, persinggungan antara tradisi tasawuf dengan tradisi hadis juga sempat memunculkan gesekan negatif. Hal itu disebabkan adanya beberapa Sufi yang menciptakan hadis-hadis palsu tentang *al-targib wa al-tarhib* (ajakan baik dan peringatan). Mereka beralasan bahwa hal itu diperbolehkan karena bertujuan untuk mengajak masyarakat muslim berbuat baik dan menjauhi keburukan atas nama Nabi Muhammad saw. Di sisi lain, hadis-hadis tersebut juga dijadikan alat pembenaran bagi mereka. Oleh karena itu, para ahli hadis menentang dengan keras hadis-hadis palsu tersebut. Bahkan terkadang pertentangan itu berujung pada kritikan pedas para ahli hadis terhadap periwayatan hadis kaum sufi. Meski demikian, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa jika hadis-hadis sufi, yang palsu tersebut, bila dilepaskan dari bumbu-bumbunya yang penuh khayalan dan berlebih-lebihan, juga mencerminkan kehidupan Nabi dan ajaran-ajaran al-Qur'an dalam menekankan kesucian hati dan kehidupan batin.

⁴⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, ...h. 26

Meski demikian, banyak sekali ditemukan sufi yang sekaligus pula Muhaddis yang meriwayatkan hadis dan diterima baik oleh masyarakat Islam pada masanya. Contohnya, riwayat Ibrahim bin Adham yang juga diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam *Adab al-Mufradnya*. Ibrahim bin Adham juga pernah menegaskan bahwa ia mendukung proses kodifikasi hadis dengan menyatakan bahwa Tuhan telah menolak cobaan untuk umat ini dengan perjalanan para ahli hadis dalam mengumpulkan hadis.⁴⁸ Selain Ibrahim bin Adham, masih ada al-Fudail bin ‘Iyad, al-Hasan al-Basri, Malik bin Dinar, Makruf al-Karkhi, Habib al-A’jami, Muhammad bin Wasi’, dan yang lainnya yang terkenal juga sebagai perawi hadis. Mustafa al-‘Azami setidaknya mencatat ada beberapa perawi hadis yang juga dikenal sebagai sufi yang memiliki beberapa karya atau risalah riwayat hadis, di antaranya adalah: al-Hasan al-Basri (w. 110) yang pernah memiliki *sahifah* hadis, meski setelah itu dibakar olehnya sendiri sebelum ia meninggal; Sufyan al-Sawri (w. 161); dan Syaqiq al-Balkhi (w. 153) yang memiliki kitab hadis tentang zuhud.⁴⁹

3. Tasawuf dan Ilmu Fiqh

Seharusnya persinggungan tasawuf dengan fiqh merupakan persinggungan yang selaras dan saling melengkapi. Fiqh yang merupakan bentuk formal dari syariat telah mewakili dimensi lahir dalam ajaran Islam. Sedangkan tasawuf mewakili dimensi batin yang merupakan manifestasi dari ilmu hakikat. Jika fiqh adalah berupaya memelihara perilaku luar/lahir yang bersifat melindungi serta berbasis pada ketaatan kepada titah Tuhan, maka tasawuf adalah perilaku batin yang menjadi penyempurna dengan mewujudkan penghambaan total kepada Tuhan. Karena, tasawuf bagi fiqh adalah bagaikan ruh penghidup sekaligus penggerak bagi pemahaman serta pengamalan terhadap hukum-hukum Tuhan.⁵⁰

⁴⁸ Muhammad bin Matar Al-Zahrani, *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyah: Nasya`tuhi wa Tat}awwuruhi min al-Qarn al-Awwal ila Nihayat al-Qarn al-Tasi` al-Hijri*, (al-Madinah al-Munawarah: Dar al-Khudairi, 1998), h. 44

⁴⁹ Muhammad Mustafa Al-‘Azami, *Dirasat fi al-Hadis al-Nabawi wa Tarih Tadwinihi*, Jilid I, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1992), h. 173, 256, dan 272

⁵⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, ... h. 27; Fadlalla Haeri, *Jenang-Jenang Sufisme*, ... h. 5; dan Sayyid Nur bin Sayyid ‘Ali, *al-Tasawwuf al-*

Sebuah ucapan mashur dari Imam Malik menyatakan bahwa “barangsiapa yang bertasawuf dan tidak berfiqh, maka ia adalah zindiq; barangsiapa yang berfiqh dan tidak bertasawuf, maka ia adalah fasik; dan barangsiapa yang mengumpulkan keduanya, maka ia nyata-nyata ahli hakikat”.⁵¹ Oleh karena itu, sepatutnyalah kedua aspek penting dari agama ini tidak dihayati secara terpisah, tetapi dilaksanakan sebagai dua hal yang saling melengkapi, dan harus diperlakukan secara seimbang dan selaras. Dengan demikian, antara fiqh dan tasawuf, atau antara syariat dan hakikat, seharusnya berjalan harmoni dan tidak boleh dipisahkan tanpa menimbulkan masalah. Al-Gazali menyatakan bahwa “barangsiapa yang mengatakan bahwa hakikat bertentangan dengan syariat, dan yang batin bertentangan dengan yang lahir, maka ia telah dekat dengan kekufuran, karena hakikat tanpa diikat dengan syariat maka tidak akan berhasil”.

Meski demikian, kenyataan sejarah Islam tidak demikian adanya. Sejarah mencatat selama abad II-III H. kaum intelektual Islam cenderung pada keilmuan hukum Islam formal (Fiqh) dan teologi (Kalam). Kecenderungan yang hanya menekankan dimensi luar dalam Islam itulah yang menjadi salah satu pemicu munculnya gerakan-gerakan esoteric Islam yang kemudian dikenal dengan Tasawuf. Gesekan-gesekan antara kedua keilmuan itu setidaknya berlangsung selama seratus tahun, terutama gesekan antara ulama di Basra dan Kufah. Salah satu bukti sejarah yang merekam gesekan itu adalah penghakiman terhadap al-Husain bin Mansur al-Hallaj pada tahun 309 H. yang didakwa telah mengajarkan ajaran sesat dalam Islam.⁵²

Cerita lain yang patut menjadi contoh dari relasi kedua tradisi ini adalah riwayat mashur yang menceritakan hubungan antara Ahmad bin Hanbal dengan al-Haris al-Muhasibi. Meski Ahmad bin Hanbal pernah mengikuti pengajian yang diadakan oleh al-Muhasibi, namun ia tetap memberikan catatan dan peringatan bagi mereka-mereka yang mengikuti

Syar' i, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 2000), h. 8-9

⁵¹ Ibn ‘Ajibah Ahmad bin Muhammad, *Iqaz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, ... h. 18

⁵² Abu al-‘Ala ‘Afifi, *al-Tasawwuf; al-Tsaurah al-Ruhiyah fi al-Islam*, ...h. 112-113

pengajiannya al-Muhasibi. George Makdisi setidaknya memaparkan dalam risalahnya bahwa Ahmad bin Hanbal dan pengikutnya dalam mengkritik sufisme telah menjadi contoh ideal dalam hal ini. Hal itu dibuktikan dari beberapa karya ulama mazhab Hanbali yang banyak mengkritik secara pedas perilaku para sufi. Ibnu Taimiah dan Ibnu al-Jawzi, misalnya, merupakan tokoh Hanbali yang getol mengkritik para Sufi, Ibnu Taimiah dengan beberapa fatwanya banyak mengkritik ajaran *wahdat al-wujud*, *ittihad*, dan *hulul*, dan Ibnu al-Jawzi dengan *Talbis Iblis*nya. Meski banyak ditemukan pula, beberapa tokoh mazhab Hanbali yang merupakan Sufi terkenal dan memiliki banyak pengikut, seperti Abd. al-Qadir al-Jilani. Bahkan ada riwayat yang menyatakan bahwa Ibn Qudama dan Ibnu Taimiah memiliki jalur silsilah kesufian dengan al-Jilani.⁵³

Namun, sejarah juga mencatat banyak tokoh-tokoh sufi sendiri yang berupaya untuk menjadi jembatan yang selalu berusaha untuk menyelaraskan secara harmoni kedua aspek penting agama tersebut. Sebab, hakikat yang merupakan manifestasi dari makna *ihsan* tidak akan nyata tanpa adanya ketaatan terhadap hukum-hukum Tuhan dan penghambaan yang benar dan total kepada-Nya. Gerakan itu sudah dimulai pada pertengahan kedua abad ke-3 H. dengan kegiatan tokoh-tokoh seperti al-Kharraz dan Junayd al-Bagdadi yang selanjutnya banyak mempengaruhi para Sufi setelahnya, semisal: Sahl al-Tustari, Abu Talib al-Makki yang dikenal sebagai *syaiikh al-syariat wa al-haqiqat*, al-Qusyairi, Abu Hamid al-Gazali, al-Hujwiri, dan lainnya.

4. Tasawuf dan Ilmu Kalam

Ilmu Kalam, sebagaimana diketahui, membahas ajaran-ajaran dasar agama seperti hakikat ketuhanan, risalah, dll. Ada dua alasan kenapa ilmu ini disebut dengan ilmu Kalam, yaitu; pertama, “kalam” dimaksudkan sebagai sabda Tuhan atau al-Qur’an yang pernah menjadi diskursus utama dikalangan umat Islam di abad 9-10 M, sehingga menimbulkan fitnah besar yang dikenal dengan *al-Mihnah*. Kedua, “kalam” dimaksudkan sebagai metodologi, bukan suatu objek kajian.

⁵³ George Makdisi, *Hanbalite Islam*, dalam Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*, (New York: Oxford University Press, 1981), h. 240-251

Artinya, ia adalah metodologi berpikir, metodologi berdialog, atau cara mempertahankan pendapat dan pendirian masing-masing *mutakallimin*.⁵⁴ Selain dinamakan Kalam, ilmu ini biasa disebut juga dengan beberapa istilah, antara lain ilmu Ushuluddin, ilmu Tauhid, ilmu Akidah, atau Fiqh al-Akbar.

Lebih lanjut, secara konseptual ilmu Kalam sering didefinisikan sebagai ilmu yang membahas dalil-dalil yang memantapkan keabsahan akidah keagamaan, membantah argumentasi lawan, dan menolak penyimpangan kaum sempalan. Dengan demikian, kerangka pengetahuan ilmu Kalam memiliki dua cabang; pertama, bersifat positif, yaitu meneguhkan keabsahan akidah melalui dalil yang meyakinkan, dan kedua bersifat negatif, yakni membantah argumentasi lawan, dan menolak penyimpangan interpretasi kaum sempalan.⁵⁵ Oleh karena itu, Ibnu Khaldun dan Ahmad Amin mendefinisikan ilmu Kalam sebagai ilmu yang mengandung berbagai argumentasi tentang akidah keimanan yang diperkuat dengan dalil-dalil rasional, serta menolak penyimpangan dalam dogma yang dianut oleh kaum Muslim awal.⁵⁶ Sedangkan menurut at-Tahanawi, ilmu Kalam adalah ilmu yang mampu mengukuhkan akidah Islam dengan memaparkan argumentasi-argumentasi dan menyanggah atas beberapa kekeliruan dan keraguan.⁵⁷

Persinggungan antara tasawuf dengan Kalam bermula dari reaksi para Sufi terhadap Kalam, begitu pula dengan Fiqh. Menurut para Sufi, para ahli Kalam terlalu mementingkan pemikiran rasional dalam memahami dan mengenal hakikat ketuhanan. Al-Gazali, sebagaimana dikutip oleh Abu al-‘Ala ‘Afifi, menegaskan bahwa karena selalu melandaskan pola berpikirnya kepada argumentasi rasio itulah, para

⁵⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 2010), h. ix; Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi (Min al-‘Aqidah ila al-Tsawrah)*, terj. Asep Usman Ismail, dkk., (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 2-3

⁵⁵ Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi*, ...h. 31

⁵⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, vol. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 580; Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, vol. III, Cetakan ke-6, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, t.th.), h. 9

⁵⁷ Ahmad M. Subhi, *Fi ‘Ilm al-Kalam; Dirasat Falsafiyah li Ara’I al-Firaq al-Islamiyah fi Ushuluddin*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, t.th.), h. 16

Mutakallamin tidak pernah sampai pada hakikat keyakinan tentang Tuhan. Sebab, argumentasi rasio dengan sendirinya sangat mungkin dapat dipatahkan oleh argumentasi rasio lain yang bertentangan. Oleh karena itu, sudah menjadi maklum jika para *Mutakallamin* sering tidak mufakat dan bahkan hamper tidak pernah sepakat dalam satu permasalahan dari beragam masalah akidah, karena perbedaan cara pandang dan pemahamannya.⁵⁸

Kritikan para sufi terhadap tradisi Kalam biasanya berkuat dalam urusan ketauhidan, yaitu pembahasan mengenai konsep sifat, *tanzih*, *tasybih*, dan yang lainnya. Mengenai hal ini Ibn ‘Arabi, sebagaimana dikutip oleh Mulyadhi Kartanegara, menjelaskan bahwa Tuhan pada dasarnya memiliki dua wajah: Zat dan Sifat.⁵⁹ Tuhan ketika berada pada level Zat, menurutnya, tidak dapat dikenali. Sehingga jalan yang paling tepat untuk menggambarkan Tuhan pada level ini adalah bahwa Dia bukanlah seperti apapun (*laisa kamis lihi sya`i*). Secara sepintas, konsep ini ada kemiripan dengan konsep para filosof dan Mu’tazilah yang menghapus segala sifat apapun dari Tuhan. Namun, perlu diketahui pula bahwa selain menjelaskan Tuhan pada level Zat, Ibn ‘Arabi juga menjabarkan hakekat Tuhan pada level nama atau sifat. Menurutnya, nama dan sifat Tuhan muncul hanya dalam konteks hubungan-Nya dengan kosmos. Tujuan diperkenalkannya nama dan sifat Tuhan tidak lain adalah upaya Tuhan untuk memperkenalkan diri-Nya kepada mahluk-Nya, terutama manusia.⁶⁰

Melalui paparan di atas, dapat dipahami bahwa konsep teologi sufi dalam batasan tertentu memiliki kesamaan dengan konsep teologi kaum *mutakallimin*, yakni menekankan sifat *tanzih* Tuhan. Akan tetapi, di sisi lain, teologi kaum sufi juga memberikan karakteristik *tasybih*

⁵⁸ Abu al-‘Ala ‘Afifi, *al-Tasawwuf: al-Tsaurah al-Ruhyah fi al-Islam*, ... h. 156

⁵⁹ Penjelasan mengenai pembagian Tuhan dalam dua wajah juga ditemukan dalam karya Syekh Abdul Qadir Jaelani yang berjudul “*Sirrul Asrar fi Ma Yahtaju bihi al-Abrar*”. Dalam karyanya tersebut dijelaskan bahwa mengenal Tuhan, sebagai Zat, tidak mungkin terjadi di dunia ini, akan tetapi Tuhan dapat dikenali di dunia ini hanya melalui manifestasi dari nama dan sifatNya, seperti: Rahman, Rahim, Ra`uf, dll.

⁶⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 39-41

(keserupaan) antara sifat Tuhan dan sifat-sifat manusia. Karena dengan adanya keserupaan sifat itulah, manusia diperkenankan mengenal sifat-sifat Tuhan (*at-takhalluq bi akhlaqi Allah*).

Namun, dalam perkembangan sejarahnya, beberapa sufi mencoba mengharmoniskan kedua tradisi keilmuan ini dengan berusaha mencari titik kesamaan diantara keduanya. upaya tersebut setidaknya telah dimulai pada abad III H., dan tokoh-tokohnya seperti al-Muhasibi, al-Junaid, al-Qusyairi, hingga ke al-Gazali. Sebagai contoh, al-Gazali, misalnya, yang berupaya memadukan pemahaman teologi al-Asy'ari ke dalam pemikiran sufistiknya, yang kemudian diikuti oleh generasi sufi selanjutnya. Sehingga terjadi asimiliasi keilmuan di antara keduanya, dan mucullah istilah sufi ortodok, atau tasawuf sunni, dalam tradisi esoteris Islam.

5. Tasawuf dan Filsafat

Senada dengan reaksi tasawuf terhadap tradisi kalam, tradisi filsafat juga mendapatkan reaksi yang cukup kuat dari kalangan sufi. Namun, reaksinya tersebut cukup beragam dibandingkan dengan reaksinya terhadap kalam. Ada yang menolak tegas bahkan memandang hakikat pengetahuan tentang Tuhan tidak akan pernah dicapai secara hakiki dengan filsafat,⁶¹ dan ada pula yang memanfaatkan tradisi berpikir filsafat dalam mengungkapkan pengalaman-pengalaman sufistik yang dicapainya. Pandangan yang kedua ini didukung oleh fakta sejarah yang menuturkan bahwa pada abad keenam Hijriah, muncul beberapa sufi yang mensintesakan tasawuf dengan falsafah, seperti Suhrawardi al-Maqtul (550-587 H.) yang menelurkan konsep Hikmat al-Isyraq (Tasawuf Iluminatif); Muhyiddin Ibn 'Arabi (w. 638 H/1240 M) dengan Futuhat al-Makkiyyah dan Fusus al-Hikam yang keduanya

⁶¹ Kritikan utama para Sufi terhadap kaum filosof adalah terlalu berlebihannya kaum filosof, melebihi kaum Mutakallimin, dalam mendewa-dewakan akal. Schimmel (1975: 18-19) setidaknya mencatat beberapa ungkapa para Sufi yang mengkritik pedas terhadap tradisi filsafat, terutama yang dipengaruhi filsafat Yunani. 'Attar, misalnya, berkata: "tak ada yang lebih jauh dari hukum rasul Hasyimit tinimbang seorang filsuf"; Sana'i juga menulis: "dari kata-kata seperti *zat utama* dan *sebab utama*, kau tak akan menemukan jalan ke hadapan-Nya". Jalal al-Din Rumi juga tercatat sebagai seorang Sufi yang banyak mengkritik cara berpikir para filosof.

bercorak falsafi, selain itu, ia juga memformulasikan konsep “wahdat al-wujud, haqiqat muhammadiyah, dan wahdat al-adyan” dalam dunia sufistiknya; Ibn Sab'in dengan Ittihad-nya; serta Ibn Farid dengan teori hubb, fana', dan wahdat al-syuhud-nya.⁶²

Dengan munculnya para sufi yang bercorak falsafi, maka sufisme oleh sebahagian ahli dikategorikan menjadi tasawuf falsafi, yang kemudian banyak diperbandingkan dengan tasawuf sunni. Sufisme gaya ini ditandai dengan ungkapan mereka yang banyak mengandung isyarat dan simbol yang sukar dipahami. Selain itu, mereka memakai term-term filsafat dalam penyampaiannya, namun secara epistemologis mereka memakai intuisi (*zauq*) dalam pengalaman spiritualnya.

Atas dasar itulah, Suhrawardi al-Maqtul menjelaskan bahwa terdapat tiga macam kemampuan manusia dalam menangkap realitas pengetahuan. Pertama adalah cara para Sufi, yaitu dengan mengoptimalkan daya *zauqi* atau *'irfani* yang mendalam, namun mereka tidak mampu mengungkapkannya ke dalam bahasa yang demonstratif-filosofis. Kedua adalah cara para filsuf yang mampu mengungkapkan pengetahuan secara filosofis, namun tidak memiliki kemampuan dan pengalaman *zauqi* yang mendalam. Ketiga adalah mereka yang mampu menangkap realitas pengetahuan baik dengan cara para Sufi maupun cara filsuf. Kelompok ini, yang oleh Suhrawardi, dinamakan *hakim muta'allih*, yaitu orang-orang yang mampu menggapai puncak tertinggi dari kebenaran pengetahuan.⁶³

Inilah paparan singkat perihal persinggungan tradisi tasawuf dengan tradisi keilmuan Islam yang muncul dan berkembang selaras dengan berkembangnya tradisi Tasawuf dalam Islam. Tasawuf bukanlah sebuah tradisi yang muncul di luar Islam, melainkan tradisi yang tumbuh bersamaan dengan tumbuh dan berkembangnya peradaban Islam. Tasawuf telah banyak memberikan manfaat bagi perkembangan serta kematangan dalam tradisi intelektual Islam. Meski tradisi ini sering dianggap sebagai sebuah tradisi yang menyimpang dari Islam,

⁶² M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 40

⁶³ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam, ...*h. 65

namun kenyataannya ia adalah bagian yang substansif dalam Islam, yang mana Islam tanpanya kurang mencapai pada derajat yang luhur. Sebab tasawuf merupakan manifestasi konsep ihsan yang hakikatnya merupakan pelengkap sekaligus penyempurna iman dan Islam.

Penutup

Sebagai salah satu bagian dari tradisi intelektual Islam, Tasawuf adalah sebuah keilmuan yang memusatkan kajian pada pengetahuan yang sejati dan total mengenai hakikat metafisis, terutama mengenai hakikat realitas Tuhan. Meski berorientasi pada hal-hal yang bersifat metafisis, namun ia tidaklah dapat ditempuh hanya dengan berpikir sungguh-sungguh dengan menggunakan rasio, seperti filsafat. Tasawuf memiliki kerangka epistemologis yang berbeda dengan rasio atau nalar. Tasawuf berpijak pada kejernihan hati dan kesucian jiwa hingga mendapatkan pancaran Cahaya Ilahi ke dalam sanubari yang akhirnya memantulkan pengetahuan hakiki mengenai segala realitas, bahkan realitas Tuhan (*ma'rifat*). Maulana Jalaluddin Rumi menggambarkannya dengan ungkapan syair: “*manakala cermin telah bersih dan tersucikan, engkau akan melihat lukisan-lukisan yang tersembunyi di balik air dan tanah. Bahkan Sang Pelukis*”

Diakui maupun tidak bahwa tasawuf telah berperan, dan terus akan memainkan perannya yang sentral dalam tradisi Islam. Ia telah memainkan peran sentral di bidang kehidupan intelektual Islam dan telah berinteraksi dengan beragam bidang pengetahuan, baik teologi maupun filsafat, dengan cara yang bervariasi sepanjang berabad-abad. Ia juga telah menjadi sumber inspirasi bagi seni Islam, dan banyak karya artistic monumental adalah karya cipta para Sufi, terutama di bidang music dan puisi.

Tasawuf saat ini telah menjadi kebutuhan fundamental bagi manusia modern yang menurut Seyyed H. Nasr telah mengalami keputus asaan dan membutuhkan harapan. Tasawuf sangat berperan dalam mewujudkan cita-cita luhur manusia yang menginginkan kehidupan harmoni antara kebutuhan lahir dan batin. Selain itu, tasawuf tidak hanya merevitalisasi dari segi etika-etika Islam selama berabad-abad. Melainkan sekarang ini juga menjadi instrument sentral serta

memiliki kontribusi langsung pada segi kehidupan social-politik-ekonomi masyarakat Islam melalui hubungan persaudaraan mereka (*Sufi brotherhood*).

Daftar Pustaka

- Afifi, Abu al-‘Ala‘, *al-Tasawwuf; al-Tsaurah al-Ruhiyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1963)
- al-‘Ajjabah, Ahmad bin Muhammad, *Iqaz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1983)
- Al-‘Azami, Muhammad Mustafa, *Dirasat fi al-Hadis al-Nabawi wa Tarih Tadwinihi*, Jilid I, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1992)
- al-Sahmarani, As’ad, *al-Tasawwuf; Mansya`uhu wa Mustolahatuahu*, (Beirut: Dar al-Nafa`is, 1987)
- Al-Zahrani, Muhammad bin Matar, *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyah: Nasya`tuhi wa Tat}awwuruhi min al-Qarn al-Awwal ila Nihayat al-Qarn al-Tasi` al-Hijri*, (al-Madinah al-Munawarah: Dar al-Khudairi, 1998)
- Audi, Robert, (general editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)
- Chittick, William C. *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001)
- Dahlan, Ihsan Muhammad, *Siraj al-Talibin Syarh Minhaj al-‘Abidin ila Jannat Rabb al-‘Alamin*, volume: I, (Indonesia: Dar Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyah, t.t.)
- Haeri, Fadlalla, *Jenjang-Jenjang Sufisme (The Elements of Sufism)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Hanafi, Hasan, *Dari Akidah ke Revolusi (Min al-‘Aqidah ila al-Tsawrah)*, terj. Asep Usman Ismail, dkk., (Jakarta: Paramadina, 2003)
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005)

- _____, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006)
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, vol. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981)
- Mahmud, ‘Abd al-Halim, *Qadiyyat al-Tasawwuf: al-Munqiz min al-Dalal*, Cetakan III, (Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th)
- Makdisi, George, *Hanbalite Islam*, dalam Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*, (New York: Oxford University Press, 1981)
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Jakarta: Shadra Press, 2010)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam; Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjanto, *Islam; Religion, History, and Civilization*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003)
- _____, *the Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, (New York: HarperCollins, 2007)
- Nasution, Harun, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- _____, *Teologi Islam; Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 2010)
- Neufeldt, Victoria, (editor in chief), *Webster’s New World College Dictionary*, 3rd edition, (USA: Macmillan, 1996)
- Nurbakhsy, Javad, *Psikologi Sufi (Psychology of Sufism)*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998)
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS, 1987)
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, (USA: The University of North Carolina Press, 1975)
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Subhi, Ahmad M, *Fi ‘Ilm al-Kalam; Dirasat Falsafiyah li Ara’I al-Firaq al-Islamiyah fi Ushuluddin*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, t.t.)

Supena, Ilyas, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman*, (Semarang: Walisongo Press, 2008)

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001)

Syukur, M. Amin, *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

_____, dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai James*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994)