

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XIV • Nomor 2 • Desember 2010

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

MENCERMATI EPISTEMOLOGI TASAWUF
A. Khudori Soleh

EPISTEMOLOGI TASAWUF
DALAM PEMIKIRAN FIQH AL-SYA'RÂNÎ
Miftahul Huda

PEREMPUAN DALAM LINTASAN SEJARAH TASAWUF
Sururin

GERAKAN PETANI BANTEN:
STUDI TERHADAP KONFIGURASI SUFISME AWAL ABAD XIX
Hamidah

IMPLEMENTASI NILAI-NILAI SUFISME
DALAM TAREKAT NAQSYABANDIYAH
DI SULAWESI SELATAN
Hadarah Rajab

TAREKAT "SEMI MANDIRI":
PROTOTYPE RITUAL MASYARAKAT PEDESAAN MADURA
Imam Amrusi Jailani

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

A. Khudori Soleh	Mencermati Epistemologi Tasawuf • 227-248
Miftahul Huda	Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya'rani • 249-270
Mutawalli	Teologi Sufistik Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi • 271-298
Sururin	Perempuan dalam Lintasan Sejarah Tasawuf • 299-322
Hamidah	Gerakan Petani Banten: Studi terhadap Konfigurasi Sufisme Awal Abad XIX • 323-340
Hadarah Rajab	Implementasi Nilai-Nilai Sufisme Tarekat Naqsyabandiyah di Sulawesi Selatan • 341-368
Imam Amrusi Jailani	Tarekat "Semi Mandiri": Prototipe Ritual Masyarakat Pedesaan Madura • 369-388
Yusno Abdullah Otta	Tasawuf dan Perubahan Sosial • 389-412
Tri Astutik Haryati& Mohammad Kosim	Tasawuf dan Tantangan Modernitas • 413-428

INDEKS

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab Latin

ا	=	a
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ts
ج	=	j
ح	=	<u>h</u>
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dz
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	sh
ض	=	dl
ط	=	th
ظ	=	zh
ع	=	‘
غ	=	gh

Arab Latin

ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	l
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ء	=	’
ي	=	y

Untuk Madd dan Diftong

آ	=	â (a panjang)
إي	=	î (i panjang)
أو	=	û (u panjang)
او	=	aw
أي	=	ay

EPISTEMOLOGI TASAWUF DALAM PEMIKIRAN FIQH AL-SYA'RÂNÎ

Miftahul Huda *

Abstract: *In the study of Islamic law, epistemology constitutes a fundamental aspect of the law upon which the legitimate concept of the law is based. Epistemology becomes the root of debates regarding the truth of legal reasoning among Muslims who often made a truth clam about their own superior episteme. This causes discrepancies amongst them. This dispute was what al-Sya'rânî found in his time. As a famous jurist, he sought to resolve it and offered a new theory of law. He contends that the arguments underlying the debates about the epistemology of Islamic law flawed. He wants to demonstrate that the arguments do not fit into the tradition of Islamic thought. This study examines al-Sya'rânî's thought in the epistemology of Islamic law. It discusses four issues: the valid path to the knowledge about shari'a, kashf as a source of knowledge, the path to the kashf, and the position and relation of reason, tradition and intuition in Islamic law.*

Abstrak: *Epistemologi merupakan hal yang fundamental karena dari situlah legitimasi dari konsep-konsep hukum syariah bersumber. Di situ pula akar perdebatan tentang kebenaran hasil ijtihad yang sering diklaim secara eksklusif oleh kelompok-kelompok umat Islam sehingga berdampak buruk bagi hubungan dan solidaritas sosial di antara mereka. Fakta seperti itulah yang disaksikan al-Sya'rânî sepanjang hayatnya. Sebagai faqih terkemuka, dia merasa terpenggil untuk memberikan alternatif solusi teoretik atas masalah ini demi kemaslabatan umat. Setelah melakukan kajian yang panjang, akhirnya dia berkesimpulan bahwa sesungguhnya semua klaim eksklusif tentang kebenaran dan superioritas system episteme tertentu adalah tidak memiliki argumen yang benar-benar meyakinkan, baik dalam tradisi keilmuan umat Islam maupun dalam perspektif sosiologis. Dalam tulisan ini konsep al-Sya'rânî mengenai Epistemologi syariah dideskripsikan dalam empat pokok pemikirannya yaitu tentang; jalan yang sah menuju pengetahuan syariah, kasyf sebagai sumber pengetahuan, jalan menuju Kasyf serta mengenai posisi dan hubungan antara tradisi, rasio dan intuisi dalam konteks pembahasan tentang hukum Islam.*

Keywords: Epistemologi, Nalar Tradisional, Nalar Rasional, Nalar Spiritual, *Syari'ah*, *Haqiqah*.

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syari'ah IAIN Mataram. email: miftahuda@gmail.com

DI SAMPING menjadi imam kaum sufi, ulama fiqh dan sejarawan tasawuf, al-Sya'rânî¹ (1492-1565) yang lahir dan wafat di Mesir juga seorang penulis yang sangat produktif dengan karya dalam banyak disiplin keilmuan.² Ada yang menyatakan bahwa secara keseluruhan karya al-Sya'rânî lebih dari 300 buah yang mencakup disiplin ilmu pengobatan (*al-Thibb*), *Nahwu*, *Tafsir*, *Fiqh*, *Tasawuf* dan sebagainya. Namun menurut kajian Ali Mubarak, karya-karya al-Sya'rânî berjumlah 70-an.³ Beberapa di antaranya terdiri dari beberapa jilid (ada yang mencapai 15 jilid besar).⁴ Meskipun demikian, baik semasa hidupnya maupun sesudah meninggal dia lebih dikenal sebagai pemimpin kaum sufi dan ilmuwan dalam bidang tasawuf.

Sebagai *faqih* terkemuka di jamannya al-Sya'rânî amat risau karena *mainstream* pemikiran ulama tentang syariat menurutnya tidak mencerminkan respons yang positif atas kebutuhan umat. Hal itu antara lain terlihat pada sistem *episteme*⁵ yang digunakan para *faqih* pada umumnya bersifat tunggal dan cenderung dianggap baku, padahal menurutnya variasi pola pemahaman terhadap syariat tidak hanya terjadi belakangan, melainkan sejak awal, yakni di antara para sahabat, bahkan ketika rasulullah saw.

¹Dia berasal dari kabilah *Zughlah* di kawasan Arab Maroko. Dari silsilah nenek moyangnya dia termasuk keturunan Imam Ali bin Abi Talib, Khalifah keempat sesudah Nabi saw. yakni lewat jalur Muhammad al-Hanafiyah.

²"Sha'rani", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, ed. Bosworth et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1997), 316.

³Di perpustakaan Kairo (Dar al-Kutub al-Mulkiyyah) saja sekarang ada sekitar 50-an dan sebagian di antaranya masih berupa manuskrip asli. Sedangkan Brockleman mencatat sekitar 60-an karya. Namun terlepas dari polemik mengenai jumlah yang sebenarnya dari karya al-Sya'rânî tersebut, bukti-bukti karya yang sudah ada saja telah lebih dari cukup untuk membuktikan produktifitas dan penguasaan ilmu pengetahuan yang luar biasa. Lihat Tawfiq Thawil, *Al-Tashawwuf fi Misr Iban al-'Asbr al-Utmâni. Imâm al-Tashawwuf fi Misr: al-Sya'rânî*, Juz II (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyya, h tt.).

⁴*Al-Mizân al-Kubra* salah satu karyanya yang terkenal dijadikan rujukan dalam kajian Fiqh di banyak pesantren di Indonesia.

⁵Istilah *Episteme* berasal dari bahasa Yunani yang artinya adalah pengetahuan yang benar, pengetahuan ilmiah atau pengetahuan sistematis. Lihat Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble Book, 1931), 78.

masih hidup. Setelah beliau wafat, kemungkinan terjadinya keragaman pendapat kian terbuka karena tidak ada lagi figur yang memiliki otoritas mutlak dalam menjelaskan ajaran Islam dan mengharuskan umat mengikuti pendapatnya.

Dari pengkajiannya atas masalah tersebut al-Sya'rânî menolak pandangan bahwa hukum syariat yang dalam kajian akademik disebut *fiqh* hanya boleh dipahami dengan pendekatan atau sistem *episteme* tertentu. Menurutnya pada tahap konseptualisasi (*ijtibâd istinbâthî*) semua sistem *episteme* yang berkembang dalam tradisi keagamaan umat Islam harus diterima dan dihormati. Karena menurutnya tidak ada argumen yang benar-benar meyakinkan, baik teks keagamaan, elaborasi rasional maupun bukti historis, yang menjustifikasi keunggulan mutlak sistem *episteme* tertentu sehingga harus diterima secara mutlak oleh seluruh umat Islam.

Jalan Menuju Pengetahuan Syariat

Konsep pemikiran tentang jalan mengetahui ajaran syariat telah lama menghiasi diskursus pemikiran umat Islam. Seorang cendekiawan kontemporer, al-Jabiri, memetakan sistem *episteme* yang berkembang di dunia Islam dalam tiga kategori sebagai berikut.

Pertama, sistem pengetahuan tekstual atau linguistik (*nizham al-ma'arif al-bayani*) yaitu sistem pengetahuan yang menjadikan teks atau tradisi sebagai rujukan utama. Sistem pengetahuan ini dalam perkembangan sejarahnya mengkristal menjadi ilmu-ilmu diskursif khas dunia Islam, seperti gramatika dan sastra Arab (*Nahw* dan *Balâghah*), hukum dan teori-teorinya (*Fiqh* dan *Ushûl al-Fiqh*), Teologi (*Kalâm*) serta ilmu-ilmu tentang al-Quran dan Hadits (*'Ulûm al-Qurân* dan *'Ulûm al-Hadits*).⁶ Meskipun memiliki ciri khasnya sendiri namun semua ilmu ini memiliki ciri umum

⁶Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tablîiyyah al-Naqdiyyah li al-Nuẓhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-Islamiyyah* (Beirut, Cassablanca: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), 9 dan 485. Untuk ulasan komparatif yang lebih luas dengan konsep-konsep lainnya bandingkan dengan Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)", *Disertasi* (Yogyakarta: Pogram Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 139-48.

yang sama, yaitu menjadikan teks sebagai rujukan epistemologis paling utama. *Kedua*, sistem pengetahuan demonstratif (*nizhâm al-ma'ârif al-burbânî*)⁷ yaitu sistem pengetahuan yang mengembangkan metode dan pandangan dunianya dengan mengandalkan kemampuan akal. Pendukung sistem ini antara lain para filosof peripatetik muslim yang mengembangkan sistem filsafat berdasarkan tradisi filsafat Yunani kuno, terutama Aristotelianisme.⁸ *Ketiga*, sistem pengetahuan gnostik (*nizhâm al-ma'ârif al-'irfânî*) yaitu sistem pengetahuan yang pada intinya mengklaim adanya ilmu yang lebih tinggi tingkatannya, yang hanya dapat diperoleh lewat intuisi (*kasyf* atau *ilhâm*). Termasuk dalam kategori ini adalah sistem pengetahuan yang dikembangkan para tokoh sufi dan kaum Syiah (baik Syiah Imamiyah maupun Syiah Isma'iliyah) serta para filosof iluminasionis.⁹

Dengan konsep pemikiran yang mirip, jauh sebelumnya, al-Sya'rânî telah mengemukakan pandangannya dalam *al-Mîzân al-Kubrâ* bahwa pengetahuan tentang syariat (khususnya tentang hukum) bisa diperoleh melalui tiga cara yang bersifat hierarkis, sesuai dengan kapasitas individual (dari tingkatan paling bawah), yaitu: *al-Taslim wa al-Îman*, *al-Nazhar wa al-Istidlâl*, dan *al-Kasyf wa al-'Iyân*.¹⁰

⁷Kaum Iluminasionis muslim menyebut sistem ini dengan istilah *al-Hikmah al-Bahtsiyyah* (filsafat diskursif) untuk membedakan sistem filsafat pengetahuan yang mereka kembangkan sendiri yaitu *al-Hikmah al-Dzauqiyyah* (filsafat intuitif).

⁸Anwar, "Epistemologi...", 139-48.

⁹Ibid.

¹⁰Dalam satu karyanya yang lain (*al-Yawaqit wa al-Jawahir*), al-Sya'rânî membagi ilmu pengetahuan berdasarkan sumbernya ke dalam tiga kategori sebagai berikut: (a) *'ilm al-'aql* yaitu pengetahuan manusia yang diperoleh melalui proses pemikiran (*al-ta'ammul*), analisis (*al-nazhar*) dan pengamatan (*al-ithbâl*). (b) *'ilm al-ahwâl* yaitu pengetahuan yang didapatkan seseorang lewat jalan *dzawq al-sufi*. (c) *'ilm al-asrâr* yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui *ilham*. Perolehan ilmu *asrar* ini merupakan indikasi kesempurnaan status bagi mereka yang telah menempuh jalan sufi (*ahl al-thariq*), yakni ilmu *ladunni* yang diperoleh secara langsung dari Allah swt tanpa melalui perantara siapapun baik lewat pengajaran dan periwayatan (*naql*) dari para ulama syariat atau bimbingan seorang syekh tasawuf. Lihat Thawil, *Al-Tashawwuf...*, 97.

Al-Taslim wa al-Îman

Al-taslîm wa al-îmân adalah menerima pandangan yang dikemukakan orang lain atau diserap dari tradisi yang hidup dalam masyarakat.¹¹ Dengan kata lain, pengetahuan tersebut diperoleh lewat tradisi atau bisa disebut sebagai *Nalar Tradisional*.

Dalam terminologi yang digunakan di sini, arti *Nalar Tradisional* adalah menerima pendapat orang yang dianggap otoritatif untuk berbicara tentang hukum syariat (dalam konteks ini yang dimaksud adalah para *rawi* hadits, imam mazhab, penulis kitab fiqh, ulama, da'i, hakim agama, guru agama atau siapa saja yang dianggap otoritatif) tanpa melakukan pengkajian atas dalil ataupun argumen (*hujjah*) yang mendasarinya. Dengan demikian, penerimaan dan pengamalan atas informasi hukum syariat tidak didahului proses konfirmasi (*tabayyun*) dan telaah kritis atas isi informasinya, melainkan disandarkan sepenuhnya pada otoritas figur yang menyampaikan. Istilah lain yang pengertiannya sama dengan *taslîm* adalah *taqlîd*¹² yakni mengikuti pendapat orang lain yang dianggap berkompeten tanpa melakukan pengkajian terhadap substansi pendapatnya.

Tingkatan ini adalah yang paling rendah dan berlaku terutama bagi masyarakat awam, yakni mereka yang memang belum memiliki kompetensi untuk menyimpulkan sendiri (*istinbâth*) hukum syariat dari sumbernya. Mereka harus mengikuti pendapat para ulama yang mereka percayai, tanpa diharuskan melakukan evaluasi atas kesahihannya. Hal itu bukan untuk membatasi kebebasan dan kemandirian mereka, namun

¹¹ Jenis ini tidak dimasukkan dalam konteks sistematika kajian epistemologi (*al-ma'rifah*) karena yang dibahas adalah sumber-sumber pengetahuan secara umum. Dengan menganggap epistemologi sufi sebagai sebuah metode maka dikenal dua jenis *ma'rifah*, pengetahuan diskursif (*al-ma'rifah al-istidlâliyyah / connaissance discursive*) dan pengetahuan intuitif (*al-ma'rifah al-hadasiyyah / connaissance intuitive*). Abu al-Wafa al-Ghunaimi al-Taftazani, *Dirâsat fî al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Mesir: Maktabah al-Qahirah al-Haditsah, tt), 141.

¹² Syaikh Hasan al-Banna lebih memilih istilah *ittiba'* sekalipun oleh sebagian ulama lainnya diberikan arti yang berbeda. Lihat Muhammad Yusuf al-Qardhawi, *Fiqhul Iktilâf, Antara Perbedaan yang Dibolehkan dan Perpecahan yang Dilarang*, ter. Aunur Rofiq Shaleh Tamjid (Jakarta: Robbani Press, 2001), 208.

semata-mata demi menghindari kesesatan yang tidak mereka sadari.¹³

Sebagai tamsil, al-Sya'rânî mengibaratkan para ulama *mujtahid* itu laksana bintang-bintang di langit, sedangkan masyarakat awam adalah penduduk bumi yang tidak bisa melihat bintang-bintang itu secara langsung kecuali hanya mengamati bayangannya yang tampak dari atas permukaan air.¹⁴ Karena keterbatasan kompetensinya, kaum awam hanya bisa memilih satu dari “bintang-bintang” (ulama *mujtahid*) yang ada sebagai petunjuk jalan. Namun mereka juga tidak diharuskan mengikatkan diri secara ketat hanya terhadap “bintang” tertentu untuk selamanya, sepanjang hayat mereka.

Al-Nazhar wa al-Istidlâl

Secara etimologis *nazhar* berasal dari akar kata *nazhara* yang artinya memandang, melihat atau memikirkan. Sedangkan *istidlâl* (bentuk modifikasi dari kata *dalla*) artinya melacak untuk menemukan petunjuk (*dalil*). Di sini istilah tersebut diartikan sebagai pembenaran penerimaan, dan pengamalan suatu konsep hukum yang didasarkan pada hasil penelitian dan analisis atas sumber utama ajaran syariat yaitu al-Quran dan Sunnah Rasul serta sumber penunjang lainnya. Dengan memperhatikan karakteristik utamanya, tipe *episteme* ini dapat disebut sebagai *Nalar Rasional*.

Posisi nalar tipe ini satu tingkat lebih tinggi dari yang disebutkan pertama kali (*al-taslîm wa al-îmân*), dan berlaku bagi *mujtahid* yang mampu menyelami sumber (*dalîl*) syariat serta metode *istinbâth*-nya, baik yang dilakukan secara individual atau kolektif. Karena kompetensinya mereka mampu menelaah dalil-dalil (al-Quran, Hadits dan sumber-sumber lainnya), menilai validitas dan otentisitasnya serta melakukan *istidlâl* guna menemukan kesimpulan hukum yang terkandung di dalamnya.

¹³ Abd al-Wahhab al-Sya'rânî, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I (Semarang: PT Toha Putra, tt), 62.

¹⁴ *Ibid.*, 58.

Al-Kasyf wa al-'Iyân

Ini adalah tingkatan tertinggi yang hanya dapat dilakukan ulama tertentu (*khashh*) yang benar-benar pilihan. Setelah menjalani serangkaian usaha lahir batin menuju *ma'rifah*, para ulama *khashh* itu akhirnya memperoleh karunia istimewa, karena di samping penguasaan dalil dan piranti metodologis yang dikuasai sebelumnya, secara spiritual mereka memperoleh akses langsung kepada Allah swt dan rasul-Nya untuk mendapatkan pengetahuan lewat intuisi (*kasyf wa al-'iyân*) dengan memperoleh ilmu *ladunnî*. Jenis *episteme* ini dapat disebut sebagai *Nalar Spiritual*.

Dalam menangkap ilmu syariat lewat *kasyf* atau *dẓauq*,¹⁵ mereka tidak lagi menggunakan metode penalaran atau disiplin ilmu tertentu sebagaimana kebanyakan *mujtahid*. Namun hal itu hanya berlaku khusus bagi mereka yang benar-benar berkompenten, sementara para *mujtahid* “pemula” yang belum mencapai tingkatan *dẓauq* tetap harus mengikuti pendapat yang paling unggul (*arjah*) berdasarkan hasil *ijtihād* yang mereka lakukan.

Ketiga jalan menuju pengetahuan tentang syariat (*nalar tradisional, nalar rasional dan nalar spiritual*), sekalipun berada dalam posisi yang hierarkis berdasarkan subyek hukum yang mengamalkannya, namun sesungguhnya secara moral memiliki nilai kebenaran yang sama, karena masing-masing dikaitkan dengan individu yang sifat dan kapasitasnya memang berbeda. Jadi perbedaannya hanya dalam kerangka teoretis berdasarkan karakteristik segmen sosial yang menjadi “konsumen” dari aturan hukum itu, dan bukan pada nilai kebenarannya.

Dengan mengakomodasi ketiga sistem *episteme* tersebut, al-Sya'rânî meneguhkan pendiriannya bahwa sekalipun secara konseptual ketiganya dapat dibedakan, namun semuanya memiliki nilai kebenaran yang sama. Apa lagi ketiga sistem

¹⁵Dalam kajian Tasawuf yang lebih detail, kedua istilah ini (*kasyf* dan *dẓauq*) memang dibedakan, baik dalam rumusan definisi maupun elemen-elemen makna dasarnya, namun dalam pembahasan di sini yang dimaksudkan adalah sama, yakni perolehan pengetahuan lewat pencerahan spiritual (*ma'rifah*), atau cara ketiga disamping perolehan pengetahuan lewat tradisi dan rasio.

episteme tersebut juga telah berkembang luas dalam tradisi keagamaan kaum muslimin, di mana masing-masing memiliki pengikut yang besar sekali jumlahnya. Oleh karena itu, keberadaan ketiganya tidak boleh diingkari atau ditolak, melainkan justru harus diakomodasi dan dimanfaatkan.

Dengan demikian, menurut al-Sya'rânî, secara teoretik hukum Islam bisa dan boleh dipahami melalui metode dan pendekatan yang manapun dari ketiga sistem *episteme* tersebut, asalkan dilakukan oleh mereka yang benar-benar memiliki kompetensi ber-*ijtihâd*, disertai niat tulus untuk memahami dan mengamalkan dengan sebaik-baiknya.

Kasyf sebagai Sumber Pengetahuan

Istilah *kasyf*¹⁶ sangat populer di kalangan penganut dan pemerhati tasawuf.¹⁷ Mereka yang menjalani kehidupan tasawuf disebut *mutshawwif*.¹⁸ Seorang *salik* (istilah lain dari *mutshawwif*, yakni seseorang yang tengah menjalani *suluk*) menempuh

¹⁶Al-Jurjani dalam *al-Ta'rifât* menjelaskan makna *kasyf* sebagai berikut: "Secara etimologis *kasyf* berarti menyingkap tabir. Sedangkan dalam terminologi Tasawuf *kasyf* berarti melihat makna-makna gaib di balik "tabir". Lihat Abu al-Wafa al-Ghunaimi al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Mesir: Maktabah al-Qâhirah al-Haditsah, tt), 157-8.

¹⁷*Tashawwuf* merupakan aktivitas olah jiwa dan sekaligus merupakan filsafat '*amalîyah* yang didasarkan pada prinsip *ma'rîfah* kepada Allah swt. Para sarjana dari kalangan orientalis barat menyebut *Tasawuf* dengan istilah *Sufism*. Dalam istilah para orientalis barat, kata *Sufism* khusus dipakai untuk mistisisme dalam Islam. Mereka tidak menggunakan istilah *Sufism* untuk mistisisme dalam agama-agama selain Islam. Sebagaimana mistisisme di luar dunia Islam, *Sufisme* bertujuan untuk mendapatkan hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan. Intisari Mistisisme (termasuk Sufisme) adalah kesadaran akan adanya komunikasi antara roh manusia dengan Tuhan dengan cara mengasingkan diri dan melakukan kontemplasi. Namun di kalangan para sufi sendiri istilah *Tasawwuf* dijelaskan dengan banyak rumusan definisi, tergantung aspek yang ingin ditonjolkannya. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang 1973), 56. Lihat juga Ibrahim Baisuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), 33.

¹⁸Al-Sya'rânî sering menyebutnya sebagai *ahl al-thariq*, yakni mereka yang menapaki jalan kehidupan Tasawuf. Di tempat lain dalam karyanya itu terkadang dia juga menyebutnya sebagai *al-faqir*, yakni orang-orang yang sungguh-sungguh mendambakan karunia Allah swt.

perjalanan ruhani yang terdiri atas deretan *maqâm* yang terhubung secara integral dengan pengalaman psikis yang disebut *hâl*.¹⁹ Jalan itu dimulai dengan pertobatan (*taubah*) dan berpuncak pada pengetahuan intuitif mistik tentang Tuhan yang disebut *kasyf*.

Para tokoh sufi melihat jalan ruhani yang diekspresikan dalam janji al-Quran surat al-Ankabut (29): 69: “Dan orang-orang yang berjihad di dalam (mencari keridlaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar bersama dengan orang-orang yang berbuat baik”.²⁰

Mendapat inspirasi dari sejumlah ayat al-Quran (seperti QS. Al-Takatsur [102]: 5 dan 7 serta al-Waqi‘ah [56]: 95) yang menyebut kata *‘ilm al-yaqîn*, *‘ain al-yaqîn* dan *ḥaqq al-yaqîn*, para sufi, seperti dijelaskan al-Qusyairi (wafat 465 H) dalam *al-Risâlah*-nya, menyatakan:

‘Ilm al-yaqîn menurut istilah para sufi adalah pengetahuan yang didasarkan pada argumen rasional (*burbân*), *‘ain al-yaqîn* adalah pengetahuan yang didasarkan pada ketentuan teks (*bayân*) sedangkan *ḥaqq al-yaqîn* adalah pengetahuan/pengalaman batin secara langsung (*‘iyyân*). *‘Ilmu yaqîn* itu ilmunya para pendukung penalaran rasional, *‘ain al-yaqîn* adalah ilmunya para pendukung ilmu tekstual dan *ḥaqq al-yaqîn* adalah ilmunya para pendukung pengetahuan batin yang langsung.²¹

Pada bagian lain dari karyanya tersebut, dengan mengutip Abu ‘Ali al-Daqqâq (wafat 392 / 1002) al-Qusyairi juga menyatakan:

Ada orang-orang yang tergolong sebagai pendukung revelasional dan ada pula yang mendukung ilmu rasional. Posisi para pemimpin kelompok ini (yakni para Sufi) adalah lebih tinggi dari pada kelompok-kelompok lainnya. Apa yang bagi orang lain tidak nyata, bagi kelompok ini (kelompok Sufi) adalah nyata. Pengetahuan yang oleh sekelompok

¹⁹Penjelasan mengenai *hal* dan *maqam* ini lihat Al-Qusyairi, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi ‘Ilm al-Tashawwuf* (Kairo: Maktabah wa Matba‘ah Ali Suhaih, tt), 234-9. Lihat pula Nasution, *Filsafat...*, 62.

²⁰Al-Taftazani, “Sumbangan Tasawuf Kepada Pendidikan”, *Islam Negara dan Hukum*, ed. Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (Jakarta: INIS, 1993.), 138.

²¹Al-Qusyairi, *Al-Risâlah...*, 74.

orang dipelajari secara diskursif maka bagi mereka pengetahuan itu bisa datang secara langsung dari Allah Yang Mahatinggi. Para sufi memiliki “hubungan” langsung dengan Allah swt. sedang kelompok lain adalah pengguna penalaran diskursif.²²

Dalam latihan-latihan spiritualnya (*riyâdlah*) seorang sufi akan mendaki “tangga-tangga spiritual” yang mencerminkan tahapan perkembangan kekuatan batinnya (dari *maqâm* ke *maqâm* berikutnya dan dari *hâl* ke *hâl* berikutnya) hingga sampai ke suatu tingkatan bisa “melihat” (*ma'rifah*) Allah dengan mata batin (*'ain al-bashîrah*) secara langsung, dalam suasana antusiasme kejiwaan luar biasa yang sulit diungkapkan dengan kata-kata. Oleh karena itu wajar jika ungkapan-ungkapan mistis kaum sufi (*syathahât shûfiyyah*) sering menimbulkan salah paham bagi orang awam dan mendatangkan badai fitnah yang hebat bagi pribadi tokoh sufi yang mengungkapkannya.²³

Pengalaman psikis itu biasanya diawali dengan kegelisahan jiwa atau keraguan, akibat kesadaran akan adanya kontradiksi antara (bisikan) nafsu dan akal di satu sisi dengan renungan filsafat di sisi lainnya. Namun demikian, keraguan ini pada dasarnya bersifat metodologis, karena setelah itu, baik cepat atau lambat, akan diikuti dengan ketenteraman atau kedamaian jiwa.²⁴

Mengenai perjuangan (*riyâdlah* atau *mujâbahadah*) sufi ini, tokoh ilmuwan dan sejarawan Ibn Khaldun (1332-1406), seperti dikutip oleh al-Taftazani, menjelaskan dalam *Muqaddimah*-nya.:

Kemudian *mujâbahadah*, *khalwah* dan *dzîkir* ini diikuti dengan tersingkapnya tabir inderawi dan terlihatnya isyarat-isyarat perintah Allah yang tidak dapat ditangkap oleh kekuatan inderawi (orang biasa). Terjadinya *kasyf* adalah karena ketika jiwa manusia telah berpaling dari indera lahiriahnya kepada ke dalaman penghayatan batiniahnya, maka melemahlah kekuatan indera itu dan meningkatlah kekuatan spiritualnya (*rûh*).²⁵

Al-Ghazali (450-505/1058-1111) dalam karyanya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dia menjelaskan panjang lebar tentang seluk-beluk 'ilm

²²*Ibid.* 313

²³Hal ini antara lain terlihat dalam tragedi kematian sejumlah sufi besar seperti al-Hallaj (w. 922) dan Suhrawardi (w. 1234).

²⁴Al-Taftazani, *Dirâsât...*, 146.

²⁵*Ibid.*, 147.

ladunnî. Menurutnya, pengetahuan manusia dapat diperoleh melalui dua jalan: *Pertama* lewat pembelajaran dan penalaran (disebut *i'tibâr* atau *istibshâr*) yang dilakukan para ulama dan filosof. Sedangkan yang *kedua* adalah melalui penghujaman dalam hati secara langsung oleh Allah swt. seolah-olah orang yang bersangkutan tidak menyadarinya, lalu ilmu itu masuk begitu saja dalam alam kesadarannya. Al-Ghazali menyebut cara perolehan ilmu jenis yang terakhir ini dengan istilah *al-ta'allum al-rabbânî*.²⁶

Ilmu Ladunnî datang kepada penerimanya melalui *kasyf* dan (didahului dengan) tersingkapnya “tabir” (*hijâb*). Ilmu jenis ini terutama berisi pengetahuan tentang esensi (*dzât*) dan sifat ketuhanan (*ilâhiyah*), yang kemudian disusul dengan pengetahuan tentang hakekat segala wujud, pengetahuan rahasia alam dan (aspek-aspek) batin dari ajaran syariat serta berbagai ketentuan hukumnya. ²⁷ Untuk mendapatkan ilmu ini, para sufi menggunakan “hati” (*qalb*) sebagai sarana epistemologis. Mereka tidak menggunakan indera dan metode yang diciptakan oleh kekuatan empiri serta tidak pula berpegang pada rasio, kajian teoretik serta penalaran logika. Singkatnya, mereka berpegang pada *dzauq*.²⁸

Bagi sebagian sufi, *kasyf* bisa dijadikan rujukan utama dalam melakukan konfirmasi (*tabayyun*) untuk menilai (kebenaran) hasil pemikiran rasional (*fikr*) yang dilakukan para *mujtahid* (ahli Fiqh). Hal itu misalnya terlihat pada tokoh besar sufi, Ibn ‘Arabi (w. 1240) ketika dia menyebut contoh-contoh kasus yang mengisyaratkan bahwa jalan *kasyf* itulah yang cenderung dia gunakan dan yang mengantarkannya pada *‘ilm al-yaqîn* (atau bahkan *‘ain al-yaqîn*). Menurut Ibn ‘Arabi, banyak Hadits yang dari sisi ilmu *rimâyah*, tergolong sahih tetapi berdasarkan *kasyf* para imam sufi dari “pertemuan” (spiritual) mereka dengan Rasulullah saw. ternyata hadits-hadits tersebut tidak sahih

²⁶Al-Taftazani, *Dirâsât...*, 159.

²⁷*Ibid.*, 147.

²⁸*Ibid.*, 157. Lihat pula Al-Qusyairi, *Al-Risâlah...*, 271.

sehingga tidak mereka amalkan, sekalipun mereka tahu hadits itu diamalkan oleh para ulama Fiqh bersama pengikut mereka.²⁹

Pola epistemologi Tasawuf tidak didasarkan pada logika deduksi, induksi, dan pengalaman empirik, tetapi pada *gnosis* (*'irfân*) yang dalam bahasa psikologi modern disebut pengetahuan “emotional mystics”. Satu-satunya jalan untuk memperoleh ilmu tersebut adalah lewat intuisi mistik dan inilah yang dalam dunia tasawuf disebut dengan *kasyf*.³⁰

Dalam penuturan tokoh sufi Abu al-Hasan al-Nuri (w. 907), Tasawuf memang bukan hasil dari suatu perumusan konseptual atau konstruksi rasional ilmu pengetahuan. Oleh karena itu seorang sufi sejati tidak akan suka berdebat (beradu argumentasi mengenai sesuatu masalah) serta tidak suka (ikut-ikutan) dukung-mendukung ataupun menentang suatu pendapat mengenai masalah tertentu. Fokus perhatian mereka lebih pada upaya menjalani kehidupan spiritual (dan *akhlâq*) yang sebersih-bersihnya. Sufi sejati tidak menenggelamkan dirinya dalam renungan dan pemikiran (sebagaimana para filosof) tetapi dalam kegelisahan jiwanya sepanjang jalur pendakian mereka meniti tingkatan demi tingkatan *ahwâl* dan *maqâmât* (bentuk jamak dari *bâl* dan *maqâm*).³¹

Titian Jalan Menuju *Kasyf*

Menurut al-Sya'rânî, prosedur untuk mendapatkan ilmu syariat lewat *kasyf* langsung dari sumbernya,³² adalah sebagai berikut. *Pertama*, melaksanakan *sulûk* (menjalani kehidupan tasawuf) di bawah bimbingan syekh yang benar-benar berkompeten (*'ârif*) dalam melakukan evaluasi atas setiap gerak dan diam manusia. Seorang *murîd* harus memasrahkan segenap

²⁹Ibrahim Hilal, *Al-Tashawwuf al-Islâm bayna al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1979). 171.

³⁰Al-Taftazani, *Dirasat...*, 162.

³¹Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafa al-Akhlaqiyyah fî al-Fikr al-Islami al-'Aqliyun wa al-Dzauqiyyun aw al-Nazhar wa al-'Amal*. (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 200.

³²Menurut Al-Sya'rânî, dengan jalan itu pula orang akan sungguh-sungguh memahami konsep *mizân*-nya lewat *kasyf* atau *dẓauq* (bukan lewat pembuktian, penalaran dan penelitian ilmiah).

urusan dirinya, keluarganya dan cara pengurusan seluruh harta bendanya berdasarkan petunjuk syeikh tersebut dengan segala keikhlasan hati. Langkah awal ini adalah salah satu di antara hal yang paling pokok.³³

Dalam penjelasan yang lebih general, seorang hamba Allah swt. memang tidak akan bisa mencapai tingkatan yang tinggi itu kecuali melalui dua cara, *Pertama*, lewat *al-jadẓb al-ilāhī* yang terjadi semata-mata atas kehendak-Nya dan tidak dapat diusahakan. *Kedua* (yang dapat diikhtiarkan) adalah *sulūk* di bawah bimbingan syeikh yang sungguh-sungguh berkompenten. Dalam amal perbuatan setiap manusia senantiasa terdapat cacat (lahiriah maupun batiniah) yang sekalipun mungkin dia dapat berupaya melenyapkan sendiri dengan jalan tekun beribadah, tetapi sebenarnya dia tetap tidak akan mampu mencapai sumber utama pengetahuan tentang syariat, karena (dengan jalan itu) dia sebenarnya justru telah masuk dalam perangkap *taqlīd* kepada imamnya yang kemudian menjadi penghalang dari kemungkinan mengetahui sumber utama syariat seperti yang telah dilihat oleh imamnya tersebut.³⁴ Dengan demikian, untuk sampai (*wushūl*) kepada pengetahuan tentang sumber utama syariat (*'ain al-syarī'ah al-kubrā*), keberadaan syeikh sebagai pembimbing dalam perjalanan spiritual merupakan persyaratan mutlak.

Dijelaskan oleh Syeikh Muhyiddin (Ibn 'Arabi) dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyah* bahwa, “Barangsiapa menempuh perjalanan ruhani tanpa bimbingan Syeikh yang terpercaya serta tidak *wara'* (menjaga dirinya) dari apa yang diharamkan oleh Allah swt. niscaya dia tidak akan sampai pada tingkatan *ma'rifah* sekalipun dia beribadah dengan tekun sepanjang usia Nabi Nuh”.³⁵

Dalam hal ini al-Sya'rânî menyatakan:

³³ Sehingga seandainya syeikh tersebut memerintahkannya untuk menceraikan istrinya, melepaskan hak atas semua hartanya atau berhenti dari pekerjaannya sekalipun, jika dirinya masih ragu-ragu dalam menjalankan perintah itu, maka dia tidak akan pernah sampai pada “mata air” pengetahuan tentang syariat meskipun dia melakukan ibadah selama seribu tahun (menurut standar manusia biasa). Lihat Al-Sya'rânî, *Al-Mizān...*, 20.

³⁴*Ibid.*, 21.

³⁵*Ibid.*, 31.

Wahai saudaraku, jika anda ingin sampai (*wushûl*) kepada pemahaman *mizân* ini dengan *dzauq* maka hendaknya anda menempuh *thariq al-qaum* dan *riyâdlah* di bawah bimbingan seorang syekh yang terpercaya dan telah mencapai tingkatan *dzauq* dalam *thariq* itu, agar nantinya dia bisa membimbing anda untuk senantiasa ikhlas dan jujur dalam ilmu dan amal, serta membantu membersihkan segenap noda kotor dalam hati yang dapat menghalangi anda dalam perjalanan ruhani itu. Patuhi perintah-perintahnya agar anda bisa mencapai tingkat kesempurnaan (*maqâm al-kamâl*).³⁶

Perjalanan *sulûk* yang dilakukan tanpa bimbingan seorang syekh sering kali tidak lepas dari noda perasaan *riyâ'* (pamer), *jadal* (perdebatan sengit) dan ambisi duniawi lainnya meskipun tidak terkatakan secara eksplisit oleh orang yang bersangkutan. Jika sudah demikian, maka perjalanan *sulûk* itu tidak akan dapat mengantarkan anda kepada tujuan yang sebenarnya, sekalipun kawan-kawan anda mungkin akan mempercayai status *quthbiyyah*³⁷ anda, padahal hal itu sama sekali tidak akan berguna.³⁸

Dalam setiap perjalanan *sulûk*, seorang syekh yang berkompeten akan membimbing muridnya dalam melakukan *dzîker* serta dalam mengosongkan jiwa dari segenap pengetahuan *ẓâhir* (sebutan al-Sya'rânî untuk *al-'ulûm al-syar'iyyah*) hingga dia merasa tidak perlu lagi mempelajari sebuah kitab pun. Pengosongan jiwa ini dimaksudkan untuk memudahkan masuknya limpahan ilmu *ladunnî* yang akan datang setelahnya. Dengan menempuh prosedur tersebut, maka sekalipun murid tersebut masih bodoh ketika baru memasuki arena *khalwah*, tetapi nantinya dia akan keluar dari situ dalam keadaan alim, di mana hampir tidak ada lagi satu aspek ilmu pun yang

³⁶*Ibid.*, 30.

³⁷*Quthbiyyah* secara literal artinya adalah kutub atau poros, sedangkan dalam terminologi Tasawuf artinya adalah tingkatan tertinggi dalam herarki keanggotaan para *wali*. Lihat Anemarie Schimmel, *Mystical Dimensions in Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 508. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2003), 196-7

³⁸Al-Sya'rânî, *Al-Mizân...*, 31.

tersembunyi darinya, bahkan melebihi alimnya para ulama syariat.³⁹

Prosedur *kedua* yang harus ditempuh, adalah menindaklanjuti semua prosedur tersebut dengan langkah-langkah berikut: (a) Menjaga kesucian dari *badats*, sepanjang hari, baik siang maupun malam, selagi dirinya masih terjaga (tidak tidur). (b) Melaksanakan puasa terus-menerus (setiap hari) selama menjalani masa *sulūk* kecuali dalam situasi yang benar-benar darurat. (c) Tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang (seluruh atau sebagian bahan pembuatannya) berasal dari bagian tubuh makhluk bernyawa (menjadi vegetarian). (d) Menahan diri dari makan dan minum kecuali ketika situasi sudah mencapai tingkatan darurat. (e) Tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang berasal dari orang-orang yang tidak *wara'* dalam menjaga penghasilannya, seperti orang yang hidup hanya dengan mengandalkan pemberian orang lain karena pandangan kebaikan hati atau *zuhd*-nya dan orang yang bekolaborasi dengan penguasa yang tidak *wara'*. (f) Tidak membiarkan ingatan dan pikirannya lupa kepada Allah meskipun hanya sekejap. Dia harus senantiasa *murâqabah* sepanjang hari, baik siang maupun malam, atas dasar keyakinan yang teguh bahwa Allah swt. senantiasa mengawasinya.⁴⁰

Menurut para sufi, agar seseorang dapat memahami makna al-Kitab dan Sunnah, langkah yang harus ditempuh adalah dengan memperbanyak amalan sunnah (*nawâfil*), karena siapa saja di antara hamba Allah yang mau konsisten mengamalkannya, niscaya dia akan dicintai oleh-Nya, didekatkan posisinya di sisi-Nya, serta “diberitahu rahasia syariat-Nya”.⁴¹ Manusia menjalankan amalan wajib lazimnya karena takut akan siksa-Nya atau mengharap pahala-Nya, sedangkan dalam amalan sunnah mereka melakukan karena mencintai-Nya dan bukan karena mengharap pahala atau takut siksa-Nya.⁴² Amalan-

³⁹Thawil, *al-Tashawwuf...*, 98.

⁴⁰Al-Sya'rânî, *Al-Mizân...*, 20.

⁴¹Di antara ayat al-Quran yang digunakan untuk mendukung pernyataan ini antara lain adalah ayat, “Bertakwalah kepada Allah, (maka) Allah akan mengajarmu” (Qs. al-Baqarah [2]: 283).

⁴²Thawil, *al-Tashawwuf...*, 102.

amalan sunnah (*nawāfil*) itulah jalur utama untuk memahami makna-makna al-Quran dan Sunah Rasul. Tentu saja amalan-amalan sunnah itu harus dilaksanakan setelah semua amalan wajib dijalankan dengan sebaik-baiknya.

Hubungan antara Tradisi, Rasio dan Intuisi

Dalam bingkai kajian hukum Islam, terdapat tiga bentuk sikap fundamental terkait dengan posisi pengetahuan yang diperoleh lewat intuisi (*ilhām* atau *kasyf*); *Pertama*, sikap menolak sepenuhnya keberadaan *kasyf*. *Kedua*, sikap menerima sepenuhnya *kasyf* sebagai argumen (*hujjah*) hukum syariat (sebagai dalil independen) bahkan tingkat validitasnya lebih tinggi daripada otoritas teks. *Ketiga*, sikap moderat dengan tendensi mendamaikan dua pertentangan sebelumnya, yakni menerima *kasyf* dengan syarat isinya tidak menyalahi alias bertentangan dengan ketentuan yang diketahui lewat tradisi (*nash*) dan penalaran (*istidlāl*).⁴³

Menurut para sufi, ilmu batin senantiasa bersandar pada syariat. Ilmu batin merupakan ilmu *dẓanq*⁴⁴ yang pokok-pokok isinya sesungguhnya telah tercakup dalam berbagai ketentuan syariat, baik secara tersurat (*manthūq*) maupun tersirat (*mafḥūm*). Ketika seorang hamba mematuhi aturan syariat, mengamalkan al-Kitab dan Sunnah dengan sungguh-sungguh dan menghadapkan hatinya (*tawajjuh*) kepada Allah swt. serta meniti jalan ke arah *dẓanq* menuju hadirat-Nya, maka terbukalah baginya kemungkinan untuk mendapatkan karunia ilmu semacam itu.

⁴³ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Praktis bagi Kehidupan Modern*, ter. Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 2002) 100.

⁴⁴ *Dẓanq*, adalah salah satu karakteristik dalam lapangan pendidikan kaum sufi. Para sufi tidak mengingkari pentingnya peran akal dan pengetahuan diskursif dalam kehidupan ini. Hanya saja mereka membedakan antara dua lapangan pengetahuan, *diskursif* dan *intuitif*. Menurut mereka untuk menangani masalah-masalah di dunia nyata ini kita harus mendayagunakan karunia indera dan akal yang kita miliki. Namun dalam menghadapi masalah perasaan yang lahir dari pengalaman religius maka yang lebih tepat adalah dengan menggunakan hati (*al-qalb*). Lihat al-Taftazani, "Sumbangan Tasawuf kepada Pendidikan", *Islam Negara dan Hukum*, ed. Heijer, Johannes den, et.al. (Jakarta: INIS, 1993.), 138.

Al-Sarrajj al-Ṭhusi (w. 988) dalam karyanya, *al-Luma'*, menjelaskan bahwa sesungguhnya ilmu syariat itu hanya satu, namun di dalamnya mengandung dua elemen, *rimāyah* dan *dirāyah*. Jika seseorang mampu mengamalkan ajaran syariat dengan menggabungkan keduanya, maka model seperti itulah memang yang ideal, yakni ilmu yang mampu mengantarkan kepada kesempurnaan dalam menjalankan amal lahir dan amal batin sekaligus.⁴⁵

Syari'ah adalah ibarat susu sedangkan *haqiqah* adalah kejunya. Orang tidak akan mendapatkan *haqiqah* yang sesungguhnya jika tidak mengamalkan *syari'ah* terlebih dahulu. *Haqiqah* juga mencakup pengertian bahwa setiap orang seharusnya ikhlas (*mukhlis*) dalam setiap tindakan yang dilakukannya. Ibn 'Atha'illāh al-Iskandari (w. 1309) menyatakan, "Semua tindakan sesungguhnya hanya sekedar bentuk (formalitas) semata, sedang esensinya adalah ikhlas".⁴⁶ Dengan demikian, *Haqiqah* merupakan buah dari (pengamalan) *syari'ah*.

Dalam karyanya yang lain, *al-Thabaqāt al-Kubrā*, al-Sya'rānī menjelaskan bahwa ilmu batin adalah ilmu yang memancar dalam hati para wali ketika kehidupan mereka penuh disinari dengan pengamalan ajaran al-Kitab dan Sunnah. Sesungguhnya amalan-amalan *tashawwuf* merupakan kelanjutan dari amalan *syari'ah*.⁴⁷ Amalan lahiriah adalah yang berupa tindakan fisik, baik yang terdiri dari ibadah ritual (seperti bersuci, shalat, puasa, haji dan *jihad*), maupun berbagai ketentuan hukum syariat dalam lapangan sosial (seperti *hudūd*, *ṭhalāq*, *itāq*, *buyū'*, *farā'dl*, dan *qishāsh*). Sedangkan amal batin adalah berupa gerak hati seperti membenaran, *imān*, *yaqīn*, jujur, ikhlas, *ma'rifah*, *maḥabbah*, *ridlā*, *dzīkir*, *syukr* dan sebagainya.⁴⁸

Dalam *al-Risalah*-nya al-Qusyairi menjelaskan kaitan antara *syari'ah* dan *haqiqah* sebagai berikut:

Syari'ah adalah perintah untuk memenuhi aspek kehambaan sedangkan *haqiqah* adalah *musyābadah* (penyaksian) terhadap aspek ketuhanan. Setiap (pengamalan ajaran) *syari'ah* yang tidak ditopang oleh (penghayatan yang

⁴⁵Al-Taftazani, *Dirasat...*, 154.

⁴⁶Al-Taftazani, "Sumbangan...", 139.

⁴⁷Seperti dikutip al-Taftazani, *Dirasat...*, 154.

⁴⁸Ibid.

memadai terhadap) *ḥaqīqah* tidak akan diterima (dihadapan Allah swt.). Sebaliknya, setiap penghayatan *ḥaqīqah* yang tidak diikat dengan *syarī'ah* tidak akan mencapai tujuannya. Karena secara substansial antara *syarī'ah* dan *ḥaqīqah* tidak terpisahkan, maka *kasyf* yang otentik dan sah selamanya tidak akan pernah bertentangan dengan ketentuan-ketentuan *syarī'ah*.⁴⁹

Pandangan al-Qusyairi tersebut, yang juga disetujui al-Sya'rânî, menegaskan pentingnya mengindahkan semua aturan *syarī'ah* jika seseorang benar-benar ingin mendapatkan kebenaran yang tertinggi. Seberapa pun tingginya "ilmu" *ḥaqīqah* dapat dicapai seseorang, hal itu sama sekali tidak akan pernah memberikan izin untuk mengabaikan atau memandang rendah *syarī'ah*.

Para sufi bahkan sangat menekankan agar semua aktivitas *mujābahad* mereka hendaknya tetap dalam ikatan ketentuan *syarī'ah*. Abu Yazid al-Busthami (w. 874), seorang tokoh besar kaum sufi generasi awal, dengan tegas menyatakan:

Seandainya kalian melihat seseorang yang memiliki karāmah hingga dapat terbang di udara, maka janganlah tertipu olehnya sampai kalian benar-benar mengetahui apa yang dilakukan terhadap perintah, larangan, batasan-batasan (hudud) *syarī'ah* dan (kalian juga memastikan) kesungguhannya dalam mengamalkan ajaran *syarī'ah*.⁵⁰

Tokoh sufi lainnya, al-Qusyairi, menegaskan:

Setiap (amalan) *syarī'ah* yang tidak ditopang dengan *ḥaqīqah* tidak akan diterima. Dan begitu pula setiap (ilmu) *ḥaqīqah* yang tidak diikat dengan ketentuan *syarī'ah* (juga) tidak akan diterima.⁵¹

Dengan demikian tingkat *ma'rifah* sufi itu tidak akan bisa diperoleh kecuali lewat kejujuran dalam bermuamalah, kesucian diri dari segala akhlak yang hina serta kesungguhan menghadapkan hati (*tawajjuh*) kepada Allah swt. Semua pencapaian itu tidak akan bisa diraih tanpa usaha yang sungguh-sungguh untuk memutuskan diri secara mutlak dari berbagai keinginan menuruti bisikan nafsu dan dorongan-dorongan jahatnya. Hal itu berarti pula bahwa sesungguhnya *ma'rifah* juga

⁴⁹Al-Sya'rânî, *Al-Miẓan*..., 12.

⁵⁰Ibrahim Baisuni. *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt) 13.

⁵¹Al-Qusyairi, *Al-Risalah*..., 296.

bertujuan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia (*al-akhlâq al-karîmah*).⁵²

Oleh karena itu, agar orang tidak terjerumus dalam kesesatan akibat pengetahuan yang (dipercayai) datang lewat *kasyf*, al-Sya'rânî menarik sikap tegas bahwa sekalipun (dalam pandangan subyektif kaum sufi) *kasyf* memiliki tingkatan validitas yang lebih tinggi, namun demi menjamin kesesuaiannya dengan ketentuan *syari'ah*, semua materi pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* tersebut harus dibandingkan (dan dikonfirmasi) terlebih dahulu dengan (makna *ẓhâhir*) teks al-Kitab dan Sunnah.⁵³ Jika sejalan dengannya, maka bisa diamalkan dan jika tidak sejalan maka haram untuk diamalkan.

Sikap tersebut merupakan bentuk perlawanan al-Sya'rânî terhadap sejumlah tokoh sufi yang saat itu mengibarkan klaim superioritas mutlak *ḥaqiqah* (Tasawuf) terhadap *syari'ah* (Fiqh). Klaim-klaim ekstrem semacam itu akhirnya dapat mendorong mereka menganggap remeh dan berani melanggar berbagai aturan *syari'ah* secara terang-terangan, yang kemudian diikuti secara luas oleh pengikut mereka.

Keberadaan *kasyf* sebagai bagian dari sistem *episteme* keagamaan yang berkembang di lingkungan umat Islam memang tidak dapat diingkari, karena disamping elemen-elemen dasarnya telah memiliki sejarah panjang sejak masa-masa awal sejarah Islam, ia juga telah memberikan sumbangan yang amat besar bagi perkembangan pemikiran kaum muslimin.

Namun menurut al-Sya'rânî, karena sifatnya yang amat pribadi dan subyektif serta potensinya yang besar untuk bisa disalahgunakan, maka pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* haruslah senantiasa “dipagari” dan disaring terlebih dahulu dengan batasan ketentuan *zahir* syariat agar penerapannya tidak keluar dari situ.

Catatan Akhir

Dalam merespons kecenderungan meluasnya sikap-sikap yang bertendensi eksklusifisme dan fanatisme mazhab hukum di

⁵²Al-Taftazani, *Dirasat...*, 166.

⁵³Al-Sya'rânî, *Al-Mizân...*, 12.

kalangan umat Islam, al-Sya'rânî telah melakukan dua langkah penting:

Pertama, memposisikan diri sebagai juru bicara dan pembela bagi semua kelompok tersebut. Dia menjelaskan jalan pikiran berserta argumen masing-masing pihak tersebut. Dengan cara itu dia berharap agar kelompok-kelompok yang saling bertentangan tersebut dapat saling memahami secara intelektual dan saling menerima secara sosial.

Kedua, memberikan peringatan kepada kaum muslimin mengenai dampak buruk dari sikap fanatisme aliran sekaligus memberikan catatan kritis terhadap semua paham tersebut. Catatan kritisnya amat berguna bagi masing-masing kelompok untuk mengembangkan lebih lanjut pemikiran mereka. Sedangkan bagi kaum muslimin secara keseluruhan catatan al-Sya'rânî amat penting agar dalam mengikuti pendapat ulama, dilakukan secara selektif, kritis, dan bertanggung jawab. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb*.●

Daftar Pustaka

- Abd al-Wahhab al-Sya'rânî, *Al-Mîẓân al-Kubrâ* (Semarang: PT Toha Putra, tt).
- _____, *Kasyf al-Ghummah 'an Jamî' al-Ummah*, Juz I dan II (Beirut: Al-Maktabah al- 'Ilmiyyah, tt).
- Abu al-Wafa al-Ghunaimî al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Mesir: Maktabah al-Qâhirah al-Haditsah, tt).
- _____, *al-Madkhal ilâ 'Ilm al-Tashawwuf*, (Kairo: Dar al-Tsaqâfah li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1976).
- _____, *Usus al-Falsafah*, (Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1979).
- Abid al-Jabiri, Bunya al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahllîliyyah al-Naqdiyyah li al-Nuzhum al-Ma'rîfah fî al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, (Beirut; Cassablanca: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993).
- Abu Bakr Muḥammad al-Kalabadzi, *Al-Ta'arruf li Madẓhab Aḥl al-Tashawwuf* (Mesir: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1969).

- Abu Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, tt.).
- Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafah al-Akhlâqiyyah fî al-Fikr al-Islâmî al-'Aqliyun wa al-Dzauqiyyun aw al-Nazhar wa al-'Amal*. (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt).
- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions in Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).
- CE. Bosworth et.al., *The Encyclopaedia of Islam*, vol VI dan IX (Leiden: Brill, 1997).
- _____, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangannya*, ter. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- _____, *Fiqihul Ikhthilaf, Antara Perbedaan yang Dibolehkan dan Perpecahan yang Dilarang*, ter. Aunur Rofiq Shaleh Tamjid (Jakarta: Robbani Press, 2001).
- Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2003).
- Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang 1973).
- Ibrâhim Baisuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.).
- Ibrahim Hilal, *Al-Tashawwuf al-Islâmî baina al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah 1979).
- Johannes den Heijer et.al., *Islam Negara dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993.)
- Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni, *Memahami Hakekat Hukum Islam*, ter. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Azet, 1994).
- _____, *Islam Warna-warni: Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*, ter. Abdul Syukur dkk. (Jakarta: Hikmah, 2003).
- Muhammad Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqih Praktis bagi Kehidupan Modern*, ter. Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 2002).
- Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble Book, 1931)

- al-Qusyairî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf* (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Ali Suhaih, tt).
- Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Karya al-Ghazâli (450-505/1058-1111)", Disertasi, (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000).
- Tawfiq Thawil, *Al-Tashawwuf fî Mishr Ibân al-'Ashr al-Utsmânî*, Juz II (Kairo: al-Hai'a al-Mishriyyah, tt.).