

TASAWUF DALAM SOROTAN EPISTEMOLOGI DAN AKSIOLOGI

Amat Zuhri

STAIN Pekalongan

e-mail: amatzuhri@gmail.com

Abstrak: Aspek ajaran Islam seringkali dibagi secara dikotomis menjadi aspek *syari'at* dan *hakikat*. Aspek *syari'at* adalah ajaran yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah berkenaan dengan aqidah, ibadah, akhlak, sosial, ekonomi dan aspek kehidupan lainnya yang bersifat lahiriyah dalam bentuk legal-formal atau identik dengan fikih. Karena bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah maka ilmu *syari'at* digolongkan sebagai ilmu yang menggunakan epistemologi *bayani*. Sedangkan *hakikat* adalah aspek ajaran dalam Islam yang lebih menekankan pada penghayatan batin sehingga digolongkan sebagai ilmu yang menggunakan epistemologi *irfani*. Yang termasuk dalam *hakikat* ini adalah Tasawuf. Pembagian secara dikotomis seperti ini secara tidak langsung menimbulkan pemahaman bahwa tasawuf bukanlah bagian dari *syari'at*. Maka tidak jarang ada pihak-pihak yang menganggap bahwa tasawuf adalah salah satu bentuk penyimpangan dalam Islam atau setidaknya tidak memperhatikan aspek *syari'at*. Selain dianggap menyimpang, tasawuf juga sering dianggap sebagai ajaran yang tidak mampu menyelesaikan persoalan-persoalan kemasyarakatan. Benarkah tasawuf itu tidak memperhatikan aspek *syari'at* dan tidak memiliki nilai-guna untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kemasyarakatan? Dalam tulisan ini penulis akan mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan menggunakan metode analisis *Critical Discourse Analysis* (CDA). Secara aplikatif, pembahasannya dimulai dengan mendeskripsikan sejarah dan faktor penyebab munculnya aliran-aliran tasawuf dalam Islam serta pokok-pokok ajaran tasawuf. Adapun pendekatan yang digunakan adalah *filasafat ilmu*. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa ajaran tasawuf juga menekankan aspek *syari'ah* sehingga tidak melulu hanya menggunakan epistemologi *irfani*. Selain itu

nilai-nilai tasawuf juga memiliki nilai-guna untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kemasyarakatan.

Islamic teaching is oftentimes dichotomously divided into two aspects: *syari'at* and *hakikat*. The aspect of *syari'at* connotes Islamic teaching with Al-Qur'an and Sunnah acting as the primary source. *Syari'at* touches upon issues such as doctrine (aqidah), worship (ibadah), morality (akhlak), as well as economy and society. Altogether, these issues have to do with physical aspects of life which are constructed legally and formally, which makes *syari'at* resembles fikih. Because it is derived from Al-Qur'an and Sunnah, *syari'at* falls within knowledge that employs bayani epistemology. In contrast, *hakikat* is Islamic teaching that focuses more on non-physical issues such that it is categorised as knowledge that rests on irfani epistemology. Among multifarious forms of *hakikat* is tasawuf. In short, such a dichotomisation implicitly evokes a conception that tasawuf is not part of *syari'at*. As a result, some Islamic scholars contend that tasawuf deviates from Islam because it ignores the aspect of *syari'at*. Besides deviant, tasawuf is also considered Islamic teaching which is incapable of solving social problems. Is it truly the case that tasawuf does not pay attention to *syari'at* and is unpractical to tackle social problems? In the current paper, we will try to address those questions by means of *critical discourse analysis* (CDA). In doing so, we start by describing the history and causes of the emergence of Islamic genres of tasawuf, along with their principal teachings through the lens of the philosophy of science. The results show that Tasawuf also puts emphasis on the aspect of *syari'ah*. Accordingly, tasawuf is not only using irfani epistemology but also practically useful for solving social problems.

Keywords: Tasawuf, Epistimologi, dan Aksiologi

PENDAHULUAN

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, kita sering menjumpai adanya klaim kebenaran dari suatu kelompok tertentu. Kelompok yang mengklaim bahwa pemikiran atau pendapatnya adalah yang paling benar biasanya akan menyalahkan, bahkan mengkafirkan kelompok atau orang lain yang memiliki pandangan

berbeda. Tidak jarang klaim kebenaran tersebut sampai menimbulkan pertumpahan darah. Sebagai contoh dapat kita kemukakan peristiwa yang dialami al-Hallaj. Berdasarkan keputusan seorang hakim madzhab Maliki, yaitu Abu ‘Amr, al-Hallaj dijatuhi hukuman mati. Keputusan ini disampaikan kepada Khalifah al-Muqtadir bi-Allah. Khalifah tidak menyetujui keputusan ini kecuali jika al-Junaid ikut menandatangani. Enam kali persoalan putusan tersebut disampaikan kepada al-Junaid untuk mendapatkan tanda tangannya, namun ia tidak mau menandatangani. Untuk yang ke tujuh kali, khalifah meminta ketegasan jawaban “ya” atau “tidak”. Lalu al-Junaid pun mengemukakan jawaban yang ambigu bahwa secara syariat al-Hallaj dapat dihukum mati, tetapi menurut ajaran rahasia kebenaran, Allah lah yang Maha Tahu (Zuhri, 2005: 78). Jawaban al-Junaid itu kemudian dijadikan sebagai alat legitimasi oleh Penguasa untuk menghukum al-Hallaj. Contoh lain adalah polemik yang terjadi antara al-Ghazali dengan para Filosof Neo-Platonisme Muslim terutama al-Farabi dan Ibnu Sina, dan secara tidak langsung kepada Aristoteles. Menurut al-Ghazali, para pemikir bebas tersebut telah menjadi kafir karena meyakini kekadiman alam (Nasution, 2005: 83-84).

Kalau diperhatikan, perbedaan pendapat tersebut sebenarnya terjadi karena perbedaan epistemologis yang ada di antara mereka. Hal ini diisyaratkan oleh Junaid al-Baghdadi sendiri ketika dimintai pendapatnya mengenai apa yang telah diucapkan oleh al-Hallaj, yaitu bahwa secara syariat, al-Hallaj dapat dihukum mati, tetapi menurut ajaran rahasia kebenaran, Allah lah yang Maha Tahu. Hal yang serupa juga terjadi pada sikap al-Ghazali. Ia mengkafirkan para Filosof yang meyakini kekadiman alam dan menolak adanya kebangkitan jasmani, namun ketika ia berbicara dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi, ia setuju pandangan tersebut (Hanafi, 1990: 137).

Tasawuf merupakan bentuk pengalaman spiritualitas seseorang yang lebih menekankan pada “rasa” daripada “rasio”, bahkan sering disebut ilmu rasa (*dzauq*) (Basyumi, 1969: 16). Faktor rasa lebih dominan dari pada rasio. Ketidakberpihakan tasawuf pada rasio berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Sehingga tasawuf tidak mudah dikaji hanya dengan menggunakan upaya nalar dan intelektual.

Di kalangan umat Islam sendiri, terutama yang berpegang teguh pada Epistemologi *Bayani*, sering mempertanyakan keabsahan tasawuf karena dianggap terlalu liberal karena tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks. Apalagi dalam tradisi sejarah pemikiran Islam, apa yang disebut *intuisi*, *ilham*, *qalb*, *dlamir*, psikognosis telah terlanjur dikembangkan atau di-institusionalisasi-kan menjadi apa yang disebut-sebut sebagai “tarekat” dengan wirid-wirid dan satahat-satahat yang mengiringinya (Abdullah, 2006: 207).

Selain itu sebagai sisi empirisitas keberagamaan Islam, tasawuf dituntut peran aktifnya secara konstruktif-solutif terhadap kemiskinan spiritualitas manusia modern yang secara realitas sangat berbeda dengan *setting* maupun struktur masyarakat pada saat tasawuf “dilahirkan”. Berbagai anomali pada sisi empirisitas keberagamaan merupakan kemestian, karena betapapun idealnya suatu konsep, pada suatu saat akan mengalami keusangan dan sampai pada batas kedaluwarsa. Dalam konteks inilah penataan ulang terhadap metodologi pengkajian tasawuf diperlukan dalam rangka mendinamisasikan dengan realitas kekinian sehingga mampu menjawab problem spiritualitas masyarakat modern.

Namun sebelum melakukan penataan ulang tasawuf, alangkah baiknya kita harus memahami terlebih dahulu pengertian tasawuf, bangunan epistemologinya serta apa peranan tasawuf bagi kehidupan masyarakat modern. Untuk itu, dalam tulisan ini penulis akan mencoba membahas masalah tasawuf dengan menggunakan pendekatan filsafat ilmu yang tugasnya menyoroti epistemologi dan aksiologi ilmu-ilmu.

PEMBAHASAN

A. Pengertian dan Sejarah Perkembangan Tasawuf

Secara etimologi, kata *tasawuf* mempunyai beberapa makna yang berbeda, di antaranya *saff* yang artinya barisan, *saufanah* yaitu sejenis buah kecil yang berbulu dan banyak tumbuh di gurun pasir, *suffah* yang artinya pelana atau kamar di samping masjid Nabawi yang digunakan oleh kaum Muhajirin yang miskin, *safwah* yang artinya terpilih atau terbaik, *safa* atau *safw* yang artinya bersih atau suci dan *suf* yang artinya wol atau kain berbulu kasar (*Ensiklopedi Islam*, 1994, 73-74)

Di antara sekian banyak pendapat mengenai asal-usul kata tasawuf, kelihatannya teori yang menyatakan bahwa sufi berasal dari kata *suf* (bulu/wol) lebih dapat diterima. Sebab seandainya berasal dari kata *shuffah* atau *shaff* maka jadinya bukan *shufi* tetapi *Shuffi*. Dalam Bahasa Arab, jika ada orang yang mengenakan kain wol disebut *tashawwafa al-rajul*. Dan pada masa awal perkembangan tasawuf, pakaian yang terbuat dari bulu domba adalah simbol para hamba Allah yang tulus dan zahid ini (Taftazani, 1997: 21).

Sedangkan secara terminologis, Taftazani mendefinisikan tasawuf sebagai *“Falsafah hidup, yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seorang manusia secara moral, lewat latihan-latihan praktis tertentu, kadang untuk menyatakan pemenuhan fana dalam Realitas Yang Tertinggi serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif (tidak secara rasional) yang buahnya ialah kebahagiaan rohaniah, yang hakekat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata, sebab karakternya bercorak intuitif dan subyektif”* (Taftazani, 1997: 6)

Sejarah perkembangan tasawuf diawali dengan fase pertama. yang pertama kali muncul adalah gerakan hidup zuhud (asketisme) dalam pengertian yang sederhana, yaitu sekitar abad I dan II H. Pada masa-masa awal ini apa yang disampaikan oleh Nabi secara umum kepada para pengikutnya adalah perasaan yang mendalam pada pertanggungjawaban di hadapan pengadilan Tuhan, yang mengangkat perilaku mereka dari alam duniawi dan kepatuhan yang mekanis kepada hukum, kepada alam kegiatan moral. Di antara para sahabat, perasaan seperti ini menjadi tahapan khusus ‘pembatinan’ tindakan, atau interiorisasi dan introspeksi motif moral (Rahman 1994: 184). Maka pada saat ini terdapat individu-individu yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah. Mereka ini menjalankan konsepsi asketis pada kehidupan, yaitu tidak mementingkan makanan, pakaian, maupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat, yang menyebabkan mereka lebih memusatkan diri pada jalur kehidupan dan tingkah laku yang asketis.

Perlu dijelaskan bahwa zuhud pada fase ini mempunyai pengertian khusus, yaitu bukanlah sikap hidup kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi. Akan tetapi, ia adalah hikmah pemahaman yang membuat para penganutnya mempunyai

pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi, di mana mereka tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhan (Taftazani, 1997: 55-56).

Asketisme ini kemudian memperoleh dorongan yang kuat ketika kemewahan dan kenikmatan duniawi pada umumnya merata di kalangan masyarakat muslim dengan kemantapan dan konsolidasi kerajaan baru Daulat Umayyah yang luas. Khususnya sebagai reaksi yang tajam terhadap sikap hidup yang sekular dan sama sekali tak saleh dari para penguasa dinasti baru Umayyah di istana mereka, yang sebagian besar bertingkah laku sama sekali bertentangan dan kesederhanaan empat khalifah yang mula-mula (Rahman 1994: 185). Mu'awiyah hidup seperti raja Roma dan Persia dalam kemewahannya. Anaknya, Yazid, tak mempedulikan ajaran-ajaran agama. Bahkan, Yazid dikenal sebagai seorang pemabuk. Dalam kondisi seperti itu maka muncullah kelompok asketis yang pertama kali memakai kain wol kasar sebagai reaksi terhadap pakaian sutra yang dipakai oleh golongan bani Umayyah, seperti Sufyan al-Tsa'uri (w. 135 H), Abu Hasyim (w. 150 H) dan Jabir Ibn Hasyim (w. 190 H) (Nasution, 1992: 64).

Pada masa Abbasiyah, keadaannya tidak jauh berbeda dengan masa Bani Umayyah. Para khalifah dari Bani Abbas hidup penuh dengan kemewahan dan jauh dari tuntunan agama. Al-Amin, anak Harun al-Rasyid, juga terkenal dalam sejarah sebagai anak khalifah dan kemudian sebagai khalifah yang hidupnya jauh dari sifat suci. Maka sebagai reaksi atas keadaan tersebut, aliran asketis di Basrah mengambil corak yang lebih ekstrim dari Kufah sehingga akhirnya meningkat kepada ajaran mistik. Asketis-asketis yang terkenal pada masa ini adalah Hasan al-Bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H) (Nasution, 1992: 65).

Setelah fase Zuhud diikuti dengan fase kedua yang diawali dengan masa 'peralihan' di mana para asketis sudah tidak lagi dikenal sebagai asketis, tapi lebih dikenal sebagai sufi karena sudah sedikit ditandai perilaku tasawuf. Oleh karena itu, sebagian biografi memandang mereka sebagai angkatan pertama kaum sufi. Di antara para tokoh yang termasuk dalam masa peralihan ini adalah Ibrahim Ibn Adham (w. 161 H), al-Fudhail ibn 'Iyadh (w. 187 H), Dawud al-

Tha'i (w. 165 H) dan Rabi'h al-Adawiyah (w. 185 H) (Taftazani, 1997: 80).

Fase peralihan ini kemudian berkembang pada abad ke tiga Hijriyah ketika "model" zuhud memperhatikan aspek-aspek teoritis psikologis dalam rangka pembentukan perilaku hingga tasawuf menjadi sebuah ilmu akhlak keagamaan. Pembahasan luas dalam bidang akhlak mendorong lahirnya pendalaman studi psikologis dan gejala-gejala kejiwaan serta pengaruhnya bagi perilaku. Pemikiran-pemikiran yang lahir selanjutnya terlibat dalam masalah-masalah epistemologis, yang berkaitan langsung dengan pembahasan mengenai hubungan manusia dengan Allah (Shihab, 1997: 30).

Dalam pembahasan tersebut terdapat dua kecenderungan para tokoh. *Pertama*, cenderung pada pembahasan tasawuf yang bersifat akhlak yang didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah. *Kedua* cenderung pada kajian tasawuf filsafat dan banyak berbaur dengan kajian filsafat metafisika. Di antara tokoh dari kelompok pertama adalah Haris al-Muhasibi (165-243 H). Ia banyak mengkaji dan mengajarkan disiplin diri (*muhasabah*). Pembicaraan rinci tentang itu tertuang dalam karyanya *al-Ri'ayat li Huquq Allah* (menjaga hak Allah) yang banyak mempengaruhi al-Ghazali dalam menyusun kitab *Ihya' Ulum ad-Din*. Kelompok pertama ini akhirnya melahirkan aliran tasawuf Sunni setelah munculnya al-Ghazali pada abad ke lima Hijriyah (Ensiklopedi Islam Jilid 5, 1994: 83). Sedangkan dari kelompok ke dua, lahirlah konsep-konsep: *maqamat* dan *ma'rifat* yang dibawa oleh Dzun Nun al-Mishri (w. 860 M/245 H); *fana*, *baqa* dan *ittihad* yang dibawa oleh Abu Yazid al-Busthami (w. 874 M/261 H); dan *hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj (w. 922 M/301 H).

Pada masa itu para sufi telah membahas moral, tingkah laku dan peningkatannya, pengenalan intuitif langsung pada Allah, kefanaan dalam realitas mutlak, serta pencapaian ketentraman kalbu ataupun kebahagiaan. Di samping itu, merekapun mempergunakan simbol dalam mengungkapkan hakekat realitas-realitas tasawuf. Dengan terpenuhinya ciri-ciri tasawuf ini, maka bisa dikatakan bahwa pada abad ketiga dan keempat Hijriyah itu tasawuf telah mencapai kesempurnaan (Taftazani, 1997:139). Dikatakan sempurna karena tasawuf pada masa ini sudah memiliki kelima ciri yang disebutkan di atas.

Fase berikutnya terjadi pada abad ke lima. Pada fase ini aliran tasawuf kelompok kedua yang dikembangkan oleh Abu Yazid al-Busthami dan Husain bin Mansur al-Hallaj pada abad ketiga dan keempat Hijriyah mulai tenggelam dan nantinya muncul kembali dalam bentuk lain, pada pribadi-pribadi yang juga filosof pada abad ke enam Hijriyah dan setelahnya. Tenggalannya aliran yang ke dua ini sangat mungkin disebabkan karena berjayanya aliran teologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah atas aliran-aliran lainnya, dengan kritiknya yang keras atas keekstriman tasawuf Abu Yazid al-Busthami dan al-Hallaj yang ungkapan-ungkapannya terkenal ganjil (*Syathahat*).

Karena itu tasawuf pada abad kelima Hijriyah cenderung mengadakan pembaharuan, yakni dengan mengembalikannya ke landasan al-Qur'an dan as-Sunnah. Al-Qusyairi dan al-Harawi dipandang sebagai tokoh sufi yang menonjol abad lima hijriyah ini, yang membawa tasawuf ke arah aliran Sunni (Taftazani, 1997: 140). Gerakan ini mencapai puncaknya dalam tokoh monumental al-Ghazali, yang terbukti kemudian sebagai tiang utama gerakan tersebut. Tokoh terbesar Islam pertengahan ini terbukti menjadi tokoh yang menentukan perkembangan Islam selanjutnya, lebih banyak melalui apa yang diajarkannya, berdasarkan pengalaman pribadinya. Ia menentang jenis-jenis tasawuf yang dipandang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah dalam sebuah upaya mengembalikan tasawuf kepada status semula sebagai jalan hidup zuhud, pendidikan jiwa dan pembentukan moral. Dia mengajukan kritik-kritik tajam terhadap berbagai aliran filsafat, pemikiran-pemikiran Mu'tazilah dan kepercayaan kebatinan untuk kemudian menancapkan dasar-dasar yang kokoh bagi tasawuf yang lebih "moderat" dan sesuai dengan garis pemikiran teologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah serta dalam orientasi umum dan rincian-rinciannya berbeda dengan konsepsi-konsepsi Al-Busthami dan Al-Hallaj. Tasawuf yang berkembang pada abad kelima Hijriyah ini kemudian disebut *tasawuf Sunni* (Shihab, 1997: 31).

Pengaruh al-Ghazali sangat besar dalam Islam ia tidak hanya menjadikan sufisme menjadi bagian yang integral dalam paham ortodoks, tapi juga merupakan pembaharu sufisme yang besar, yang "membersihkannya" dari unsur-unsur yang "tak-Islami". Melalui

pengaruhnya, sufisme dapat diterima oleh masyarakat yang berpegang pada aliran Sunni.

Pada fase terakhir, tasawuf yang dikembangkan pada abad ketiga dan keempat dan pernah tenggelam pada abad ke lima Hijriyah, muncul kembali dan lebih dikembangkan oleh para sufi yang juga filosof. Tasawuf ini kemudian lebih dikenal dengan nama *Tasawuf Falsafi* yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Berbeda dengan tasawuf Sunni, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya.

Faktor-faktor yang menyebabkan lahirnya kecenderungan filosofis ini antara lain, terciptanya peluang kontak dan interaksi dengan aliran-aliran mistik, baik sebagai akibat dari penerjemahan maupun berkat ekspansi Islam ke negeri-negeri yang memiliki kecenderungan mistik seperti India dan Persia (Shihab, 1997: 32).

Dengan munculnya aliran tasawuf falsafi ini, maka tasawuf terbagi dua. *Pertama* tasawuf Sunni yang dikembangkan oleh al-Ghazali dan para pengikutnya dari syaikh-syaikh tarekat, yaitu tasawuf yang berwawasan moral praktis dan bersandarkan pada al-Qur'an dan as-Sunnah dengan penuh disiplin mengikuti batas-batas dan ketentuannya. *Kedua*, tasawuf falsafi yang menggabungkan tasawuf dengan berbagai aliran mistik dari lingkungan di luar Islam.

B. Epistemologi Tasawuf

Dalam kancah pemikiran Islam (Arab), menurut Abid al-Jabiri setidaknya ada tiga jenis epistemologi yang digunakan sebagai sumber kebenaran yaitu epistemologi *bayani*, epistemologi *burhani* dan epistemologi *'irfani*.

Bayani adalah metode pemikiran Arab yang menekankan pada otoritas teks (*sulthat al-nash*), baik secara langsung maupun tidak langsung dan dijustifikasi oleh logika kebahasaan yang dihasilkan lewat *istidlal* (inferensi). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meskipun ini tidak berarti bahwa akal bisa bebas menentukan makna dan maksudnya tetapi tetap arus bersandar pada teks. Dalam tradisi bayani, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks (Jabiri, 1991: 38).

Epistemologi *burhani* (demonstratif) adalah epistem yang mendasarkan kebenarannya pada kekuatan akal atau rasio yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Prinsip-prinsip logis inilah yang menjadi acuan sehingga dalil-dalil agama sekalipun akan dapat diterima sepanjang sesuai dengan prinsip-prinsip ini (Jabiri, 1991: 59).

Berikutnya adalah epistemologi *irfani*, yaitu epistemologi yang mendasarkan pengetahuannya kepada intuisi, kasyf atau penyingkapan rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan *irfani* tidak diperoleh berdasarkan analisis teks atau keruntutan logika, tetapi berdasarkan atas terlimpahnya pengetahuan secara langsung dari Tuhan, ketika hati sebagai sarana pencapaian pengetahuan *irfani* siap untuk menerimanya. Untuk itu diperlukan persiapan-persiapan tertentu sebelum seorang mampu menerima limpahan pengetahuan secara langsung tersebut. Persiapan yang dimaksud adalah bahwa seseorang harus menempuh perjalanan spiritual lewat tahapan-tahapan tertentu (*maqam*) dan mengalami kondisi-kondisi batin tertentu (*haal*) (Soleh, 2013: 261).

Jika kita lihat ciri-ciri tasawuf yang dikemukakan oleh Taftazani di atas, yaitu adanya pemenuhan *fana* dalam realitas mutlak dan adanya pengetahuan intuitif, maka sudah bisa kita simpulkan bahwa epistemologi yang digunakan dalam ilmu tasawuf adalah *intuitionisme* atau *Irfani*. Namun demikian, tidak semua tasawuf hanya menggunakan *intuitionisme* atau *irfani* saja. Dalam aliran tasawuf falsafi, abstraksi filosofis juga banyak digunakan untuk menjelaskan beberapa aspek ajarannya. Dengan demikian, epistemologi rasionalisme juga digunakan dalam ilmu tasawuf, terutama aliran tasawuf falsafi. Untuk lebih jelasnya pemakalah akan akan mencoba menguraikannya di bawah ini.

1. Tasawuf Sunni

Berbicara tentang tasawuf Sunni tentu tidak terlepas dari sosok Al-Ghazali. Nama lengkap al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali. Nama al-Ghazali kadang ditulis dengan al-Ghazzali (dengan dua z). Kata ini berasal dari *ghazzal* yang artinya tukang pintal benang, karena pekerjaan ayah al-Ghazali adalah memintal benang wol. Sedangkan kata al-Ghazali (dengan satu z) diambil dari kata *ghazalah*, nama kampung di mana

ia lahir pada tahun 450 H/1059 M. Desa Ghazalah terletak di daerah Thus yang termasuk wilayah Khurasan, Persia (Purwantana, 1991: 166).

Di saat kariernya sedang menanjak, al-Ghazali mengalami kegelisahan intelektual karena merasa gagal dalam memberi pengalaman religius, serta meragukan terhadap kebenaran yang dicapai oleh akal dan panca indra. Skeptisisme yang ada pada diri al-Ghazali itu barangkali disebabkan banyaknya berbagai aliran dan mazhab pada masa itu. Masing-masing aliran dan mazhab tersebut menyatakan bahwa pendapat mereka yang benar dan pendapat pihak lain pasti salah. Perbedaan pendapat pada berbagai aliran dan mazhab itu mendorong al-Ghazali yang haus akan kebenaran untuk menemukan kebenaran hakiki dengan cara menyelidiki berbagai aliran.

Bagi al-Ghazali kebenaran hakiki adalah kebenaran yang diyakininya betul-betul merupakan kebenaran, seperti kebenaran sepuluh lebih banyak dari tiga. *“Sekiranya ada orang yang mengatakan bahwa tiga lebih banyak dari sepuluh dengan argumen bahwa tongkat dapat ia jadikan ular, dan hal itu memang betul ia laksanakan, saya akan kagum melihat kemampuannya, tapi sungguhpun demikian keyakinan saya bahwa sepuluh lebih banyak dari tiga tidak akan goyah”*. Serupa inilah menurut al-Ghazali, pengetahuan yang sebenarnya (Nasution, 1992: 42).

Dalam rangka mencari kebenaran hakiki tersebut, ada tiga tahap pemikiran yang pernah dilalui oleh al-Ghazali. **Pertama**, ia mempercayakan kebenaran pada pengetahuan yang diperoleh lewat indra. Tetapi kemudian ia tidak mempercayai kebenaran indrawi karena, menurutnya panca indra itu sering berdusta. Sebagai contoh ia sebutkan: *“Bayangan (rumah) kelihatannya tak bergerak, tetapi akhirnya ternyata berpindah tempat. Bintang-bintang di langit kelihatannya kecil, tetapi perhitungan menyatakan bahwa bintang-bintang itu lebih besar dari bumi”*. **Kedua**, karena tidak lagi percaya pada panca indra, ia kemudian meletakkan kepercayaan pada akal. Tetapi ternyata akal tidak dapat dipercayai. Sewaktu bermimpi, kata al-Ghazali, orang melihat hal-hal yang kebenarannya diyakininya betul-betul, tetapi setelah bangun ia sadar bahwa apa yang ia anggap benar itu sebetulnya tidak benar. Tidak mungkinkah apa yang sekarang dianggap benar menurut pendapat akal, nanti kalau

kesadaran yang lebih dalam timbul, ternyata tidak benar, sebagaimana halnya dengan orang yang telah bangun dan sadar dari tidurnya? **Ketiga**, setelah tidak percaya lagi pada kebenaran akal, lalu al-Ghazali menempuh hidup tasawuf. Dalam tasawuflah ia merasa memperoleh kebenaran yang dicarinya (Nasution, 1992: 43). Dengan demikian satu-satunya pengetahuan yang menimbulkan keyakinan akan kebenarannya bagi al-Ghazali adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan dengan tasawuf.

Pemikiran al-Ghazali tentang kebenaran hakiki ini sangat mungkin dipengaruhi oleh, paling tidak sesuai dengan teori Aristoteles tentang tiga asas pemikiran untuk mendapatkan kesimpulan yang benar (Bakry, 1986: 41). Ketiga asas tersebut adalah, **pertama**, asas Persamaan (*Prinsipium Identitas*). Menurut asas ini, haruslah diakui oleh semua orang bahwa setiap sesuatu itu mengandung arti kesamaan pada dirinya sendiri. A adalah A sedang B adalah B. Dengan kata lain, kebenaran suatu pernyataan adalah benar jika sesuai dengan kenyataan. **Kedua**, asas pertentangan (*Principium contradiktoris*), yaitu apabila terdapat dua buah pendapat yang bertentangan, walaupun kedua-duanya menganggap dirinya benar, tidaklah mungkin dua-duanya dianggap benar dalam waktu yang bersamaan. **Ketiga**, Jika ada dua pendapat yang bertentangan, maka tidak mungkin ada pendapat yang menegahinya. Dengan paradigma *Principium contradiktoris* Aristoteles ini, al-Ghazali memandang bahwa pertentangan pendapat yang ada dalam berbagai aliran dan mazhab pada masa itu tidaklah mungkin dua-duanya benar, dan hal itu menunjukkan bahwa akal tidak dapat mencapai kebenaran hakiki.

Menurut pemakalah, penggunaan paradigma *Principium contradiktoris* Aristoteles ini kurang tepat untuk menilai kebenaran ilmu-ilmu keagamaan. *Principium contradiktoris* lebih cocok untuk menilai ilmu pengetahuan yang dibangun dengan paradigma empirisme. Sebagaimana telah diketahui bahwa Aristoteles ketika sekolah di Atena berbalik dari pemikiran spekulatif ke penyelidikan empiris setelah sebelumnya mengkritik ajaran gurunya, Plato, tentang idea-idea serta menentukan filsafatnya sendiri (Hadiwijono, 1992: 45).

Ilmu-ilmu keagamaan termasuk dalam kelompok ilmu humaniora yang obyek observasinya berbeda dengan ilmu-ilmu

alam. Obyek ilmu-ilmu humaniora adalah berkaitan dengan masyarakat dan manusia sebagai makhluk historis. Berbeda dari proses-proses alam yang dapat diprediksi dan dikuasai secara teknis, proses-proses sosial terdiri dari tindakan-tindakan manusia yang tak dapat begitu saja diprediksi, apalagi dikuasai secara teknis (Hardiman, 2007:58).

Setelah al-Ghazali memasuki kehidupan tasawuf, ia menentang jenis-jenis tasawuf yang ia pandang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah dalam sebuah upaya mengembalikan tasawuf kepada status semula sebagai jalan hidup zuhud, pendidikan jiwa dan pembentukan moral sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan as-Sunnah. Dia menolak dan mengajukan kritik-kritik tajam terhadap pelbagai aliran filsafat, pemikiran-pemikiran Mu'tazilah dan kepercayaan kebatinan untuk kemudian menancapkan dasar-dasar yang kukuh bagi tasawuf yang lebih "moderat" (Shihab, 1997: 31).

Al-Ghazali mempunyai kecenderungan untuk memberi informasi secara teoritis tentang jalan Tasawuf yang perlu ditempuh oleh seorang sufi. Jalan yang perlu ditempuh oleh seorang sufi tersebut adalah fase-fase moral dengan latihan jiwa, serta penggantian moral yang tercela dengan moral yang terpuji. Kesimpulannya, menurut al-Ghazali, poros sufi adalah moralitas (Shihab, 1997: 168). Karena tasawuf al-Ghazali sangat menekankan perbaikan moral, maka corak tasawufnya sering disebut juga sebagai tasawuf *akhlaqi*. Moral yang terpuji, menurut al-Ghazali akan membuat kalbu menjadi bening sehingga akan membuat seorang sufi mampu mencapai *ma'rifat* kepada Allah. Al-Ghazali membagi *ma'rifat* kepada Allah, ke dalam tiga peringkat sesuai dengan metode yang digunakan. **Pertama**, *ma'rifat* orang awam. Metode pengetahuannya adalah peniruan penuh. **Kedua**, teolog, metode pengetahuannya adalah pembuktian rasional dan **ketiga**, *ma'rifat* orang sufi yang metode pengetahuannya adalah penyaksian dengan *illuminasi (kasyf)*. *Ma'rifat* orang sufi inilah menurutnya yang merupakan peringkat tertinggi (Shihab, 1997: 173).

Meskipun al-Ghazali menganggap bahwa pengetahuan yang tertinggi adalah pengetahuan yang menggunakan metode iluminasi, bukan berarti dia tidak mempercayai pengetahuan yang diperoleh lewat al-Qur'an dan as-Sunnah. Al-Ghazali sangat meyakini otoritas wahyu. Bahkan selama mengalami krisis intelektual, al-Ghazali

tidak pernah mempertanyakan otoritas wahyu ini, tetapi baginya, yang dipersoalkan adalah kemampuan akal manusia untuk mengetahui segala sesuatu secara pasti dan menyeluruh.

Karena dalam tasawuf akal bukanlah daya yang penting, maka dapat difahami bahwa pengetahuan para wali Allah atau para sufi diperoleh langsung dari Allah tanpa perantara. Namun pengetahuan itu berbeda dengan pengetahuan kenabian, sebab pengetahuan para wali hanya berupa ilham atau inspirasi dalam kalbu yang tidak diketahui sang sufi bagaimana memperolehnya dan dari mana datangnya. Sementara pengetahuan para nabi merupakan wahyu yang diperolehnya dan ia mengetahui penyebabnya, yaitu turunnya malaikat kepadanya. Sekalipun begitu, baik nabi maupun wali sepenuhnya yakin bahwa pengetahuan tersebut datang dari Allah (Taftazani, 1997: 175).

Dengan demikian, teori pengetahuan al-Ghazali ini dapat digolongkan dalam epistemologi *Intuisionisme*. Penganut epistemologi ini menyatakan bahwa manusia, yang hatinya telah bersih, telah “siap”, sanggup menerima pengetahuan dari Tuhan. Kemampuan menerima pengetahuan secara langsung itu dapat diperoleh dengan cara latihan, yang dalam tasawuf disebut *suluk* (Tafsir, 2003: 27). Dalam istilah lain, epistemologi ini disebut *Irfani*, yaitu pengetahuan yang lebih bersumber pada intuisi dan bukannya teks. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persi maupun di Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen maupun Islam (Abdullah, 2006: 206).

Namun di sini ada perbedaan antara pemikiran al-Ghazali dengan pemikiran para Filosof Yunani. Filosof Yunani, meskipun dalam hal-hal tertentu menggunakan epistemologi intuisionisme, namun tetap mengakui kemampuan akal dalam mencapai kebenaran sehingga tidak “*menasakh*” pengetahuan yang telah diperoleh lewat akal. Hal ini terlihat pada diri Pithagoras yang tidak pernah *menasakh* teori Pithagorasnya meskipun ia kemudian menjadi seorang “sufi”. Namun al-Ghazali justru mengklaim bahwa akal dan indera tidak mampu memperoleh pengetahuan yang benar.

1. Tasawuf Falsafi

Menurut Taftazani, tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional

penggagasnya. Dengan adanya penggabungan antara visi mistis dan visi rasional, maka tasawuf falsafi ini tidak bisa dipandang sebagai filsafat, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dzawq*), dan sebaliknya, tidak pula bisa dikategorikan sebagai tasawuf, dalam pengertian yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa filsafat dan kecenderungan yang mendalam pada panteisme (Taftazani, 1997: 188).

Pemakaian istilah panteisme untuk melabeli ajaran tasawuf falsafi sebenarnya masih merupakan polemik. Ada ahli yang mendukung penggunaan istilah panteisme untuk melabeli ajaran tasawuf falsafi, namun banyak juga yang menolaknya. Menurut Kautsar Azhari Noer, polemik itu terjadi karena adanya pemahaman yang beragam dari para ahli tentang pengertian panteisme. Jika yang dimaksud panteisme adalah ajaran yang menekankan secara total immanensi Tuhan dan menolak transendensi-Nya, maka tasawuf falsafi bukan panteisme. Namun jika yang dimaksud panteisme adalah ajaran yang menekankan immanensi dan transendensi Tuhan sekaligus, maka ajaran tasawuf falsafi bisa disebut sebagai ajaran yang mempunyai kecenderungan panteistik (Noor, 1995: 224).

Menurut Taftazani, tasawuf falsafi ini mulai muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad ke enam Hijriyah atau ke duabelas Masehi (Taftazani, 1997: 187), dan citra panteismenya yang lengkap baru terlihat setelah kemunculan seorang sufi filosof yang berasal dari Andalusia, yaitu Muhyiddin ibn 'Arabi (Taftazani, 1997: 199). Adapun ajaran pokok Ibnu Arabi adalah tentang *Wahdat al-Wujud* dan *Insan Kamil*. Berikut ini pemakalah akan mencoba menjelaskan tentang kedua ajaran Ibnu Arabi tersebut untuk mengetahui epistemologi yang digunakan dalam aliran tasawuf falsafi.

a. *Wahdat al-wujud*

Konsep sentral ajaran yang disampaikan Ibnu 'Arabi dalam berbagai karya tulisannya adalah *Tawhid*. Konsep tauhid ini dalam pandangannya telah melampaui konsep generik tentang keesaan Allah yaitu mengesakan wujud. Dalam konsepnya, *Tawhid* bukan hanya pengakuan “tidak ada Tuhan selain Allah”, tetapi juga radikalisasi pengakuan bahwa “tidak ada wujud selain Allah”. Faham ini oleh pengikutnya disebut faham *wahdat al-wujud*

(kesatuan eksistensi). Jadi secara teknis, Ibnu 'Arabi sendiri tidak pernah menggunakan istilah *wahdat al-wujud* secara eksplisit untuk merujuk faham yang dikembangkannya. Sebenarnya yang pertama kali menggunakan istilah *wahdat al-wujud* adalah Sadr al-Din al-Qunawi (w. 673 H/1274 M) (Noer, 1995: 36) dan kemudian diikuti oleh Taqi al-Din Ibn Taimiyyah (w. 728 H/ 1328 M) (Noor, 1995: 36).

Menurut Harun Nasution, faham *wahdat al-wujud* adalah tataran yang lebih radikal dari faham *hulul* yang dialami dan dikonsepsikan oleh al-Hallaj (858-922) dengan perubahan istilah. Dalam faham *wahdat al-wujud*, *nasut* yang ada dalam *hulul* diubah oleh Ibnu 'Arabi dengan istilah *khalq* (الخلق, makhluk) dan lahut menjadi *haq* (الحق, Tuhan). *Khalq* dan *haq* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haq*. Kata-kata *Khalq* dan *haq* merupakan sinonim dari al-ard (العرض, *accident*) dan al-jawhar (الجواهر, *substance*), dan dari al-zahir (الظاهر, lahir, luar) dan al-batin (الباطن, batin, dalam). Menurut faham ini tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar, yang merupakan 'ard dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan *jawhar* dan *haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain, tiap-tiap yang berwujud itu mempunyai sifat ketuhanan atau *haq* dan sifat kemakhlukan atau *khalq* (Nasution, 1992: 92-93).

Dari uraian di atas dapat difahami bahwa aspek yang terpenting adalah aspek *haq* yang merupakan batin *jawhar* atau *substance* dan *essence* atau hakekat dari tiap-tiap aspek yang berwujud. Aspek *khalq* hanya merupakan 'ard atau *accident*. Fenomena (alam *khalq*) tidak nyata apabila dilihat dari sudut pandang hakekatnya, tetapi kelihatan nyata bagi manusia yang tidak pernah menggunakan mata dan penglihatan batinnya. Hakekat sebenarnya dari segala sesuatu tersembunyi di balik kenyataan-kenyataan di alam *syahadah* yang terlihat mata. Yang Nyata itu adalah Yang Batin, sebab itu hanya penglihatan batin yang dapat menyaksikannya. Sebagai refleksi dari dunia dalam, dunia luar memiliki keterkaitan dengan dunia dalam (Hadi, 2001: 77).

Pemahaman tentang wujud seperti di atas disebut sebagai *wahdat al-wujud*, yaitu bahwa yang wujud itu hanya satu. Namun, sebenarnya Ibnu 'Arabi juga menekankan sebagian besar dari

tulisan-tulisannya untuk menjelaskan realitas jamak (*katsrah*) di dalam konteks kesatuan Tuhan, seperti dalam kutipan di atas. Oleh karena itu, William C. Chittick kurang setuju jika ajaran Ibnu 'Arabi itu disebut *wahdat al-wujud* (Chittick, 2001:29). Meskipun Ibnu 'Arabi mengatakan bahwa Tuhan dan alam sama-sama mempunyai aspek *al-haq* dan *al-khalq*, namun dia tidak menyamakan antara keduanya. Hal ini bisa dilihat dalam ajarannya tentang *tanzih* dan *tasybih*.

Tanzih berasal dari kata kerja *Nazzaha* yang berarti “menjauhkan atau membersihkan sesuatu yang mengotori, sesuatu yang tidak murni”. Dengan kata lain konsep *tanzih* ini menyatakan bahwa Tuhan melebihi sifat atau kualitas apapun yang dimiliki oleh makhluk-makhluk-Nya (Noer, 1995: 87). Dalam terminologi Ibnu 'Arabi, *tanzih* menunjukkan aspek kemutlakan (*ithlaq*) pada Tuhan. Tuhan dalam tataran ini oleh Ibnu 'Arabi disebut “Tuhan Yang Sebenarnya”, “*The Real God*” (*al-Ilah al-haq*); “Tuhan Yang Absolut”, “*the absolute God*” (*al-ilah al-muthlaq*); dan Tuhan Yang Tidak Diketahui”, “*the unknown God*” (*al-ilah al-majhul*). Tuhan dalam arti ini adalah *munazzah* (tidak dapat dibandingkan dengan alam), sama sekali berbeda dengan alam, transenden dengan alam. “tidak sesuatu pun serupa dengan-Nya” (QS. Asy-Syura: 11). “Penglihatan tidak dapat mempersepsi-Nya, tetapi Dia mempersepsi semua penglihatan” (QS. Al-An'am: 103). Itulah Tuhan yang tidak bisa difahami dan dihipotesiskan secara absolut, yang sering disebut Dzat Tuhan. Itulah yang absolut dalam keabsolutan-Nya, yang terlepas dari semua sifat dan relasi yang dapat difahami manusia. Dia adalah “yang paling tidak tentu dari semua yang tidak tentu”, “yang paling tidak diketahui dari yang tidak diketahui”. Dia adalah yang selamanya suatu misteri, yang oleh Ibnu 'Arabi disebut “Misteri Yang Absolut” (*al-Ghaib al-Muthlaq*) atau “Misteri yang Paling Suci” (*al-Ghaib al-Muqaddas*) (Noer, 1998: 137).

Dalam tataran *tanzih*, Tuhan secara hakekat untuk selamanya tidak akan dikenal oleh alam dengan pengetahuan rasa dan penyaksian, karena alam tidak memiliki kemampuan untuk mengenalnya ('Arabi, Fushus: 54-55). Maka dalam konteks ini ungkapan “*la ya'rufu Allaha illa Allah*” (tidak ada yang dapat mengenali Allah kecuali Allah sendiri) sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu 'Arabi ('Arabi, 1972: 224), seharusnya difahami bahwa

wujud Allah pada diri-Nya sendiri tidak dapat dikenali atau dilihat kecuali oleh Allah sendiri.

Meskipun demikian, Ibnu 'Arabi tidak menafikan adanya *ma'rifat* (melihat Tuhan melalui hati sanubari) yang dialami oleh para sufi. Namun, menurut Ibnu 'Arabi, Tuhan yang dilihat oleh manusia itu bukanlah Tuhan sebagaimana “Dia” sebenarnya, Tuhan pada diri-Nya, Dzat-Nya, tetapi adalah Tuhan yang “diciptakan” manusia sesuai dengan kemampuan pengetahuan, penangkapan dan persepsinya. Apa yang diketahui diwarnai oleh yang mengetahui. Dengan mengutip perkataan al-Junaid, Ibnu 'Arabi berkata: “*Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya*” (*lawn al-ma' lawn ina'ih*). Itulah sebabnya mengapa Tuhan melalui sebuah hadits Qudsi berkata: “*Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku*” (*Ana indza zhanni abdi bi*). Tuhan disangka, bukan diketahui. Dengan kata lain, Tuhan hanya dalam sangkaan manusia, bukan dalam pengetahuannya. Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui (Noer, 1998: 132).

Adapun *tasybih* berasal dari kata *syabbaha* yang secara harfiah berarti “menyerupakan atau menganggap sesuatu serupa dengan yang lain”. Maka *tasybih* adalah mempertahankan bahwa keserupaan tertentu bisa ditemukan antara makhluk dan Tuhan. Dilihat dari segi nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya dan penampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah “yang menampakkan diri” (*mutajalli*) dan “yang menampakkan diri” memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil dengan lokus penampakan diri (*majla*) yaitu alam. Dapat pula dikatakan “alam secara keseluruhan adalah bentuk-bentuk penampakan diri Tuhan dari segi Nama Yang Tampak. Jika dikatakan bahwa Tuhan “mendengar” dan “melihat”, itu berarti bahwa Tuhan, dengan menampakkan diri-Nya dalam alam, “mendengar” dan “melihat” dalam bentuk setiap siapa yang mendengar dan melihat. Dengan kata lain Tuhan adalah “substansi” (*jawhar*) setiap apa yang mendengar dan melihat (Noer, 1995: 89). Dengan sifat *tasybih* ini, maka Tuhan selalu berhubungan dekat dengan makhluk-Nya sebagaimana firman Allah:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan” (Q.S. al-Hadid: 4).

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

“Timur dan Barat adalah kepunyaan Allah, ke mana saja kamu berpaling di situ ada Wajah Tuhan” (Q.S. al-Baqarah:115)

Konsep *tanzih* dan *tasybih* ini menunjukkan bahwa Ibnu 'Arabi di satu sisi tetap mempertahankan transendensi Tuhan, sementara pada saat yang bersamaan juga mempertahankan imenensi Tuhan (*tasybih*), namun bukan berarti Tuhan itu sederajat dengan makhluk.

b. Insan Kamil

Insan Kamil secara lughawi berarti manusia semornya. Benih-benih konsep insan Kamil ini sebenarnya telah ada dalam ajaran *hulul* dan teori Nur muhammad yang dikemukakan oleh al-Hallaj. Allah sebagaimana dalam konsep *hulul* ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya maka diciptakanlah alam ini. Maka alam ini merupakan cermin bagi Allah. Di kala Ia ingin melihat diri-Nya, Ia melihat pada alam, pada benda-benda yang ada dalam alam. Karena dalam tiap-tiap benda itu terdapat sifat ketuhanan, maka Tuhan melihat dirinya (Nasution, 1992: 93).

Ide di atas didasarkan pada hadits Qudsi yang sangat berpengaruh dalam dunia sufi, yaitu:

كُنْتُ كَنْزًا مَّخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِي عَرَفُونِي

“Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka Kuciptakanlah makhluk dan merekapun kenal pada-Ku melalui diri-Ku.”

Hadits tersebut mengandung pengertian bahwa penciptaan alam adalah cara yang dilakukan Tuhan agar Dia dikenal. Penciptaan alam, atau proses penciptaan alam identik dengan *tajalli*.

Menurut Ibnu 'Arabi, pengertian *tajalli* tidak terbatas pada penampakan Tuhan bagi orang-orang yang hanya mengalami *kasyf* (penyingkapan tabir kegaiban dari mata batinnya), akan tetapi lebih dari itu: bahwa pengetahuan *kasyf* menginformasikan bahwa alam adalah *tajalli* (penampakan Tuhan), Tuhan dalam aneka bentuknya sesuai dengan ide-ide konstan tentang alam dalam ilmu Tuhan

(‘Arabi, Fushush: 101). Bentuk *tajalli* yang satu dengan *tajalli* yang lain tidak pernah persis sama (‘Arabi, Fushush: 126) karena bentuk satu *tajalli* tidak berulang, dan *tajalli* itu akan berlangsung terus tanpa henti (‘Arabi, 1972: 298).

Konsep *tajalli* tersebut jika dikaitkan dengan konsep *tanzih* dan *tasybih*, ternyata tidak bisa difahami bahwa Tuhan menampakkan diri-Nya secara langsung dalam arti bahwa Dia berkembang sedemikian rupa sehingga mengaktual menjadi alam dengan aneka bentuknya, karena pengertian seperti itu akan bertentangan dengan konsep *tanzih* dan *tasybih*. Sebagai *tajalli* Tuhan, alam harus difahami bahwa alam aktual (yang nampak ini) dengan bentuk yang beraneka ragam merupakan akibat-akibat proses *tajalli*. Dia mengejawantahkan (memanifestasikan) keberadaan diri-Nya kepada alam atau manusia. Manifestasi Tuhan dalam bentuk alam, mesti difahami dengan pengertian manifestasi-Nya secara tidak langsung, yaitu melalui bentuk-bentuk aktualitas alam yang dengannya Tuhan menampakkan keberadaan Dzat-Nya, sifat-sifat dan perbuatan-Nya, sedangkan Dia sendiri berada di balik dari seluruh penampakan atau *tajalli*-Nya itu. Pemahaman seperti ini sebenarnya terdapat dalam tulisan Ibnu ‘Arabi ketika menyatakan bahwa setiap nama Tuhan memperoleh atau menerima bentuk-bentuk yang tak berhingga dalam *tajalli-tajalli*, sedangkan Tuhan sendiri berada di balik seluruhnya itu (‘Arabi, 1972: 298).

Menurut Ibnu ‘Arabi, Tuhan bertajalli melalui dua tipe utama: “emanasi paling suci” (*al-Fayd al-Aqdas*) dan “emanasi suci” (*al-Fayd al-Muqaddas*). “Emanasi paling suci” disebut pula dengan “penampakan diri essential” (*al-Tajalli al-Dzati*) dan “penampakan diri ghaib” (*al-Tajalli al-Ghaibi*). Pada taraf ini *al-Haq* tidak menampakkan diri-Nya kepada sesuatu yang lain tetapi kepada diri-Nya sendiri, ia baru semata-mata penerima wujud yang disebut juga “entitas-entitas permanen” (*al-A‘yan al-Tsabitah*).

Emanasi tipe ke dua, yaitu “emanasi suci” (*al-Fayd al-Muqaddas*), biasanya disebut dengan “penampakan diri eksistensial” (*al-Tajalli al-Wujudi*) dan “penampakan diri inderawi” (*al-Tajalli al-Syuhudi*). “Emanasi suci” adalah penampakan diri dari Yang Esa dalam bentuk-bentuk keanekaan eksistensial. Emanasi ini adalah penampakan “entitas-entitas permanen” dari alam yang ada hanya dalam pikiran kepada alam yang dapat diindera, atau penampakan

apa yang potensial dalam bentuk apa yang aktual, dan munculnya segala yang ada secara eksternal sesuai dengan apa yang ada dalam kepermanenan azali-Nya. Tidak satupun wujud penampakan-Nya menyalahi apa yang ada kepermanenannya sejak azali (Noer, 1995: 62-63).

Menurut Ibnu 'Arabi, sebagaimana yang dijelaskan oleh Yunasril Ali, Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-Haqiqah al-Muhammadiyah*). Hakikat Muhammad (Nur Muhammad) merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan. Ia telah ada sebelum penciptaan Adam. Oleh karena itu, Ibnu 'Arabi menyebutnya dengan “akal pertama” (*al-Aql al-Awwal*) atau “pena yang tinggi” (*al-Qalam al-A'la*). Dialah yang menjadi sebab penciptaan alam semesta dan sebab terpeliharanya alam (Ali, 1997: 56). Karena *Al-Haqiqah al-Muhammadiyah* merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna maka disebut *al-Insan al-Kamil* (*manusia sempurna*) (Taftazani, 1997: 204).

Manusia Sempurna merupakan cermin yang paling sempurna bagi Tuhan karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat-Nya (Noer, 1995: 126). Ini berarti bahwa gambar Tuhan terlihat secara sempurna pada Manusia Sempurna karena ia menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang. Pandangan ini didasarkan pada sebuah hadits:

ان الله خلق آدم على صورته

“Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya.”

Adam dalam hadits ini bukanlah *Adam* dalam arti historis, Adam bapak umat manusia, tetapi manusia dalam arti universal atau hakikat manusia. Hadits ini ditafsirkan bahwa manusia diciptakan “manurut bentuk Allah”. Ini berarti bahwa manusia diciptakan “menurut bentuk semua nama-Nya yang lain”. Dengan demikian, manusia dapat memperlihatkan suatu variasi tak terbatas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan; nama dan sifat Tuhan yang manapun dapat muncul dan tampak pada manusia (Taftazani, 1997: 128).

Meskipun secara universal manusia merupakan Manusia Sempurna, namun secara pribadi-pribadi tidak semua manusia dapat

menjadi Manusia Sempurna; hanya manusia-manusia pilihan khusus dan tertentu yang bisa menjadi manusia Sempurna. Manusia-manusia pilihan itu adalah para nabi dan para wali Allah (Taftazani, 1997: 133).

Agar manusia bisa menjadi Manusia Sempurna, ia harus *al-Takhalluq bi Akhlaq Allah* (“berakhlak dengan akhlak Allah”, “mengambil akhlak Allah”) atau *al-Takhalluq bi asma’ Allah* (“berakhlak dengan nama-nama Allah”). *Takhalluq* di sini bukan berarti meniru secara aktif nama-nama Allah karena tugas ini di luar kemampuan manusia dan lagi pula upaya meniru nama-nama Allah sama dengan menyaingi Allah, yang akan menimbulkan arogansi luar biasa. *Takhalluq* berarti menafikan sifat-sifat kita sendiri dan menegaskan sifat-sifat Allah, yang telah ada pada kita, meskipun dalam bentuk potensial.

Takhalluq adalah jalan spiritual menuju Tuhan yang melahirkan akhlak mulia. Oleh karena itu Ibnu 'Arabi mendefinisikan tasawuf sebagai “mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syara’ secara lahir dan batin dan itu adalah akhlak mulia”. Ungkapan “kelakuan-kelakuan baik menurut syara’” (*al-Adab al-Syar’iyah*) dalam kutipan di atas menunjukkan bahwa *takhalluq*, yang identik dengan tasawwuf, jalan spiritual menuju Tuhan yang membuahkan akhlak mulia, harus berpedoman kepada syara’ atau syari’at. Tanpa Syara’, *takhalluq* adalah mustahil. Syara’ adalah satu-satunya timbangan dan pemimpin yang harus diikuti dan ditaati oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan proses *takhalluq* (Taftazani, 1997: 139-140).

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa tasawuf falsafi juga menggunakan epistemologi *intuisionisme* sebagai dasar pengetahuannya. Hal ini terlihat pada pemikiran Ibnu Arabi yang tidak menafikan adanya *ma’rifat* (melihat Tuhan melalui hati sanubari) yang dialami oleh para sufi. *Ma’rifat* adalah hasil pengalaman kalbu yang diarahkan kepada sumber pengetahuan, yaitu Allah, sehingga kalbu itu mendapatkan kecerahan, dan dengan kecerahan itu ia dapat menangkap isyarat-isyarat gaib dari sumbernya (Ali, 1997: 32). Puncak dari *ma’rifat* adalah melihat Tuhan. Meskipun, menurut Ibnu 'Arabi, Tuhan yang dilihat oleh manusia itu bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, Tuhan pada diri-Nya, Dzat-Nya, tetapi adalah Tuhan yang diciptakan

manusia sesuai dengan kemampuan pengetahuan, penangkapan dan persepsinya.

Penggunaan epistemologi *intusionisme* ini juga terlihat dalam pemikirannya tentang adanya persamaan antara makhluk dengan Tuhan dalam batas tertentu, walaupun pemikiran ini ada pengaruh rasionalisme. Pandangan Ibnu Arabi tersebut didasarkan pada pandangannya bahwa alam keseluruhannya adalah bentuk-bentuk penampakan diri Tuhan dari segi Nama Yang Tampak. Jika dikatakan bahwa Tuhan “mendengar” dan “melihat”, itu berarti bahwa Tuhan, dengan menampakkan diri-Nya dalam alam, “mendengar” dan “melihat” dalam bentuk setiap siapa yang mendengar dan melihat. Dengan kata lain Tuhan adalah “substansi” (*jawhar*) setiap apa yang mendengar dan melihat. Pengejawantahan Tuhan tersebut nampak lebih sempurna pada diri manusia karena manusia adalah makhluk yang paling banyak mencerminkan sifat-sifat atau asma'-asma' Tuhan.

Selain menggunakan epistemologi *intuisiisme*, tasawuf falsafi juga menggunakan epistemologi rasionalisme berupa abstraksi-filosofis dalam beberapa aspek dari pandangan tasawufnya. Hal ini terlihat dalam pandangan Ibnu Arabi tentang *Insan Kamil*. Dalam pemikiran tentang Insan Kamil ini, Ibnu Arabi menyatakan bahwa Penciptaan alam, atau proses penciptaan alam identik dengan *tajalli*.

Menurut Ibnu 'Arabi, pengertian *tajalli* tidak terbatas pada penampakan Tuhan bagi orang-orang yang hanya mengalami *kasyf* (penyingkapan tabir kegaiban dari mata batinnya), akan tetapi lebih dari itu: bahwa alam adalah *tajalli* (penampakan Tuhan) Tuhan yang berlangsung terus tanpa henti melalui proses yg disebut *al-Faid* atau emanasi.

Menurut Yunasril Ali, Pemikiran Ibnu Arabi tersebut seakan-akan sebagai terusan dari warisan Plotinus meskipun ada sedikit perbedaan (Ali, 1997: 51).

Secara umum ajaran Plotinus juga disebut Platonisme atau Neo-Platonisme karena berkaitan erat dengan ajaran Plato (Tafsir, 2013: 67). Kees Bertens menyatakan bahwa ajaran Plotinus disebut “neoplatonisme” karena memang aliran ini bermaksud menghidupkan kembali ajaran Filsafat Plato.

Adapun sistem filsafat Plotinus berkisar pada konsep kesatuan. Atau dapat juga dikatakan bahwa seluruh sistem filsafat Plotinus berkisar pada Allah, sebab Allah disebutnya dengan nama “yang satu”. Semua yang ada berasal dari “yang satu” melalui jalan “emanasi” yang dilukiskan sebagai berikut: Dari “yang satu” dikeluarkan Akal Budi (*Nus*). Akal Budi ini sama saja dengan Idea Plato yang dianggap Plotinus sebagai suatu intelek yang memikirkan dirinya sendiri. Jadi akal budi sudah tidak satu lagi, karena di sisi terdapat dualitas: Pemikiran dan apa yang dipikirkan. Dari akal budi memancarlah Jiwa Dunia. Akhirnya, dari jiwa dunia dikeluarkan materi, yang bersama dengan jiwa dunia merupakan jagat raya (Bertens, 1993: 18). Emanasi Platonik ini juga diikuti oleh filosof muslim seperti al-Farabi dan Ibnu Sina dalam teori emanasi walaupun ada sedikit perbedaan di antara mereka.

Selain ada visi rasional-filosofisnya, dalam tasawuf falsafi juga terdapat epistemologi *Bayani*. Epistemologi *Bayani* adalah metode pemikiran khas Arab yang didasarkan atas otoritas teks (*nash*), baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Namun demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi harus tetap bersandar pada teks (Arabi, 1991: 38).

Epistemologi *bayani* dalam tasawuf falsafi ini tampak dalam pemikiran Ibnu Arabi yang menyatakan bahwa *takhalluq*, yang identik dengan tasawwuf, jalan spiritual menuju Tuhan yang membuahakan akhlak mulia, harus berpedoman kepada syara’ atau syari’at. Tanpa Syara’, *takhalluq* adalah mustahil. Syara’ adalah satu-satunya timbangan dan pemimpin yang harus diikuti dan ditaati oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan proses *takhalluq*.

Epistemologi *bayani* dalam tasawuf falsafi ini juga akan nampak lebih jelas dalam pemikiran Abdul Karim Al-Jili. Menurut al-Jili, manusia dapat mencapai jati diri yang sempurna melalui latihan rohani dan pendakian mistik, dengan menapaki tujuh maqamat, yaitu: *Islam*, *iman*, *ihsan*, *syahadah*, *shiddiqiyah* dan *qurbah* (Tusi, 1960: 150).

Pada maqam Islam, seorang sufi harus mengamalkan rukun Islam secara baik dan sempurna, baik secara lahir maupun batin. Dari segi lahir hendaklah rukun Islam itu dilaksanakan sesuai petunjuk syariat, sedangkan secara batin, makna-makna yang terkandung di dalam amal-amal itu harus dihayati secara baik dan seterusnya.

C. Aksiologis Tasawuf

Menurut Comte, zaman positif sekarang ini adalah zaman ketika orang tahu bahwa tidak ada gunanya untuk berusaha mencapai pengenalan atau pengetahuan yang mutlak, baik pengenalan teologis maupun pengenalan metafisis. Ia tidak lagi mau melacak hakekat yang sejati dari segala sesuatu yang berada di belakang segala sesuatu (Hadiwijono, 1992: 111). Dalam perkembangannya, ilmu pengetahuan positif yang terutama dicapai melalui rekayasa teknologi menjadi semakin otonom. Gaya hidup dan gaya berfikir manusia modern seperti sekarang ini bahkan telah banyak dipengaruhi olehnya. Gagasan rasionalitas dan positivistic cenderung untuk menyisihkan seluruh pemahaman yang diperoleh secara refleksi, apalagi yang diperoleh melalui penghayatan iman. Adanya keterkaitan antara materi dan non-materi, antara dunia fisik dan non-fisik, antara dunia dan akhirat ditolak (Pardoyo, 1993: 165).

Memang tak dapat dipungkiri bahwa akibat dari pandangan positivisme ini, ilmu pengetahuan berkembang dengan pesat dan tercipta berbagai teknologi yang mampu memenuhi berbagai kebutuhan manusia. Namun positivisme juga berdampak negatif bagi keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Pencipta. Sains yang semestinya menjadi alat yang positif untuk mengungkap tanda-tanda Allah yang terdapat di alam semesta sehingga dapat memperkuat keyakinan kita kepada-Nya, malah berbalik mengingkari keberadaan-Nya. Dengan begitu manusia bisa kehilangan dimensi terhadap lingkungannya (sosial masyarakat), maupun dimensi transendental (Pardoyo, 1993: 166).

Selain itu, ilmu pengetahuan yang dibangun atas dasar positivisme memandang manusia hanya sebagai tubuh inderawi yang tak ubahnya seperti materi lain. Ilmu pengetahuan melupakan bahwa manusia memiliki dimensi lain yang bukan berasal dari

materi, yaitu *ruh*, sehingga sains hanya bisa memenuhi kebutuhan jasmani manusia tapi tidak mampu memenuhi kebutuhan ruhani.

Akibatnya banyak manusia yang hidup dalam lingkup peradaban modern dengan menggunakan berbagai teknologi bahkan teknologi tinggi sebagai fasilitas hidupnya, tetapi dalam menempuh kehidupan terjadi distorsi-distorsi nilai kemanusiaan dan *dehumanisasi*. Hal ini menyebabkan manusia modern seringkali kehilangan makna, menjadi manusia kosong yang kering dari nilai-nilai spiritual. Para sosiolog menyebut gejala ini sebagai gejala keterasingan, alienasi. Gejala ini merupakan penyakit psikologis manusia modern.

Pengingkaran terhadap keberadaan Tuhan juga bisa berakibat negative bagi kehidupan manusia. Manusia bisa berbuat apa saja dalam menguasai dan mengeksploitasi alam dan sesama manusia tanpa ada perasaan khawatir akan mempertanggungjawabkan perbuatannya di hadapan Tuhan. Akibatnya, manusia di zaman modern menghadapi problem moral kemanusiaan yang sangat kompleks, antara lain penjajahan yang dilakukan oleh Bangsa Barat, pelanggaran hak asasi manusia, penindasan, penyalahgunaan senjata berteknologi tinggi, diskriminasi, pelanggaran terhadap hak minoritas, penganiayaan, perpecahan antar golongan, pertentangan ras dan pertentangan antar umat beragama.

Singkatnya, dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa persoalan yang melanda masyarakat modern antara lain meliputi: **Pertama**, gangguan psikologis berupa keterasingan diri yang berakibat timbulnya budaya konsumerisme. **Kedua**, Dekadensi moral karena merasa bisa berbuat apa saja dalam menguasai dan mengeksploitasi sesama manusia tanpa ada perasaan khawatir berdosa. **Ketiga**, pertentangan ras dan agama. Orang yang kuat merasa bisa berbuat seenaknya terhadap yang lemah dengan dalih rasialisme dan agama dan **keempat** adalah rusaknya lingkungan hidup.

Oleh karena itu tasawuf menjadi urgen bagi masyarakat modern karena tasawuf bisa berfungsi sebagai alat pengendali dan pengontrol manusia agar dimensi kemanusiaannya tidak tereduksi oleh modernisasi yang mengarah pada anomali nilai-nilai sehingga akan mengantarkan manusia pada tercapainya keunggulan moral. Di samping itu, signifikansi dan relevansi tasawuf bagi problema

masyarakat modern ialah secara seimbang memberikan kesejukan batin dan disiplin syari'ah sekaligus. Tasawuf bisa dipahami sebagai pembentuk tingkah laku dan bisa memuaskan dahaga intelektual sesuai dengan kecenderungan rasional masyarakat modern. Untuk itu, menurut penulis, tasawuf yang bisa memenuhi kebutuhan tersebut adalah tasawuf falsafi.

Dalam tasawuf falsafi ada konsep *Insan kamil* sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas. Menurut konsep ini, semua makhluk, terutama manusia berasal dari pancaran Tuhan yang ditiupkan ke dalamnya Ruh Tuhan. Oleh karena itu, ketika ruh itu terpisah dari sumber awalnya, ia mulai merasa asing sendiri di belantara jasad. Meski setelah terpisah dari sumbernya, ruh senantiasa ingin berhubungan dengan Asalnya itu agar terhindar dari kesepian dan keterasingan. Ketika kontak itu diputuskan, maka ruh akan menjerit dan menderita (Ali, 2001: 12). Hal ini sesuai dengan pandangan Abraham Maslow mengenai hirarki kebutuhan manusia yang awalnya hanya terdiri dari lima kebutuhan dasar. Menjelang akhir hayatnya, Maslow menambahkan kebutuhan keenam setelah lima kebutuhan dasar, yaitu kebutuhan akan transendensi diri atau mengatasi kedirian manusia. Diapun memperkenalkan istilah transpersonal yang diidentifikasikannya dengan realisasi akan kebutuhan transendensi diri (Maslow, 2004: ix).

Dengan menambahkan kebutuhan tingkat keenam ini, Maslow mendorong psikolog-psikolog sesudahnya untuk menerobos ke dunia mistik dan paranormal dalam gerakan kekuatan keempat yang melahirkan cabang psikologi baru yang disebut sebagai *psikologi transpersonal*. Kemunculan psikologi transpersonal secara khusus bertitik tolak pada kajian empiris terhadap fenomena perkembangan jiwa manusia yang menghasilkan teori-teori spesifik antara lain: *metaneed*, *nilai-nilai puncak*, *unitive consciousness*, *pengalaman puncak*, *pengalaman mistik*, *transendensi diri*, *esensi kesatuan wujud*, dan lain-lain (Muhammad, 2002: 156). Maslow menggambarkan *pengalaman puncak* sebagai pengulangan akan kembalinya pengalaman *oseanik* janin di rahim yang menyatu dengan ibunya (Maslow, 2004: xi). Dengan kata lain, seseorang yang telah mencapai kondisi tranpersonal melalui puncak pengalaman spiritual akan memperoleh ketenangan dan kebahagiaan sejati.

Islam menempatkan Allah sebagai puncak tujuan ruhani, sandaran istirahatnya, sumber hidup, sumber kekuatan, dan sumber mencari inspirasi. Dengan mengarahkan jiwa kepada Allah, ruhani akan mengalami pencerahan karena ia berada pada ketinggian yang tak terbatas sehingga jiwa kembali pada kondisi semula dan tidak terkontaminasi oleh dorongan-dorongan nafsu negatifnya (Sangkan, 2006: 9). Jika seseorang menghayati dan mengamalkan konsep ini maka ia tidak akan mengalami keterasingan diri serta terhindar dari kebiasaan konsumeris karena ia akan menyadari bahwa kebutuhan ruhani manusia sebenarnya bukan mengejar materi keduniawian.

Hikmah lain dari konsep *Insan Kamil* adalah timbulnya kesadaran bahwa "manusia sempurna" merupakan "cermin" yang paling sempurna bagi Tuhan karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat-Nya (Noer, 1995: 126). Meskipun secara universal manusia merupakan Manusia Sempurna, namun secara pribadi-pribadi tidak semua manusia dapat menjadi Manusia Sempurna; hanya manusia-manusia pilihan khusus tertentu yang bisa menjadi manusia Sempurna. Manusia-manusia pilihan itu adalah para nabi dan para wali Allah (Noer, 1995: 133).

Agar manusia bisa menjadi Manusia Sempurna, ia harus *al-takhalluq bi akhlaq Allah* ("berakhlak dengan akhlak Allah", "mengambil akhlak Allah") atau *al-takhalluq bi asma' Allah* ("berakhlak dengan nama-nama Allah"). *Takhalluq* di sini bukan berarti meniru secara aktif nama-nama Allah karena tugas ini di luar kemampuan manusia dan lagi pula upaya meniru nama-nama Allah sama dengan menyaingi Allah, yang akan menimbulkan arogansi luar biasa. *Takhalluq* berarti menafikan sifat-sifat kita sendiri dan menegaskan sifat-sifat Allah, yang telah ada pada kita, meskipun dalam bentuk potensial (Noer, 1995: 139-140). Di antara akhlak Allah adalah Maha Pengasih dan Maha Penyayang terhadap semua makhluk. Jika seseorang menghiasi dirinya dengan akhlak ini tentu ia akan memiliki sifat penuh kasih sayang, baik terhadap sesama manusia maupun terhadap makhluk lain. Dengan demikian ia tidak akan merusak melainkan akan menebarkan rahmat bagi alam sekitarnya.

Selain itu, konsep *Insan Kamil* juga akan menimbulkan rasa saling menghormati antar umat beragama. Jauh sebelum Dialog

Antar-Iman (*Inter-Faith Dialogue*) didengungkan, ajaran tasawuf sudah menandakan adanya titik temu agama-agama. Hal ini bisa dilihat dalam konsep Cahaya Muhammad (*an-Nur al-Muhammadiyah*) yang awalnya dibawa oleh al-Hallaj yang kemudian dilanjutkan oleh Ibnu Arabi. Konsep tentang Nur Muhammad ini berkaitan dengan penciptaan makhluk oleh Tuhan. Menurutnya, Nabi Muhammad terbagi menjadi dua bagian. Salah satunya adalah terdahulu, yaitu cahaya azali yang terdahulu, yang ada sebelum adanya segala sesuatu, yang menjadi landasan semua ilmu dan ma'rifat. Kedua, hakikat yang baru, yaitu nabi Muhammad saw dalam kedudukannya sebagai seorang Nabi maupun utusan pada ruang dan waktu tertentu. Cahaya terdahulu itulah yang juga menjadi landasan semua nabi yang sebelum Muhammad dan semua wali yang hidup setelahnya (Taftazani, 1997, 129).

Pendapatnya tentang Nur Muhammad ini juga telah mendorongnya berkesimpulan tentang kesatuan agama, karena dalam kasus tersebut sumber semua agama adalah satu. Menurutnya, agama-agama itu diwajibkan atas manusia dan bukannya atas pilihan sendiri, tapi dipilhkan bagi mereka. Agama-agama Yahudi, Nasrani, Islam dan agama-agama lain adalah sebutan serta nama yang beraneka maupun berbeda. Tapi tujuan semuanya tidaklah berbeda (Taftazani, 1997, 130).

Dalam konsep *tasawuf falsafi* ini Ibnu Arabi juga menegaskan bahwa Tuhan bersifat *tanzih*. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, dalam tataran *tanzih*, Tuhan secara hakekat untuk selamanya tidak akan dikenal oleh alam dengan pengetahuan rasa dan penyaksian, karena alam tidak memiliki kemampuan untuk mengenalnya (Arabi, tt: 54-55).

Konsep tentang Tuhan merupakan ajaran sentral dari tiap-tiap agama. Namun, karena Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui, maka dalam konsep tersebut, Tuhan digambarkan atau dinisbatkan sedemikian rupa sehingga timbul berbagai macam gambaran antara satu agama dengan agama yang lain.

Pengaruh kebudayaan terhadap bentuk atau tipe kepercayaan kepada Tuhan dibuktikan oleh sejarah agama-agama. Tuhan dalam kepercayaan orang-orang yang berkebudayaan *patriarkal pastoral*, yang berkebudayaan perayahan yang hidup dengan menggembala, berbeda dengan Tuhan dalam kepercayaan orang-orang yang

berkebudayaan matriarkal agrikultural, yang berkebudayaan peribuan yang hidup dengan bertani. Bapa Samawi atau Bapa Surgawi adalah Tuhan tipikal orang-orang nomad yang hidup dari hasil kawanan ternak mereka. Kawanan ternak itu hidup di padang rumput, dan pada gilirannya padang rumput tergantung kepada hujan dari langit. Ibu Bumi atau Ibu Pertiwi adalah Tuhan tipikal para petani yang hidup dari hasil tanah atau bumi.

Sekali lagi, semua deskripsi dan ungkapan tentang Tuhan itu adalah simbol (yang menunjukkan) Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri. Di mata kaum monoteis, kekeliruan kaum politeis terletak pada penuhanan mereka akan simbol-simbol, seperti langit, matahari, bulan dan bumi. Kaum politeis tidak lagi sepenuhnya bertuhan kepada Tuhan, tetapi telah bertuhan kepada simbol-simbol (Noer, 1998: 135).

Mengingat pengalaman iman seseorang tidak selalu sama, maka pluralitas persepsi dan keyakinan tentang Tuhan akan selalu bertahan sepanjang zaman dan pada gilirannya akan melahirkan pluralitas agama. Pluralitas ini akan semakin lestari manakala masing-masing agama yang ada menawarkan doktrin dan teologi yang berbeda-beda, kesemuanya mempunyai klaim sebagai agama yang sah dan punya hak hidup serta semuanya menawarkan jalan keselamatan yang absolut.

Di mata Ibnu 'Arabi, orang yang menyalahkan atau mencela kepercayaan-kepercayaan lain tentang Tuhan adalah orang yang bodoh, karena Tuhan dalam kepercayaannya sendiri, sebagaimana dalam kepercayaan-kepercayaan yang disalahkannya itu, bukanlah Tuhan sebagaimana “Dia” sebenarnya, karena Tuhan sebagaimana “Dia” sebenarnya tidak dapat diketahui. Orang seperti itu mengakui hanya Tuhan dalam bentuk kepercayaannya atau kepercayaan kelompoknya sendiri dan mengingkari Tuhan dalam bentuk-bentuk berbagai kepercayaan lain. Padahal Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam semua bentuk kepercayaan-kepercayaan yang berbeda itu adalah satu dan sama (Noer, 1998: 136).

Pandangan Ibnu 'Arabi tersebut tentunya akan melahirkan sikap inklusif dan toleran terhadap kepercayaan dan agama orang lain. Urgensi sikap inklusif tersebut sangat diperlukan terutama di tengah perkembangan dunia kontemporer saat ini. Di mana akibat globalisasi informasi dan transformasi, umat manusia tidak bisa

hidup, berpikir dan bertindak isolatif tanpa mempertimbangkan umat beragama lain. Di sinilah, menurut Akbar S.Ahmed, era modern akan membawa kepada pentingnya nilai keagamaan, kebutuhan terhadap toleransi dan perlunya memahami orang lain. Karena pluralisme keagamaan adalah kenyataan yang tidak bisa dielakkan sekaligus merupakan fenomena nyata yang terjelma dalam semua episode sejarah kehidupan manusia. Tidak diturunkan agama dalam konteks ruang dan waktu yang sama, tetapi dalam penggalan kontinum ruang dan waktu (Ahmad, 1992: 27).

Dari uraian diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa mengisi hidup dengan muatan spiritual bisa menjadi paradigma baru bagi manusia di masa mendatang. Namun di balik optimisme tersebut muncul pertanyaan tentang metodologi pengkajian tasawuf yang bagaimana yang mampu menyangga kebutuhan spiritualitas manusia modern? Karena tasawuf *'in old fashion'* yang hanya mengarahkan pelakunya bersifat otonomi dengan unsur rasa *"dzauq"* menjadi salah satu pendekatan dalam mengarungi dunia tasawuf hanya melahirkan kesalahan individual dan melupakan dimensi lingkungan sosial. Seakan-akan tasawuf hanya menjadikan seseorang shaleh secara personal bukan sosial. Padahal salah satu tujuan diturunkannya agama Islam adalah *rahmatan lil 'alamin*.

Hampir semua pengalaman spiritual yang dialami oleh para sufi bisa dikatakan selalu mengarah ke dalam, dengan sendirinya bersifat subyektif. Karena itu sangat sulit untuk dikomunikasikan apalagi ditransformasikan pada orang lain. Karena sifatnya yang *'tersembunyi'* itulah maka tidak ada paradigma yang bisa digunakan untuk menguji keabsahannya secara aklamasi. Tampaknya untuk bisa keluar dari semua persoalan tersebut tidak ada jalan lain bagi tasawuf selain melihat ilmu-ilmu sosial modern yang bisa dijadikan landasan berpikir selain al-Qur'an dan Hadis dalam rangka menjawab perubahan zaman. Salah satunya adalah filsafat yang bisa dijadikan partner dalam melakukan formulasi, reformulasi dan evaluasi serta reevaluasi atas berbagai doktrin dan ajaran.

Semua doktrin dan ajaran tersebut diposisikan bukan sebagai "barang jadi", akan tetapi sebagai sesuatu yang mesti direformulasi serta reinterpretasi secara simultan sesuai dengan kebutuhan jaman, karena sifatnya yang historis bukan normatif. Dengan bantuan ilmu filsafat maka tasawuf dapat mempertajam rumusannya untuk

menghindari agar tidak terjebak pada sifat transendental-spekulatif. Sehingga bisa ditemukan bentuk metodologi pengkajian tasawuf yang lebih memenuhi standar keilmuan yang bisa disepakati bersama dan memberikan kontribusi signifikan bagi umat secara keseluruhan. Tasawuf yang dimaksud tentunya tasawuf yang telah diformulasikan secara kontekstual-humanis-sosiologis dan bersifat *social salvation* tanpa meninggalkan kedalaman spiritual individual. Dengan demikian Islam yang di dalamnya bersemayam tasawuf secara dinamis akan senantiasa "mengawal zaman" dan selalu tercerahkan serta mampu memberikan jawaban solutif terhadap setiap problem masyarakat modern.

Tasawuf sebagai inti dan puncak ajaran Islam, implisit di dalamnya bahwa tasawuf harus dikaji, ditelaah, dan dipahami serta dicari kebenarannya dengan tiga perspektif; filosofis, sosio-historis, dan spiritual-mistikal.

KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan, *pertama* tasawuf adalah salah satu aspek yang ada di dalam agama Islam yang memiliki epistemologi tersendiri, yaitu epistemologi *irfani*. Oleh karena itu, diperlukan kearifan untuk menilainya. Seseorang jangan menilai tasawuf dengan pendekatan epistemologi *burhani* atau *bayani*. Sebab jika menilai tasawuf dengan epistemologi *burhani* atau *bayani* maka yang terjadi adalah penilaian yang keliru terhadap tasawuf.

Kedua, tasawuf tidak melulu hanya menggunakan epistemologi *irfani* saja namun juga menggunakan epistemologi *burhani* dan *bayani*. Hal ini terlihat terutama dalam tasawuf falsafi. Penggunaan epistemologi *burhani* dalam tasawuf falsafi terlihat dalam penjelasannya tentang *Insan Kamil* yang terpengaruh oleh pemikiran filsafat Plato. Sedangkan penggunaan epistemologi *bayani* dalam tasawuf ini terlihat dalam doktrinnya bahwa tasawuf adalah jalan spiritual menuju Tuhan yang membuahkan akhlak mulia harus berpedoman kepada *syara'* atau *syari'at*. Tanpa Syara'.

Ketiga, tasawuf mempunyai nilai guna untuk menyelesaikan permasalahan kemasyarakatan seperti dekadensi moral dan sikap intoleransi dalam beragama. Untuk itu tasawuf harus dipahami serta

dicari kebenarannya dengan tiga perspektif; filosofis, sosio-historis, dan spiritual-mistikal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ahmad, Akbar S., *Posmodernisme and Islam: Predicament and Promose*, London: Routleg, 1992.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- , *Jalan Kearifan Sufi*, Jakarta: Serambi, 2002.
- 'Arabi, Ibnu, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Juz IV, Cairo: Al-Hai'ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kutub, 1972.
- *Fushus al-Hikam*, Juz I,
- Bakry, Hasbullah, *Sitematik Filsafat*, Jakarta: Wijaya, 1986.
- Basyumi, Ibrahim, *Nasya'at al-Tashawuf al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969
- Bertens, Kees, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, cet. Ke-11, 1993.
- Chittick, William C., *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Ensiklopedi Islam*, jilid 5, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, cet. Ke tiga, 1994.
- Gerdner, *Al-Ghazali*, Calcutta Rangun: The Cristian Literature Society for India, 1919.
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskurus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, cet. Ke-5, 2007.
- Jabiri, Al-, *Bunyah al-Aql al-Araby*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- Mahzar, Armahedi, *Kata Pengantar*, dalam Abraham H. Maslow, *Psikologi Sains*, Terjemahan oleh Hani'ah, Jakarta: Teraju, 2004.

- Muhammad, Hasyim, *Dialog Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Najati, Muhammad Utsman, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka Hidayah. 2002.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Nasution, Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-Ibnu 'Arabi: Wahdat al-wujud al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I, No. 1, 1998.
- Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993.
- Poerwantana, *Seluk-beluk Filsafat Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Sangkan, Abu, *Pelatihan Shalat Khusyu', Shalat Sebagai Meditasi Tertingg.* Jakarta: Yayasan Shalat Centre, 2006.
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan, 1997.
- Soleh, Khudlori, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, Bandung: Remaja Rosda Karya, Cet. XII, 2003.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-, *Tasawuf dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka. 1997.
- Tusi, Abu Nasr al-Sarraj al-, *Al-Luma'*, Cairo: Dar al-kutub al-Haditsah, 1960
- WM, Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas*, Jakarta: Paramadina, 2001.