

LANDASAN ONTOLOGIS DAN KUALIFIKASI MAKRFAT IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH AL-SAKANDARĪ

Ghozi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: ghozi04@yahoo.com

Abstract: Employing qualitative approach, this article examines ontological foundation and qualification of the concept of *ma’rifah* promulgated by Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī. The concept of *ma’rifah* of Ibn ‘Aṭā’ Allāh deals with two things. The first is the spiritual condition of Sufi (*the holy experience*), i.e. an existential experience of a Sufi. The second is Sufi’s expressions in the form of symbols, gestures, and *ta’bīr* (an expression born from spiritual experience). Ibn ‘Aṭā’ Allāh itemized the latter category into two different conditions, namely in-consciousness condition and ecstasy (unconsciousness condition). The study finds that his concept of *ma’rifah* can be ontologically categorized into three forms, namely spiritual experience, reflection of spiritual experience, and discourse of *ma’rifat Allāh*. Within spiritual experience, a *sālik* is immersed in witnessing (*shuhūd*) of God. This is the highest condition of *ma’rifah*. In reflection of spiritual experience, a Sufi spontaneously and unconsciously expresses his/her thoughts due to the lavishness of unrestrained spiritual flavors. The discourse of *ma’rifat Allāh* takes a safe position in the perspective of ordinary people by tying the *ma’rifah* with *sharī’ah* and morality (*akhlāq*). Borrowing Mehdi Heiri Yazdi’s terms, these three forms are called mysticism, the language of mysticism, and meta-mysticism.

Keywords: *Ma’rifah*, ontological foundation; qualification of the concept.

Pendahuluan

Ma’rifat kepada Allah adalah bagian yang sangat penting dalam kajian sufistik dan selalu menjadi diskusi menarik dalam khazanah perkembangan pemikiran sufisme. Secara umum term tersebut disepakati menjadi titik akhir dari perjalanan para sufi sebagai bentuk pencapaian seorang *sālik* setelah mengaplikasikan *sharī’ah* dan

menjiwai ilmu tarekat.¹ Makrifat lebih merupakan anugerah Tuhan kepada hamba yang dicintai-Nya.

Manurut Muhammad Faḍl al-Balkhî—sebagaimana dikutip oleh al-Hujwiri dalam *Kashf al-Mahjûb—al-ma'rifah* adalah *al-'ilm bi Allah*.² Makrifat berbeda dengan ilmu (*al-'ilm min Allah*), karena makrifat adalah antitesis keingkar, sedangkan ilmu merupakan antitesis dari kebodohan. Posisi makrifat lebih tinggi dari ilmu karena ia selalu membawa pada kebaikan. Pandangan ini didasarkan dalam ḥadīth Qudsi, Allah berfirman yang artinya, “Makrifat adalah argumen-Ku, ilmu adalah tempat argumen-Ku”.³

Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandarî (w. 709 H./1309) adalah sufi yang hidup saat perilaku sufistik tengah dihujani pelbagai kritik dan kecaman, baik dari kalangan puritan⁴ ataupun dari sebagian kelompok sufi.⁵ Dia dan tarekat Shâdhilîyah termasuk bagian dari target kritikan

¹ Salah satu bentuk dari makrifat ini apa yang disebut dengan ‘pembukaan’ (*Futūḥât*). Istilah ini kemudian dijadikan sebagai judul karyanya *al-Futūḥât al-Makkiyah*. Tentang ini Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa barang siapa yang ingin mencapainya maka dia harus menegakkan shari’ah dan melakukan disiplin tarekat (jalan spiritual) di bawah bimbingan seorang guru atau “shaykh” yang telah melampaui jalan ini. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam et.al. (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 9.

² Al-Balkhî membagi ilmu menjadi tiga macam: pertama, *al-'ilm min Allah*, yakni ilmu shari’ah; kedua, *al-'ilm ma'a Allah*, yakni ilmu tentang *maqâmât* jalan menuju Allah dan penjelasan tentang derajat para wali; ketiga, *al-'ilm bi Allah*, yakni *al-ma'rifah* yang diberikan kepada para wali-Nya meski mereka sendiri terkadang tidak menyadarinya. Jadi, *al-ma'rifah* tidak mungkin dicapai jika pelaksanaan shari’ahnya tidak diterima oleh Allah. Shari’ah tidak benar jika tanpa disertai dengan tanda-tanda *maqâmât*. Lihat Abû al-Ḥasan ‘Alî b. ‘Uthmân b. Abî ‘Alî al-Jalâbi al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjûb li al-Hujwiri*, ed. Is’ad Abd al-Hâdi Qindil (Kairo: al-Majlis al-A’la li al-Shu’ûn al-Islâmîyah, Vol. I, Juni 1973), 210-211.

³ Muhammad ‘Abdullah Al-Sharqawi, *Sufisme dan Akal*, terj. Halid al-Kaf (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 181-182.

⁴ Tokoh puritanis yang getol mengkritik keras perilaku para sufi saat itu adalah Ibn Taymiyah, bahkan terkait dengan tarekat Shâdhilîyah sebuah karya ditulis secara khusus untuk menyerang Imam Shâdhilî. Lihat Ibn Taymiyah, *al-Radd alâ al-Shâdhilî fî Hizbî wa mâ Ṣanaḥab fî Adab al-Tariq*, ‘Alî b. Muḥammad al-‘Imrân (ed.) (Mekah: Dâr ‘Ālam al-Fawâid li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1429 H).

⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allah secara implisit menunjukkan sikap hormat terhadap pemikiran-pemikiran tersebut. Ia tidak menyatakan dalam karya-karya yang ia karang tentang ‘kesesatan’ paham *wahdat al-wujûd* Ibn ‘Arabi. Perseteruan yang populer dalam sejarah terjadi antara Ibn Taymiyah dan Ibn al-‘Aṭā’ Allah. Hal tersebut dipicu oleh kritik keras Ibn Taymiyah atas Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî sehingga Ibn ‘Aṭā’ Allah yang merupakan murid al-Shâdhilî membelanya. Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-

dan kecaman tersebut. Sejarah mencatat bagaimana kaum salafi yang ditokohi oleh Ibn Taymîyah melancarkan kritik keras kepada al-Shâḍilî dan tarekat al-Shâdhiliyah. Catatan sejarah juga menulis bagaimana Ibn Taymîyah berkonflik dengan Ibn ‘Aṭâ’ Allah.⁶ Konflik tersebut menjadi lebih besar dengan fanatisme pengikut masing-masing tokoh tersebut.

Era Ibn ‘Aṭâ’ Allah merupakan era keemasan tarekat.⁷ Pertumbuhan tarekat saat itu pesat karena didukung oleh penguasa saat itu yakni dinasti Mamluk. Dukungan moral, finansial, dan infrastruktur diberikan oleh pihak penguasa kepada guru-guru tarekat dan pelaku suluk. Para guru diberi posisi istimewa di istana dan masyarakat.

Doktrin tentang makrifat Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî tentu memiliki keterkaitan dengan doktrin makrifat para sufi sebelum dan seeranya. Bagaimana doktrin-doktrin tersebut berpengaruh dalam doktrin makrifat Ibn ‘Aṭâ’ Allah dan bagaimana ia mengonstruksi doktrin-doktrin tasawufnya. Artikel ini secara umum mengulas landasan ontologis dan kualifikasi *ma’rifat Allah* Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî.

Banyak pula akademisi yang sudah mendiskusikan pemikiran tasawuf Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî, sebagaimana penelitian Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî,⁸ Sa’îd Ḥawâ,⁹ Victor Danner,¹⁰ Muḥammad Sa’îd Ramaḍân al-Bûṭî,¹¹ dan lain-lain.

Taftâzânî, *Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî wa Tasawufuh* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣrîyah, Cet. Ke-3, 1969), 66-67.

⁶ Ibn Taymîyah sering disebut sebagai *Ibn al-Ḥarb* (anak peperangan). Kehidupan tersebut membentuk kepribadian Shaykh al-Islâm. Pemikiran tokoh ini bermuara pada ibadah aksi dalam pengertian *kifâh fî sabîl Allah* (perjuangan secara lahir dan batin di jalan Allah). Muṣṭafâ Ḥilmî, *Ibn Taymîyah wa al-Taṣawwuf* (Aleksandria: Dâr al-Da’wah, Cet. Ke-2, 1982), 294. Dalam pemaknaan ini dan juga karena karakter yang dimilikinya dia banyak berkonflik dengan ulama-ulama sezamannya baik di bidang fiqh, teologi, filsafat, dan tasawuf. Dalam fiqh dia mengkritik fanatisme mazhab fiqh. Dia banyak mengkritik teori filsafat, dan dalam bidang tasawuf dia mengkritik toefani (*shatîh*). Ibid., 309.

⁷ Victor Danner, *Mistisisme Ibnu ‘Aṭâ’ Allah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Raudlon. Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 5.

⁸ Al-Taftâzânî mengulas pemikiran dan doktrin tasawuf Ibn ‘Aṭâ’ Allah secara luas, hampir dari lintas aspeknya. Bukunya mengeksplorasi banyak data tentang pemikiran tasawuf Ibn ‘Aṭâ’ Allah. Kajian tersebut memberikan porsi yang banyak tentang konsep *Isqât al-Tadbîr* yang menurutnya merupakan pemikiran orisinal Ibn

Terminologi *al-Ma'rifah*

Meski dipandang sebagai aspek paling penting, istilah *al-ma'rifah* digunakan Ibn 'Aṭā' Allah hanya dalam satu *Risālah*.¹² Di dalamnya, istilah *al-ma'rifah* diulang sebanyak tiga kali. *Risālah* tersebut menjelaskan derajat makrifat tertinggi yang hanya dicapai Rasulullah. Ia adalah puncak kebahagiaan penyaksian (*al-shubūd*) pada Tuhan.¹³ Sedangkan dalam bentuk plural, *al-ma'arif* digunakan sebanyak dua

'Aṭā' Allah. Menurutnya, konstruksi tasawuf Ibn 'Aṭā' Allah berdiri di atas fondasi doktrin *Isqāt al-Tadbīr*. Tentang metafisika ketuhanan dia menyatakan bahwa Ibn 'Aṭā' Allah adalah penganut mazhab *shubūd al-aḥādīyah*. Dalam karya tersebut dia juga mengkritik para tokoh yang menisbahkan Ibn 'Aṭā' Allah pada mazhab *al-ḥulūl*, *al-ittihād*, dan *waḥdat al-wujūd*. Lihat al-Taftāzani, *Ibn al-'Aṭā' Allah*.

⁹ Karyanya berjudul *Mudhākarāt fī Manāzil al-Ṣiddīqīn wa al-Rabbāniyyīn*. Karya ini merupakan fase lanjutan buku *Tarbiyatunā al-Rūḥiyyah* yang disusun oleh Sa'īd Ḥawā'. Karya tersebut merupakan analisa pemikiran dan ajaran Ibn 'Aṭā' Allah melalui *al-Hikam* dan karya-karyanya yang lain. Dalam karya tersebut dia menjadikan *al-Hikam* sebagai lokus kajiannya. Yang menarik dari karya ini, untaian hikmah dalam *al-Hikmah* yang ditempatkan secara berurutan oleh para komentator (*shāriḥ*) terdahulu diklasifikasi pada bab-bab yang dia buat dalam karya tersebut. Sa'īd Ḥawā', *Mudhākarāt fī Manāzil al-Ṣiddīqīn wa Rabbāniyyīn min Kbilāl al-Nuṣūṣ wa Hikam ibn al-'Aṭā' Allah al-Sakandarī* (Kairo: Dār al-Salām li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', Cet. Ke-4, 1999). Lihat pula Sa'īd Ḥawā', *Tarbiyatunā al-Rūḥiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, Cet. Ke-6, 1999).

¹⁰ Danner adalah orang yang pertama kali menerjemahkan *al-Hikam* dalam bahasa Inggris. Karya ini banyak terfokus pada penerjemahan dan biografi pengarang dengan latar belakang geopolitik Mesir. Selebihnya, dia mengomentari beberapa hikmah sebagaimana karya-karya *sharḥ* lain. Dalam konteks ini, ia tidak banyak mengeksplorasi kajiannya pada aspek mistisisme dalam *al-Hikam*. Lihat Danner, *Mistisisme*.

¹¹ Ia menulis pemikiran Ibn 'Aṭā' Allah dalam *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah: Sharḥ wa Tahlīl*. Kitab setebal lima jilid tersebut menampilkan redaksi kitab *al-Hikam* beserta ulasannya yang cukup panjang. Uraian bahasan dalam buku tersebut kurang sistematis dan mirip dengan ceramah yang ditulis ulang, sehingga memberatkan pembaca untuk mengklasifikasi bagian-bagian yang dibutuhkan. Mengenai dimensi mistik dalam *al-Hikam*, al-Būṭī menolak penyandaran mazhab *al-ḥulūl* dan *al-ittihād* pada Ibn 'Aṭā' Allah. Mengenai mazhab tasawuf Ibn 'Aṭā' Allah, ia tidak menjelaskan secara lugas. Hanya pada akhir salah satu bahasannya dia menyatakan Ibn 'Aṭā' Allah menganut paham *waḥdat al-shubūd*. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah: Sharḥ wa Tahlīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000).

¹² *Al-Hikam* terdiri dari tiga bagian: (1) hikmah-hikmah (aforisme); (2) *Risālah*; dan (3) *Munājāt*.

¹³ Ibn 'Abbād al-Niffarī, *Sharḥ al-Hikam*, Abd Allah al-Sharqāwi (ed.), Vol. 2 (Surabaya: Al-Hidayah, t.th.), 85-86.

kali. Yang *pertama* menunjukkan bahwa Tuhan Maha Tampak dan hanya orang yang terhibab yang tidak mampu mengenalnya.¹⁴ Sedangkan hikmah *kedua* menjelaskan syarat pencapaian makrifat, yakni kosongnya hati dari duniawi.¹⁵

Selain dua kata di atas, total keseluruhan derivasi dari kata dasar ‘*a-r-f*’ dalam hikmah dan risalah berjumlah delapan belas buah dalam berbagai pola (*wazn*). Sedangkan dalam munajat, derivasi dari kata dasar ‘*a-r-f*’ disebutkan sebanyak lima kali. Pola derivasi tersebut adalah dari pola wazan *fa‘al*, *fa‘‘al*, dan *tafa‘‘al*. Pola yang paling banyak digunakan adalah pertama, ketiga, dan baru kedua.

Pola pertama dalam *al-Hikam* banyak digunakan terutama untuk menjelaskan sifat ahli makrifat (*‘arif*). Sedangkan penggunaan pola ketiga lebih dekat pada proses makrifat yang terjadi. Hal ini banyak ditemukan dalam *al-Hikam* sebagaimana dituturkan Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam hikmahnya:

إذا فتح لك وجهة من التعرّف فلا تبال معها أن قلّ عملك فإنّه ما فتحها لك ألا وهو يريد ان يتعرّف إليك ألم تعلم أنّ التعرّف هو مورده عليك و الأعمال أنت مهديها إليه و اين ما تحديه اليه ممّا هو مورده عليك.¹⁶

“Apabila Allah telah membuka satu bentuk makrifat kepadamu, maka jangan mempersoalkan masalah sedikitnya amalmu karena Allah tidak akan membuka makrifat tersebut kalau tidak hendak menjadikan dirimu mengenal-Nya. Tidaklah kamu tahu bahwa pengenalan itu adalah karunia-Nya yang diberikan kepadamu. Sedangkan amal baktimu adalah hadiah yang kamu persembahkan kepada-Nya. Bagaimana kamu membandingkan antara hadiah yang kamu berikan kepada-Nya dengan karunia-Nya yang diberikan kepadamu”.

Sebelum Ibn ‘Aṭā’ Allāh, istilah *al-ta‘arruf* telah digunakan oleh Junayd al-Baghdadī. Dia menggunakan istilah tersebut untuk membedakan dua jenis makrifat, yakni: *ma‘rifat al-ta‘arruf* dan *ma‘rifat*

¹⁴ Dalam hikmah disebutkan: “Alam ini semuanya gelap. Yang menyinarinya (yang menjadikannya ada) hanya penampakan *al-Haqq* padanya. Maka barangsiapa yang melihat alam tetapi tidak melihat *al-Haqq* padanya, (tidak melihat *al-Haqq*) ketika melihat alam atau sebelumnya atau sesudahnya, berarti dia tidak bisa melihat cahaya ilahi. Pengetahuan yang jelas bagaikan matahari tertutup oleh alam yang seperti awan”. ‘Abd Allah al-Sharqāwī, *al-Hikam al-‘Aṭā’iyah bi Sharḥ Shaykh al-Islam, ‘Āṭif Wafdī* (ed.) (Kairo: Maktabah al-al-Rahmah al-Muhdāt, Cet. Ke-2, 2010), 19.

¹⁵ “Kosongkan hatimu dari nafsu niscaya Allah akan memenuhi hatimu dengan makrifat dan rahasia-rahasia”. Ibid., 79.

¹⁶ Ibn ‘Abbād al-Nafarī al-Rundī, *al-Hikam al-‘Aṭā’iyah li Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandari* (Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 47.

al-ta'rif. Makrifat *al-ta'arruf* merupakan makrifat kaum *khanwās* (kaum istimewa) dan *ma'rifah al-ta'rif* adalah milik awam.¹⁷ Dalam *ma'rifat al-ta'arruf*, Allah mengenalkan diri-Nya kepada manusia dengan diri-Nya.¹⁸ Sedangkan *ma'rifat al-ta'rif* adalah makrifat di mana Allah memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya pada makhluk.¹⁹

Dalam *al-Hikam*, Ibn 'Aṭā' Allah hanya menggunakan kata *al-ta'arruf* dan tidak menggunakan kata *al-ta'rif*. Istilah *al-ta'rif* digunakannya dalam karyanya, *Laṭā'if al-Minān*. Menurutnya, *al-ta'rif* adalah kondisi di mana seseorang diangkat Allah pada *al-muḥāḍarah* (kehadiran) dan *shubūḍ* (penyaksian) tanpa sebab atau jerih payah usaha (*'ilāl*).²⁰ Ibn 'Aṭā' Allah memiliki pemaknaan yang berbeda dengan al-Junayd tentang *ma'rifat al-ta'rif*. Dia menggunakan istilah *al-ta'arruf* untuk menunjukkan makrifat untuk awam dan *khanwās* sekaligus.

Hal tersebut semakin nampak melalui penjelasan Ibn 'Ajībah dalam *Īqāṣ al-Himam* yang menyebut bahwa mengenal Tuhan ada dalam tiga bentuk. *Pertama*, bentuk sanksi dan penolakan (*qism 'uqūbah wa ṭard*). *Kedua*, bentuk pendidikan dan peringatan (*al-ta'dīb wa al-tanbīh*). *Ketiga*, bentuk penambahan dan peningkatan spiritualitas (*ẓiyādah wa taraqqī*). Pada bagian *pertama*, Allah mengenalkan sifat *qabbār*-Nya kepada orang-orang yang berperilaku buruk dan memberikan sanksi kepadanya. Namun mereka tidak mengetahui dan mengambil pelajaran hal tersebut dan semakin menjauh dari-Nya. Kelompok *kedua* adalah orang-orang yang berperilaku buruk namun saat Tuhan mendidiknya untuk lebih baik, ia menyadari perilaku jeleknya sehingga berubah menjadi baik. Bagi mereka didikan itu adalah se bentuk nikmat yang dibungkus dengan musibah. Kelompok *ketiga* adalah orang-orang yang dianugerahi *al-ta'arrufāt* ini tanpa sebab apapun. Dia mengetahui (makrifat) dan meningkat dengan makrifat

¹⁷ Rāfiq al-'Ajam, *Mawsū'at al-Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Beirut: Maktabat Lubnān al-Nāshirūn, 1999), 906.

¹⁸ Ini merupakan pemaknaan dari ucapan Nabi Ibrāhīm A.S. dalam firman-Nya: Dia (Ibrahim A.S.) berkata: Aku tidak menyukai (tuhan) yang tenggelam (Q.S. al-An'ām [6]: 76).

¹⁹ Junayd membagi makrifat menjadi dua macam, yakni makrifat *al-ta'arruf* dan makrifat *al-ta'rif*. Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sullamī, *al-Muqaddimah fī al-Taṣawwuf* (Beirut: Dar al-Jayl, 1999), 31.

²⁰ Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (ed.) (Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. Ke-2, t.th.), 155.

tersebut sampai pada kondisi *al-rusûkh wa al-tamkîn* (mendalam dan stabil).²¹

Dalam *al-Hikam*, Ibn ‘Aṭâ’ Allah lebih banyak menggunakan bentuk subjek (*ism fâ’il*) dari kata *ta’arruf*, yakni kata *muta’arrif*. Kata *muta’arrif* merujuk kepada Allah sebagai pelaku aktif dalam proses pencapaian makrifat. Ibn ‘Aṭâ’ Allah di sini berusaha menegaskan bahwa meskipun manusia berusaha mencapai makrifat, namun anugerah Allah yang menentukan pencapaian tersebut.²² Sebagaimana dalam hikmahnya:

متى أعطاك أشهدك برّه و متى منعك أشهدك قهره فهو في كلّ ذلك متعرّف اليك و مقبل بوجود لطفه عليك.²³

“Jika Allah memberimu berarti Dia menunjukkan kebaikan-Nya kepadamu. Dan ketika tidak memberimu berarti Dia menunjukkan kemenangan-Nya kepadamu. Dengan memberi dan tidak memberi, Dia memperkenalkan sifat-sifat-Nya kepadamu dan sekaligus memberikan belas kasihan-Nya kepadamu”.²⁴

Dari uraian di atas, Ibn ‘Aṭâ’ Allah meneguhkan pandangan para sufi klasik yang berpandangan bahwa makrifat yang sesungguhnya pemberian anugerah dari Allah. Usaha untuk mencapai makrifat yang nampak dari manusia tidak lebih dari kehendak Allah pada manusia tersebut untuk mendekat kepada-Nya. Hal ini dijelaskan dalam konsep *wâridât* sebagai titik awal perjalanan menuju makrifat Allah pada pembahasan berikut.

Konstruksi Makrifat Ibn ‘Aṭâ’ Allah

Rangkaian hikmah dalam kitab *al-Hikam* tidak tersusun secara tematis dalam bab atau subbab yang terdapat dalam karya tersebut. Tema-tema yang sama ditempatkan secara terpisah antara satu dan lainnya.²⁵ Meski kadang tema-tema yang sama tersebut ditempatkan

²¹ Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Ajîbah, *Îqâṣ al-Himam fî Sharḥ al-Hikam li Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandari ma’u al-Futûḥât al-Ilâhîyah fî Sharḥ al-Mabâḥith al-Aṣṣiyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 23.

²² Sebagaimana disebutkan dalam hikmah di atas, jika diibaratkan amal ibadah adalah anugerah Allah sedangkan amal ibadah manusia yang dipersembahkan kepada-Nya adalah hadiah. Mana mungkin pemberian Allah dihadiahkan ke Allah lagi.

²³ al-Rundî, *al-Hikam al-‘Aṭâ’îyah*, 62.

²⁴ KH. Mas Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam: Tangga Suci Kaum Sufi* (Surabaya: Bintang Terang Surabaya, 2004), 69.

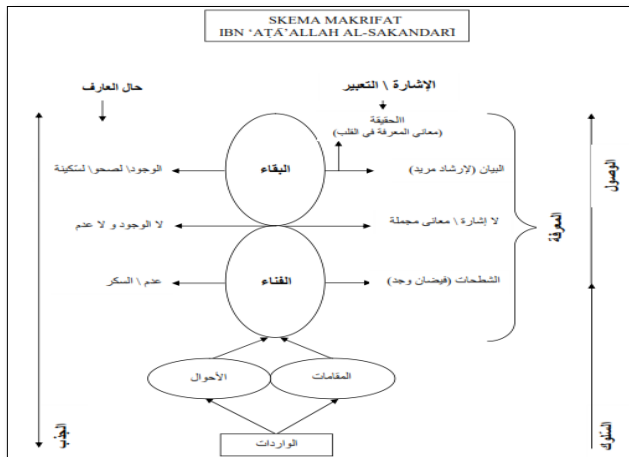
²⁵ Zakî Mubâarak, *al-Taṣawwuf al-Islamî fî al-Adab wa al-Akhlâq* (Kairo: Muassasah Handâwî li Ta’lîm wa al-Thaqâfah, 2012), 101.

secara berurutan, tetapi selalu saja ada bagian-bagian kecil yang terpisah dari kelompok tersebut.²⁶ Berikut ini adalah tema-tema makrifat yang dikumpulkan dan disusun secara hierarkis, baik melalui proses yang disebut dengan *sulūk* (perjalanan) maupun proses *al-jadbb* (tarikan). Dimulai dari bisikan hati (*wāridât*) sampai pada tahapan makrifat.

Dalam kedua proses tersebut Ibn ‘Atâ’ Allah menegaskan bahwa keduanya memiliki tarekatnya sendiri-sendiri. *Sulūk* memiliki proses dan cara kerjanya sendiri begitu juga halnya pada *al-jadbb*. Hanya saja—dalam *sulūk*—pada umumnya, proses tersebut lebih tampak, sedangkan dalam proses *al-jadbb* tidak banyak diketahui. Orang-orang yang disebut *majdhûb* sering tidak terafiliasi pada suatu tarekat atau tidak tampak menjalani *sulūk*.

Di bawah ini terdapat skema makrifat yang memfokuskan dua hal. *Pertama*, kondisi spiritual seorang sufi (*religious experience*); sebuah pengalaman eksistensial sufi. *Kedua*, ekspresi sufi baik dalam bentuk simbol, isyarat, ataupun *al-ta’bîr* (ungkapan) yang lahir dari pengalaman spiritual. Bagian ini penting untuk menjadi modal memahami isyarat dan ungkapan kaum sufi, terutama kontroversi ungkapan-ungkapan para sufi yang banyak menghiasi literatur dan khazanah intelektual Islam.

Tabel 1.1
Skema Makrifat Ibn ‘Atâ’ Allah al-Sakandari



²⁶ Danner, *Mistisisme*, 23.

Secara umum skema di atas memberikan ilustrasi tentang *ḥâl* (kondisi) sufi dan bagaimana ragam ekspresi (*ishbârât*) yang terlahir dari kondisi tersebut. Meski kadang hal tersebut dinyatakan dengan terpisah, namun tetap dapat ditemukan benang merah yang menghubungkan satu sama lain. Metode ini dapat dianggap sebagai tafsir “hikmah dengan hikmah” jika dianalogikan dengan tafsir ayat dengan ayat. Tentang hal ini, makrifat dapat dibagi dalam dua aspek. *Pertama*, aspek kondisi dan rasa (*dhawq*). *Kedua*, makna-makna dan isyarat atau ungkapannya (*al-ma‘ânî wa al-ishbârât aw al-ta‘bîr*). Secara hierarkis, konsep makrifat Ibn ‘Atâ’ Allah dapat dijelaskan sebagaimana berikut.

1. *Al-Wârid*

Proses sampai makrifat menurut Ibn ‘Atâ’ Allah dimulai dari *wârid*. Ia adalah fondasi dan titik pijak makrifat. *Wârid* adalah sesuatu yang hadir pada (hati) *sâlik* pada awal perjalanan spiritualnyanya. Ia bagaikan seorang Rasul bagi *sâlik*.²⁷ Saat *sâlik* konsisten dalam suluknya dan sampai (*wuṣûl*), maka *wâridât* tersebut akan berhenti.²⁸

Al-Wâridât (bentuk plural *al-wârid*) diturunkan dalam tiga tahap. *Pertama*, ia diturunkan supaya hamba bersiap-siap memasuki hadirat-Nya dengan tekun beribadah dan segala bentuk upaya penjernihan hati. Sementara itu, diri masih memiliki nafsu dan syahwat sehingga tidak memiliki keikhlasan dalam beribadah kepada Allah. *Kedua*, untuk membersihkan diri dari penyakit nafsu agar hamba dapat ikhlas beribadah. Akan tetapi diri kadang terpesona dengan keikhlasan tersebut sehingga ia mengandalkannya sebagai sarana untuk sampai ke hadirat ilahi. Ini juga dianggap salah, sehingga Allah membantunya lagi dengan menurunkan *wârid* ketiga. Dengannya seseorang tidak lagi memperhatikan dirinya dan juga amal keikhlasannya. Dengan *wârid* ini dia memandang Tuhan dengan mata hatinya (*baṣîrah*).²⁹

Menurut Aḥmad Zarrûq—komentator *al-Hikam*—awalnya *wârid* adalah *ḥâl* (kondisi spiritual). Saat itu kondisi seorang *sâlik* dapat berubah-ubah dan temponya juga beragam. Saat *ḥâl* telah menjadi kuat, maka ia menjadi *maqâm*. Yang perlu dicatat di sini Zarrûq memandang bahwa terdapat interkoneksi antara *aḥwâl* dan *maqâmât*.

²⁷ Ḥawâ, *Mudḥakarât*, 479.

²⁸ Muhammad Idrîs Ṭayyib (ed.), *al-Anwâr al-Ilâhîyah bi al-Madrasah al-Zarrûqîyah: al-Tâ‘îyah al-Zarrûqîyah, Marâtib Abl al-Khuṣuṣîyah, al-Taṭâbbur bi Mâ’ al-Ghayb* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-‘Ilmîyah, 2012), 101.

²⁹ al-Sharqâwî, *al-Hikam al-‘Atâ’îyah*, 43-44.

Keduanya buka proses terpisah antara satu dan lainnya. Bahwa peningkatan *maqâmât* tidak akan terjadi tanpa *wâridât al-aḥwâl*.³⁰

Wârid al-aḥwâl diilustrasikan sebagai cahaya (*nûr*) yang diletakkan Allah pada hati seorang hamba. *Wârid* menghancurkan sifat-sifat jelek. Ibn ‘Aṭâ’ Allah menuturkan: “Apabila datang *wâridât* kepada hatimu, ia mengikis habis semua kebiasaan burukmu. Allah berfirman, “Sesungguhnya raja-raja itu kalau memasuki suatu desa, maka menghancurkan keadaan penduduknya”.³¹ Ia juga akan mengalahkan pikirannya, “*wârid* datang dari Yang Maha Menang”. Oleh karena itu segala sesuatu tabiat buruk yang berbenturan dengannya, pasti *wârid* menghancurkan otaknya (mengalahkannya). (Allah berfirman), “Tetapi Aku lemparkan hak (kebenaran) di atas kebatilan maka hak menghancurkannya. Memang kebatilanlah yang hancur”.³² Kemudian cahaya tersebut membias membentuk perilaku-perilaku yang terpuji dalam bentuk yang berbeda. Adakalanya seorang cenderung sibuk dengan amalan salat, sebagian sibuk puasa, dan lain-lainnya.³³

Selain *wârid* sebenarnya ada bisikan lain dalam hati yang disebut dengan *khâtîr*, namun Ibn ‘Aṭâ’ Allah tidak menyinggungnya dalam *al-Hikam*. Menurut Zarrûq, terdapat perbedaan prinsipil antara keduanya; *pertama*, asal-usul atau sumber *khâtîr* adalah pikiran. Karenanya, *khâtîr* masih mengandung kerancuan dan sisi buruk. Jika berasal dari malaikat, maka bisikan tersebut merupakan *ilbâm*.³⁴ Jika berasal dari nafsu, itu *hawâjis*.³⁵ Jika itu berasal dari setan, maka ia *waswâs*.³⁶ Sedangkankan *wârid* hanya bisikan yang baik saja. Artinya, ia berasal dari *al-Haqq* dan hal itu tanpa kesengajaan dan melalui usaha

³⁰ Menurut Zarrûq bahwa *aḥwâl* dan *maqâmât* ini tidak terbatas jumlahnya. Lihat Ṭayyib, *al-Anwâr al-Ilâhîyah*, 102.

³¹ Firman Allah Q.S. al-Naml [27]: 34:

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا...

³² Ḥawâ, *Mudhâkarât*, 479. Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 128.

³³ Hikmah no. 9: “Bentuk amal ibadah itu beraneka ragam karena nur (cahaya) yang menjadi *wâridât al-aḥwâl* juga beraneka ragam. Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 10. Bandingkan Ṭayyib, *al-Anwâr al-Ilâhîyah*, 102.

³⁴ Bisikan dari malaikat tidak akan terjadi kecuali dengan ketaatan dan menghindari maksiat kepada Allah. Ibid.

³⁵ *Hawâjis* terjadi karena mengikuti hawa nafsu. Ibid.

³⁶ *Waswâs* terjadi karena melakukan *ma‘âsî* (maksiat-maksiat) dan *munkarât* (kemungkaran-kemungkaran). Ibid.

manusia.³⁷ Kedua, dalam bentuknya, *kbâṭir* muncul hanya dalam bentuk bisikan dalam hati, sedangkan *wârid* lebih umum dari itu; kadang *wârid* datang dalam bentuk bisikan dan terkadang dalam bentuk rasa seperti rasa seperti senang, sedih, dan semacamnya.³⁸

Menurut Zarrûq, *wârid* yang datang pada seorang hamba kadang disebut sebagai *ḥâl*. Dan pada saat *wârid* yang bersifat maknawi tersebut belum menguat dalam hati hamba *wârid* atau *ḥâl* tersebut disebut sebagai *maqâm*. Tahapan-tahapan ini menunjukkan *aḥwâl* dan *maqâmât* merupakan tahapan untuk mengaktualisir *wâridât* tersebut. Pada kesempurnaan *maqâm* tersebut melahirkan *wârid* yang lain. Ini mungkin salah satu sebab mengapa Zarrûq mengatakan bahwa *aḥwâl* dan *maqâmât* tidak terbatas jumlahnya.³⁹

2. *Al-Maqâmât* dan *al-Aḥwâl*

Oleh kaum sufi, pada umumnya *maqâm* dipahami sebagai sebuah proses internalisasi nilai-nilai baik yang dilakukan *sâlik*, sedangkan *aḥwâl* adalah hasil capaian dalam proses internalisasi nilai-nilai baik tersebut. Seorang yang berada pada *maqâm* tobat berupaya menginternalisir nilai-nilai tobat sampai nilai-nilai tersebut menjadi akhlak⁴⁰ yang tidak terpisahkan lagi dari dirinya, sehingga segala yang dialaminya dipahami dan disikapinya dalam kerangka nilai-nilai tobat.

Pada penjelasan sebelumnya ditegaskan bahwa *maqâm* dan *ḥâl* adalah perwujudan dari *al-wârid* yang permanen. *Maqâmât* beberapa kali misalnya disebutkan dalam *al-Hikam* namun dalam bentuk derivasinya. Sebagian besar dalam *fi'l rubâ'î mazîd* seperti hikmah yang berbunyi:

إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية و إرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط من الهمة العلية.⁴¹

³⁷ *Wârid* datang dengan tiba-tiba supaya manusia menyadari bahwa *wârid* tersebut bukan karena hasil usahanya tapi anugerah dari Yang Maha Kuasa. Hikmah no. 80 yang berbunyi: “Jarang sekali *wâridât al-ilâhiyah* (cahaya ilahi yang diletakkan di hati para *sâlik*) yang datang tidak secara tiba-tiba supaya para hamba tidak mengakuinya sebagai hasil jerih payah ibadahnya”. Lihat Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 56.

³⁸ Ṭayyib (ed.), *al-Anwâr al-Ilâhiyah*, 103.

³⁹ Ibid., 105.

⁴⁰ Menurut al-Ghazâlî, akhlak adalah keadaan jiwa yang mendorong pada perbuatan dengan tanpa pertimbangan dan pemikiran. Hal ini senada dengan definisi Ibn Miskawayh meski dalam redaksi yang berbeda. Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Akhlak Tasawuf* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011), 2.

⁴¹ al-Rundî, *al-Hikam al-'Atâ'iyah*, 46.

“Keinginanmu ber-*tajrîd* (selalu beribadah tanpa berusaha mencari rejeki), padahal Allah menempatkan dirimu pada *maqâm kasb* (suatu kedudukan yang rejeki pemegangnya bisa didapat dengan usaha) adalah bisikan nafsu yang halus. Sedangkan kemauanmu untuk ber-*kasb* (bekerja mengais rejeki) padahal Allah menempatkan dirimu pada *maqâm tajrîd* adalah kemerosotan dirimu dari *bimmah ‘alīyah* (cita-cita yang mulia)”.

Huruf tambahan dalam kata kerja tersebut adalah (*hamzah*) untuk menunjukkan makna aktif (*li al-ta’diyah*). Bentuk yang digunakan dalam hikmah di atas adalah *verba-noun (maṣḍar)*. Dalam hikmah yang lain disebutkan dalam bentuk *subject-noun (ism fā’il)*:

لا تترقب فراغ الأغيار فإنّ ذلك يقطعك عن وجود المراقبة له فيما هو مقيمك فيه.⁴²

“Jangan menunggu rampungnya urusan duniawi karena hal itu bisa membuatmu lupa akan pengawasan Allah atas aḥwâl yang telah ditetapkan-Nya utukmu”.

Dalam hikmah yang lain disebutkan:

من علامات إقامة الحقّ لك في الشيعى إقامته إياك فيه مع حصول التناجح.⁴³

“Di antara tanda Dia menempatkanmu pada suatu kedudukan (kondisi) adalah ketika Dia menempatkanmu di dalamnya disertai dengan buah (hasil) yang nyata”.

Pada hikmah ini, kata yang digunakan adalah *iqâmah* dalam bentuk *ism maṣḍar*.

ربّما عبّر عن المقام من استشرف عليه، وربّما عبّر عنه من وصل إليه، وذلك ملتبس إلّا على صاحب بصيرة.⁴⁴

“Bisa jadi yang menjelaskan perihal *maqâm* adalah orang yang belum sampai ke sana. Bisa jadi pula yang menjelaskannya adalah orang yang telah sampai ke sana. Semuanya samar, kecuali orang-orang yang memiliki mata hati”.

Dalam hikmah ini kata yang digunakan juga dalam bentuk *ism maṣḍar*, yakni *maqâm*. Dalam hikmah lain tersebut:

إذا أردت أن تعرف قدرك عنده فانظر فيما يقيمك.⁴⁵

“Jika engkau ingin mengetahui kedudukanmu di sisi Allah, perhatikan di mana Dia menempatkanmu”. Dalam hikmah ini yang digunakan adalah bentuk *ism fā’il* yang menunjukkan subjek pelaku.

⁴² Ibid., 50.

⁴³ Ibid., 75.

⁴⁴ Ibid., 76.

⁴⁵ Ibid., 59.

Maqâmât dan *aḥwâl* diungkapkan secara acak oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allah dalam *al-Hikam*. Secara berurutan, disebutkannya dalam *Laṭâ’if al-Minan*,⁴⁶ dan karyanya *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*.⁴⁷ Berikut adalah tabel mengenai *Maqâmât* dan *Aḥwâl* menurut Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî.

Tabel 1.2

Maqâmât dan Aḥwâl

الأحوال			المقامات				
الحضور	7	الأنس	1	الرجاء	6	التوبة	1
الصحو	8	القبض	2	الرضا	7	الزهد	2
الشكر	9	البسط	3	التوكل	8	الصبر	3
الفناء	10	الفرق	4	المحبة	9	الشكر	4
البقاء	11	الجمع	5			الخوف	5
		الغيبة	6				

Sembilan *maqâmât* di atas menunjukkan landasan spiritual Ibn ‘Aṭâ’ Allah yang disebutnya *isqât al-tadbîr*. Tanpanya, perjuangan seorang *sâlik* untuk menaiki tangga spiritual dianggap tidak sah.

فاعلم أنّ مقامات اليقين تسعة و هي التوبة و الزهد و الصبر و الشكر و الخوف و الرضا و الرجاء و التوكل و المحبة، و لا يصحّ كلّ واحدة من هذه المقامات إلّا بإسقاط التدبير مع الله و الإختيار.⁴⁸

“Ketahuilah bahwa *maqâmât al-yaqîn* itu adalah sembilan yakni taubat, zuhud, sabar, syukur, takut, rida, harapan, tawakal, dan cinta. Masing-masing *maqâm* ini tidak akan sah tanpa berserah kepada Allah dan ikhtiyar”.

Maqâmât versi Ibn ‘Aṭâ’ Allah ini menyerupai *maqâmât al-yaqîn* Abû Ṭālib al-Makkî dalam *Qût al-Qulûb*-nya. Jumlah dan *maqâmât*-nya sama, namun terdapat perbedaan antara keduanya pada urutan sebagian dari *maqâmât* tersebut. Misalnya *zuhd* menurut Ibn ‘Aṭâ’ Allah adalah *maqâm* yang ada pada urutan kedua, sedangkan menurut al-Makkî adalah urutan kelima. Berikut penjelasannya:

أصول مقامات اليقين التي ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة، أولها التوبة، و الصبر، و الشكر، و الرجاء، و الخوف، و الزهد، و التوكل، و الرضا، و المحبة.⁴⁹

⁴⁶ al-Sakandarî, *Laṭâ’if al-Minan*.

⁴⁷ Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî, *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr* (Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007), 58.

⁴⁸ Ibid., 58-59. Bandingkan Ibrâhîm Muḥammad Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ’ fî al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1999), 94.

“Dasar-dasar *maqâmât* yakin yang darinya lahir cabang-cabang kondisi orang-orang yang bertakwa ada sembilan. Yang pertama taubat, kemudian sabar, syukur, *rajâ'* (harapan), *khanf* (khawatir), zuhud, tawakal, rida, dan *maḥabbah* (cinta)”.

Hal tersebut tidak mengherankan jika kembali membaca karya-karya sang guru pertama, Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. Pendiri tarekat Shâdhilîyah ini dikenal banyak membaca *Qût al-Qulûb* karya al-Makkî. Karya tersebut memberikan cahaya hidayah. Dia berkata: “Kitab *Ihyâ'* (*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*) dipandang memberikan faedah pada ilmu, sedangkan kitab *Qût al-Qulûb* memberikan faedah cahaya. Jika kedua karya tersebut digabungkan maka akan memberikan faedah ilmu dan cahaya.”⁵⁰

Ketiga tokoh tersebut memiliki kemiripan dalam varian doktrin tasawuf. Jika karya ketiga tokoh tersebut dirunut dimulai dari *Qût al-Qulûb*, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dan *al-Ḥikam*, maka antara satu karya dengan karya setelahnya sangat terkait. Materi dan doktrin dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dikatakan sangat mirip materi dan doktrin dalam *Qût al-Qulûb*,⁵¹ Sedangkan *al-Ḥikam* sebagai karya ketiga mengandung materi-materi *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagaimana komentar al-Mursî pada Ibn 'Aṭâ' Allah tentang *al-Ḥikam* yang menampung ajaran dan pikiran al-Ghazâlî dengan beberapa tambahan.⁵²

Meski ketiganya dinilai memiliki kemiripan, namun karya Ibn 'Aṭâ' Allah memiliki karakter khas dalam diksi hikmahnya. Tentang makrifat, Ibn 'Aṭâ' Allah banyak menggunakan *ism fâ'il* (*muta'arrif*) yang dinisbahkan pada Allah sebagai pelaku aktif yang menganugerahkan makrifat pada hambanya. Dalam hal *maqâmât* juga banyak menggunakan *wazn af-'a-l*. Dia banyak menggunakan-nya dalam *fi'il mâdî* (*aqâm*), *muḍâri'* (*yuqâm*), *maṣdar* (*iqâmah*), dan *ism fâ'il* (*muqâm*). Penggunaan *wazn* ini menunjukkan bahwa *maqâm* yang dicapai seorang *sâlik* adalah karena Allah menempatkannya pada

⁴⁹ Abû Ṭâlib al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, (ed.) 'Abd al-Mun'im al-Ḥifnî, Vol. 3 (Kairo: Dâr al-Rashâd, 1996), 3. Bandingkan Muḥammad Majdî Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ' bayn al-Ghazâlî wa al-Junayd* (Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dîniyah, 2002), 77.

⁵⁰ al-Sakandarî, *Latâ'if al-Minan*, 15.

⁵¹ Dalam mengomentari kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî, 'Abd al-Raḥmân Badawî mengatakan kitab *Ihyâ'* tidak lebih dari hasil penukilan kitab *Qût al-Qulûb* karya al-Makkî. Lihat pengantar dalam al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, 5.

⁵² زيادة و الإحياء بمقاصد الكراسة هذه في بني يا أتيت لقد . Lihat Mubâarak, *al-Taṣawwuf al-Islâmî*, 102.

maqâm tersebut. Proses tersebut ditegaskan lagi dengan banyaknya penggunaan *ism fâ'il (muqâm)* yang merujuk pada Allah. Hal ini menegaskan prinsip *isqât al-tadbîr* yang melandasi doktrin-doktrin tasawuf Ibn 'Aṭâ' Allah

3. *Al-Fanâ'* dan *al-Baqâ'*

Al-Fanâ' dan *al-baqâ'* adalah dua derajat spiritual sufi. Keduanya diibaratkan sebagai dua sisi mata uang yang dapat dikatakan satu dan dapat pula dikatakan dua. *Al-Fanâ'* merupakan gerbang menuju *baqâ'*. Namun keduanya tidak dapat dikatakan tersebut terpisah. Dimisalkan jika *fanâ'* terhadap suatu sifat tercela secara saat itu juga dia *baqâ'* pada sifat baik. Antara keduanya memiliki keterkaitan yang sangat erat. *Al-Fanâ'* dan *al-baqâ'* dapat disamakan dengan *al-fanâ'* dan *al-ma'rîfah* atau *al-fânî* dan *al-'ârîf*.⁵³

Dalam *al-Hikam* istilah *fanâ'* dan *baqâ'* beberapa kali disampaikan. Sebagian dari hikmah tersebut menunjukkan pada sebuah pengalaman eksistensial (*religious experience*) seorang *sâlik* yang tak tergambarkan (*ineffability*),⁵⁴ seperti dalam hikmah yang berbunyi:

ما العارف من أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده.⁵⁵

“Bukankah seorang *'ârîf* adalah seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *'ârîf* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya.”

Dalam hikmah yang lain penjelasan lebih dekat dengan aspek etis-teologis sebagaimana dituturkan:

لو أنك لا تصل إلا بعد فناء مساويك، و محو دعاويك لم تصل إليه أبدا، ولكن إذا أردت أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ونعمتك بنعمته فوصلك إليه: بما منه إليك لا بما منك إليه.⁵⁶

“Jika kau yakin engkau akan sampai kepada-Nya hanya setelah lenyapnya semua keburukanmu dan sirnanya semua hasratmu, kau selamanya tak akan sampai kepada-Nya. Akan tetapi, jika Dia

⁵³ Yâsin, *Hâl al-Fanâ'*, 105-108.

⁵⁴ Filsuf Barat yang berbicara secara teoretis tentang *ineffability* pertama kali adalah William James. James menjelaskan bahwa kualitas tak terlukiskan tersebut sebagai ragam keadaan mistis layaknya keadaan-keadaan psikologis yang tidak dapat diberikan atau dipindahkan kepada orang lain. Seyyed Ahmad Fazeli, “Argumentasi Seputar Ineffability”, *Kanẓ Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vol. 1 No. 1 (Juni 2011), 1.

⁵⁵ al-Rundî, *al-Hikam al-'Aṭâ'iyah*, 59.

⁵⁶ *Ibid.*, 67.

menghendakimu sampai kepada-Nya, Dia akan menutupi sifatmu dengan sifat-Nya dan watakmu dengan watak-Nya. Dia membuatmu sampai kepada-Nya dengan kebaikan yang diberikan-Nya kepadamu, bukan dengan kebaikanmu yang kau berikan kepada-Nya.

Tentang istilah *baqá*, Ibn ‘Aṭá’ Allah seringkali tidak menyampaikan dengan istilah tersebut secara langsung. Terkadang dia menunjukkan *maqám* tersebut dalam sebuah pengertian sebuah kondisi. Seperti dalam hikmah berikut yang disebutkan dengan kalimat *ba’d al-wa’y* (setelah sadar). Ibn ‘Aṭá’ Allah bertutur:

الحقيقة ترد في حال التجلي مجملة و بعد الوعي يكون البيان.⁵⁷

“Hakikat-hakikat (yang diberikan Allah) saat *tajallí* bersifat global dan setelah sadar baru jelas dan dapat dipahami...” istilah lain yang digunakan untuk menunjukkan pengertian *baqá*’ ini adalah kata *al-ṣahw* (sadar).⁵⁸

Istilah *al-ṣahw* ini digunakan kelompok sufi yang mengikuti doktrin yang disebut sebagai *al-ṣahw al-thânî* (kesadaran kedua) atau *al-ṣahw ba’d al-faná’* (kesadaran setelah kesirnaan) atau *ṣahw al-jam’* (sadar tentang penyatuan). Kelompok yang mengikuti adalah mazhab Junayd al-Baghdâdî. Dalam kategori jenis *faná’*, mazhab ini termasuk kelompok *faná’ ‘an irádat al-savíy* (sirna dari keinginan selain-Nya).⁵⁹

Faná’—yang oleh al-Junayd ini disebut *al-faná’ fí al-tawhíd*—dimulai dengan *al-ṣahw* (kesadaran) di mana *sálik* menenggelamkan diri dengan *‘ubúdíyah*-Nya. Dia berusaha mencapai rida-Nya dengan melakukan amaliah yang disenangi-Nya.⁶⁰ Dia terus melakukan ini sampai mencapai *faná’* dari keinginannya kerana tenggelam dengan keinginan kekasih-Nya. Pada tahap ini dia masuk pada tahap kesadaran pertemuan (*ṣahw al-jam’*). Karena keinginan *sálik* telah bersatu dengan-Nya, dia tidak lagi memiliki keinginan. Yang tersisa adalah keinginan

⁵⁷ Ibid., 80.

⁵⁸ فناؤه لا و جمعه عن يحجبه فرقه لا و فرقه عن يحجبه جمعه فلا حضورا فازداد غاب و صحوا فازداد شرب عبد منه أكمل و بقائه عن يصده

⁵⁹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah menyatakan bahwa *faná’ ‘an irádat al-savíy* adalah *faná’* para *kbawás al-awliyá’* dan *a’immat al-muqarrabín*. *faná’* jenis ini adalah derajat ketiga dan paling tinggi dari *faná’ al-Zubhád* dan *faná’ al-khâṣ*.

⁶⁰ Ḥadīth Qudṣí berbunyi:

ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ورجله الذي يسعى بها .

untuk jujur dalam *'ubūdīyah* (*sādiq al-'ubūdīyah*) dan memenuhi hak-hak ketuhanan.⁶¹

مطلب العارفين من الله تعالى الصدق في العبودية و القيام بحقوق الربوبية.⁶²

“Permintaan kaum ahli makrifat kepada Allah adalah jujur dalam *'ubūdīyah* dan menunaikan hak-hak ketuhanan”.

Berangkat dari *fanâ'* ini *'arif* kemudian masuk dalam gerbang *baqâ'*. Di sini seorang sufi sampai (*wuṣūl*) pada makrifat Allah. Pada kondisi ini sufi kembali pada kesadaran keduanya dan dia kembali dengan sifat ketuhanan. Dalam mazhab Junayd kondisi ini disebut dengan *al-fanâ' fî al-fanâ'* atau *al-fanâ' fî al-tawḥîd*.⁶³

Kemiripan pandangan Ibn 'Aṭâ' Allah dengan mazhab Junayd ini semakin kuat saat Ibn 'Aṭâ' Allah menyatakan *shataḥât* bukan indikator dari seorang *'arif* yang benar-benar telah sampai pada hakikat makrifat.⁶⁴ *Shataḥât* yang merupakan indikator dan bagian integral dari *'arif* yang *fanâ'*⁶⁵ adalah indikator dari *sâlik* bukan seorang yang telah *wuṣūl* sebagaimana dalam hikmah: “Bisa jadi kata-kata itu keluar karena ungkapan perasaan; bisa jadi pula karena ingin memberi petunjuk kepada murid. Kondisi pertama adalah kondisi *sâlik*, sedangkan kondisi kedua adalah kondisi yang sudah mencapai hakikat.”⁶⁶

Artinya, *shatḥ* mewujud karena dia menjadi *al-fânî*. Ini juga menunjukkan bahwa orang yang mengalami *shataḥât* tidak sedang dalam derajat tertinggi dalam pengalaman spiritual.⁶⁷ Dia belum

⁶¹ Yâsîn, *Hâl al-Fanâ'*, 143.

⁶² al-Rundî, *al-Hikam al-'Aṭâ'iyah*, 60.

⁶³ Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî*, 620.

⁶⁴ Istilah yang digunakan untuk *'arif* yang baru mengetahui atau akan mengetahui hakikat atau makrifat adalah *istisbrâf*, sedangkan bagi yang telah benar-benar telah sampai disebut dengan *al-râsikebûn* atau *al-mutamakkinûn* atau *al-mutaḥaqiqûn*.

⁶⁵ Fase-fase dalam *fanâ'* adalah *ghaybah* (absen) di mana *sâlik* diingatkan akan pahala dan siksa yang melahirkan harapan dan ketakutan yang sangat kuat. Selanjutnya, *al-sukr* (mabuk cinta) di mana disingkapkan pada *sâlik* keindahan *al-Haqq* sampai *al-rûḥ* terguncang hebat. Selanjutnya adalah *shatḥ* (teofani) muncul ungkapan-ungkapan rasa dari pengalaman sebelumnya yang sangat kuat yang tidak mampu dia tahan. Selanjutnya *zawâl al-hijâb* (hilangnya tabir) di mana ditunjukkan kepadanya rahasia-rahasia-Nya, dan yang terakhir *ghalabat al-shubûd* (tenggelam dalam penyaksian).

⁶⁶ al-Rundî, *al-Hikam al-'Aṭâ'iyah*, 250.

⁶⁷ Salah satu kesimpulan Junayd dalam *Tafsîr al-Shataḥât* dinyatakan *shataḥât* yang dialami al-Biṣṭâmî bukan tingkat tertinggi dari pengalaman spiritual. Lihat Carl W.

mencapai *maqâm baqâ* di mana kesadaran akan kemanusiaannya telah kembali padanya. Kondisi yang terakhir ini adalah kondisi yang paling sempurna dari kondisi sebelumnya. Sebagaimana dituturkan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allah:

... و صاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحقّ وفي عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب فهو عبد مواجه بالحقيقة ظاهر عليه سناها سالك للطريقة قد استولى على مداها غير أنه غريق الأنوار مطموس الأثار قد غلب سكره على صحوه و جمعه على فرقه و فناؤه على بقاءه و غيبته على حضوره. و أكمل منه عبد شرب فزاد صحوا و غاب فزاد حضورا فلا جمعه يجبهه عن فرقه و لا فرقه يجبهه عن جمعه و لا فناؤه يصده عن بقاءه و لا بقاؤه يصده عن فناؤه يعطي كلّ ذي قسط قسطه و يوفي كلّ ذي حقّ حقه...⁶⁸

“Ahli hakikat yang langsung melupakan makhluk karena langsung melihat kepada Allah. Ia juga lupa sebab-musabab karena teringat kepada yang menentukan sebab. Dia adalah hamba yang menghadapi hakikat. Pada dirinya tampak nyata terang cahayanya. Ia sedang berjalan pada jalannya dan telah sampai pada puncaknya. Hanya saja, dia tenggelam di alam cahaya sehingga tidak terlihat bekas-bekas kemakhlukannya. Kemabukannya mengalahkan kesadarannya. Penyatuannya mengalahkan keterpisahannya. *Fanâ*-nya mengalahkan *baqâ*-nya. Ketidakhadirannya mengalahkan kehadirannya”.

Dalam aspek pengungkapan (*al-ta’bîr* atau *al-isyarât*) makrifat sufi, Ibn ‘Aṭâ’ Allah membaginya menjadi dua macam. *Pertama*, disebut dengan hakikat yakni makna-makna tentang makrifat yang telah menetap di dalam hati dalam bentuk yang jelas (*al-bayân*). Hakikat ini disampaikan oleh seseorang yang benar-benar telah sampai pada makrifat untuk memberikan arahan kepada murid. Seseorang yang *wuṣûl* (*wâṣil*) dalam hikmahnya disebutnya sebagai *muḥaqqiqîn*. *Kedua*, ungkapan yang lahir dari luapan rasa (*jaydân wajd*) yang tidak dapat dibendung oleh ahli makrifat dalam kondisi *fanâ* (*al-‘ârif al-fânî*) dan berproses menuju Allah. Ungkapan—atau lebih tepatnya ocehan ganjil—ini dalam diskursus tasawuf disebut dengan *shataḥât*.⁶⁹

Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York: State University of New York Press, Albany, 1985), 11.

⁶⁸ Ibn ‘Aṭâ’ Allah, *Īqâṣ al-Himam*, 387-389.

⁶⁹ Banyak tokoh yang mengkaji tentang *shataḥât* ini seperti Ruzbihan al-Baqli yang disebut sebagai *Sulṭân a-Shataḥâtîn* juga ‘Ayn al-Quḍât al-Hamadâni, al-Junayd. Syyed Hossein Nasr, “Kemunculan dan perkembangan Sufisme Persia”, dalam Syyed Hossein Nasr et.al., *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 33-34.

4. *Ma'rifat Allah* dan Hakikat

a. *Ma'rifat Allah*

Terma makrifat dalam *al-Hikam* tidak banyak digunakan. Terma tersebut hanya digunakan dalam satu risalahnya. Namun esensi dari makrifat dapat ditemukan dalam hikmah lainnya. Salah satunya adalah hikmah yang berbunyi:

ما العارف من أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده.⁷⁰

“Bukanlah seorang *‘arif*, seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *‘arif* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya”.

Dalam hikmah ini secara tidak langsung Ibn ‘Aṭā’ Allah menjelaskan seorang *‘arif* mengalami beberapa kondisi. *Pertama*, tidak mampu memberikan isyarat dan terlebih lagi ekspresi lain yang lebih konkret seperti ungkapan dan semacamnya. *Kedua*, ketidakmampuan tersebut dikarenakan lahirnya kesadaran *al-fanâ’* dalam wujud-Nya. *Ketiga*, dalam *al-fanâ’* tersebut terjadi *shuhûd* (penyaksian).

Ibn ‘Aṭā’ Allah secara tidak langsung menyatakan bahwa *ma'rifat Allah* adalah kondisi penyaksian pada Pencipta. Ada perbedaan antara penyaksian seorang mistikus dengan mistikus yang lain. Di sini dia memberikan gambaran tentang penyaksian ini melalui hikmah yang berbunyi:

شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده، لا عدمك ولا وجودك.⁷¹

“Sinar mata hati membuatmu menyaksikan kedekatan-Nya denganmu. Penglihatan mata hati membuatmu menyaksikan ketiadaanmu karena keberadaan-Nya. Hakikat mata hati membuatmu menyaksikan keberadaan-Nya, bukan ketiadaanmu dan bukan pula keberadaanmu”.

Hikmah yang mengulas tentang fungsi *al-baṣīrah* dalam mencapai makrifat ini memberikan gambaran tentang kelompok manusia dalam mencapai makrifat. *Shu'â' al-baṣīrah*⁷² adalah ilustrasi yang mengidenti-

⁷⁰ al-Rundî, *al-Hikam al-‘Aṭâ’iyah*, 59.

⁷¹ Ibn ‘Aṭā’ Allah, *al-Hikam*, 52.

⁷² Ibn ‘Aṭā’ Allah dianggap sebagai orang yang pertama menggunakan istilah *shu'â' al-baṣīrah*, *‘ayn al-baṣīrah*, dan *ḥaqq al-baṣīrah*. Para sufi lain cenderung menggunakan istilah *‘ilm al-yaqîn*, *‘ayn al-yaqîn*, dan *ḥaqq al-yaqîn*. Menurut Ibn ‘Ajibah, jikalau dicarikan persamaannya dapat dikatakan teori Ibn ‘Aṭā’ Allah dapat dikatakan

fikasi golongan manusia yang dekat dengan cahaya kebenaran. Dua kondisi berikutnya merupakan gambaran tingkatan *fanâ*. *'Ayn al-baṣīrah* adalah saat seorang *sâlik* tidak menyadari keberadaannya dan *ḥaqq al-baṣīrah* adalah saat *sâlik* tidak lagi menyadari keberadaan dan ketiadaan dirinya karena *Wujûd* Allah.

Istilah *shu'â' al-baṣīrah*, *'ayn al-baṣīrah*, dan *ḥaqq al-baṣīrah* ini oleh Ibn 'Ajībah disepadankan dengan istilah *al-fanâ' fî al-a'mâl* (sirna dalam perbuatan), *al-fanâ' fî al-Dhât* (sirna dalam esensi), dan *al-fanâ' fî al-fanâ'* (sirna dalam kesirnaan).⁷³ Hierarki terakhir ini oleh Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî disebut juga dengan kondisi *al-baqâ*.

Ḥaqq al-baṣīrah adalah sebuah kondisi di mana seorang *sâlik* yang menyaksikan *ahâdiyat*-Nya tidak lagi menyaksikan *wujûd* dan ketiadaannya. *Ârif* yang tersadar dari *ghaybûbab*-nya kembali menyadari dirinya dan alam sekitarnya terfokus pada wujûd Allah. *Wujûd* makhluk, termasuk dirinya, dalam *baṣīrah*-nya bagaikan bayang-bayang yang mengikuti kehendak dan perintah Allah.⁷⁴ Bayangan itu yang tidak dapat disebut memiliki *wujûd* nyata sehingga tidak dapat dikatakan wujud maupun tiada.

Tenggelamnya mereka dalam penyaksian pada *al-dhât al-ilâhîyah* tidak meniadakan mereka pada alam. Akan tetapi alam (termasuk diri mereka) tidak memiliki nilai atau pengaruh apapun bagi mereka. Seluruh perasaan, keinginan, dan perilakunya bersifat *rabbânî* (ketuhanan). Mereka menggunakan aspek duniawi agar bisa sampai pada rida Tuhan. Segala yang dipandang dengan mata dan dipahami dengan akal berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Di jalan-Nya dia hidup dan menuju kepada-Nya adalah keinginannya.⁷⁵

Dalam teori *baṣīrah* ini dikatakan sebagai teori orisinal Ibn 'Aṭâ' Allah. Umumnya kaum sufi menggunakan terminologi *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, dan *ḥaqq al-yaqîn*. Keduanya sebenarnya memiliki perbedaan. Teori *baṣīrah* Ibn 'Aṭâ' Allah adalah proses pencapaian keyakinan dan penyaksian yang dialaminya. Sedangkan ketiga kategori

sebagai *nûr 'ilm al-yaqîn*, *nûr 'ayn al-yaqîn*, dan *nûr ḥaqq al-yaqîn*. Ibn 'Ajībah, *Îqâd al-Himam*, 68.

⁷³ Ibid., 69.

⁷⁴ Sebagaimana dalam firman-Nya dalam surat al-A'râf [7]: 54:

ألا له الخلق والأمر

⁷⁵ Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *al-Hikam al-'Aṭâ'iyah: Sharḥ wa Taḥlîl*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 92-93.

lainnya adalah hasil atau keyakinan yang diperoleh. Dengan ini pula Ibn ‘Aṭā’ Allah membedakan antara makrifat dan hakikat.

b. Hakikat

Hakikat adalah makna-makna spiritual yang telah jelas dipahami sufi setelah menyadari keberadaan dirinya (*al-saḥw al-thānī*) atau *al-saḥw ba’d fanā’* (sadar setelah *fanā’*-nya). Makna-makna tersebut menetap dalam hati dalam bentuk yang jelas. Sebelumnya, makna-makna makrifat—di mana dia tidak merasakan keberadaan dan ketiadaan⁷⁶—bersifat global hingga tak terungkap, seperti dalam hikmah: “Hakikat-hakikat (yang diberikan Allah) saat *tajallī* bersifat global dan setelah sadar baru dapat dipahami. (Allah berfirman), “Apabila Aku membacakan (al-Qur’ân melalui Jibril), maka ikuti bacaannya kemudian Aku akan menjelaskannya.”

Dari hikmah ini dipahami Ibn ‘Aṭā’ Allah membagi hakikat menjadi dua. *Pertama*, hakikat yang lahir dalam kondisi *fanā’* (*al-tajallī*)⁷⁷ yang itu bersifat global. Pada kondisi ini sufi yang mengalami pun tidak mampu memahami peristiwa yang dialaminya dan makna yang diterimanya. *Kedua*, hakikat yang lahir dari kondisi sadar setelah kondisi *fanā’* yang bersifat jelas (*bayân*) dan terperinci. Ini adalah kondisi setelah mengalami Namun kejelasan *ta’bīr* tersebut tidak sejelas makrifat Rasulullah karena hanya Rasul yang dianugerahi *al-ma’rifah al-talīmīyah* (makrifat untuk pengajaran).

Jika dikembalikan lagi pada hikmah yang menjelaskan tentang sebab-sebab lahirnya ungkapan sufistik di atas, maka *shataḥāt* (teofani) dalam kaca pandang Ibn ‘Aṭā’ Allah belum dikategorikan sebagai hakikat bagi para *‘arif*. Ia hanya sebuah refleksi dari keterkejutan atau kekaguman yang luar biasa yang tidak sanggup untuk ditahan atau dipendam. Karenanya ia bukan hakikat yang sebenarnya karena tidak utuh menggambarkan hakikat tersebut. Bahasa tidak mampu menjelaskan hakikat tersebut. Jika digambarkan, ia tidak hanya tidak

⁷⁶ Oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah disebut sebagai fase *ḥaqq al-baṣīrah* seperti dalam hikmah No. 46. “... dan *Ḥaqq al-baṣīrah* memperlihatkan wujud-Nya kepadamu, tidak memperlihatkan ketiadaanmu dan tidak pula memperlihatkan wujudmu. Hikmah lain dinyatakan: “... *al-‘Arif man lā ishārah lah* (seorang ahli makrifat adalah orang yang tidak memiliki isyarat...”.

⁷⁷ *Tajallī* adalah pancaran cahaya Yang Nyata kepada hati orang-orang yang menuju kepada-Nya. al-‘Ajam, *Mawsū‘at al-Muṣṭalahāt*, 616. Doktrin ini didasarkan pada firman Allah. “... Tatkala Tuhan menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikan gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan (QS. al-A‘râf [7]: 143).

dapat dipahami dan bahkan akan disalahpahami oleh orang-orang kecuali oleh mereka yang memiliki *baṣīrah* (mata hati).

Pada titik ini makrifat dan hakikat dapat dibedakan. Makrifat adalah proses penyaksian hakikat, sedangkan hakikat adalah implikasi dari proses tersebut. Ini menjelaskan lahirnya ragam definisi kaum sufi tentang *ma'rifat Allah*. Dari sekian banyak definisi tersebut tidak menggambarkan secara pasti hakikat tentang *ma'rifat Allah*.

Tiga Kualifikasi *Ma'rifat Allah*

Disimpulkan melalui hikmah-hikmah yang tertuang dalam *al-Hikam* maupun ajaran yang diambil dari karya Ibn 'Aṭā' Allah lain bahwa *ma'rifat Allah* dipilah dalam tiga bentuk yakni, pengalaman spiritual, refleksi pengalaman spiritual, dan diskursus *ma'rifat Allah*. Dalam bahasa epistemologi iluminasi Mehdi Ha'iri Yazdi tiga bentuk tersebut disebut sebagai mistisisme, bahasa mistisisme, dan metamistisisme.

Pengalaman spiritual tersebut digambarkan melalui salah satu hikmahnya yang artinya: “bukan seorang ahli makrifat seseorang yang memberikan...”. Ekspresi spontan dari pengalaman tersebut digambarkan melalui salah satu hikmahnya yang artinya: “ungkapan-nya bisa jadi merupakan luapan rasa (*fayḍân wajid*)...” Dua hal ini telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya. Yang tersisa adalah penjelasan tentang *ma'rifat Allah* dalam wilayah diskursif.

Dalam wilayah diskursif *Ma'rifat Allah* Ibn 'Aṭā' Allah tercermin dalam doktrin *isqât al-tadbîr*. Oleh al-Taftâzânî doktrin tersebut disebut sebagai pemikiran orisinalnya. Untuk menjelaskan secara khusus doktrin tersebut, dia mengarang sebuah karya yang berjudul *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*. Esensi doktrin tersebut adalah kepasrahan total kepada pengaturan Allah tanpa menafikan adanya ikhtiar manusia. Kepasrahan ini berbeda dengan doktrin teologi Jabarîyah (fatalisme) dan Qadariyah (antropomorfisme). Dapat dikatakan bahwa doktrin *isqât al-tadbîr* berada di antara kedua mazhab teologi tersebut.

Doktrin *isqât al-tadbîr* ini disebut al-Taftâzânî sebagai makrifat Ibn 'Aṭā' Allah. Dia membuat subbab tersendiri yang berjudul *ma'rifat isqât al-tadbîr*.⁷⁸ Namun sayangnya al-Taftâzânî tidak mengurai lebih panjang apa yang dimaksudnya dengan *ma'rifat isqât al-tadbîr*. Dia lebih banyak berbicara tentang makrifat *shubûd al-aḥadîyah* atau yang

⁷⁸ al-Taftâzânî, *Ibn al-'Aṭā' Allah*, 284.

disebutnya dengan *waḥdat al-shubūd* sebagai fokus dalam kajian sekaligus kesimpulannya pada makrifat Ibn ‘Aṭā’ Allah.

Secara *leterlejek* Ibn ‘Aṭā’ Allah menggambarkan doktrin *isqāṭ al-tadbīr* dalam redaksi karya-karyanya. Misalnya dalam penggunaan kata kerja ‘*a-r-f*’ yang dalam *verba-noun (ism maṣḍar)*-nya menjadi *ma‘rifah*. Dia berulang kali menggunakan kalimat *muta‘arrif* yang artinya mengenalkan. *Ism fā‘il* ini merujuk pada Allah. Dia juga menggunakan kata kerja ‘*a-r-f*’ yang berarti mengenalkan. *Subject-noun* dari kata kerja tersebut adalah Allah. Di sini Ibn ‘Aṭā’ Allah menegaskan pada hakikatnya manusia tidak mampu mencapai makrifat. Allah yang menjadikan manusia yang dipilihnya mencapai makrifat.

Begitu juga dalam penggunaan kata kerja *qâ-m* yang *subject-noun* dan *object-noun* dari kata tersebut adalah *maqâm*. Dalam diskursus tasawuf, *maqâm* adalah hierarki tangga spiritual yang ditempuh kaum. Sebagian menganggapnya sebagai proses sekaligus pencapaian spiritual. Akan tetapi, kata kerja *qâ-m* ini sangat jarang digunakan atau bahkan tidak digunakan sama sekali oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam karyanya *Aal-Hikam*. Dia menggunakan kata kerja ‘*a-qâ-m*’ dengan penambahan huruf hamzah pada awal kata kerja, dan berbagai derivasi dari kata kerja tersebut seperti *iqâmah (verba-noun)*, *muqâm (subject-noun)*. Ibn ‘Aṭā’ Allah juga menegaskan bahwa *maqâmât* spiritual yang dicapai seorang sufi juga bukan merupakan hasil dari upaya yang dilakukan *sâlik* atau sufi. Hakikatnya pencapaian spiritual tersebut adalah anugerah yang diberikan oleh Allah yang Maha Pengasih kepada hamba yang dipilih-Nya.

Doktrin *isqāṭ al-tadbīr* juga tampak dalam hikmah-hikmahnya yang mengarahkan jalan kehidupan manusia secara proporsional, bukan meninggalkan dunia sama sekali atau meninggalkan usaha sama sekali. Sebagaimana dituturkan dalam hikmah yang artinya: “Istirahatkan dirimu dari kesibukan mengurus duniamu. Urusan yang telah diatur Allah tak perlu kau sibuk ikut campur”.⁷⁹ Sedangkan dalam *munâjat* dia bertutur: “Tuhanku, puaskanlah aku dengan aturan-Mu daripada aturanku sendiri dan dengan pilihan-Mu dari pada pilihanku sendiri. Dudukkanlah aku di tempat-tempat kebutuhanku yang sesungguhnya”.

⁷⁹ Abdullah asy-Syarkawi al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf Sepanjang Masa*, Iman Firdaus (Jakarta: Tuross Pustaka, Cet. Ke-2, 2012), 8.

Kata “istirahat” dalam hikmah di atas menunjukkan anjuran agar manusia tidak terlalu disibukkan dan diletihkan dengan urusan duniawi. Kecuali, jika perencanaan atau pengaturan tersebut ditujukan untuk kebutuhan primer. Terlalu mengatur sesuatu yang sebenarnya telah diatur juga merupakan perilaku negatif yang menciderai prinsip-prinsip *Rubûbîyah* Allah.⁸⁰ Sedangkan dalam munajat di atas menunjukkan sikap pasrah dan meminta diberikan kepasrahan atas pengaturan dan pilihan-Nya.

Ditilik lebih lanjut, doktrin *isqat al-tadbîr* memiliki keterkaitan dengan konsep yang disebut dengan *al-fanâ’ ‘an irâdat al-sawîy* (peniadaan diri dari selain Allah). *Al-fanâ’ ‘an irâdat al-sawîy* merupakan implikasi dari *al-fanâ’ ‘an shubûd al-sawîy*, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya tentang *al-fanâ’* dan *al-ma’rifah*. Dalam *al-fanâ’ ‘an irâdat al-sawîy* seorang hamba tidak lagi memiliki keinginan diri. Keinginannya hanya sesuai dengan kehendak Allah. Kesatuan keinginan atau kehendak antara dia dan Tuhannya terwujud dengan shari’ah. Jadi keinginannya berfondasi pada shari’ah.

Makrifat *isqât al-tadbîr* itu sendiri dipandang sebagai sesuatu yang bersifat fitrah mengingat kembali akan perjanjian purba manusia dengan Tuhannya sejak zaman asali (*‘alam al-dhurri*).⁸¹ Sebagaimana dituturkan Ibn ‘Aṭâ’ Allah:

إعلم أنّ الحقّ سبحانه و تعالى تولّك بتدييره على جميع أطوارك و قام لك في كلّ ذلك بوجود إبرازك، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم "ألست بربّكم قالوا بلى". ومن حسن تدييره لك حينئذ أن عرفك به معرفته، و تجلّى لك فشهدته، و استنتطقك و الهمك الإقرار بروبيته فوجدته.⁸²

Ketahuiilah, bahwa Yang Maha Benar telah memeliharaku dengan pengaturan-Nya dalam segala perkembanganmu. Dia melaksanakan itu semua dengan munculnya keberadaanmu. Dia mengaturlmu dengan baik pada hari ditetapkan, hari *Alast bi Rabbikum, qâlû balâ’*. Dari kebaikan *tadbîr*-nya adalah saat Dia mengenalkan diri-Nya dan kamu mengenal-Nya, saat dia bermanifestasi dan kamu menyaksikannya, Dia menyuruhmu berbicara dan mengilhamimu dengan *rubûbîyah*-Nya dan kamu menemukan-Nya.

Mengenai hal ini juga dituturkan dalam hikmahnya:

⁸⁰ Ibid., 8-9.

⁸¹ Sebagaimana firman-Nya:

وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم قال ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا ...

⁸² ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣūfîyah fî al-Islâm: Maṣâdiruhâ wa Naẓâriyatuhâ wa Makânatuhâ min al-Dîn wa al-Ḥayât* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th.), 297.

أشهدك من قبل أن يستشهدك، فطقت بإلهيته الظواهر وتحققت بأحدثه القلوب والسرائر.⁸³

“Allah membuatmu menyaksikan-Nya sebelum memintamu menyaksikan-Nya. Maka dari itu, seluruh anggota tubuh pun mengakui ketuhanan-Nya dan hati serta relung batin menyadari keesaan-Nya”.

Beberapa sufi menyatakan bahwa tujuan sufi adalah kembali pada pengalaman *Alast bi Rabbikum...*⁸⁴ Yang mana pada masa itu manusia dekat dan bersama Allah. Itu jauh sebelum manusia terhibab oleh ilusinya sendiri karena lebih mengutamakan makhluk dari pada Tuhannya. Saat manusia telah mencapai derajat *al-fanâ'*, mereka merasakan sebagian pengalaman “*Alastu...*” tersebut.

Hal ini menunjukkan bahwa doktrin *isqât al-tadbîr* memiliki akar dari makrifat (psiko-metafisika) dalam kedua *al-fanâ'*. Dalam pengalaman *al-fanâ'* di atas, kepasrahan bersifat total. Seluruh makhluk tampak tidak berkehendak dan berbuat sendiri. Akan tetapi semua digerakkan oleh Allah. Hal ini sedikit berbeda dengan doktrin *isqât al-tadbîr* sebagaimana yang tertuang dalam karyanya, *al-Tannwîr fî Isqât Tadbîr*, yang memberikan porsi pada manusia dalam ikhtiar.

Filosofi doktrin *isqât al-tadbîr* Ibn ‘Aṭâ’ Allah dalam karya tersebut didasarkan pada amal dan tawakal sekaligus; keseimbangan antara *al-mutajarrid* (meninggalkan duniawi) dan *al-mutasabbib* (bersama duniawi).⁸⁵ *Isqât al-tadbîr* berdasar sebab-musabab (*asbâb*) dan *tajarrud*. Dalam terminologi tasawuf disebut juga sebagai asas *al-takassub* (berusaha) dan *al-tafwîd* (berserah diri). Doktrin Ibn ‘Aṭâ’ Allah ini memiliki kemiripan dengan al-Ghazâlî. Bisa dikatakan apa yang dilakukan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allah adalah penjabaran dari mazhab al-Ghazâlî tentang *al-tadbîr*, *al-tafwîd* atau *tajarrud* dan *al-tasabbub*.⁸⁶ Seorang sufi dibenarkan memiliki kekayaan, kehormatan dan kedudukan yang tinggi di antara makhluk yang lain, sebagaimana diucapkan Ibn ‘Aṭâ’ Allah:

إعلم أنّ الأشياء إنما تدمّ و تمدح بما تؤدي إليه، فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله، و عطلك عن القيام بخدمة الله، و صدك معاملة الله. و التدبير المحمود هو ما ليس كذلك ممّا يؤدّبك إلى القرب من

⁸³ al-Rundî, *al-Hikam al-‘Aṭâ’iyah*, 87.

⁸⁴ al-Taftâzânî, *Ibn ‘Aṭâ’ Allah wa Taṣawwuf*, 284.

⁸⁵ al-Sakandarî, *al-Tannwîr*, 198.

⁸⁶ Maḥmûd, *al-Falsafah al-Sūfiyyah*, 295.

الله و يوصلك إلى مرضاة الله. و كذلك الدنيا ليست تدمّ بلسان الإطلاق ولا تمدح كذلك. وإنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ومنعك الإستعداد لأخراك.⁸⁷

“Ketahuilah segala sesuatu dicela dan dipuji karena (sebab) yang menyebabkannya kepadanya. *Al-Tadbîr* (mengatur) yang tercela kepadanya adalah yang menyibukkan anda sehingga anda lalai kepada Allah dan tidak khidmat kepada Allah....” Kutipan Ibn ‘Aṭâ’ Allah ini menunjukkan dia tidak memandang hina aspek dunia. Aspek duniawi yang dicela adalah yang membuat lalai dari Sang Pencipta. Spirit dari *isqâṭ tadbîr* adalah menghantarkan manusia untuk mencapai tujuan penciptaannya, yakni sebagai hamba Allah dan khalifah-Nya di muka bumi ini”.⁸⁸

Menurut Ibn ‘Aṭâ’ Allah *maqâm ‘ubûdîyah* adalah *maqâm* teragung. Dengannya, seseorang dapat sampai pada *al-Ḥaqq*.⁸⁹ *Maqâmat* yang lain sebenarnya hanya membantu *maqâm ‘ubûdîyah* ini. Peristiwa *isrâ’* dan *mi‘râj* menegaskan hal tersebut. Peristiwa paling mulia Nabi Muhammad tersebut tidak dinisbahkan pada pribadi Muhammad b. ‘Abd Allah atau pribadinya sebagai Rasul Allah. Akan tetapi, dinisbahkan padanya sebagai seorang *hamba*.⁹⁰ Ini adalah alasan dari pilihan kata *Abd* pada ayat tersebut.⁹¹

Ayat tersebut menjelaskan bahwa peristiwa *al-mi‘râj al-rûhî* terjadi pada *maqâm ‘ubûdîyah*. Namun khusus bagi Nabi Muhammad, karena kesempurnaan *‘ubûdîyah (kamâl al-‘ubûdîyah)* beliau mencapai *kamâl al-*

⁸⁷ Ibid., 292-293.

⁸⁸ Q.S. al-Baqarah [2]: 30.

⁸⁹ Ḥasan ‘Abd al-Raḥîm al-Suyûṭî, *Maqâmât al-Muqarrabîn fî al-Wuṣûl ilâ Rabb al-‘Âlamîn*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Manâr, 2005), 850-851. Jalan kehinaan ini dipilih oleh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî seperti ungkapan beliau: “Aku mendatangi pintu-pintu (menuju Allah), kesemuanya ramai berdesakan kemudian aku mendatangi pintu kehinaan dan ternyata pintu itu sepi maka aku masuk melaluinya. Ibn ‘Ajîbah, *Îqâṣ al-Himam*, 172.

⁹⁰ Tingginya *maqâm* ini memiliki dasar pada firman Allah yang artinya: “Maha Suci Allah yang telah menjalankan hamba-Nya pada malam hari dari masjid al-Haram...” Ayat-ayat lain yang meneguhkan hal tersebut antara lain surat al-Anfâl ayat 41, surat Maryam ayat 1 dan 2, surat al-Isrâ’ ayat 1.

⁹¹ Dalam penafsiran Ibn ‘Arabî pada surat al-Şâd ayat 30: *ni‘m al-‘abd innah awmâb*, *maqâm ‘abd* adalah *maqâm al-nubunnwab (maqâm kenabian)*. Hal tersebut, menurut Ibn ‘Aṭâ dan al-Qushayrî, dan Ibn ‘Ajîbah karena cepat mengembalikan segala permasalahannya kepada Allah. Keberadaan *‘abd* dihadapan Tuhannya, menurut al-Junayd, ibarat seperti mayit di depan orang yang memandikannya. Terserah apa yang diperbuat oleh yang memandikannya. Dhû al-Nûn al-Miṣrî, *al-Tafsîr al-‘Irfânî li al-Qur’ân al-Karîm*, Maḥmûd al-Hindî (ed.) (Kairo: Maktabah al-Madbûlî, 2007), 170.

isrâ'. *Mi'râj* yang dimiliki beliau bukan hanya *al-mi'râj al-rûhîyah* (kenaikan spiritual) sebagaimana manusia lainnya tapi *mi'râj* yang terjadi pada beliau adalah *al-mi'râj al-jasadîyah* dan *al-rûhîyah* sekaligus.⁹²

Dari sejarah kenabian juga ditunjukkan bahwa Nabi sangat menyukai posisinya sebagai seorang hamba. Sewaktu Nabi Muhammad disuruh untuk memilih untuk menjadi Nabi-Penguasa atau menjadi Nabi-Hamba. Muhammad memilih untuk menjadi Nabi-Hamba.⁹³ Kesempurnaan *'ubûdîyah* tersebut dicapai oleh Muhammad, menurut Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah, adalah alasan dari kederadaannya sebagai pemberi syafaat di hari akhir nanti. Sebagaimana yang diucapkan oleh Nabi Isa saat diminta memberi syafaat:

إذهبوا الى محمد، عبد غفر له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر.⁹⁴

“Pergilah ke Muhammad! (Dia adalah) hamba yang telah diampuni dosa; sebelumnya dan setelahnya”.

Maqâm 'ubûdîyah ini menurut Ibn 'Aţâ' Allah tidak berdiri sendiri. Ada aspek lain yang berjalan beriringan dengannya, yakni *al-qiyâm bi huqûq al-rubûbîyah* (memenuhi hak-hak ketuhanan). Hak-hak ketuhanan dimaknai sebagai tempat bergantung dan berserah diri. Sebagaimana hikmah yang artinya: “Bergantunglah engkau dengan sifat-sifat *Rubûbîyah*-Nya dan realisasikan sifat-sifat *'ubûdîyah*-mu.”⁹⁵

Menurut Ibn 'Ajibah, maksud dari *al-ta'alluq* dengan sifat *Rubûbîyah* dalam hikmah di atas bahwa secara batin manusia selalu menggantungkan hidup dan matinya dan seluruh ibadahnya kepada Allah.⁹⁶ Sedangkan realisasi sikap *'ubûdîyah* secara zahir adalah tetap menjalankan seluruh aktivitas tersebut sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah kepada hamba-Nya dalam wujud *sharî'ah*.⁹⁷ Keagungan ketuhanan menjadi nyata dengan perwujudan *'ubûdîyah*. Keduanya bagaikan dua sisi mata uang. Keduanya memiliki empat sifat yang berlawanan. Sifat *Rubûbîyah*, yakni: (1) *al-ghinâ* (tidak membutuhkan); (2) *al-'izz* (agung); (3) *al-qudrâh* (kuasa); (4) *al-qumwah* (kuat). Sedangkan sifat-sifat *'ubûdîyah*, yakni (1) *al-faqr* (membutuh-

⁹² Ibn 'Ajibah, *Îqâz*, 394.

⁹³ al-Sakandari, *al-Tamwîr*, 100-103.

⁹⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah, *Madârij al-Sâlikîn bayn Manâzil Iyyâk Na'bud wa Iyyâk Nasta'în*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 463.

⁹⁵ al-Rundî, *al-Hikam al-'Aţâ'îyah*, 66.

⁹⁶ Dapat digambarkan pada doa *iftitâh* dalam salat.

⁹⁷ Ibn 'Ajibah, *Îqâz al-Himam*, Vol. 2, 183-184.

kan); (2) *al-dbull* (hina); (3) *al-‘ajz* (tidak mampu); dan (4) *al-du‘f* (lemah).⁹⁸ *‘Ubūdīyah* mengharuskan perasaan hina, rendah, dan kurang mampu memenuhi hak *Rubūbīyah* Allah,⁹⁹ sehingga layak mendapatkan siksa-Nya meski telah mencapai derajat kenabian atau kewalian.¹⁰⁰

Maqâm ‘ubūdīyah ini menurut Ibn ‘Aṭā’ Allah dicapai dengan *isqât al-tadbîr* sebagai asas dari *maqâmât* dan *ahwâl*. *Isqât al-tadbîr* tidak berarti sufi meninggalkan usaha. Dia tetap harus menjalankan tugasnya sebagai *khalîfat Allah*. *Khalîfab* adalah seorang yang menggantikan fungsi dan peran Allah di muka bumi. Fungsi dan peran itu, menurut al-Bûṭî, adalah menegakkan prinsip-prinsip keadilan Tuhan dan hikmah ketuhanan di muka bumi ini.¹⁰¹ Seorang hamba diminta menjadi umat terbaik yang memerintahkan pada kebaikan dan melarang kemungkarannya.¹⁰² Aspek batinnya, peran, dan fungsi tersebut dilandasi dengan *‘ubūdīyah* kepada Tuhannya.

Demikian tingginya kedudukan manusia hingga Ibn ‘Aṭā’ Allah mengilustrasikan manusia sebagai makhluk mulia yang berada di antara dua alam, yakni alam materi dan alam *malakût*. Sebagaimana dituturkan dalam hikmah yang artinya: “Allah menjadikanmu berada di alam pertengahan antara alam materi dan *malakût*-Nya guna

⁹⁸ Ibid., 184.

⁹⁹ Gambaran *‘ubūdīyah* Nabi dan sufi tersebut dikisahkan oleh al-Makkî dari riwayat Ibn ‘Aṭā’. “Suatu ketika Rasulullah menyampaikan khotbah kepada kami berisi nasihat yang membuat air mata bercucuran, hati bergetar, dan kulit merinding. Beliau lalu membacakan ayat: “Dan mereka tidak memuliakan Allah dengan semestinya (QS. Al-‘An‘âm [6]: 91; QS. al-Ḥajj [22]: 74; QS. al-Zumâr [39]: 67.) Begitu beliau membaca ayat itu, mimbar tempat beliau berkhotbah bergetar. Aku mengira mimbar itu akan jatuh menimpaku yang berada di bawahnya...atau Peristiwa yang hampir sama juga terjadi pada al-Biṣṭâmî. Dikisahkan oleh al-Makkî, pada suatu hari Jumat al-Biṣṭâmî duduk di bawah mimbar. Ketika imam membaca ayat tersebut dia menangis sampai matanya memerah seakan mengeluarkan darah. Ia memukul mimbar sambil berkata, “Siapalah aku ini? Tidak sanggup aku memuliakan-Mu sebagaimana mesti-Nya.” Lihat al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, 299.

¹⁰⁰ ‘Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî, *al-Anwâr al-Qudsīyah fî Ma‘rifat Qawâ‘id al-Ṣūfīyah*, Ramaḍân Baṣṭâwîsî Muḥammad (ed.) (Kairo: al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah, 2007), 177.

¹⁰¹ Baca penjelasan al-Bûṭî tentang nikmat *ijâd* dan *imdâd*. Al-Bûṭî, *al-Ḥikam al-‘Aṭā‘īyah*, 158.

¹⁰² Firman Allah:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر

memperkenalkan tingginya kedudukanmu di antara makhluk. Kau adalah mutiara yang tersembunyi dalam kulit ciptaan-Nya”.¹⁰³

Isqât al-tadbîr merefleksikan firman-Nya yang menjelaskan bahwa penciptaan dan perintah hanya milik Allah.¹⁰⁴ Al-Ghazâlî menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan hakikat manusia. Secara jasadiyah manusia adalah bagian *‘alam al-khalq* dan *rûh*-nya adalah *‘alam al-amr* (alam perintah). *Al-Rûh* termasuk *‘alam al-amr* karena merupakan bagian dari kekuasaan ketuhanan (*al-qudrab al-ilâhîyah*).¹⁰⁵ Alam Perintah adalah alam sebelum terciptanya makhluk. Ayat ini berkorelasi dengan pemahaman al-Ghazâlî tentang firman Allah yang berbunyi: “Sesungguhnya Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku.”

Dalam *Kîmiyâ’ al-Sa’âdah*, al-Ghazâlî mengutip ayat tersebut dalam ulasannya tentang hati (*qalb*). Menurutny, *al-qalb*¹⁰⁶ diciptakan untuk menyaksikan keagungan Tuhan (*al-ḥaḍrah al-ilâhîyah*). Barangsiapa berjuang untuk dapat menyaksikannya dalam ciptaan-Nya ini maka dia akan menjadi sebenar-benar hamba.¹⁰⁷

Penjelasan ini berkorelasi dengan keberadaan manusia sebagai hamba dan khalifah. Al-Ghazâlî menjelaskan hati (*rûh*) merupakan unsur yang paling mulia dalam diri manusia. Jasad menjadi pembantu akal dan akal menjadi pembantu hati. Artinya, al-Ghazâlî mengikat makrifat (peran hati manusia) dengan unsur lainnya, yakni akal dan jasad. Hati adalah raja dan jasad adalah hambanya.¹⁰⁸ Dimulai dengan

¹⁰³ al-Rundî, *al-Hikam al-‘Atâ’iyah*, 85.

¹⁰⁴ “Milik-Nya lah penciptaan dan perintah”. Q.S. al-A’râf [7]: 54.

¹⁰⁵ Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Kîmiyâ’ al-Sa’âdah* (t.t.: Maktabat wa Maṭba‘at al-Misbâh, t.th.), 9-10.

¹⁰⁶ Para sufi tidak memaknai hati sebatas organ manusia yang terbentuk dari darah, namun mereka memaknai sebagai unsur non-materi. Ia adalah organ spiritual. Gulen, *Tasawuf*, 63. Al-Ghazâlî dalam *Ihyâ’* sebagaimana dikutip Murata menjelaskan istilah-istilah jiwa, hati, ruh, dan akal mengacu pada realitas yang sama tapi dari sudut pandang yang berbeda. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, Cet. Ke-4, 1997), 307. *Al-qalb* adalah salah satu nama dari tiga nama lain dari potensi *al-Rûh*, yakni *aql*, *nafs*, dan *al-rûh*. *al-Rûh* disebut *al-rûh* karena memiliki potensi hidup dan membuat hidup, disebut *nafs* karena menjadi indikator dari kehidupan, disebut *qalb* karena memiliki sifat berubah-ubah dan disebut *aql* karena mampu mengikat pengetahuan. *Ibid.*, 308.

¹⁰⁷ al-Ghazâlî, *Kîmiyâ’*, 14-15.

¹⁰⁸ Murata, *The Tao of Islam*, 306.

makrifat, hati memerintah akal dan jasad untuk menjalankan fungsinya sebagai khalifah Allah.

Hal ini dinilai relevan karena peran manusia sebagai *khalīfat Allah* di muka bumi. Itu sebabnya al-Shâdhilī meyakini bahwa diturunkannya Nabi Adam ke muka bumi *by design* untuk menjadikannya sebagai makhluk mulia yang menjalankan misi sebagai *khalīfat Allah*.¹⁰⁹ Dalam fungsi dan peran sebagai *khalīfat*, seorang hamba dituntut untuk menjaga keteraturan, keseimbangan, dan kesinambungan alam. Ia harus menegakkan *al-amr bi al-ma'rūf* dan *al-nahy 'an al-munkar* di dunia ini. Ia juga harus menyempurnakan tujuan penciptaan makhluk. Semua peran tersebut dilakukan dalam kerangka *'ubūdīyah* kepada Allah semata.

Dengan makrifat tersebut manusia akan benar-benar dapat menyempurnakan *'ubūdīyah* kepada Allah dan menjauh dari tujuan *ubūdīyat nafsīh* (*'ubūdīyah* dirinya sendiri). Seperti inilah manusia yang al-Sharqâwī disebut dengan *al-insân al-kâmil*¹¹⁰ (manusia paripurna). *Insân kâmil* dimaksudkan berada di alam pertengahan antara alam materi dan *malakūt*-Nya.¹¹¹

Prinsip ini mungkin saja dianut Ibn 'Aṭā' Allah ataupun al-Ghazâlī karena adanya kesesuaian dengan kehidupan yang mereka berdua alami. Sebagaimana diketahui, keduanya adalah sufi yang juga dikenal sebagai penggerak dinamika sosial, keagamaan, dan bahkan politik. Sebagaimana al-Ghazâlī, Ibn 'Aṭā' Allah juga merupakan cindekiawan dan ilmuwan ilmu-ilmu zahir. Al-Ghazâlī pernah menduduki jabatan Rektor di Universitas terbesar di zamannya, al-Nizâmīyah, sedangkan Ibn 'Aṭā' Allah dapat dianggap sebagai guru besar di Universitas al-Azhar dan memiliki posisi terhormat di

¹⁰⁹ al-Sakandari, *al-Tanwīr*, 88. Lihat 'Abd al-Bârī Maḥmūd, *al-Fanâ' 'ind Şifīyat al-Muslimīn wa al-'Aqâ'id al-Ukbrâ* (Kairo: al-Dâr al-Miṣrīyah al-Lubnânīyah, 1997), 120.

¹¹⁰ Istilah insan kamil dalam mazhab Ibn 'Arabî—sejak al-Qunâwî—digunakan untuk menunjukkan lima wilayah kehadiran Tuhan atau wilayah di mana Tuhan dapat ditemukan. Tuhan dipersepsi melalui: *pertama*, Tuhan itu sendiri. *Kedua*, dunia spiritual. *Ketiga*, dunia imajinal. *Keempat*, dunia jasad. *Kelima*, manusia (*al-insân al-kâmil*). Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 42.

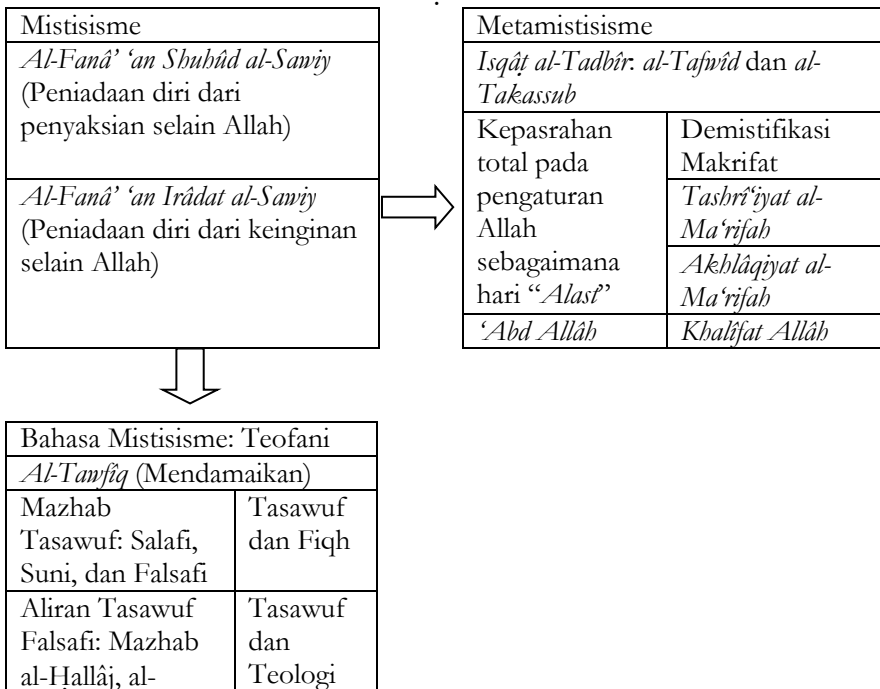
¹¹¹ Ibn 'Abbâd al-Niffarī, *Sharḥ al-Hikam*, Abd al-Sharqâwī (ed.) (Surabaya: Al-Hidayah, Vol. 2, t.th.) 70. Menurut para sufi, manusia adalah tujuan akhir penciptaan. Dalam bentuk konkritnya diwakili oleh Nabi Muhammad, representasi Insan Kamil *par excellence*. Itu sebabnya ḥadīth qudsi menyatakan: “Jika bukan karena engkau (hai Muhammad), tidak akan aku ciptakan alam semesta ini. Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), 138.

lembaga tersebut. Keduanya juga dikenal dekat dengan penguasa dan sering diminta petunjuk serta nasehat oleh penguasa di zamannya masing-masing.¹¹² Mereka juga hidup di masa kekacauan terutama konflik keagamaan antar-kelompok teologis; konflik antara kelompok sufi dan *fujahá'*.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa konsep *isqât tadbîr* sebagai makrifat memiliki makna dinamis; tidak statis. Melalui konsep *isqât tadbîr*, Ibn 'Aṭâ' Allah menterjemahkan makrifat yang sering dipahami sebagai wilayah psiko-metafisika atau mistisisme seorang sufi untuk dibawa pada wilayah yang lebih dapat dipahami oleh publik. Makrifat diturunkan dari langit untuk dibawa di bumi. Dengan kata lain, dia berupaya membumikan makrifat.

Untuk memudahkan dalam memahami teori makrifat Ibn 'Aṭâ' Allah, berikut ini gambaran pola makrifatnya.

Tabel 4.3
Makrifat Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî



¹¹² Al-Ghazâlî adalah teman dekat Wazîr Nizâm al-Mulk. Dia merupakan intelektual istana dan menjadi anggota istana. Massimo Campanini, "Al-Ghazâlî", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 322.

Bisâtâmî, dan Ibn ‘Arabî	
--------------------------	--

Berawal dari sebuah pengalaman spiritual (the *religious experiment* (misticisme) lahir dua implikasi; *pertama*, bahasa misticisme atau yang dapat disebut dengan teofani (*shabth*). Kondisi yang berada di luar kesadaran manusia karena “penyaksian” melahirkan gelora rasa yang tidak dapat ditahan hingga tanpa sadar terucap kata-kata yang tidak lazim menurut syariat. Pada kelanjutannya ungkapan tersebut dipandang sebagai mazhab filsafat. Atas dasar ini Ibn ‘Aṭâ’ Allah mendamaikan mazhab-mazhab yang ada dengan mengurai pencetus munculnya mazhab-mazhab tersebut.

Kedua, metamisticisme adalah wilayah diskursif-ilmiah kajian tentang *ma’rifat Allah*. Dalam wilayah kesadaran ini ungkapan-ungkapan yang lazimnya dianggap bersebrangan dengan sharî’ah memiliki implikasi hukum. Tragedi al-Hallâj terjadi karena para pengadilan menilainya mengungkapkan pengalaman makrifat dalam kondisi sadar bukan saat dalam kondisi *al-fanâ’*.

Disadari sepenuhnya mayoritas sufi memilih untuk tidak membicarakan pengalaman spiritual secara langsung. Jika harus disampaikan tentu pada ahli *baṣṣrah*. Jika tidak demikian, maka dijelaskan sesuai dengan tingkat pemahaman masyarakat. Dalam hal ini, Ibn ‘Aṭâ’ Allah mengonstruksi makrifatnya sejalan dengan para pendahulunya dengan berpegang teguh pada al-Qur’ân dan Sunnah.

Catatan Akhir

Bangunan konsep makrifat Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî dimulai dari *wâridât* yang kemudian meningkat menjadi *maqâmât* dan *aḥwâl*. Akhir dari perjalanan tersebut yang disebut dengan *al-ma’rifah* atau *ma’rifat Allah*. Pencapaian ini yang disebutnya dengan *saḥw al-thânî* (kesadaran kedua) atau *saḥw al-jam’* (kesadaran akan penyatuan). Pengaruh mazhab Junayd al-Baghdadî tampak dalam doktrin *ma’rifat Allah* Ibn ‘Aṭâ’ Allah.

Dalam perspektif ontologis *ma’rifat Allah* Ibn ‘Aṭâ’ Allah dapat dilihat dalam tiga perspektif yakni perspektif pengalaman spiritual yang tak-terekpresikan. Pada perspektif ini dia termasuk dalam kategori *al-fanâ’ ‘an shubûd al-sawîy* dan selanjutnya *al-fanâ’ ‘an irâdat al-sawîy*. Perspektif kedua adalah *ma’rifat Allah* reflektif-representasional dari pengalaman spiritual (*shabth*/bahasa misticisme) yang lahir karena ketidakmampuan seorang mistikus menahan luapan rasa (*wajid*) yang

meluap-luap. Perspektif ketiga diskursus tentang pengalaman spiritual tersebut. Dalam wilayah tak-terekpresikan dia termasuk kategori *wahdat al-shubūd*. Dalam wilayah *shabḥ* dia termasuk yang menerimanya. Dalam wilayah diskursif *ma'rifat Allah* Ibn 'Aṭā' Allah disebut sebagai *isqāṭ al-tadbīr*. Di wilayah ini dia merefleksikan mazhab tasawuf inklusifnya.

Daftar Rujukan

- 'Ajam (al), Râfiq. *Mawsû'at al-Muṣṭalahât al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Beirut: Maktabat Lubnân al-Nâshirûn, 1999.
- 'Aġibah, Aḥmad b. Muḥammad b. *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam li Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarî ma'a al-Futûḥât al-Ilâhîyah fî Sharḥ al-Mabâḥith al-Aslîyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Khalwati, Abdullah asy-Syarkawi. *al-Hikam: Kitab Tasawuf Sepanjang Masa*, Iman Firdaus. Jakarta: Tuross Pustaka, Cet. Ke-2, 2012.
- al-Sharqawi, Muhammad 'Abdullah. *Sufisme dan Akal*, terj. Halid al-Kaf. Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.
- Bûṭî (al), Muḥammad Sa'îd Ramaḍân. *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah, Sharḥ wa Taḥlîl*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Campanini, Massimo. "Al-Ghazâlî", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003).
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Tuban Sejati dan Tuban-tuban Palsu*, terj. Achmad Nidjam et.al. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Danner, Victor. *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Raudlon. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: State University of New York Press, Albany, 1985.
- Fazeli, Seyyed Ahmad. "Argumentasi Seputar Ineffability", *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vol. 1 No. 1, Juni 2011.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Kimiyâ' al-Sa'âdah*. t.t.: Maktabat wa Maṭba'at al-Misbâh, t.th.
- Ḥawâ, Sa'îd. *Mudḥakarât fî Manâzil al-Siddîqîn wa Rabbâniyyîn min Khilâl al-Nuṣûṣ wa Ḥikam ibn al-'Aṭâ' Allah al-Sakandarî*. Kairo: Dâr al-Salâm li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', Cet. Ke-4, 1999.
- . *Tarbiyatunâ al-Rûḥîyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, Cet. Ke-6, 1999.

- Hilmî, Muşţafâ. *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf*. Aleksandria: Dâr al-Da'wah, Cet. Ke-2, 1982.
- Hujwîrî (al), Abû al-Ĥasan 'Alî b. 'Uthmân b. Abî 'Alî al-Jalâbî. *Kashf al-Mahjûb li al-Hujwîrî*, ed. Is'âd Abd al-Hâdî Qindîl. Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, Vol. I, Juni 1973.
- Ibrâhîm, Muĥammad Majdî. *al-Taşawwuf al-Sunnî: Ĥâl al-Fanâ' bayn al-Ghażâlî wa al-Junayd*. Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002.
- Jawzîyah (al), Ibn al-Qayyim. *Madârij al-Sâlikîn bayn Manâzil Iyyâk Na'bud wa Iyyâk Nasta'in*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2005.
- Maĥmûd, 'Abd al-Bârî. *al-Fanâ' 'ind Şûfiyat al-Muslimîn wa al-'Aqâ'id al-Ukbrâ*. Kairo: al-Dâr al-Mişrîyah al-Lubnânîyah, 1997.
- Maĥmûd, 'Abd al-Qâdir. *al-Falsafah al-Şûfiyah fî al-Islâm: Maşâdiruhâ wa Naẓâriyatuhâ wa Makânatuhâ min al-Dîn wa al-Ĥayât*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Mahfudz, KH. Mas. *Terjemah Al-Hikam: Tangga Suci Kaum Sufi*. Surabaya: Bintang Terang Surabaya, 2004.
- Makkî (al), Abû Tâlib. *Qût al-Qulûb*, (ed.) 'Abd al-Mun'im al-Ĥifnî, Vol. 3. Kairo: Dâr al-Rashâd, 1996.
- Mişrî (al), Dhû al-Nûn. *al-Tafsîr al-'Irjânî li al-Qur'an al-Karîm*, Maĥmûd al-Hindî (ed.). Kairo: Maktabah al-Madbûlî, 2007.
- Mubâarak, Zakî. *al-Taşawwuf al-Islamî fî al-Adab wa al-Akhlâq*. Kairo: Muassasah Handâwî li Ta'lim wa al-Thaqâfah, 2012.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, Cet. Ke-4, 1997.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Kemunculan dan perkembangan Sufisme Persia", dalam Seyyed Hossein Nasr et.al., *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Niffarî (al), Ibn 'Abbâd. *Sharĥ al-Ĥikam*, Abd al-Sharqâwi (ed.). Surabaya: Al-Hidayah, Vol. 2, t.th.
- Niffarî (al), Ibn 'Abbâd. *Sharĥ al-Ĥikam*, Abd Allah al-Sharqâwi (ed.), Vol. 2. Surabaya: Al-Hidayah, t.th.

- Rundî (al), Ibn ‘Abbâd al-Nafarî. *al-Hikam al-‘Aṭâ’iyah li Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî*. Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.
- Sakandarî (al), Ibn ‘Aṭâ’ Allah. *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*. Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007.
- . *Laṭâ’if al-Minan*, ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (ed.). Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, Cet. Ke-2, t.th.
- Sha‘rânî (al), ‘Abd al-Wahhâb. *al-Anwâr al-Qudsîyah fî Ma‘rifat Qawâ‘id al-Şûfiyyah*, Ramaḍân Baştâwîsî Muḥammad (ed.). Kairo: al-Hay‘ah al-Miṣrîyah al-‘Âmmah, 2007.
- Sharqâwî (al), ‘Abd Allah. *al-Hikam al-‘Aṭâ’iyah bi Sharḥ Shaykh al-Islam*, ‘Âṭif Wafdî (ed.). Kairo: Maktabah al-al-Raḥmah al-Muhdât, Cet. Ke-2, 2010.
- Sullamî (al), Abû ‘Abd al-Raḥmân. *al-Muqaddimah fî al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar al-Jayl, 1999.
- Surabaya, Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel. *Akhlak Tasawuf*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011.
- Suyûṭî (al), Ḥasan ‘Abd al-Raḥîm. *Maqâmât al-Muqarrabîn fî al-Wuṣûl ilâ Rabb al-‘Âlamîn*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Manâr, 2005.
- Ṭayyib, Muhammad Idrîs (ed.). *al-Anwâr al-Ilâhîyah bi al-Madrasah al-Zarrûqîyah: al-Tâ’iyah al-Zarrûqîyah, Marâtib Abl al-Khuṣuṣîyah, al-Taṭâhhur bi Mâ’ al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-‘Ilmîyah, 2012.
- Taftâzânî (al), Abû al-Wafâ al-Ghanîmî. *Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî wa Tasawufuh*. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣrîyah, Cet. Ke-3, 1969.
- Taymîyah, Ibn. *al-Radd alâ al-Shâdilî fî Hizbib wa mâ Şanafah fî Adab al-Ṭariq*, ‘Alî b. Muḥammad al-‘Imrân (ed.). Mekah: Dâr ‘Âlam al-Fawâid li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1429 H.
- Yâsîn, Ibrâhîm Muḥammad. *Ḥâl al-Fanâ’ fî al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1999.