

MENCERMATI EPISTEMOLOGI TASAWUF

A. Khudori Soleh*

Abstract: *Irfani, which has been developed and used in Sufism, is one of Islamic epistemologies well known in Islamic tradition in addition to bayani and burhani. Unlike bayani, which is based on scripture, and burhani, which is built on reason and logic, irfani builds on gnosis as its method of acquiring knowledge. The knowledge is transmitted directly from God and implanted in one's heart without intermediary of logic and analysis. Such transmission occurs only through spiritual paces (maqâmât) and inner experience (ḥâl). The irfani knowledge is classified into two categories: the unsaid and the said knowledge. The unsaid knowledge can only be exclusively understood by the person gaining it as extraordinary spiritual experience. Meanwhile, the said knowledge can be acquired through two ways: qiyas irfani and shattah. Unlike qiyas bayani that puts scripture as the origin and empirical experience as the branch, qiyas irfani places scripture as the branch of empirical spiritual experience*

Abstrak: *Epistemologi irfânî yang dikembangkan dan digunakan dalam tasawuf adalah salah satu sistem penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping bayânî dan burhânî. Berbeda dengan bayânî yang mendasarkan diri pada teks suci dan burhânî yang mengandalkan kekuatan dan aturan logis, 'irfânî mendasarkan pengetahuannya pada kasyf, terlimpahnya pengetahuan secara langsung dari Tuhan ke dalam hati tanpa perantara, tanpa analisis, dan olah logika. Cara pencapaiannya adalah dengan olah rubani lewat tabapan-tabapan spiritual tertentu (maqâmât) dan pengalaman batin tertentu (ḥâl). Pengetahuan yang diterima dibagi dalam dua kategori: pengetahuan yang tidak terkatakan dan pengetahuan yang terkatakan. Pengetahuan yang tidak terkatakan hanya dapat dipahami oleh yang bersangkutan sebagai pengalaman spiritual yang luar biasa, sedangkan pengetahuan yang terkatakan disampaikan lewat dua cara: qiyâs 'irfân dan syathah. Namun, berbeda dengan qiyâs bayân yang meletakkan teks suci sebagai pokok (ashl) dan pengalaman empirik sebagai cabang (far'), qiyâs 'irfân justru menempatkan pengalaman spiritual sebagai pokok (ashl) dan teks suci sebagai cabang (far').*

Keywords: *Zuhud, Kasyf, Maqâmât, Qiyâs Irfân, Syathabât.*

*Penulis adalah dosen Studi Filsafat Islam pada Universitas Islam Negeri (UIN) Maliki Malang. email: khudori_uin@yahoo.com.

EPISTEMOLOGI sufi atau yang dikenal sebagai epistemologi *'irfân* adalah salah satu model penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping *bayânî* dan *burbânî*. Epistemologi ini dikembangkan dan digunakan dalam masyarakat sufi. Berbeda dengan epistemologi *burbânî* yang dikembangkan oleh para filosof atau epistemologi *bayânî* yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya.¹

Istilah *'irfân* sendiri dari kata dasar bahasa Arab *'arafa* adalah semakna dengan *ma'rifat*, berarti pengetahuan, tetapi berbeda dengan ilmu (*'ilm*).² *'Irfân* atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kaşyf*) lewat olah ruhani (*riyâdlat*) yang dilakukan atas dasar *hub* (cinta) atau *irâdah* (kemauan yang kuat), sedangkan ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*).

Dalam perspektif Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan *'irfân* inilah yang disebut sebagai “pengetahuan yang dihadirkan” (*ilm hudlûrî*) yang berbeda dengan pengetahuan rasional yang disebut sebagai “pengetahuan yang dicari” (*ilm muktasab*);³ atau dalam perspektif Henri Bergson, pengetahuan *'irfân* ini diistilahkan sebagai “pengetahuan tentang” (*knowledge of*), sebuah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung, yang berbeda dengan “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*), sebuah pengetahuan diskursif yang diperoleh lewat perantara, baik indera ataupun rasio.⁴

Tulisan ini akan mendiskusikan hal-hal yang berkaitan dengan epistemologi *'irfânî* tersebut, yaitu masalah sumber dan metode pencapaian pengetahuan, di samping sejarah perkembangan dan perbedaan antara *'irfân* dengan etika dan filsafat.

¹Tentang klasifikasi tiga bentuk epistemologi ini dalam perspektif al-Jâbirî, lihat Muḥammad 'Abid al-Jâbirî, *Bunyab al-Aql al-Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1993).

²*Ibid.*, 251.

³Yazdi, *Ilmu Hudburi*, ter. Ahsin M. (Bandung: Mizan, 1994), 47-8; Thabathabai, “Pengantar”, dalam Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, ter. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 10.

⁴Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, ter. Suharsono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 144-5.

'Irfân, Etika, dan Filsafat

Menurut Muthahhari, *'irfân* terdiri atas 2 aspek: praktis dan teoretis. Aspek praktis adalah bagian yang mendiskusikan hubungan antara manusia dengan alam dan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Dalam hal ini, *'irfân* praktis menjelaskan berbagai kewajiban yang muncul sebagai konsekuensi logis dari adanya hubungan-hubungan tersebut yang harus dilakukan manusia. Misalnya, orang yang ingin “mengenal” Tuhan harus menempuh perjalanan spiritual lewat “tahapan-tahapan tertentu” (*maqâm*) dan kondisi-kondisi batin tertentu (*hâl*).⁵

Bagi kaum *'irfân*, mengenal Tuhan berarti mengenal keesaan-Nya, mengenal keesaan-Nya berarti memahami bahwa Dia adalah satu-satunya wujud yang benar-benar ada karena keberadaan sesuatu selain-Nya hanya ilusi belaka. Pemahaman ini, menurut kaum sufi, tidak dapat dicapai lewat pemikiran rasional, melainkan dengan membersihkan hati dan melakukan perjalanan spiritual; setelah mencapai tingkatan tertentu, seseorang tidak akan melihat sesuatu yang lain, kecuali Allah.⁶

Kajian *'irfân* praktis yang mendiskusikan tentang kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh seseorang mirip dengan ilmu etika. Namun, kedua bidang ilmu ini berbeda dalam tiga hal.⁷ *Pertama*, *'irfân* tidak hanya berbicara tentang dirinya sendiri dan dunia, tetapi juga berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan etika tidak berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, kecuali etika yang berasal dari agama. *Kedua*, dalam proses pembinaan jiwa atau spiritual, *'irfân* menuntut adanya tahapan-tahapan perilaku yang harus diikuti secara ketat dan disiplin, sedangkan dalam etika tidak adanya ketentuan tersebut. Jika pembinaan moral ini diumpamakan seperti membenahi dan menghiasi rumah, *'irfân* menuntut adanya urutan tertentu dalam prosesnya, sedangkan etika tidak menuntut demikian sehingga dapat dilakukan dari sisi dan sudut mana pun. *Ketiga*, unsur spiritual dalam etika sangat terbatas, sedangkan unsur spiritual dalam *'irfân* sangat luas.

⁵Muthahhari, *Menapak...*, 20.

⁶*Ibid.*, 21.

⁷*Ibid.*, 22.

Aspek teoretis *'irfân* mendiskusikan hakekat semesta, manusia, dan Tuhan sehingga *'irfân* teoretis mempunyai kesamaan dengan filsafat yang juga mendiskusikan tentang hakekat semesta. Meskipun demikian, *'irfân* tetap tidak sama dengan filsafat. *Pertama*, filsafat mendasarkan argumentasinya pada postulat-postulat atau aksioma-aksioma, sedangkan *'irfân* mendasarkan argumen-argumennya pada pada visi dan intuisi. *Kedua*, dalam pandangan filsafat, eksistensi alam sama riilnya dengan eksistensi Tuhan, sedangkan dalam pandangan *'irfân*, eksistensi Tuhan meliputi segala sesuatu dan segala sesuatu adalah manifestasi berbagai asma dan sifat-sifat-Nya. *Ketiga*, tujuan tertinggi dalam filsafat adalah memahami alam, sedangkan dalam *'irfân* adalah kembali kepada Tuhan, sedemikian rupa sehingga tidak ada jarak antara *ârif* dengan Tuhan. *Keempat*, sarana yang digunakan dalam filsafat adalah rasio dan intelek, sedangkan dalam *'irfân* adalah *qalb* (hati) dan kejernihan jiwa yang diperoleh lewat *riyâdlah* secara terus-menerus.⁸

Perbandingan antara 'Irfân, Etika, dan Filsafat:

Etika	'Irfân		Filsafat
	Praktis	Teoretis	
Membahas hubungan antarmanusia saja. Tidak ada tahapan tertentu. Seseorang bisa memilih yang harus dilakukan. Unsur spiritualnya sangat terbatas.	Membahas hubungan antarmanusia dan hubungan manusia dengan Tuhan. Ada tahapan-tahapan yang harus dilalui lebih dulu untuk menuju tujuan akhir. Unsur spiritualnya sangat luas.	Berdasarkan visi dan intuisi kemudian dikemukakan teori secara logis. Eksistensi Tuhan meliputi semuanya dan segala sesuatu adalah manifestasi sifat-Nya. Capaian tertinggi manusia adalah kembali kepada asal-usulnya (Tuhan). Sarana yang dipakai adalah <i>qalb</i> (hati) dan kesucian jiwa.	Berpijak pada postulat-postulat. Eksistensi non-Tuhan sama riilnya dengan eksistensi Tuhan sendiri. Capaian tertinggi manusia adalah memahami semesta. Sarana yang dipakai adalah akal dan intelek.

⁸*Ibid.*, 24.

Perkembangan 'Irfân

Perkembangan 'irfân, secara umum, bisa dibagi dalam lima fase. *Pertama*, fase pembibitan, terjadi pada abad I H. Pada masa ini, apa yang disebut 'irfân baru ada dalam bentuk laku *zuhd* (asketisme). Kenyataan ini, menurut Thabathabai, karena para tokoh 'irfân yang dikenal sebagai orang-orang suci tidak berbicara tentang 'irfân secara terbuka meskipun mengakui bahwa mereka dididik dalam spiritualitas oleh Rasul atau para sahabat.⁹ Karakter asketisme periode ini adalah (1) berdasarkan ajaran al-Qur`an dan Sunnah, yakni menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala dan menjaga diri dari neraka, (2) bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktek-praktek yang dilakukan, dan (3) motivasi *zuhd*-nya adalah rasa takut, yakni rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.¹⁰

Kedua, fase kelahiran, terjadi pada abad II H. Pada masa ini, beberapa tokoh 'irfân mulai berbicara terbuka tentang 'irfân. Karya-karya tentang 'irfân juga mulai ditulis, diawali *Ri`âyat Huqûq al-Lâh* karya Hasan Basri (642-728 M.) yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang 'irfân, kemudian diikuti *Mishbah al-Syarî`ah* karya Fudlail ibn 'Iyadl (w. 803 M.). Laku asketisme juga berubah. Jika awalnya dilakukan atas dasar takut dan mengharap pahala, dalam periode ini, di tangan Rabiah Adawiyah (w. 801 M.), *zuhd* dilakukan atas dasar cinta kepada Tuhan, bebas dari rasa takut atau harapan mendapat pahala. Menurut Nicholson, *zuhd* ini adalah model perilaku 'irfân yang paling dini atau 'irfân periode awal.¹¹

Ketiga, fase pertumbuhan, terjadi pada abad III-IV H. Sejak awal abad III H., para tokoh 'irfân mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga 'irfân menjadi ilmu moral keagamaan (*akhlâq*). Pembahasan masalah ini, lebih lanjut, mendorong mereka untuk

⁹Thabathabai, *Pengantar...*, 11.

¹⁰Abu al-Wafa Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, ter. Rafi Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), 89-90.

¹¹Nicholson, *Fî al-Tashawwuf al-Islâmî wa al-Târîkhuh*, ter. Afifi dari bahasa Inggris ke Arab (Kairo: Lajnah al-Taklîf wa al-Tarjamah, 1974), 112.

membahas soal pengetahuan intuitif berikut sarana dan metodenya, tentang Dzat Tuhan dan hubungan-Nya dengan manusia atau hubungan manusia dengan-Nya, yang kemudian disusul perbincangan tentang *fanâ'* (ecstasy), khususnya oleh Abû Yâzid al-Busthâmî (w. 877 M.) dan *hulûl* (imanensi Tuhan dalam manusia) oleh al-Hallaj (858-913 M.). Dari perbincangan-perbincangan seperti ini kemudian tumbuh pengetahuan '*irfân*', seperti *al-Lum`ah fî al-Tashawwûf* yang ditulis Abû Nashr Sarraj al-Thûsî (w. 988 M.) dan *Quthb al-Qulûb* karya Abû Thâlib al-Makkî (w. 996 M.).¹²

Bersamaan itu, sejumlah tokoh '*irfân*', seperti Sirri al-Saqathî (w. 867 M.), Abû Sa`îd al-Kharraz (w. 895 M), dan Junaid al-Baghdâdî (w. 910 M), juga mempunyai banyak murid. Menurut Taftazani, inilah cikal bakal bagi terbentuknya tarikat-tarikat sufi dalam Islam, di mana sang murid menempuh pelajaran dasarnya secara formal dalam suatu majlis. Dalam tariqat ini, sang murid mempelajari tata tertib '*irfân*', teori maupun prakteknya.¹³

Pada fase ini, '*irfân*' telah mengkaji soal moral, tingkah laku dan peningkatannya, pengenalan intuitif langsung pada Tuhan, kefanaan dalam Realitas Mutlak, dan pencapaian kebahagiaan, di samping penggunaan simbol-simbol dalam pengungkapan hakekat realitas-realitas yang dicapai '*irfân*', seperti yang dilakukan Dzu al-Nûn al-Mishrî (796-861 M.).¹⁴ Meskipun demikian, kecenderungan umum fase ini masih pada psiko-moral, belum pada tingkat metafisis. Ide-ide metafisis yang ada belum terungkap secara jelas. Karena itu, Nicholson menyatakan bahwa dari segi teoretis dan praktis, kaum arif fase ini telah merancang suatu sistem yang sempurna tentang '*irfân*', tetapi mereka bukan filosof dan mereka sedikit menaruh perhatian terhadap problem-problem metafisika.¹⁵

¹²Taftazani, *Sufi...*, 17; Muthahhari, *Menapak...*, 45-6. Uraian tentang istilah-istilah tersebut, lihat Qusyairî, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.).

¹³Taftazani, *Sufi...*, 18.

¹⁴Menurut Abdullah al-Anshari, Dzu al-Nûn al-Mishrî adalah orang pertama yang membicarakan '*irfân*' dalam term-term simbolis dan alegoris, kemudian dikembangkan oleh Junaid al-Baghdâdî dan disampaikan di atas mimbar, secara umum, oleh al-Syiblî (w. 846 M.). Lihat Muthahhari, *Menapak...*, 44-5.

¹⁵Nicholson, *Fî al-Tashawwuf...*, 21.

Keempat, fase puncak, terjadi pada abad V H. Pada periode ini *'irfân* mencapai masa gemilang. Banyak pribadi besar yang lahir dan menulis tentang *'irfân*, antara lain, Sa'îd Abû Khair (w. 1048 M.) yang menulis *Rubâ'iyât*, Ibn 'Utsmân al-Hujwirî (w. 1077 M.) menulis *Kasyf al-Mahjûb*, dan Abd al-Lâh al-Anshârî (w. 1088 M.) menulis *Manâzil al-Sâ'irîn*, salah satu buku terpenting dalam *'irfân*. Puncaknya al-Ghazâlî (w. 1111 M.) menulis *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* yang menyelaraskan tasawuf dan fiqh (*'irfân* dan *bayânî*).¹⁶ Menurut Nicholson dan T.J. de Boer, di tangan al-Ghazâlî, *'irfân* menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan.¹⁷

Kelima, fase spesifikasi, terjadi abad VI dan VII H. Berkat pengaruh pribadi al-Ghazâlî yang besar, *'irfân* menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam. Ini memberi peluang bagi tokoh sufi untuk mengembangkan tarikat-tarikat dalam rangka mendidik murid mereka, seperti yang dilakukan A. Rifai (w. 1174 M.), 'Abd al-Qâdir al-Jailânî (w. 1253 M), Abû al-Syâdlîlî (w. 1258 M), Abû 'Abbâs al-Mursî (w. 1287 M), dan Ibn Athâillah al-Iskandari (w. 1309 M.). Namun, bersamaan dengan itu, di sisi lain, muncul pula tokoh-tokoh yang berusaha memadukan *'irfân* dengan filsafat, khususnya neo-platonisme, sehingga melahirkan filsafat iluminatif atau *'irfân* teoretis, seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi (w. 1191 M.) lewat karyanya yang terkenal, *Hikmah al-Isyrâq*, Ibn Arabî (w. 1240 M.), Umar ibn Farid (w. 1234 M.), dan Ibn Sab'in al-Mursî (w. 1270 M.). Mereka banyak memiliki teori mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud, dan lainnya yang sangat bernilai bagi kajian *'irfân* dan filsafat berikutnya.¹⁸ Bahkan, jika tokoh sebelumnya hanya menulis tentang bagaimana persiapan menerima pengetahuan, menurut Mehdi H. Yazdi,¹⁹ Suhrawardi dan Ibn Arabî di atas justru yang memelopori penulisan pengalaman mistik yang disebut pengetahuan *'irfân*.

Pada fase ini, secara epistemologis, *'irfân* telah terpecah (terspesifikasi) dalam dua aliran: (1) *'irfân* Sunni—menurut istilah

¹⁶Muthahari, *Menapak...*, 46-8.

¹⁷Nicholson, *Fî al-Tashawwuf ...*, 84; Taftazani, *Sufi ...*, 184.

¹⁸*Ibid.*, 18-9.

¹⁹Lihat Mehdi Yazdi, *Ilmu ...*, 47.

Taftazani—yang cenderung pada perilaku praktis (etika) dalam bentuk tarikat-tarikat dan (2) *'irfân* teoretis yang didominasi pemikiran filsafat. Di samping itu, dalam pandangan al-Jâbirî, ditambah aliran kebatinan yang didominasi aspek mistik.²⁰

Keenam, fase kemunduran yang terjadi sejak abad VIII H. Sejak abad VIII H. itu, *'irfân* Sunni tidak mengalami perkembangan berarti. Pada masa itu *'irfân* Sunni justru mengalami kemunduran. Para tokohnya lebih cenderung pada pemberian komentar dan ikhtisar atas karya-karya terdahulu. Mereka lebih menekankan bentuk ritus dan formalisme, yang terkadang mendorong mereka menyimpang dari substansi ajarannya sendiri. Para pengikut memang semakin bertambah. Akan tetapi, di sana tidak muncul pribadi unggul yang mencapai kedudukan ruhaniyah terhormat seperti pada pendahulunya.²¹

'Irfân teoretis yang umumnya ada di kalangan Syiah dan bersatu dengan pemikiran filsafat tetap berkembang pesat. Di tanah air sendiri, pemikiran *wahdat al-wujûd* Ibn Arabî yang termasuk *'irfân* teoretis dikembangkan oleh tokoh-tokoh, antara lain, Hamzah Fansuri (w. 1590 M.) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1639 M.) yang dikenal dengan ajaran “martabat tujuh”.²²

Sumber Pengetahuan

Pengetahuan *'irfân* tidak didasarkan atas teks seperti *bayânî*, juga tidak atas kekuatan rasional seperti *burhânî*, tetapi pada *kaşyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan *'irfânî* tidak diperoleh berdasarkan analisis teks atau keruntutan logika, tetapi berdasarkan atas terlimpahnya pengetahuan secara langsung dari Tuhan, ketika *qalb* (hati) sebagai sarana pencapaian pengetahuan *'irfân* siap untuk menerimanya. Oleh karena itu, diperlukan persiapan-persiapan tertentu sebelum seseorang mampu menerima limpahan pengetahuan secara langsung tersebut. Persiapan yang dimaksud sebagaimana yang telah disinggung di atas adalah bahwa

²⁰Al-Jâbirî, *Bunyah...*, 269.

²¹Taftazani, *Sufi...*, 20.

²²Tentang proses transmisi pemikiran dari Ibn Arabî kepada Hamzah Fansuri, lihat Mastuki, “Neo-Sufisme di Nusantara Kesenambungan dan Perubahan,” *Ulum al-Qur'an*, no. 6/ VII/ 1997.

seseorang harus menempuh perjalanan spiritual lewat “tahapantahapan tertentu” (*maqâm*) dan mengalami kondisi-kondisi batin tertentu (*hâl*).²³

Setidaknya ada tujuh tingkatan (*maqâmât*) yang harus dilalui oleh seseorang.²⁴ *Pertama*, taubat, yaitu meninggalkan segala perbuatan yang kurang baik disertai penyesalan yang mendalam untuk kemudian menggantinya dengan perbuatan-perbuatan baru yang terpuji. Perilaku taubat ini sendiri terdiri atas beberapa tingkatan. *Pertama-tama*, taubat dari perbuatan-perbuatan dosa dan makanan haram, kemudian taubat dari *ghaflab* (lalai mengingat Tuhan), dan puncaknya taubat dari klaim bahwa dirinya telah melakukan taubat. Menurut al-Qusyairî,²⁵ taubat adalah landasan dan tahapan pertama bagi perjalanan spiritual berikutnya. Jika seseorang tidak berhasil membersihkan dirinya pada tahapan ini, ia akan sulit untuk naik pada jenjang berikutnya.

Kedua, *wara`*, yaitu menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak jelas statusnya (*syubhât*). Dalam tasawuf, *wara`* ini terdiri atas dua tingkatan, lahir dan batin. *Wara`* lahir berarti tidak melakukan sesuatu, kecuali untuk beribadah kepada Tuhan, sedangkan *wara`* batin adalah tidak memasukkan sesuatu apa pun dalam hati, kecuali Tuhan.

Ketiga, *zuhud*, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia. Ini lebih serius dan lebih tinggi dibanding tingkat sebelumnya karena di sini tidak hanya menjaga dari yang syubhat, bahkan juga yang halal. Meskipun demikian, *zuhud* bukan berarti meninggalkan harta sama sekali. Menurut al-

²³ Dalam pandangan Suhrawardi, pengetahuan ini melalui empat tahapan, yakni persiapan, penerimaan, pembentukan konsep dalam pikiran, dan penuangan dalam bentuk tulisan. Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1981), 177.

²⁴ Al-Qusyairî (w. 1072 M.) mencatat ada 49 tahapan yang harus dilalui; Abû Sa`îd ibn Abû al-Khair sebagaimana dikutip Husein Nasr mencatat 40 tahapan; Abû Nashr al-Thûsî mencatat 7 tingkatan, sedangkan Thabathabai menulis 24 jenjang. Lihat, al-Qusyairî, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Khair, t.t.), 89-350; Husein Nasr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, ter. Abd Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 89-96; Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), 49-72; Muthahhari, *Menapak...*, 120-55.

²⁵ Al-Qusyairî, *al-Risâlah...*, 91-3.

Syiblî,²⁶ seseorang tidak dianggap zuhud jika hal itu terjadi lantaran ia memang tidak mempunyai harta. Zuhud adalah bahwa hati tidak tersibukkan oleh sesuatu apa pun, kecuali Tuhan (meski di sana ada banyak kekayaan). Semuanya tidak berarti di hatinya dan tidak memberi pengaruh dalam hubungannya dengan Tuhan.

Keempat, faqir, yakni mengosongkan seluruh pikiran dan harapan dari kehidupan masa kini dan masa yang akan datang, dan tidak menghendaki sesuatu apa pun, kecuali Tuhan swt. sehingga ia tidak terikat dengan apa pun dan hati tidak menginginkan sesuatu pun. Dengan demikian, jika pada tingkat *wara'* seseorang berusaha meninggalkan perkara syubhat, pada tingkat zuhud mulai meninggalkan segala keinginan yang bersifat duniawi, maka pada tingkat ini sudah pada puncaknya, mengosongkan hati dari seluruh ikatan, kecuali pada Tuhan. Tingkat faqir merupakan realisasi dari upaya penyucian hati secara keseluruhan dari segala yang selain Tuhan (*tathhîr al-qalb bi al-kulliyah `anmâ sinâ al-Lâh*).

Kelima, sabar, yakni menerima segala cobaan atau bencana dengan rela, tanpa menunjukkan rasa kesal atau marah. Menurut al-Junaidî, sabar berarti rela menanggung beban, kesulitan, kesempitan, dan sejenisnya semata-mata demi untuk mendapat ridla Allah swt. hingga saat-saat sulit tersebut berlalu.

Keenam, tawakkal, percaya atas segala apa yang ditentukan Tuhan. Tahap awal dari tawakkal adalah menyerahkan diri pada Tuhan laksana mayat di hadapan orang yang memandikan. Namun, menurut Qusyairî,²⁷ hal ini bukan berarti fatalisme (*jabariyah*) karena tawakkal adalah kondisi dalam hati dan itu tidak menghalangi seseorang untuk bekerja mencari nafkah demi kelangsungan hidupnya. Begitu pula sebaliknya, apa yang dikerjakan tidak menafikan tawakkal dalam hatinya sehingga jika mengalami kesulitan ia akan menyadari bahwa itu berarti taqdir-Nya dan jika berhasil berarti atas kemudahan-Nya.

²⁶Abû Bakr al-Kalabadzî, *Al-Ta`aruf li Madzhab Ahli al-Tashawwuf* (Mesir: t.p., 1969), 112; Abd Hakîm Hasan, *Al-Tashawwuf fî al-Syi`r al-Arabî* (Mesir: t.p., 1954), 24.

²⁷Al-Qusyairî, *al-Risâlah...*, 163.

Tujub, ridla, yakni hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati seseorang. Dengan demikian, yang tersisa dalam hati seseorang hanya gembira dan suka cita terhadap segala apa yang diberikan dan ditentukan Tuhan kepadanya. Al-Sarrâj menyatakan bahwa ridla merupakan tahap paling akhir dari seluruh rangkaian *maqâmât*.

Setelah memperoleh tingkat tertentu dalam spiritual, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif atau *noetic* yang diistilahkan dengan *kasyf*. Dalam kajian filsafat Mehdi Yazdi, pada tahap ini, seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*) sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyâbadah*) sebagai objek yang diketahui.

Realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, karena bukan objek eksternal, keduanya bukan sesuatu yang berbeda, tetapi merupakan eksistensi yang sama sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri, begitu pula sebaliknya (*ittihâd*).²⁸ Sedemikian rupa, sehingga dalam perspektif epistemologis, pengetahuan '*irfâni*' ini tidak diperoleh melalui representasi data-data indera apa pun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum pengetahuan ini. Pengetahuan ini justru terbentuk melalui unifikasi eksistensial yang oleh Mehdi Yazdi disebut "ilmu hudhuri" atau pengetahuan swaobjek (*self-object-knowledge*), atau jika dalam teori permainan bahasa (*language game*) Wittgenstein, pengetahuan '*irfâni*' ini tidak lain adalah bahasa "wujud" itu sendiri.²⁹

Metode Pengungkapan

Ketika seseorang telah mencapai tingkatan spiritual tertentu, ia akan mengalami kesadaran diri (*kasyf*) sedemikian rupa

²⁸Yazdi, *Ilmu ...*, 51-3. Dalam bahasa sufisme, *kasyf* adalah kesadaran hati akan sifat-sifat kebenaran; *musyâbadah* adalah penyaksian hati atas realitas kebenaran, sedangkan *ittihâd* adalah penyatuan hati (diri) dengan realitas kebenaran itu sendiri. Lihat al-Qusyairî, *al-Risâlah...*, 75.

²⁹ Yazdi, *Ilmu...*, 73-4; Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ter. Anscombe (New York:t.p., 1968), paragraf, 247.

sehingga mampu melihat dan memahami realitas diri dan hakekat yang ada sedemikian jelas dan gamblang (*musyâbadah*). Ini adalah puncak kesadaran dan limpahan pengetahuan yang di dapat dari proses panjang epistemologi *'irfân*.

Karena pengetahuan *'irfânî* bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi, tetapi terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, tidak semua pengalaman dan pengetahuan yang begitu jelas gamblang tersebut dapat diungkapkan. Oleh karena itu, beberapa pengkaji masalah *'irfân* membagi pengetahuan ini dalam 2 tingkatan:³⁰

- (a) pengetahuan tak terkatakan dan
- (b) pengetahuan yang terkatakan, yang terbagi dalam 3 bagian, yaitu *pertama*, pengetahuan *'irfân* yang disampaikan oleh pelaku sendiri; *kedua*, pengetahuan *'irfân* yang disampaikan oleh orang ketiga, tetapi masih dalam satu tradisi dengan yang bersangkutan (orang Islam menjelaskan pengalaman dan pengetahuan *'irfân* orang Islam yang lain), dan *ketiga*, pengetahuan *'irfân* yang disampaikan orang ketiga, tetapi dari tradisi yang berbeda (orang Islam menyampaikan pengalaman dan pengetahuan *'irfân* tokoh nonmuslim atau sebaliknya).

Persoalannya, bagaimana pengalaman dan pengetahuan *'irfân* yang bersifat spiritual tersebut dapat diungkapkan? Pengalaman dan pengetahuan spiritual tersebut disampaikan lewat beberapa cara. *Pertama*, diungkapkan dengan cara yang disebut sebagai *i'tibâr* atau *qiyâs 'irfân*. Yang dimaksud dengan *i'tibâr* atau *qiyâs 'irfân* adalah analogi pengetahuan spiritual dengan pengetahuan zahir, atau analogi makna batin yang ditangkap dalam *kasyf* kepada makna zahir yang ada dalam teks.³¹ Sebagai contoh, qiyas yang dilakukan kaum Syiah yang menyakini keunggulan keluarga Imam Ali ra. atas Qs. al-Rahmân (55), 19-22, "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; di antara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan

³⁰ Yazdi, *Ilmu ...*, 245-68; William James, *The Verieities of Religious Experience* (New York: t.p., 1936), 271-72; Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (London: Sheldon Press, 1998), 23.

³¹ Al-Jâbirî, *Bunyah...*, 295-6.

marjan”. Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad saw. dinisbatkan pada batas (barzah), sedangkan Hasan dan Husein dinisbatkan pada mutiara dan marjan.³²

Barzah = Muhammad, Dua lautan = Ali/Fatimah
 Dua laut Ali/Fatimah Mutiara & Marjan Hasan/Husein

Contoh lain adalah qiyas yang dilakukan al-Qusyairî atas ayat yang sama. Menurutny,³³ dalam hati ini ada dua lautan, yakni *khauf* (takut) dan *rajâ'* (harapan), dan dari sana keluar mutiara dan marjan, yakni *ahwâl al-shûfiyyah* dan *lathâ'if al-mutawalliyah*. Di antara keduanya ada batas yang tak terlampaui, yakni pengawan Tuhan atas ini dan itu. Artinya, pengalaman dan pengetahuan '*irfân* tentang *khauf* dan *rajâ'* dinisbatkan pada kata '*bahrain*' (dua lautan), sedang *ahwâl* dan *lathâ'if* dinisbatkan pada mutiara dan marjan.

Khauf/Raja' via Dua lautan
 Ahwâl/Lathâ'if Mutiara/Marjan

Berdasarkan atas proses *qiyâs 'irfân* yang demikian, ia berarti tidak sama dengan *qiyâs bayânî* atau silogisme. *Qiyâs 'irfân* berusaha menyesuaikan pengalaman atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks sehingga yang terjadi adalah *qiyâs al-ghaib 'alâ al-syâhid*, bukan *qiyâs al-far' alâ al-ashl* sebagaimana yang dilakukan dalam fiqh. Dengan kata lain, zahir teks dijadikan *furû'* (cabang), sedangkan pengalaman atau pengetahuan spiritual yang dihasilkan dalam *kasyf* sebagai *ashl* (pokok). Oleh karena itu, *qiyâs 'irfân* atau *i'tibâr* tidak memerlukan persyaratan *illat* atau pertalian antara lafal dan makna (*qarînah lafzîyyah 'an ma`nawîyyah*) sebagaimana yang ada dalam *qiyâs bayânî*, tetapi hanya berpedoman pada *isyarat* (petunjuk batin).³⁴

³²*Ibid.*, 306.

³³ Al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, III, ed. Ibrâhîm Bâsyunî (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1981), 507.

³⁴ Al-Jâbirî, *Bunyah...*, 274.

Metode analogi seperti di atas, sebagaimana dikemukakan oleh al-Jâbirî,³⁵ sesungguhnya juga dikenal dalam pemikiran di Barat, yakni dalam aliran filsafat esoterik, yang disebut analogi intuitif. Akan tetapi, dalam analogi filsafat esoterik, perbandingan bukan dilakukan atas dasar kesamaan, tetapi karena adanya keterpengaruhan. Al-Jâbirî menyatakan bahwa dengan tidak adanya kesetaraan atau kesamaan di antara dua hal yang dianalogikan berarti analogi (*qiyâs*) yang dilakukan di Barat tersebut telah jatuh.³⁶

Menggunakan metode analogi Barat seperti itu untuk menganalisis pengetahuan *'irfân* Islam, seperti yang dilakukan al-Jâbirî sendiri dan beberapa tokoh lain, sesungguhnya juga patut dipertanyakan. Kesimpulan mereka biasanya adalah bahwa pengetahuan *'irfân* yang dibangun di atas dasar qiyas bukan sesuatu yang luar biasa, tetapi hanya kreativitas akal yang didasarkan atas imajinasi. Lebih lanjut, *'irfân* akhirnya hanya dinilai sebagai filsafatisasi mitos-mitos yang tidak memberikan kontribusi apa pun terhadap pembangunan masyarakat.³⁷

'Irfânî Islam sama sekali berbeda dengan mistik di Barat meskipun dalam beberapa bagian ada kesamaan. Pengetahuan *'irfân* lebih berkaitan dengan kebersihan jiwa, rasa, dan kayakinan hati, sementara mistik Barat kurang berkaitan dengan semua itu dan lebih positivistik. Oleh karena itu, menggunakan alat ukur mistik Barat untuk menganalisis *'irfân* Islam, sesungguhnya, tidak berbeda dengan mengukur rasa kepedasan cabe dengan melihat warna kulitnya; tidak akan mencapai hakekat yang sebenarnya.

Kedua, pengetahuan *'irfân* diungkapkan lewat simbol-simbol. Metode pengungkapan pengetahuan *'irfân* lewat simbol-simbol ini seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi (w. 1191 M.) dengan simbol hierarki cahaya atas hierarki realitas, atau oleh Ibn Arabî

³⁵ *Ibid.*, 376. Di samping analogi intuitif, al-Jâbirî juga menyebutkan analogi perhitungan dan analogi kesamaan atau analogi mantiq. Analogi perhitungan adalah perbandingan secara matematik, seperti 2/4, 3/6, 4/8, dan seterusnya yang masing-masing sama-sama bernilai 1/2. Analogi mantiq adalah perbandingan yang biasanya digunakan untuk menarik sebuah kesimpulan deduksi atau induksi.

³⁶ *Ibid.*, 377.

³⁷ *Ibid.*, 378.

(w. 1240 M.) yang menggambarkan hubungan antarrealitas yang ada dengan sebuah wujud yang berbentuk seperti kipas terbentang yang berdiri di atas sebuah karpet.³⁸ Taftazani mengungkapkan bahwa metode kedua ini banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh dari kalangan sufi falsafi. Menurut Taftazani, mereka mempunyai kelebihan dalam hal ini. Kelebihan itu berupa kemampuan menjelaskan pengalaman spiritualnya melalui simbol-simbol sehingga menjadi sangat multi-interpretasi.³⁹

Mengikuti al-Ghazâlî (w. 1111 M), pengungkapan pengetahuan *'irfân* lewat simbol-simbol ini dilakukan berdasarkan atas dua alasan: (1) adanya kesulitan untuk mengungkapkan dan menjelaskan pengalaman-pengalaman spiritual yang belum tentu ada padanannya dalam realitas empirik, kepada orang lain yang belum pernah mengalamainya. Menurut al-Ghazâlî, pengalaman spiritual dalam sufisme ini begitu mendalam dan rumit sehingga setiap kata-kata yang berusaha menjelaskan pasti akan salah atau tidak tepat;⁴⁰ (2) pengetahuan *'irfân* sesungguhnya adalah pengetahuan yang sangat spesial, terbatas dan “tertutup”. Pengetahuan ini tidak boleh disampaikan kepada khalayak ramai sebagaimana ilmu-ilmu muamalah dan syari'at, melainkan kepada kalangan terbatas yang benar-benar mengenal Tuhan dan telah disingkapkan rahasia-rahasia spiritual.⁴¹

Ketiga, pengetahuan *'irfân* diungkapkan melalui apa yang disebut dengan *syathabât*. Namun, berbeda dengan *qiyâs 'irfân* yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *syathabât* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. *Syathabât* lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdân*) karena limpahan pengetahuan langsung berasal dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan “Subḥâna

³⁸Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam Ibn Sina Subrawardi Ibn Arabi*, ter. A Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), 88; Afifi, *Filsafat Mistik Ibn Arabi*, ter. Nandi Rahman (Jakarta: GMP, 1989), 160.

³⁹Taftazani, *Sufi ...*, 193.

⁴⁰Al-Ghazâlî, *Skeptisme al-Ghazali*, ter. A Khudori Soleh (Malang: UIN Press, 2009), 92.

⁴¹Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, I (Kairo: Bâb al-Ḥalabî, 1334 H), 4.

Ana” (Maha Besar Aku) dari Abû Yazîd al-Busthâmî (w. 877 M.), atau “Ana al-Haqq” (Aku adalah Tuhan) dari al-Hallaj (w. 913 M.).⁴²

Ungkapan-ungkapan seperti di atas keluar saat seseorang mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam sehingga sering tidak sesuai dengan kaidah teologis maupun epistemologis tertentu. Oleh karena itu, ia sering dihujat dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam yang baku. Meskipun demikian, secara umum, *syathabât* sebenarnya diterima di kalangan *‘irfân* dan sufi, meskipun di kalangan *‘irfân* atau sufi Sunni yang biasanya membatasi diri pada aturan syari’at memberikan aturan tertentu. Antara lain, *syathabât* tersebut harus ditakwilkan, yakni ungkapannya harus terlebih dahulu dikembalikan pada makna zahir teks sehingga *syathabât* tidak boleh diungkapkan secara “liar” dan berseberangan dengan ketentuan syari’at yang ada.⁴³

Persoalannya, di mana hakekat *qiyâs ‘irfân*, takwil, atau *syathabât ‘irfân* di atas sebab segala sesuatu yang diungkapkan para tokoh *‘irfân* tersebut ternyata tidak sama meskipun mereka sama-sama mengklaim bahwa mereka telah mengalami atau mendapat pengetahuan langsung dari realitas mutlak. Mengikuti al-Jâbirî, hakekat takwil dan *syathab* tidak terletak pada makna umumnya atau universalitasnya, melainkan justru pada makna temporal atau subjektivitasnya. Takwil atau *syathab* tidak lain adalah pemaknaan atau pemahaman atas realitas yang ditangkap saat *kasyf*. Hal itu pasti berbeda pada tiap-tiap orang, sesuai dengan kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.⁴⁴

Zahir dan Batin, Nubuwwah dan Walâyah

Sesuai dengan kajian utama pengetahuan *‘irfân* yang bersifat spiritual, isu sentral *‘irfân* adalah masalah zahir dan batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan, tetapi sebagai pasangan. Menurut Muhasibi (w. 857 M.), al-Ghazâlî (w. 1111 M.), Ibn Arabî (w. 1240 M.), juga para tokoh *‘irfân* yang lain, teks

⁴²*Ibid.*, 288.

⁴³*Ibid.*, 290.

⁴⁴*Ibid.*, 281.

keagamaan (al-Qur`an dan Hadis) tidak hanya mengandung makna yang tersurat (zahir), tetapi juga makna yang tersirat (batin). Aspek zahir teks adalah bacaannya (*tilâwah*), sedangkan aspek batinnya adalah takwilnya.⁴⁵ Jika dianalogikan dengan *bayânî*, konsep zahir-batin ini adalah sama dengan konsep lafal-makna. Bedanya, dalam epistemologi *bayânî*, seseorang berangkat dari lafal menuju makna, sedangkan dalam *irfâni* seseorang justru berangkat dari makna menuju lafal, dari batin menuju zahir, atau dalam bahasa al-Ghazâlî,⁴⁶ makna sebagai *ashl*, sedangkan lafal mengikuti makna (sebagai *furû`*).

Konsep makna zahir-batin tersebut didasarkan, *pertama*, al-Qur`an, Qs. Luqmân (31) : 20, Qs. al-An`âm (6): 120, dan khususnya Qs. al-Hadîd (57): 3, yang sekaligus digunakan sebagai dasar pijakan metafisisnya; *kedua*, Hadis, “Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur`an, kecuali di sana mengandung aspek zahir dan batin, dan setiap huruf mempunyai *had* (batas) dan *mathla`* (tampat terbit);⁴⁷ *ketiga*, pernyataan Imam Alî ibn Abî Thâlib (w. 660 M.). Menurut Ali ra, al-Qur`an mengandung empat dimensi, zahir, batin, *had*, dan *mathla`*. Aspek zahir al-Qur`an adalah *tilâwah*, aspek batinnya adalah pemahaman, aspek *had*-nya adalah ketentuan halal dan haram, dan *matla`*-nya adalah apa yang dikehendaki Tuhan atas hamba-Nya.⁴⁸

Sejalan dengan konsep zahir dan batin tersebut, muncul juga apa yang diistilahkan dengan konsep *nubunwah* dan *walâyah*. *Nubunwah* adalah padanan dari konsep zahir, sedangkan *walâyah*

⁴⁵Al-Jâbirî, *Bunyah...*, 275; al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, ed. Afifi (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, 1964), 73; Ibn Arabî, *Tafsîr Ibn Arabî*, II (Kairo: Bulaq, 1867), 2.

⁴⁶Al-Ghazâlî, *Misykât...*, 65.

⁴⁷Ibn ‘Arabî, *Tafsîr...*, 2. Berdasarkan hadis ini, Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa zahir al-Qur`an adalah tafsir, aspek batinnya adalah takwil, *had*-nya adalah batas kemampuan pemahaman dan *mathla`*-nya adalah puncak pendakian hamba di mana ia menyaksikan Tuhan. Namun, al-Jâbirî menyangsikan kesahihan hadis dan tafsir ini karena di bagian lain, Ibn Arabî menyatakan bahwa ia memperoleh hadis tersebut lewat *kasyf*, tidak mengikuti rantai perawian sebagaimana dalam ilmu hadis. Lihat al-Jâbirî, *Bunyah...*, 276.

⁴⁸Abû ‘Abd al-Lâh al-Sulamî, “*Haqâiq al-Tafsîr*”, dalam *al-Tafsîr al-Shâfi‘î li al-Qur`ân*, ed. Ali Zighur (Beirut: Dâr al-Andalus, 1979), 3.

pasangan dari batin. Keduanya berkaitan dengan otoritas religius yang diberikan Tuhan atas diri seseorang. Bedanya, kenabian ditandai dengan wahyu dan mukjizat serta diperoleh dengan tanpa usaha, sedangkan kewalian ditandai dengan *karâmah* serta *'irfân*, dan diperoleh lewat usaha (*iktisâb*). Ibn Arabî menyebut kedua konsep tersebut dengan konsep “kenabian umum” dan “kenabian khusus”. Kenabian umum adalah kewalian yang berhubungan dengan ilham, ma'rifat, atau *'irfân*, sedangkan kenabian khusus adalah nabi yang dibekali syari'at dan ketentuan hukum-hukum formal.⁴⁹ Kedua posisi tersebut mempunyai derajat yang berbeda. Kenabian lebih tinggi dibanding kewalian; puncak kewalian adalah awal dari kenabian. Pengalaman *mukâsyafat* (kasyf) yang bisa dialami pada permulaan kenabian adalah puncak perjalanan spiritual kewalian.⁵⁰

Dalam pemikiran madzhab Syiah, walayah dikaitkan dengan konsep *imâmah* yang mempunyai otoritas religius dan politik. Menurut kaum Syiah, karena risalah yang diberikan kepada para rasul telah selesai dengan wafatnya Muhammad saw., para imamlah yang bertugas menjaga dan meneruskan misi syari'at dengan menerima ilham yang tidak lain adalah hakekat risalah kenabian.

Keberadaan *imâmah* adalah sesuatu yang mutlak karena mereka adalah *nubuwwah al-bâthinîyyah*, *nubuwwah al-haqîqah* yang menjadi salah satu rukun agama. Karena itu pula, menurut Imam Ja'far Shâdiq (702-757 M), kedudukan para imam Syiah adalah sama dengan kedudukan para nabi *ghair al-mursalîn* (nabi yang tidak dibekali syari'at tersendiri).⁵¹

Catatan Akhir

Validitas pengetahuan biasanya diuji berdasarkan salah satu dari tiga uji kebenaran. *Pertama*, korespondensi, yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas

⁴⁹Ibn Arabî, *Futûhât al-Makîyyah*, III (Beirut: Dâr Shâdir, t.t.), 101.

⁵⁰*Ibid.*, II, 24.

⁵¹Al-Jâbirî, *Bunyab...*, 320. Tentang kategori-kategori dalam filsafat kenabian, lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1993), 52; Muthahhari, *Falsafah Kenabian* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1991).

pengetahuan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas (*fidelity to objective reality*). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan dengan fakta atau kesesuaian antara pertimbangan (*judgment*) dengan situasi yang dilukiskan oleh pertimbangan tersebut.⁵²

Kedua, konsistensi atau koherensi, yakni sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran itu terpenuhi adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. Atau, dengan kata lain, pernyataan yang benar adalah pernyataan yang menurut logika koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan. Bentuk yang paling sederhana dari teori koherensi memerlukan konsistensi yang dalam dan formal dalam bentuk sistem yang dipelajari tanpa ada hubungannya dengan interpretasi dengan dunia luar.⁵³

Ketiga, pragmatik, sebuah teori verifikasi yang menyatakan bahwa kebenaran sebuah pengetahuan berkaitan dengan kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*) atau memberikan akibat yang memuaskan (*satisfactory results*). Eksponen penting teori ini, Charles S Peirce (1839-1914 M.), menyatakan bahwa ujian yang terbaik untuk kebenaran pengetahuan adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Menurut kaum pragmatis, suatu ide atau pengetahuan dinilai benar apabila ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.⁵⁴

Pengetahuan *'irfān* tidak berdasarkan pada objek eksternal atau runtutan logis, melainkan dari diri sendiri, tepatnya dari realitas kesadaran diri yang dalam bahasa tasawuf disebut *kaasyf*. Dengan demikian, ia tidak dapat diuji berdasarkan validitas korespondensi maupun koherensi. Lebih jauh, objeknya tidak lain hanya bersifat immaterial dan essensial, tetapi sekaligus juga bersifat swaobjektif (*self-object-knowledge*).

Apa yang disebut sebagai objektivitas objek tidak lain bersifat analitis dan terwujudkan dalam tindakan mengetahui itu sendiri.

⁵² Harold H. Titus dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, ter. HM. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 237.

⁵³ *Ibid.*, 239.

⁵⁴ *Ibid.*, 241.

Namun, di sisi lain, dari sifatnya yang *noetic* dan objektif dalam hakekatnya, sebagaimana dikatakan Mehdi Yazdi, pengetahuan *'irfân* sesungguhnya juga dapat dikategorikan dalam kelompok korespondensi, meskipun tidak memiliki objek transitif yang aksiden. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk melakukan semacam transubjektivitas, apalagi mengingkari pengertian objektivitas pengetahuan *'irfân* semata karena tidak memiliki objek luar.

Metode yang dilakukan untuk menggapai pengetahuan adalah lewat tahapan-tahapan laku spiritual (*riyâdlah*), yang dimulai dari taubat sebagai penyucian diri sampai tawakkal, ridla, dan seterusnya. Pada puncaknya, yang bersangkutan akan memperoleh kesadaran diri dan kesadaran akan hal ghaib lewat *noetic* atau pencerahan atau emanasi.

Proses pencerahan dan emanasi menuntun *sâlik* untuk menemui dan mampu menjelaskan rahasia-rahasia realitas sehingga tidak tepat jika dikatakan bahwa pengetahuan *'irfân* adalah hasil abstraksi atau kontemplasi. Abstraksi dan kontemplasi belaka tidak mampu membawa pada persoalan-persoalan tersebut. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb*.●

Daftar Pustaka

- Abd Hakim Hasan, *Al-Tashawwuf fî al-Syi'r al-Arabî* (Mesir: t.p., 1954).
- Abû 'Abd al-Lâh al-Sulamî, "Haqâiq al-Tafsîr" dalam *al-Tafsîr al-Shûfî li al-Qur`ân*, ed. Ali Zighur (Beirut: Dâr al-Andalus, 1979).
- Abu al-Wafa Taftazani, *Sufî dari Zaman ke Zaman*, ter. Rafi Usmani (Bandung: Pustaka, 1985).
- Abû Bakr al-Kalabadzî, *Al-Ta`aruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, (Mesir: t.p., 1969).
- Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, ed. Afifi (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, 1964).
- _____, *Skeptisme al-Ghazali*, ter. A Khudori Soleh (Malang: UIN Press, 2009).
- _____, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Kairo: Bâb al-Halabî, 1334 H).

- Harold H. Titus dkk., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, ter. HM Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (New York: Colombia University Press, 1993).
- Husein Nasr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, ter. Abd Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Ibn Arabi, *Futūḥāt al-Makīyyah*, III (Beirut: Dâr Shâdir, t.t.).
- _____, *Fushūsh al-Hikam* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, 1946).
- _____, *Turjumân al-Asywâq* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.).
- _____, *Tafsîr Ibn Arabi*, II (Kairo: Bulaq, 1867).
- Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, ter. Suharsono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996).
- Mastuki, "Neo-Sufisme di Nusantara Kesenambungan dan Perubahan," *Ulum al-Qur'an*, no. 6/ VII/ 1997.
- Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, ter. Ahsin M. (Bandung: Mizan, 1994).
- Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bunyah al-Aql al-Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1993).
- Muthahhari, *Falsafah Kenabian* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1991).
- Nicholson, *Fî al-Tashawwuf al-Islâmî wa al-Târiqahub*, ter. Afifi dari bahasa Inggris ke Arab (Kairo: Lajnah al-Taklîf wa al-Tarjamah, 1974).
- Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1981).
- Qusyairi, *al-Risâlah* (Beirut, Dâr al-Fikr, t.t.).
- _____, *Lathâ’if al-Isyârât*, ed. Ibrâhîm Bâsyunî (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah, 1981).
- Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1997).
- Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (London: Sheldon Press, 1998).
- Thabathabai, "Pengantar", dalam Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, ter. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995).

William James, *the Verievties of Religious Experience* (New York: 1936).

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ter. Anscombe (New York: t.p., 1968).