

Konsep Makrifat Ibnu Athaillah al-Sakandari

Moh. Isom Mudin*
Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor
Email: moza_ifa@yahoo.co.id

Abstract

This paper discusses about the concept of makrifat and its relevance to the spiritual in modern era. Sufi's makrifat is not the result of speculative reasoning, but the result of direct testimony. Therefore, the problem to be answered about the essence and experience of divinity has always been a mystery. By analyzing critically, this study resulted in the finding that the concept of makrifat according to Ibnu Athaillah is the essence of tauhid that combines Islam, Iman, and Ihsan. He has explored the aspects of 'jadzab' in reaching makrifat. The spiritual experiences toward the essence of divinity which is not represented in the form of witnessing the absolute oneness (syuhūd al-aḥadiyyah) became the main characteristic of his makrifat. This condition is contrary to the ideology of modern materialism that nullify the spiritual and assume that the physical world is the essence of everythings. Thus, according to Ibnu Athaillah, makrifat has found a great momentum wherein it reach this level, 'ārif must look at the world on Allah's will. Besides that, an ārif will see at the absolute oneness (syuhūd al-aḥadiyyah) which is outside the scope of human reasoning when they get the level of wuṣūl in makrifat form. The view that be felt by 'ārif bi Allāh give their psychological side affects. They felt fanā, jam', ghaibah, sakr and another more perfect condition. The testimony and their spiritual condition affecting their vision on the world. Where they watched fi'l by fi'l, ṣifah by ṣifah also dzāt by dzāt.

Keywords: Makrifat, Suluk, Jadzab, Aḥadiyyah, 'Ārif bi Allāh'.

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang konsep makrifat menurut Ibnu Athaillah al-Sakandari dan relevansinya dengan spiritual di zaman modern. Makrifat para sufi bukanlah hasil penalaran spekulatif, melainkan hasil dari penyaksian langsung. Oleh karena itu, masalah yang akan dijawab tentang hakikat dan pengalaman ketuhanan selalu menjadi misteri. Dengan menganalisis secara kritis, penelitian ini menghasilkan temuan bahwa konsep

* Fakultas Ushuluddin Universitas Darussalam Gontor. Jl. Raya Siman 06, Ponorogo, Jawa Timur 63471. Tlp: (+62352) 483764, Fax: (+62352) 488182.

makrifat Ibnu Athaillah adalah inti tauhid yang menggabungkan Islam, Iman, dan Ihsan. Ibnu Athaillah mengeksplorasi aspek 'jazab' dalam menggapai makrifat. Pengalaman-pengalaman spiritual akan hakikat ketuhanan yang tidak tergambarkan dalam bentuk penyaksian keesaan mutlak (syuhūd al-aḥadiyyah) menjadi ciri utama makrifatnya. Hal seperti ini sangat bertentangan dengan paham materialisme modern yang menihilkan spiritual dan menganggap bahwa dunia fisik adalah hakikat segala sesuatu. Maka, makrifat Ibnu Athaillah menemukan momentumnya di mana ketika mencapai derajat ini seorang ārif harus menyikapi dunia ini sesuai kehendak Allah. Di samping itu, para ārif akan melihat keesaan mutlak (syuhūd al-aḥadiyyah), yang jangkauannya berada di luar daya nalar manusia pada saat mereka mencapai tingkatan wuṣūl dalam bentuk makrifat. Penglihatan yang dialami seorang 'ārif bi Allāh tersebut, memengaruhi sisi psikologis mereka. Mereka merasakan fanā, jam', ghaibah, sakr, dan kondisi yang lebih sempurna. Penyaksian dan kondisi spiritual mereka memengaruhi penglihatan mereka pada alam sekitar. Di mana mereka menyaksikan fi'l dengan fi'l, slifah dengan ṣifah, serta dzāt dengan dzāt.

Kata Kunci: Makrifat, Sulūk, Jazab, Aḥadiyyah, 'Ārif bi Allāh'.

Pendahuluan

Memperbincangkan makrifat dalam kajian tasawuf (*al-ma'rifah al-ṣūfiyyah*) adalah sesuatu hal yang cukup menarik, menantang, dan sangat urgen. Menariknya adalah bahwa *al-ma'rifah al-ṣūfiyyah* ini bukanlah hasil penalaran spekulatif,¹ melainkan hasil dari penyaksian batin secara langsung (*musyāhadah*).² Penyaksian batin ini bersifat sangat eksklusif, karena merupakan bentuk dari 'pengalaman rasa' (*dzawq*) para sufi yang tentunya berbeda antara satu dengan yang lain. Selanjutnya, 'pengalaman rasa' para sufi tidaklah mudah untuk diubah menjadi sebuah teori, karena meneorikan perasaan dan pengalaman batin apabila berhasil tentu akan menjadi prestasi yang mempunyai nilai 'plus', namun juga bisa menurunkan martabat '*al-ma'rifah al-ṣūfiyyah*' itu sendiri, karena goresan pena sejatinya kurang memadai pesan-pesan perasaan batin. Itulah sebabnya, para

¹ William C. Chittick, *Sufism: a Short Introduction*, (UK: One World Publication, 2007), 33.

² Muhammad al-'Adluni al-Idrisi, *Mu'jam Muṣṭalāḥāt al-Taṣawwuf al-Falsafiy*, (Jordan: Dār al-Tsaqāfah, 2002), 189; Ibrahim Madzkur, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, (Kairo: al-Haiyah al-'Amah, 1983 M/ 1403 H) 186-187; Al-Qusyairi, *Risālah Qusyairiyyah*, Edited by Syekh Abd Halim Mahmud bin Syarif, (Kairo: Dār al-Sya'b, 1989 M/1409 H), 176; Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Qāhirah al-Ḥadīsiyyah, 1957), 148.

peneliti yang ingin berbicara mengenai 'al-ma'rifah al-ṣūfiyyah' ditantang 'memaksakan diri' untuk bisa merasakan apa yang dirasakan sufi yang dibicarakan³ walaupun pada level yang jauh berbeda agar tidak terkungkung dalam penjara subjektivitas.

Objek makrifat sufi adalah Allah SWT yang bersifat 'tiada sesuatupun yang serupa dengan Dia'. Keberadaan-Nya di luar jangkauan akal pikiran. Oleh sebab itu, mereka membangun jalan tersendiri untuk mencapainya. Dengan jalan yang berbeda tentu hasil 'makrifat' tersebut berbeda pula. Mereka 'wuṣūl' sampai pada Allah yang membuahakan pengalaman-pengalaman spiritual akan hakikat ketuhanan yang tidak tergambarkan. Salah satu tokoh yang akan dibahas dalam pembahasan ini adalah Ibnu Athaillah al-Sakandari yang mempunyai 'jalan' tersendiri dalam tasawuf. Di sini, penulis hendak mengetengahkan beberapa persoalan; bagaimana hakikat makrifat? Bagaimana metode mencapainya, bagaimana bentuk makrifat tersebut? Bagaimana kondisi spiritual para 'ārif bi Allāh'?

Sekilas tentang Ibnu Athaillah al-Sakandari

Nama lengkap Ibnu Athaillah adalah Ahmad bin Muhammad bin Abd al-Karim bin Athaillah al-Sakandari al-Maliki al-Syadzili, bergelar 'Ṣāḥīb al-Ḥikam', 'Tāj al-Dīn', 'Tarjuman al-ʿArifīn'. Lahir sekitar tahun 657 H-679 H dan wafat pada Jumadal Akhir 709 H.⁴ Dengan demikian beliau hidup pada paruh kedua abad ketujuh dan memasuki awal abad kedelapan Hijriyah.

Kondisi sosial masyarakat dan keagamaan di mana beliau hidup mempunyai pengaruh besar terhadap pemikirannya. Masyarakat waktu itu terbagi ke dalam beberapa strata sosial; pemerintah, para intelektual, serta masyarakat awam.⁵ Ibnu Athaillah sebagai

³ Penelitian jenis seperti ini berhasil dilakukan oleh Imam al-Ghazali sehingga menghasilkan kesimpulan bahwa sufi adalah kelompok yang paling benar. Lihat: Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Ḍalāl*, (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyah, T.Th), 33.

⁴ Ibnu Hajar al-ʿAsqalani, *Al-Durar al-Kāminah fī A'yān Miah al-Tsāminah*, Vol. 1, (Beirut: Dār al-Jīl, 1993 M), 273; Abd al-Mun'im, *Al-Mausū'ah al-Ṣūfiyyah: A'lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn 'alaih wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah*, (Kairo: Dār al-Irsyād, 1992), 295; Ibnu Farhun al-Maliki, *Al-Dībāj al-Madzhah fī Ma'rifah A'yān 'Ulamā' al-Madzhah*, Vol. 1, (Kairo: Dār al-Turāts, 1415 H), 242; Yusuf Isma'il al-Nabhani, *Jamī' Karamāt al-Awliyā'*, Vol. 1, (Gujarat: Maraz Ahl Sunnat Barakat, 2001), 525.

⁵ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Ibn 'Aṭāillah wa Taṣawwufuh*, (Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, Cet. 2, 1969), 31-32.

bagian dari para intelektual berperan aktif terhadap pemerintah dengan memberikan nasihat dan kritik yang membangun.⁶ Kondisi keagamaan adalah, bahwa mazhab Ahlusunnah waktu itu menjadi mazhab resmi Mesir. Dalam masalah *uṣūl* mengikuti mazhab al-Asy'ari dan dalam masalah *furū'* mengikuti paradigma mazhab empat. Namun, mazhab mayoritas adalah mazhab Maliki.⁷ Selain itu, juga banyak tokoh-tokoh sufi yang lain, maka tidak heran terdapat berbagai tarekat sufi, di antaranya al-Rifa'iyah, al-Badawiyah, al-Qadiriyyah, al-Syadziliyyah, dan lain-lain.⁸ Kondisi sosial keagamaan Mesir waktu itu membentuk karakter pemikirannya.

Pengembaraan intelektual-spiritual Ibnu Athaillah setidaknya terbagi ke dalam tiga fase. *Pertama*, sebelum tahun 674 H (sebelum 'ṣuḥbah' dengan Syekh al-Mursi), masa belajar berbagai disiplin ilmu seperti Usul Fiqh, Fiqh, Tauhid, Tafsir, Hadis, Balaghah, dan lain-lain, hingga beliau menjadi tokoh sentral dalam mazhab Maliki. Namun, beliau masih antipati terhadap tasawuf dan banyak berdebat dengan pengikut Syadziliyah (murid-murid Syekh al-Mursi).⁹ *Kedua*, setelah tahun 674 H, pada masa ini beliau mengakui kebenaran tasawuf setelah melakukan 'ṣuḥbah' dengan Syekh al-Mursi. Selain belajar 'sulūk' dengan Syekh al-Mursi, beliau juga masih mempelajari berbagai disiplin ilmu sekaligus mengajarkannya.¹⁰ *Ketiga*, masa kematangan spiritual-intelektual. Setelah wafatnya Syekh al-Mursi, beliau menjadi mursyid Tarekat Syadziliyah dan merumuskan dasar-dasarnya. Selain itu, beliau juga aktif mengajar beberapa disiplin ilmu pengetahuan di Universitas al-Azhar dan Universitas al-Mansuriyyah. Di antara mahasiswanya yang terkenal adalah Taqīyyuddin al-Subki (w.759 H), Daud al-Bakhily, dan Abu Hasan al-Qarrāfy.¹¹

⁶ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ fī Dzīkrillāh al-Karīm al-Fattāḥ*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah, T.Th), 50-51; Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if al-Minān*. Edited by Abd Halim Mahmud, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, Cet. 3, 2006), 175.

⁷ Al-Maqrīzy, *Al-Sulūk li Ma'rifah Duwal al-Mulūk*, Vol. 1, Edited by M. Abd al-Qadir 'Atha, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 520-547; Al-Maqrīzy, *Al-Mawā'iz wa al-I'tibār bi Dzīkr al-Khuṭaṭ wa al-Atsār*, Vol. 4, (Mesir: Maktabah Jil, 1326 H), 161.

⁸ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Ibnu 'Aṭāillah...*, 62-63; Amir Najjar, *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah fī Miṣr: Nasya'atuhā wa Nazmuhā wa Wuruduhā*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, T.Th).

⁹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 104-105.

¹⁰ *Ibid.*, 29, 40, 90, 100-110.

¹¹ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Ibnu 'Aṭāillah...*, 62-63; Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Al-Durar al-Kāminah...*, Vol. 1, 274.

Ibnu Athaillah meninggalkan sekitar 24 karya intelektual. *Al-Ḥikam* merupakan 'Magnum Opus' dan sekaligus mewakili mazhab tasawuf beliau. Beberapa karyanya yang lain yang masih bisa ditemukan adalah *al-Munājāh al-`Aṭāiyyah*, *Waṣiyyah li Ikhwānihi bi Madīnah al-Iskandariyah*, *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr*, *Laṭāif al-Minan*, *Tāj al-`Arūs al-Ḥāwī li Tahdzīb al-Nufūs*, *al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ*, *Unwān al-Tawfiq fī Ādāb al-Ṭarīq*. Sebagian besar karya beliau berbentuk 'risālah' (uraian singkat dan padat).

Hakikat Makrifat menurut Ibnu Athaillah

Ibnu Athaillah mendefinisikan makrifat ke dalam beberapa aspek. *Pertama*, secara etimologi makrifat adalah mencapai pengetahuan terhadap sesuatu terkait diri dan sifatnya sesuai dengan keadaan yang sebenar-benarnya. *Kedua*, definisi secara terminologi terbagi ke dalam dua tingkat; khusus dan umum. Secara umum makrifat berarti menetapkan eksistensi Allah, mensucikan-Nya dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya, dan menetapkan sifat-sifat-Nya dengan sebenar-benarnya sesuai dengan konsep yang digambarkan Allah pada diri-Nya sendiri. Adapun secara khusus makrifat berarti bentuk penyaksian batin terhadap Allah. Definisi lain yaitu bentuk keyakinan yang dihasilkan dari usaha-usaha ibadah.¹² Dengan demikian, Ibnu Athaillah mendefinisikan makrifat sesuai dengan stratifikasi spiritual 'sālik', di mana pada strata pertama hanya bentuk penetapan wujud, penyucian, dan penyifatan. Sementara pada strata kedua dengan penyaksian secara langsung.

Kemudian, seluruh realitas yang ada dalam pengenalan kepada Allah menurut Ibnu Athaillah terbagi menjadi tiga. *Pertama*, tiada satupun dalam realitas yang tidak mengenal Allah. Seluruh yang ada ini mampu mengenal karakter umum nama-nama, sifat-sifat, perbuatan juga karakter zat-Nya. Makrifat inilah yang menjadi kewajiban pertama dalam agama.¹³ Makrifat ini juga beliau sebut sebagai 'ma'rifat al-ḥaq'. Namun, istilah 'ma'rifat al-ḥaq' ini lebih ditekankan pada objek 'asmā' dan sifat Allah SWT tanpa disertai zat.¹⁴

¹² Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Miftāḥ al-Falāḥ...*, 41.

¹³ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*, Edited by Mahmud Taufiq al-Hakim, (Mesir: Maktabah Madbūli, 2002), 133.

¹⁴ *Ibid.*, 139.

Kedua, tiada satupun realitas yang ada dapat mengenal Allah. Ketidakmampuan ini dari aspek '*iḥāṭah*'.¹⁵ Pengetahuan ini meliputi esensi dan eksistensi zat, sifat, dan perbuatan-Nya. Secara rasio murni, mengenal Pencipta yang bersifat wujud absolut (*wujūd al-muṭlaq*), tanpa permulaan dan akhiran, serta Esa dalam segala aspeknya adalah nihil, karena termasuk dalam kategori '*al-iḥāṭah*' objek dengan subjek-Nya (*iḥāṭah al-maf'ūl bi fā'ilihi*). Makrifat ini tidak mungkin bagi makhluk namun wajib bagi Allah, karena Dia yang mengetahui secara absolut tanpa batas.¹⁶ Makrifat ini juga ia sebut dengan '*ma'rifat ḥaqīqah*'. Namun, istilah ini lebih ditekankan pada objek zat Allah murni.¹⁷

Ketiga, yang mengenal Allah hanya Allah. Pengetahuan ini dari aspek penguatan informasi mutlak dengan pengetahuan mutlak (*taḥqīq al-iḥāṭah bi 'ilmīhi al-muṭlaq*). Allah mewujudkan segala yang wujud, mengadakan dan mengatur segala yang ada.¹⁸

Dengan demikian, objek makrifat yang dikenal adalah zat, nama, sifat, dan perbuatan Allah. Seluruh realitas ciptaan-Nya mampu mengenal objek makrifat tersebut dengan kelemahan untuk mengenal eksistensi dan esensi mutlak-Nya. Seluruh makhluk tidak akan mampu mengetahui tentang esensi Tuhan sesuai dengan pengetahuan Tuhan. Oleh sebab itu, Allah SWT dalam hal ini menjadi Subjek 'yang mengenal' dan sekaligus menjadi Objeknya sendiri 'yang dikenal'.

Tampaknya, pembagian dalam kemungkinan pengenalan terhadap Allah ini juga dilakukan para sufi lain walaupun tidak persis sama. Sufi-sufi tersebut seperti al-Kalabadzi, al-Thusi, dan al-Kamsykhawi al-Naqsyabandi. Manusia hanya berkemungkinan menetapkan sifat keesaan (*wahdāniyyah*) sesuai dengan sifat-sifat Allah, makrifat yang seperti ini disebut '*ma'rifat al-ḥaq*'. Adapun secara hakiki mereka tidak bisa mencapainya karena terhalang sifat '*al-ṣamadiyyah*' dan hakikat ketuhanan secara mutlak (*taḥaqquq*

¹⁵ *Al-Iḥāṭah* adalah mempersepsikan (*idrāk*) sesuatu dengan sempurna baik luar maupun dalam (*zāhirān wa bā'īnan*), mengetahui sesuatu dari segala aspeknya. Lihat: Muhammad al-'Adluny al-Idrisy, *Mu'jam Muṣṭalahāt...*, 10. Juga berarti mengetahui hakikat wujud objek, jenis objek, kadar materi objek, karakter objek, tujuan yang terbesit objek, segala yang ada tentang manfaat dan tidak bermanfaat bagi objek. Lihat: Abu al-Baqā' al-Kafawy, *Mu'jam al-Kulliyāt fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furuq al-Lughawiyah*, Edited by Adnan Darwis dan Muhammad al-Musry, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 68.

¹⁶ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Qaṣd al-Mujarrad...*, 133.

¹⁷ *Ibid.*, 139.

¹⁸ *Ibid.*, 135.

al-rubūbiyyah 'an al-iḥāṭah).¹⁹ Tetapi Ibnu Athaillah menjelaskan lebih terperinci dan adanya penambahan (*tahqīq al-iḥāṭah bi 'ilmihī al-muṭlaq*) yang tidak dijelaskan sufi lain.

Sulūk dan Jadzab; Sebuah Jalan Pencapaian

Untuk mencapai makrifat, para sufi umumnya menggunakan jalan '*sulūk*'. Dengan jalan ini, seorang '*sālik*' harus melewati jalan panjang (*ṭarīqah*), menempuh stasiun-stasiun spiritual (*maqāmāt*), dan merasakan kondisi-kondisi jiwa (*aḥwāl*), tentu dengan bentuk penyucian-penyucian diri (*tazkiyyah al-nafs*) dan olah batin (*riyāḍah*). Sehingga, dengan penyucian-penyucian tersebut, seorang sufi dapat sampai dalam bentuk makrifat kepada-Nya.²⁰ Dengan kata lain, sebagaimana ungkapan Ibnu Athaillah, jalan ini diawali dengan '*mu'āmalah*' dan berakhir dengan '*muwāṣalah*'.²¹

Selain itu, para sufi juga menggunakan fenomena alam untuk mengenal Allah. Hal ini seperti pernah dikatakan oleh Dzun al-Nun al-Mishri (w. 145) bahwa mengenal Allah adalah dengan melalui bukti karya-karya-Nya.²² Imam al-Ghazali juga menyebutkan bahwa jalan untuk mengenal Allah dan mengagungkan-Nya berada pada makhluk-makhluk-Nya, dengan memikirkan keajaiban ciptaan-Nya.²³ Perwujudan alam (*makhlūq*) adalah bukti perwujudan nama Allah. Perwujudan nama-nama-Nya adalah bukti perwujudan adanya sifat-Nya. Perwujudan tetap sifat-sifat-Nya adalah bukti perwujudan zat-Nya. Hal ini karena, mustahil sifat tersebut ada dengan sendirinya tanpa ada zat yang disifati; yaitu Allah.²⁴

¹⁹ Abu Bakar al-Kalabadi, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 151; Abu Nashr Siraj al-Thusi, *Al-Luma' fi al-Taṣawwuf*, Edited by Abd Halim Mahmud and Abd al-Baqi al-Surur, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥaditsiyyah, 1960), 5; Al-Kamsykhawi Naqsyabandi, *Jāmi' al-Uṣūl fi al-Azliyyā wa Anwā'ihim wa Awaṣāfihim wa Uṣūl Kullī Ṭarīqin wa Muḥimmah al-Murīd wa Syurūṭ al-Syaikh wa Kalimah al-Ṣūfiyyah wa Iṣṭilāḥuhum wa Anwā' al-Taṣawwuf wa Maqāmātuhum*, (Mesir: al-Maṭba'ah al-Wahbiyyah, 1298 H), 238.

²⁰ Abu al-Wafa al-Ghanaimi al-Taftazani, *Dirāsāt fī...*, 153.

²¹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 156.

²² Abd al-Qahir Mahmud, *Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, 1966), 46-47.

²³ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh 'Azza wa Jalla*, (Kediri: Muhammad Utsman, T.Th), 2.

²⁴ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikmah al-'Aṭā'iyyah al-Kubra wa al-Ṣuḡra wa al-Mukātabāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2006), 52-53. Argumen seperti ini juga disebut '*itsbāt wujūdillah*', setidaknya, ada tiga argument yang digunakan para filsuf dan mutakalim: 1) argumen keberadaan alam (*cosmology*), 2) argumen sebab akibat (*causality*),

Jalan suluk yang digunakan tersebut di atas mendapat kritikan filosofis-estetis dari Ibnu Athaillah. Menurutnya, jalan suluk tersebut mempunyai kelemahan-kelemahan yang berkisar pada sarana pembuktian (*mustadal bih*) dan pencari bukti (*mustadil 'alaih*). Pertama, '*mustadal bih*' dalam jalan suluk adalah keberadaan alam yang mustahil bisa mengantarkan untuk mengenal Allah. Kelemahannya adalah karena fenomena alam itu sendiri wujudnya masih membutuhkan Allah. Bagi Ibnu Athaillah, seluruh eksistensi yang ada masih tergantung pada eksistensi Allah. Eksistensi yang ada sebenarnya tidak lebih jelas dibanding Allah, sehingga mana mungkin sesuatu tidak jelas mengantarkan kepada sesuatu yang lebih jelas. Allah juga tidak pernah tidak hadir dan selalu dekat, sehingga tidak perlu menggunakan instrumen sekunder berupa keberadaan alam untuk membuktikan kehadiran-Nya dan untuk sampai kepada-Nya. Dengan kata lain, keberadaan Allah tidak perlu pembuktian lagi karena Dia lebih jelas daripada bukti itu sendiri. Kedua, '*mustadil 'alaih*' menunjukkan kelemahan dirinya. Dengan menggunakan sarana sekunder menunjukkan bahwa mereka belum mencapai '*wuṣūl*' dan masih tergolong '*ahl hijāb*'.²⁵

Selanjutnya, Ibnu Athaillah mengembangkan jalan tersendiri untuk mencapai makrifat. Jalan ini disebut '*al-jadzab*' (tarikan metafisis) dan sufi yang menggunakan jalan ini disebut '*arbāb al-jazzb*' atau '*majdzūbin*'. Jalan ini merupakan kebalikan jalan suluk. Artinya, sejak permulaan perjalanannya, seorang sufi di-*jadzab*-kan oleh Allah dengan disingkapkan kesempurnaan zat-Nya sehingga langsung mengenal-Nya. Setelah mereka 'ditarik' langsung oleh Allah, baru kemudian melalui Allah, mereka akan dikembalikan untuk menyaksikan sifat-Nya, lalu dikembalikan untuk bergantung pada nama-Nya, kemudian dikembalikan untuk menyaksikan alam-Nya. Ibnu Athaillah mengistilahkan perjalanan '*jadzab*' dengan penurunan (*tadally*).²⁶

Seorang *majdzūb* terlebih dahulu sampai kepada Allah, lalu dia secara perlahan-lahan dikembalikan oleh Allah ke jalan

dan 3) argumen kemungkinan (*contingency*). Lihat: Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāt*, Edited by Majid Makhrī, (Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, 1985 M), 276-277; Al-Syahrastāni, *Al-Milāl wa al-Nihāl*, Vol. 1, (Kairo: Muassasah al-Ḥalaby, 1968), 94; Ibnu Sina, *Al-Isyārat wa al-Tanbīhāt*, Edited by Sulaiman Dunya, (Mesir: Dār al-Ma`ārif, 1957), 447.

²⁵ Kesimpulan ini diambil dari hikmah dan munajatnya. Lihat: Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭāiyah...*, 9, 19, 29, 73.

²⁶ *Ibid.*, 52-53.

'*mu'āmalah*'.²⁷ Jadi, dalam jalan *jadzab* ini bukan sufi yang ingin mengenalkan dirinya pada Allah, tetapi Allah-lah yang ingin memperkenalkan diri-Nya pada hamba tersebut.

Menurut Ibnu Athaillah jalan ini lebih sempurna dibanding jalan para sufi umumnya. *Pertama*, hal ini karena dalam jalan *jadzab* seorang sufi mengerti kebenaran bagi pemilikinya, sehingga menetapkan segala sesuatu dengan merujuk kepada asalnya. Artinya, pengenalan pada Allah dengan Allah sendiri, Allah sebagai objek juga sebagai sarana primer. Para *arbāb al-jadzab* sebenarnya telah *wuṣūl* pada Allah.²⁸

Kedua, Menurut Ibnu Athaillah Seorang *majdzūb* sebenarnya juga melewati fase-fase spiritual, namun perjalanan dilakukan lebih cepat karena jalan *jadzab* ini pada hakikatnya jalan yang dilipat (*tuwīyat*) oleh '*ināyah*' Allah, bahkan tanpa persiapan sebelumnya.²⁹ Beliau membuat perumpamaan sufi suluk mencari air dengan menggali sumur sedikit demi sedikit, sehingga air keluar dari lubang sumbernya. Sementara ini sufi *jadzab* seperti orang yang mencari air, tiba-tiba turun awan menurunkan hujan lebat padanya, dan ia mengambil air seperlunya tanpa perlu bersusah payah.³⁰

Di antara kedua kelompok dan jalannya, konsep *jadzab* inilah yang mencirikan aliran tasawuf Ibnu Athaillah secara khusus dengan sufi-sufi yang lain.³¹ Menurut Syekh Zaruq, kedua jalan, suluk maupun *jadzab* adalah representasi tingkat '*ihsan*'. Ihsan adalah engkau menyembah Allah seperti engkau melihat-Nya, apabila engkau tidak sanggup melihat-Nya, maka Dia yang melihatmu.³² Dalam hadis ini, ihsan tingkat pertama adalah seperti melihat Allah dan yang kedua adalah merasa dilihat Allah. Kelompok yang *jadzab* (seperti melihat Allah) adalah kelompok orang-orang yang telah mengenalnya di awal suluk. Kelompok *sālik* adalah kelompok yang masih berada di bawah peringkat kelompok

²⁷ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 156.

²⁸ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah...*, 9, 29; Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Munājāh al-Ilāhiyyah*, Munajat: 19, 73.

²⁹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 157.

³⁰ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Tāj al-'Arūs al-Ḥāwī li Tahdzīb al-Nufūs*, (Kairo: Jawāmi' al-Kalim, T.Th), 30.

³¹ Ibnu Ibad al-Arundi, *Ghāits Mawāhib al-'Āliyyah fī Syarḥ al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, Jil. 2, (Indonesia: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, T.Th), 76.

³² Abu al-Husain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1998), 6.

arif yang merasa dilihat Allah. Ia membuktikan Allah melalui alam. Kelompok pertama inilah yang ditempuh oleh Ibnu Athaillah dan para sufi dari kalangan Syadziliyyah.³³ Dengan demikian, walaupun Ibnu Athaillah membangun jalan makrifat dengan *jadzab*, namun beliau tidak mengingkari jalan suluk.

Ihwal Makrifat; Penyaksian Keesaan Mutlak

Menurut Ibnu Athaillah, Allah SWT memiliki sifat '*aḥadiyyah*'. Kata ini terbentuk kata '*al-aḥad*' yang bermakna 'kesendirian mutlak dalam keesaan dengan tiada sesuatupun yang bersama-Nya', '*al-aḥad*' juga merupakan istilah yang digunakan untuk menafikan keterbilangannya bersama-Nya.³⁴ Menurut Ibnu 'Arabi, *al-aḥadiyyah* adalah martabat zat absolut. Allah dalam martabat ini merupakan wujud tunggal dan mutlak, yang belum dihubungkan dengan nama, sifat, dan sandaran, tidak menerima 'pembagian'. Jadi *aḥadiyyah* adalah totalitas dari potensi (*majmū' kullihī bi al-quwwah*).³⁵ Allah ada dalam azali dengan tiada sesuatupun yang bersama-Nya, sifat ini tidak berubah dan selalu tetap seperti keadaan semula.³⁶ Keesaan mutlak ini tidak terjangkau oleh angan-angan, akal pikiran manusia.³⁷

Sufi yang mencapai tahapan makrifat akan menyaksikan sifat keesaan Allah secara mutlak ini³⁸ dengan '*ḥaqq al-baṣīrah*', bukan dengan indra zahir atau spekulasi akal. Dalam pandangan mata batin seorang arif akan selalu terbesit bahwa hanya Allah-lah yang berhak menyandang sifat wujud absolut. Wujud segala sesuatu selainnya hanya bersifat relatif (*muqayyad*),³⁹ banyangan semu (*ẓill*), nihil ('*adam*'), bagaikan debu di udara (*al-haba' fī al-hawa*). Hal ini Karena wujud relatifnya diwujudkan oleh Allah⁴⁰ dengan proses '*ījād*' dan keberlangsungan wujudnya hanya karena Allah dengan adanya proses '*imdād*'.⁴¹ Oleh sebab itu, dalam tahap

³³ Zaruq al-Affasy, *Qawā'id al-Taṣawwuf...*, 56.

³⁴ Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, T.Th), 35. Ibnu 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Edited by Abu al-Ala al-Fifi, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyyah, T.Th.), 90.

³⁵ Ibnu Araby, *Fuṣūṣ...*, 90.

³⁶ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah...*, 11, 38.

³⁷ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Qaṣd al-Mujarrad...*, 60.

³⁸ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Taḍbīr*, (Kairo: Dār al-Salām al-Ḥadītsah, 2007), 246.

³⁹ Ibnu Athaillah, *Al-Qaṣd al-Mujarrad fī...*, 59-60.

⁴⁰ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 160-161.

⁴¹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah...*, 15, 33, 97, 98.

ontologis, wujud segala yang ada dengan sendirinya akan terhapus karena sifat 'ahādiyyah' Allah.⁴² Karena dalam tahap ini apabila masih ada wujud lain 'bersama' wujud Allah, maka sifat 'ahādiyyah' tidak terealisasikan, konsekuensinya akan ada sifat keterbilangan dan kebersekutuan dalam diri Allah.⁴³

Dalam proses 'syuhūd al-ahādiyyah', juga tersingkap hakikat ketuhanan secara global. Sehingga mereka tidak mengerti maksud ketersingkapan tersebut. Hal ini karena bentuk kuantitas atau kualitas ketersingkapan tersebut berada di luar nalar akal pikiran. Namun setelah proses ketersingkapan tersebut terjaga baru seorang arif akan mengerti maksudnya secara terperinci.⁴⁴

Istilah 'syuhūd al-ahādiyyah' Ibnu Athaillah sebenarnya tidak jauh berbeda dengan sufi-sufi yang lain. Misalnya Imam al-Ghazali menyebut tingkatan ini sebagai 'fanā fī al-tawhīd' atau 'tawhīd al-muqarrabīn'.⁴⁵ Al-Attas menyebutnya 'The Unity of Existence'. Lebih jauh al-Attas menggambarkan bahwa tahapan ini disepakati oleh mayoritas sufi seperti Junaid al-Baghdadi, Abu Nashr al-Sarraj, Ali al-Hujwiri, Abu al-Qasim al-Qushayri, Abd Allah al-Ansari, al-Ghazali, Ibnu 'Arabi, Sadr al-Din al-Qunyawi, Abd Razaq al-Qashani, Dawud al-Qasyari, dan 'Abd al-Rahman al-Jami.⁴⁶

⁴² *Ibid.*, 46, 215.

⁴³ Ibnu Ibad al-Arundy, *Ghāits Mawāhib al-Aliyyah...*, Jil. 1, 103-104; Abu Hamid al-Ghazali, *Misykāt al-Anwār*, Edited by Abd al-Aziz Izzu al-Din al-Siruwān, (Beirut: 'Alam al-Kitāb, 1986 M), 137.

⁴⁴ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah...*, 32, 141. Hal ini juga diamini oleh sufi yang lain seperti Imam al-Qusyairi. Lihat: Zaruq al-Afasi, *Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, (Kairo: Dār al-Syu'aib, 1985), 247.

⁴⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jil. 4, (Semarang: Usaha Keluarga, T.Th), 240; Abu Hamid al-Ghazali, *Misykāt...*, 137.

⁴⁶ Ia mengatakan "This School (this school presented type of intuition of existence) presented the vision of reality as as they envisaged it based on the second type of intuition of existence. They affirmed the transcendent unity of existence (wahdāt al-Wujūd). Among the notable early representatives of this school after Junaid were Abu Nashr al-Sarraj, Ali al-Hujwiri, Abu al-Qasim al-Qushayri and Abd Allah al-Ansari. To this school also belonged al-Ghazali. But their chief exponent was Ibnu 'Arabi, who first formulated what originally given in intuition of existence into an integrated metaphysics expressed in rational and intellectual terms. Among his erudite commentators were Sadr al-Din al-Qunyawi, Abd Razaq al-Qashani, Dawud al-Qasyari, 'Abd al-Rahman al-Jami; and his doctrine of the Perfect Man (al-Insān al-Kāmil) was developed by Abd al-Karim al-Jili. The philosophical expression of transcendent unity was formulated by Shadr al-Din al-Shirazi, called Mulla Shadra, whose metaphysics bears marked traces of the thoughts of Ibnu Sina, Al-Ghazali, Ibnu Araby, and al-Suhravardi. Lihat: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 214-215.

Kondisi Spiritual

Penyaksian atas keesaan mutlak (*syuhūd al-aḥadiyyah*) yang dialami seorang '*ārif bi Allāh*' memengaruhi sisi psikologis mereka. Ibnu Athaillah menyebutkan bahwa tingkatan kondisi psikologis seseorang; *pertama*, mereka tenggelam dalam cahaya tauhid, sehingga segalanya menjadi sirna. Dengan kata lain, ketidaksadaran akan sekitar (*sakr*) mengalahkan kesadaran (*sahw*) mereka, penyaksian tunggal (*jam`*) mengalahkan penglihatan pada makhluk (*farq*), *fanā`*nya mengalahkan *baqā`*, ketidakhadiran bersama makhluk (*ghaibah*) mengalahkan hadirnya mereka (*ḥuḍūr*).⁴⁷ Setelah keadaan ini berlangsung, apabila dia sadar maka akan naik ke kelompok kedua, namun dimungkinkan mereka tidak dikembalikan sebagaimana keadaan semula.⁴⁸

Kedua, tingkatan '*ārif bi Allāh*' yang kedua lebih sempurna dibanding yang pertama. Kelompok ini juga merasakan apa yang dirasakan oleh kelompok pertama, namun mereka disadarkan oleh Allah, setelah *sakr* mereka juga mengalami *sahw*, setelah *ghaibah* mereka juga mengalami *ḥuḍūr*, sehingga *jam`* tidak menghalangi *farq* ataupun sebaliknya. Begitu kondisi-kondisi yang lain seperti *fanā`* dan *baqā`*.⁴⁹ Namun, kesadaran pertama mereka memiliki perbedaan dengan kesadaran yang kedua, mereka selalu bersama Allah dalam segala sesuatu.⁵⁰ Sehingga, mereka dapat mengendalikan pikiran mereka.

Kembalinya kesadaran akan *al-atsar* ini memiliki perbedaan dengan penglihatan sebelum mencapai makrifat. Mereka kembali dengan memakai cahaya (*kiswah al-anwār*) dan hidayah penglihatan batin (*hidāyah al-istibṣār*). Sehingga mereka kembali kepada Allah dari *al-atsar* tersebut sebagaimana mereka menuju Allah meninggalkan *al-atsar*. Jadi, hati mereka sudah tidak terbelenggu dan tertawan oleh *al-atsar*.⁵¹

Di sisi lain, terjadi perbedaan ungkapan dalam mengekspresikan hakikat yang tersingkapkan pada mereka. Ekspresi ini dalam istilah Ibnu Athaillah disebut "*al-isyārah*" dan "*al-'ibārah*".

⁴⁷ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aḥādiyyah...*, 84.

⁴⁸ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 205.

⁴⁹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Mukātabāt...*, 84.

⁵⁰ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 51.

⁵¹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Munājāh...*, 73, 21. Kondisi seperti ini dalam istilah Sayyid Naquib al-Attas disebut '*first separation*' (*al-farq al-awwal*) dan '*second separation*' (*al-farq al-tsāni*). Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 178.

Kelompok pertama sering tidak bisa mengendalikan gejala jiwa mereka karena menerima *tajalli* yang tidak tergambarkan (*faiḍān wujūd*).⁵² Tak jarang ketika sampai pada tahap tertentu sering keluar ekspresi-ekspresi spiritual yang sulit dicerna (*syatāḥat*) karena tarikan metafisik.⁵³ Kebanyakan ekspresi ini diingkari oleh orang yang mendengar.⁵⁴ Kondisi ini tidak terpuji karena berusaha mengungkap rahasia ketuhanan padahal mereka belum diizinkan.⁵⁵ Selain itu mereka sebenarnya belum sempurna karena menganggap bahwa Allah lebih dekat daripada ekspresi tersebut, artinya masih terdapat 'rukun' ekspresi.⁵⁶

Adapun kelompok kedua, mereka dapat menguasai diri mereka dalam proses *tajalli*. Mereka fana dari kefanaan,⁵⁷ mereka dalam ekstra kedekatan sehingga tidak merasakan dalam kedekatan.⁵⁸ Lisan terkunci tanpa ekspresi.⁵⁹ *Isyārah* akan hakikat ketuhanan tersebut tidak terucap ketika *tajalli* namun mereka keluarkan ketika perlu, adakalanya untuk memberikan bimbingan kepada murid.⁶⁰ Ekspresi ini baik *isyārah* maupun *'ibārah* kebanyakan diterima oleh siapa yang mendengar,⁶¹ karena ekspresi tersebut dapat dipahami orang lain.⁶² Ibnu Athaillah mengambil jalan moderat dalam *isyārah*, yaitu secara lahir ada perpisahan namun secara batin merasakan hal tersebut (*al-farq 'ala lisānik maujūdan wa al-jam' fī baṭīnik mayhūda*).⁶³

⁵² Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭāyiyah...*, 40, 185.

⁵³ Contoh *syatāḥat*, seperti 'aku bukan aku aku aku, karena aku adalah Dia, aku Dia', Ungkapan ini sering dialamatkan kepada Abu Yazid, lihat: Qasim Muhammad 'Abbas, *Abū Yazīd al-Buṣṭāmīy: al-Majmū'ah al-Ṣūfīyyah al-Kāmilah*, (Damaskus: al-Madā, 2004), 42; 'Aku yang Maha Benar' (*Ana al-H}aq*), lihat: Lois Massignon, *Dīwān al-Hallāj*, (Paris: Mansyurat Asmar, 2008), 22. 'Tiada sesuatu dalam diri ini kecuali Allah' (*mā fī al-jubbah illa Allāh*), lihat: al-Syarqawi, *Syarḥ al-Ḥikam bi Hāmisy Syarḥ al-Ḥikam Ibn 'Ibād*, Jil. 2, (Indonesia: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyyah, T.Th), 73-74.

⁵⁴ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 63-64.

⁵⁵ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭāyiyah...*, 40, 184, 185.

⁵⁶ *Ibid.*, 20, 77.

⁵⁷ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Miftāḥ al-Falāh wa Miṣbāḥ...*, 9.

⁵⁸ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 51.

⁵⁹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭāyiyah...*, 20, 77.

⁶⁰ *Ibid.*, 40, 184, 185.

⁶¹ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 63-64.

⁶² Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭāyiyah...*, 40, 184, 185.

⁶³ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Laṭā'if...*, 159-160.

Tersingkapnya Hijab

Dengan demikian dapat dikatakan hijab antara seorang *'ārif bi Allāh* dengan Allah sudah terbuka. Dalam hal ini Ibnu Athaillah menyebutkan sepuluh sebab kondisi tersingkapnya hijab tersebut. Seorang arif menyaksikan Allah karena beberapa hal, *pertama*, Allahlah yang menampakkan segala sesuatu. *Kedua*, Dia tampak pada segala sesuatu. *Ketiga*, Dia ada dalam segala sesuatu. *Keempat*, Dia tampak untuk segala sesuatu. *Kelima*, Dia tampak sebelum segala sesuatu. *Keenam*, Dia lebih tampak dari segala sesuatu. *Ketujuh*, Dia Esa tanpa ada sesuatu yang bersama-Nya. *Kedelapan*, Dia lebih dekat dari segala sesuatu. *Kesepuluh*, jika bukan karena Dia, segala sesuatu tidak akan terwujud. Proses tersingkapnya hijab ini merupakan bukti kekuasaan Tuhan, karena bagaimana keberadaan (*wujūd*) bisa tampak dalam ketiadaan (*'adam*). Atau, bagaimana mungkin sesuatu yang baru bisa bersanding dengan yang Maha Dahulu.⁶⁴

Bersama Allah dalam Setiap Tindakan

Penyaksian *'ārif bi Allāh* terhadap cakarawala (*al-kaun* dan *al-atsar*) terbagi menjadi beberapa bentuk; menyaksikan Allah dalam segala sesuatu,⁶⁵ menyaksikan Allah pada atau bersama segala sesuatu, menyaksikan Allah sebelum melihat segala sesuatu, menyaksikan Allah setelah melihat segala sesuatu. Hal ini karena penglihatan batin mereka merasakan bahwa keberadaan alam ini awalnya gelap kemudian diterangkan oleh cahaya Ilahi.

Penjelasan masing-masing penyaksian ini adalah *pertama*, mereka melihat Allah sebagai Zat yang Maha Jelas (*al-Zāhir*) dan ber-*tajalli* dengan asma dan sifat-Nya dalam segala sesuatu. Sehingga mereka mengatakan, "Aku tidak melihat segala sesuatu kecuali aku melihat Allah di dalamnya." Penyaksian seperti ini juga disebut *'musyāhadah fi'l bi fi'l'*. *Kedua*, mereka melihat Allah sebagai Zat yang Maha Mengetahui (*al-Ālim*) dan Kuasa (*al-Qādir*), segala yang ada sangat bodoh dan lemah. Penyaksian seperti ini juga disebut *'musyāhadah ṣifah bi ṣifah'* sehingga mereka mengatakan, "Aku tidak melihat segala sesuatu kecuali aku melihat Allah bersamanya." *Ketiga*, mereka melihat Allah sebagai *'Wujūd Qidam'*,

⁶⁴ Ibnu Athaillah al-Sakandari, *Al-Ḥikam al-'Aṭāiyah...*, 6, 16.

⁶⁵ *Ibid.*,

segala yang ada hanya bersifat baru dan nihil (*al-ḥudūts wa al-‘adam*), sehingga mereka mengatakan, “Aku tidak melihat segala sesuatu kecuali aku melihat Allah sebelumnya.” Penyaksian seperti ini juga disebut ‘*musyāhadah Dzat bi Dzat*’. Keempat, mereka melihat Allah sebagai wujud yang Kekal (*Baqā’*), segala yang ada hanya fatamorgana (*fanā’*), sehingga mereka mengatakan, “Aku tidak melihat segala sesuatu kecuali aku melihat Allah sesudahnya.” Penyaksian seperti ini tidak terdeteksi oleh *isyārah* dan *‘ibārah*.⁶⁶

Penutup

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa makrifat para sufi bukanlah hasil penalaran spekulatif melainkan hasil dari penyaksian langsung terhadap Allah SWT. Makrifat adalah menetapkan eksistensi Allah, transendensi kesucian, sifat-sifat dengan sebenarnya, juga bentuk penyaksian batin dan keyakinan sebagai buah dari ibadah. Inti makrifat adalah kelemahan untuk mencapai makrifat hakiki, karena yang dapat mengenal Allah hanyalah Allah sendiri, sedangkan makhluk hanya dapat mengenalnya sesuai kemampuan mereka, maka kelemahan dalam bermakrifat adalah makrifat.

Adapun jalan yang dapat ditempuh bisa dengan jalan normal suluk atau jalan tarikan langsung ‘*jadzab*’. Dalam pandangan Ibnu Athaillah jalan *jadzab* lebih utama dibandingkan dengan suluk. Karena mereka dapat mengenal Allah lebih cepat dibanding jalan suluk. Jalan suluk maupun *jadzab* ini adalah representasi dari dua tingkatan ihsan. Namun demikian, belum ditemukan dengan jelas langkah formal meniti jalan *jadzab*. Jalan suluk ini bisa dilalui oleh siapapun sehingga bisa diterapkan dalam masyarakat. Tidak demikian dengan *jadzab*, jalan ini sulit diterapkan dalam masyarakat.

Ketika mencapai tahap *wuṣūl* dalam bentuk makrifat, para arif akan menyaksikan keesaan mutlak (*syuhūd al-aḥadiyah*) yang berada di luar jangkauan akal dan logika pikiran. Mereka menyaksikan dengan ‘*ḥaqq al-baṣīrah*’ mereka. Penyaksian atas keesaan

⁶⁶ Ibnu Athaillah, *al-Qaṣd al-Mujarrad...*, 22, 23. Apabila ditelusuri lebih lanjut, proses penggabungan penyaksian Allah dan alam ini berasal dari Syaikh Ibnu Masyis, guru dari generasi pertama Tarekat Syadziliyyah. Lihat: Abd Halim Mahmud, *Qaḍiyyah al-Taṣawwuf al-Madrasah al-Syādziliyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Taūfiqiyah, 2010), 19.

mutlak *syuhūd al-aḥadiyyah* yang dialami seorang *‘ārif bi Allāh* memengaruhi sisi psikologis mereka. *Pertama*, mereka merasakan *fanā’*, *jam`*, *ghaibah*, *sakr*, dan kondisi yang lebih sempurna adalah penggabungan *fanā’* dan *baqā’*, *sakr* dan *shahw*, *ghaibah* dan *huḍūr*, *jam`* dan *farq*. Penyaksian dan kondisi spiritual mereka memengaruhi penglihatan mereka pada alam sekitar. Di mana mereka menyaksikan *fi`l* dengan *fi`l*, *ṣifah* dengan *ṣifah*, *dzāt* dengan *dzāt*. Menyaksikan Allah di segala sesuatu, dalam segala sesuatu, sebelum alam, sesudah segala sesuatu. Secara keseluruhan teori makrifat Ibnu Athaillah adalah inti tauhid yang menggabungkan Islam, iman, dan ihsan.

Adapun saran-saran adalah sebagai berikut; tasawuf merupakan roh peradaban Islam, oleh sebab itu, mengkaji dan menerapkannya dalam kehidupan merupakan sebuah keniscayaan. Sejauh ini, banyak peneliti yang antipati terhadap tasawuf dan menghakimi sufi dengan sesat bahkan kufur, atau yang menelan mentah-mentah ajarannya sesuai makna literal kalimat. Maka sebaiknya, peneliti harus memahami bahasa mereka dan merasakan apa yang mereka rasakan.

Daftar Pustaka

- ‘Abbas, Qasim Muhammad. 2004. *Abū Yazīd al-Buṣṭāmīy: al-Majmū‘ah al-Ṣūfiyyah al-Kāmilah*. Damaskus: al-Madā.
- Abd al-Mun‘im, 1992. *Al-Mausū‘ah al-Ṣūfiyyah: A‘lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn ‘alaih wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah*. Kairo: Dār al-Irsyād.
- Al-Afasi, Zaruq. 1985. *Ḥikam al-‘Aṭāiyyah*. Kairo: Dār al-Syu‘aib.
- Al-Arundi, Ibnu Ibad. T.Th. *Ghāits Mawāhib al-‘Āliyyah fi Syarḥ al-Ḥikam al-‘Aṭāiyyah*, Jil. 2. Indonesia: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Al-‘Asqalani, Ibnu Hajar. 1993. *Al-Durar al-Kāminah fi A‘yān Miah al-Tsāminah*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Jil.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Chittick, William C. 2007. *Sufism: a Short Introduction*. UK: One World Publication.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1986. *Misykāṭ al-Anwār*, Edited by Abd al-Aziz Izzu al-Din al-Siruwan. Beirut: ‘Ālam al-Kitāb.

- _____. T.Th. *Al-Ḥikmah fī Makhluqāt Allāh 'Azza wa Jalla*. Kediri: Muhammad Utsman.
- _____. T.Th. *Al-Munqidz min al-Ḍalāl*. Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyah.
- _____. T.Th. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jil. 4. Semarang: Usaha Keluarga.
- Ibnu 'Arabi. T.Th. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Edited by Abu al-Ala al-Fifi. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyyah.
- Ibnu Manzur. T.Th. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ibnu Sina. 1957. *Al-Isyārat wa al-Tanbihāt*, Edited by Sulaiman Dunya. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- _____. 1985. *Kitāb al-Najāt*, Edited by Majid Makhri. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Al-Idrisi, Muhammad al-'Adluni. 2002. *Mu'jam Muṣṭalāḥāt al-Taṣawwuf al-Falsafiy*. Jordan: Dār al-Tsaqāfah.
- Al-Kafawy, Abu al-Baqā'. 1997. *Mu'jam al-Kulliyāt fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furuq al-Lughawiyah*, Edited by Adnan Darwis dan Muhammad al-Musry. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar. 1993. *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Madzkur, Ibrahim. 1983 M/1403 H. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: al-Haiyah al-'Amah.
- Mahmud, Abd al-Qahir. 1966. *Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby.
- Mahmud, Abd Halim. 2010. *Qaḍiyyah al-Taṣawwuf al-Madrasah al-Syādziliyyah*. Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah.
- Al-Maliki, Ibnu Farhun. 1415 H. *Al-Dībāj al-Madzhah fī Ma'rifah A'yān 'Ulamā' al-Madzhah*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Turāts.
- Al-Maqrizy. 1326 H. *Al-Mawā'iz wa al-I'tibār bi Dzikr al-Khuṭaṭ wa al-Atsār*, Vol. 4. Mesir: Maktabah Jil.
- _____. 1997. *Al-Sulūk li Ma'rifah Duwal al-Mulūk* Vol. 1. Edited by M. Abd al-Qadir 'Atha. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Massignon, Lois. 2008. *Dīwān al-Hallāj*. Paris: Mansyurat Asmar.
- Muslim, Abu al-Husain. 1998. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah.

- Al-Nabhani, Yusuf Isma'il. 2001. *Jāmi' Karāmāt al-Awliyā'*, Vol. 1. Gujarat: Maraz Ahl Sunnat Barakat.
- Najjar, Amir. T.Th. *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah fī Miṣr: Nasya'atuhā wa Nazmuhā wa Wurūduhā*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Naqsyabandi, Al-Kamsykhawi. 1298 H. *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Awliyā' wa Anwā'ihim wa Awaṣāfihim wa Uṣūl Kulli Ṭarīqin wa Muhimmah al-Murīd wa Syurūṭ al-Syaikh wa Kalimah al-Ṣūfiyyah wa Iṣṭilāḥuhum wa Anwā' al-Taṣawwuf wa Maqāmātuhum*. Mesir: al-Maṭba'ah al-Wahbiyyah.
- Al-Qusyairi. 1989 M/1409 H. *Risālah Qusyairiyyah*. Edited by Syekh Abd Halim Mahmud bin Syarif. Kairo: Dār al-Sya'b.
- Al-Sakandari, Ibnu Athaillah. 2002. *Al-Qasḍ al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad*, Edited by Mahmud Taufiq al-Hakim. Mesir: Maktabah Madbūli.
- _____. 2006. *Al-Ḥikam al-'Aṭāiyyah al-Kubra wa al-Ṣugra wa al-Mukātabāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah.
- _____. 2006. *Laṭāif al-Minān*. Edited by Abd Halim Mahmud. Mesir: Dār al-Ma'ārif, Cet. 3.
- _____. 2007. *Al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr*. Kairo: Dār al-Salām al-Ḥadītsah.
- _____. T.Th. *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ fī Dzīkrillāh al-Karīm al-Fattāh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah.
- _____. T.Th. *Tāj al-'Arūs al-Ḥawī li Tahdzīb al-Nufūs*. Kairo: Jawāmi' al-Kalim.
- Al-Syarqawi. T.Th. *Syarḥ al-Ḥikam bi Hāmisy Syarḥ al-Ḥikam Ibn 'Ibād*, Jil. 2. Indonesia: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. 1957. *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah al-Qāhirah al-Ḥadītsiyyah.
- _____. 1969. *Ibn 'Aṭāillah wa Taṣawwufuh*. Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, Cet. 2.
- Al-Thusi, Abu Nashr Siraj. 1960. *Al-Luma' fī al-Taṣawwuf*, Edited by Abd Halim Mahmud and Abd al-Baqi al-Surur. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītsiyyah.