

Volume

12

Nomor 1 (Februari 2022)

P-ISSN: 2252-5890

E-ISSN: 2597-6664

KACA

KARUNIA CAHAYA ALLAH

JURNAL DIALOGIS ILMU USHULUDDIN

- Kritik Metafisika: Studi Komparatif Pemikiran Heidegger (1889-1976 M) dan Suhrawardi (1154-1191 M)
Muhammad Arif
- Islam dan Media Massa: Pengarusutamaan Moderasi Islam Pada Situs Tafsiralquran.id
Abdullah Falahul Mubarok, Yoga Irama
- Melihat Tuhan dalam Perspektif Ilmu Kalam dan Tasawuf
Abdul Munim Cholil
- Historisitas dan Nilai Religius Shalawat *Lam Yahtalim* dalam Kitab *Maraqi Al-'Ubudiyah* Karya Syekh Nawawi Al-Bantani
Moh. Ashif Fuadi, Muhammad Aslambik
- Istifham dalam Surah Al-Qiyamah: Suatu Kajian Kebahasaan
Muhamad Erpian Maulana
- Menelaah Ulang Kodifikasi Struktur Ayat dan Surah Al-Qur'an *Rasm Uthmani*
Aspandi Aspandi, Muhammad Sarkoni



Diterbitkan oleh
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM AL FITRAH
Jurusan Ushuluddin

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin

Volume 12, Nomor 1 (Februari 2022)

P-ISSN: 2252-5890; E-ISSN: 2597-6664

EDITORIAL TEAM

Editor-in-Chief

Kusroni (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Managing Editor

Abdulloh Hanif (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Editorial Board

Muhammad Kudhori, (Universitas Islam Negeri (UIN) Wali Songo, Semarang)

Mohammad Nu'man, (Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya)

Iksan Kamil Sahri (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Mohamad Anas (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Achmad Imam Bashori (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

REVIEWERS

Damanhuri (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)

Mukhammad Zamzami (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)

Chafid Wahyudi (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya, Indonesia)

Muhammad Endy Fadlullah (IAI Ibrahimy, Genteng, Banyuwangi, Indonesia)

Alvan Fathony (Universitas Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo, Indonesia)

Agus Imam Kharomen (UIN Wali Songo Semarang, Indonesia)

Khairul Muttaqin (IAIN Madura, Indonesia)

ABOUT THE JOURNAL

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin diterbitkan oleh Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah Surabaya. Jurnal ini memuat kajian-kajian keislaman yang meliputi Tafsir, Hadis, Tasawuf, Filsafat, Pemikiran Islam, dan kajian Islam lainnya. Terbit dua kali setahun, yaitu bulan Februari-Agustus.

Saat ini, jurnal KACA telah terakreditasi **SINTA peringkat 5**, berdasarkan Surat Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/Badan Riset dan Inovasi Nasional, Nomor: 200/M/KPT/2020, tanggal 23 Desember 2020, dan berlaku selama lima (5) tahun.

Alamat surat menyurat:

Jl. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129 Jawa Timur Indonesia

Email: jurnal.kaca.alfithrah@gmail.com

Daftar Isi

Kritik Metafisika: Studi Komparatif Pemikiran Heidegger (1889-1976 M) dan Suhrawardi (1154-1191 M)	
Muhammad Arif -----	1
Islam dan Media Massa: Pengarusutamaan Moderasi Islam Pada Situs Tafsiralquran.id	
Abdullah Falahul Mubarok &Yoga Irama -----	26
Melihat Tuhan dalam Perspektif Ilmu Kalam dan Tasawuf	
Abdul Munim Cholil -----	49
Historisitas dan Nilai Religius Shalawat <i>Lam Yahtalim</i> dalam Kitab <i>Maraqi Al-'Ubudiyah</i> Karya Syekh Nawawi Al-Bantani	
Moh. Ashif Fuadi & Muhammad Aslambik -----	66
<i>Istifham</i> dalam Surah Al-Qiyamah: Suatu Kajian Kebahasaan	
Muhamad Erpian Maulana -----	80
Menelaah Ulang Kodifikasi Struktur Ayat dan Surah Al-Qur'an <i>Rasm Uthmani</i>	
Aspandi Aspandi & Muhammad Sarkoni -----	100

MELIHAT TUHAN DALAM PERSPEKTIF ILMU KALAM DAN TASAWUF

Abdul Munim Cholil

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah Surabaya, Indonesia
Email: piyoefadil@gmail.com

Abstrak: “Melihat Tuhan” merupakan satu tema yang menghiasi kajian keislaman. Pakar ilmu kalam masih berpolemik hingga saat ini. Sementara kaum sufi menerima tema ini secara lebih terbuka. Artikel ini akan membahas tentang integrasi ilmu kalam dan tasawuf terkait tema itu. Di sini, penulis tidak disibukkan dengan perdebatan tentang boleh atau tidaknya melihat Tuhan. Namun sampai pada pembahasan “kemungkinan” dan dari pintu mana konsep Melihat Tuhan menjadi kajian epistemologis yang menarik hingga saat ini. Ketika ahli kalam berhenti di depan pintu *tanzîh* (penyucian Allah dari segala cacat dan keserupaan dengan makhluk), maka kita menemukan para sufi melewati pintu itu. Yang menarik adalah bagaimana para sufi menghadirkan 'pintu' menuju *ru'yatullah* melalui konsep *mahabbah*. Namun dengan tetap menjadikan temuan para ahli kalam sebagai “rumah kembali” ketika berhadapan dengan *shubhat* (kerancuan epistemik). Di sini penulis akan memakai pendekatan eksistensialisme Heidegger untuk memasuki ruang “kesadaran sufi” sehingga doktrin sufi bisa dipahami secara lebih empati, karena sifatnya yang jauh dari jangkauan psikolog-antropolog yang materialsitik.

Kata kunci: *ru'yatullah*, ilmu kalam, tasawuf, *tanzîh*.

Abstract: “Seeing God” is a theme that adorns Islamic studies. Ulama kalam still have polemics to this day. While the Sufis accept this theme more openly. This article will discuss the integration of kalam and Sufism related to that theme. The author is not preoccupied with the debate about whether it is permissible or not to see God. But going so far as to discuss the "possibility" and from which door the concept of Seeing God has become an interesting epistemological study to date. When the ulama kalam stops in front of the door of *tanzîh* (purification of Allah from all defects and likenesses with creatures), then we find Sufis passing through that door. What is interesting is how the Sufis present the 'door' to *ru'yatullah* through the concept of *mahabbah*. However, by continuing to make the findings of the ulama kalam a "home" when dealing with *syubhat* (epistemic confusion). Here the author will use Heidegger's existentialism approach to enter the space of "Sufi consciousness" so that Sufi doctrine

can be understood more empathetically, because its nature is far from the reach of materialistic psychologists and anthropologists.

Keywords: ru'yatullah, kalam, sufism, *tanzîh*.

Pendahuluan

Setiap disiplin ilmu dalam Islam mempunyai relasi yang sinergis (*al-takâmul*) antara satu dan yang lainnya.¹ Ilmu-ilmu tersebut bertemu pada satu poin tertentu sekaligus memisahkan diri pada poin lainnya. Kiranya cukup beralasan bila kita anggap semua disiplin ilmu Islam sudah matang dan mapan dengan kompleksitasnya sendiri-sendiri. Kemandirian dan independensi adalah keniscayaan bagi masing-masing ilmu, baik terkait ontologi, epistemologi dan bahkan terma-terma yang disepakati oleh setiap kajian keilmuan yang ada. Meski, misalnya, kita temukan kontradiksi yang akut antara beberapa kajian yang ada, kita dituntut arif dan bijak menyelami dan menguraikannya. Ketergesa-gesaan hanya menimbulkan sikap arogansi tak termaafkan karena semua lahir dari rahim yang sama: Islam.

Dalam kajian kali ini, kita akan menikmati sajian mengenai konsep "melihat Allah" dalam dua diskursus ilmu sekaligus: ilmu kalam dan ilmu tasawuf. Diskursus ilmu kalam berhasil menampilkan dzat Tuhan yang sempurna dan tanpa cela. Perdebatan dan dialog yang ramai menghiasi buku-buku ilmu kalam menjadi bukti kedigdayaan dan sifat elegan yang ada dalam ilmu ini, tentu dengan watak defensifnya. Sementara tasawuf (atau "etika" dalam pemaknaan yang tidak ketat dan paling sederhana) menjadi nilai yang disepakati dan harus ada dalam setiap anasir akidah maupun syariat Islam. Islam memposisikan etika layaknya ruh dalam tubuh.

Namun demikian, kaum sufi menulis secara tegas bahwa ilmu tasawuf ini adalah puncak keilmuan Islam, tentu tanpa ada maksud menenggelamkan jasa dan kontribusi ilmu lainnya. Mereka beralasan bahwa nilai esoterisme Islam yang tak bertepi hanya bisa ditembus dengan suluk sufi.² Dalam konsep "melihat Tuhan" misalnya, yang ditawarkan ilmu kalam hanya berhenti pada perdebatan sengit mengenai: apakah bisa kita melihat Allah Swt.? Kalau bisa, lantas di mana: di dunia atau di akhirat? Apakah dengan memakai indera penglihatan mata atau dengan hati? Logika semua sekte kaum teolog berhenti di sini. Tasawuf kemudian melanjutkan kebenaran epistemologis yang dibangun kaum teolog dengan memakai perspektif sendiri. Ilmu kalam memiliki kontribusi besar saat

¹ Thaha Abdurrahman, *Tajdîd Al-Manhaj fi Taqwîm Al-Turâth*, (Maroko: Al-Markaz Al-Thaqâfi Al-Arabi) 89

² Al-Ghazali, *Al-Munqidz min Al-Dlalâl*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, (Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006) 56-65

mengantar seorang *salik* sampai pada pintu *tanzīh*³, sementara tasawuf menarik *salik* untuk melanjutkan petualangan esoterisme dalam ragam dimensinya yang eksotis dan mengagumkan.

Kebenaran epistemologis kaum teolog akan dijadikan pijakan dan tempat kembali tatkala kaum sufi menemukan kebuntuan simbol yang tak bisa dipahami. Ibn Arabi mengingatkan sesama master sufi "jangan dikira bahwa seorang *arif* tak mungkin terpeset" karena mereka bukan para nabi yang *ma'shūm* (dilindungi dari kesalahan). Ilmu kalam menjadi titik awal langkah seorang *salik* sekaligus "rumah pulang" ketika menemukan kerumitan-kerumitan simbolik di balik tersingkapnya tabir ilahi.

Lanskap relasi kedua ilmu tertangkap jelas dari paparan di atas. Keduanya kemudian berpisah dalam beberapa ide yang diusung, termasuk sumber pengetahuan dan terma-terma yang dipakai. Maka demi kelancaran studi komparatif yang akan penulis lakukan di sini, perlu kiranya kita mengenal sumber pengetahuan ilmu kalam yang berpijak pada teks-teks wahyu dan akal sekaligus. Sementara tasawuf menjadikan ilham⁴ sebagai pijakan utama. Tanpa meyakini adanya ilham, pembaca tak akan bisa memahami secara jernih diskursus sufistik. Ilham mendapat legitimasi kebenarannya dari Al-Qur'an, seperti diungkap dalam kisah nabi Musa *alaibissalam* dan ibunya, yang mendapat ilham dari Allah Swt. untuk mengalirkan nabi Musa yang masih bayi di aliran sungai Nil.⁵

Karena karakter ilham yang hanya bisa direngkuh oleh *džaung* (rasa sufistik) setelah melakukan *riyādah* (inisiasi) doktrin sufi atau murni sebagai sesuatu yang terberi, ia memiliki sisi mistisnya tatkala akan dibahasakan atau dilogikakan. Berangkat dari sini, beberapa tokoh sufi kemudian lebih nyaman memakai bahasa simbolik untuk menguraikan pengalaman-pengalaman sufistik yang dahsyat itu. Simbol-simbol sufistik juga berfungsi sebagai antisipasi dari beberapa kalangan eksoteris yang cenderung memberi interpretasi semena-mena terhadap pengalaman privatif sufi tanpa menaruh simpati sedikitpun. Bila hal ini terjadi, maka petaka bagi mereka sekaligus bagi disiplin ilmu ini sendiri; mengingat stigma "sesat" telah mengantar beberapa tokoh sufi ke tiang eksekusi, sementara konsekuensi lainnya: ilmu ini akan diabaikan oleh generasi

³ Menepis semua kemungkinan penyerupaan Tuhan dengan makhluk-Nya.

⁴ Ilham merupakan pendalaman apa yang dijelaskan dalam wahyu; ilham merupakan penerimaan ilmu-ilmu ketuhanan yang tak bisa menciptakan syariat baru, ia merupakan kumpulan maklumat ketuhanan (*ghaibiyah*) yang berfungsi untuk mempertegas kedudukan syariat baik lahiriah maupun batiniyahnya. Dalam leksikografi sufistik *nafs kulliyah* selalu identik dengan lauh mahfudz, dan ilham adalah kemampuan ruhaniyah manusia (*nafs juz'iyyah*) untuk menerima pendaran ilmu-ilmu yang tertulis di lauh mahfudz itu. (Lihat: Al-Ghazali, *Ar-Risālah Al-Ladunniyah*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, (Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006) 70)

⁵ QS. Thaha: 39

mendatang. Setiap pengkaji harus menyadari sedini mungkin bahwa tasawuf memang identik dengan bahasa simbolik karena ia adalah penguraian sisi esoterisme agama Islam.

Dengan alasan-alasan ini, penulis akan memakai pendekatan eksistensialisme Heidegger agar bisa lebih simpati dalam menafsirkan pengalaman kesufian. Yang membedakan eksistensialisme dengan analisa psikologis terletak pada kenyataan bahwa psikologi masuk kategori nalar empiris yang mengandalkan observasi, sementara eksistensialisme menekankan pengetahuan melalui partisipasi. Setiap penalaran empiris tidak mengakui aspek *a priori*; kebalikan dari eksistensialisme.⁶ Tema tentang *being* (wujud) yang dianalisa dalam eksistensialisme bukan seperti yang diasumsikan oleh psikolog yang menempatkan *being* sebagai emosi belaka. Pengalaman kesufian bukan emosi, namun lebih pada proses kaum sufi dalam merengkuh kesadaran eksistensialnya; sebuah proses menemukan ke-aku-an yang terlempar, meminjam bahasa Heidegger.

"Melihat Tuhan" dalam Diskursus Ilmu Kalam

Setelah memahami dua pembahasan di atas: tasawuf menjadikan ilham sebagai sumber pengetahuan dan bahasa simbolik sebagai pengantarnya, barulah kita bisa melanjutkan kajian ini. Mula-mula, penulis akan menyajikan perdebatan mengenai konsep "melihat Tuhan" yang ramai dalam kajian ilmu kalam secara singkat saja.

Secara garis besar, sekte-sekte teologi Islam terbagi ke dalam dua aliran dalam merespon konsep "melihat Tuhan": ada yang meyakini bahwa melihat Tuhan itu mungkin dan yang lain memustahilkannya. Kedua kelompok sama-sama berpijak pada dalil rasional dan textual sekaligus.⁷ Dari kelompok pertama kemudian memunculkan sempalan-sempalan baru terkait apakah Tuhan yang bisa dilihat itu terjadi di dunia atau akhirat, apakah dengan memakai indera penglihatan mata atau hati.

Mazhab Asy'ari dan Maturidi berada pada barisan terdepan kelompok yang meyakini terjadinya hal itu. Keduanya sama-sama memperkuat argumentasi teologisnya dengan dalil teks atau akal. Mungkin hanya imam Al-Razi yang tampaknya meragukan argumentasi logika dalam beberapa karyanya terkait konsep "melihat Tuhan". Namun dalam karya yang ditulisnya di usia senja, seperti *Al-Matālib Al-Alīyah*, dia semakin mantap mendukung mazhab Asy'ari dengan sedikit menyinggung

⁶ John Macquarrie, *Existentialism*, (USA: Penguin Book, 1980) 26-27

⁷ Ada juga yang menambahkan dalil Ijma' (konsensus ulama) seperti imam Ar-Razi dalam *Nihāyat Al-Uqūl*, tapi kemudian dibantah oleh Al-Amidi dan Al-Iji dalam *Al-Mawāqifnya* (Lihat: Muhammad Shaleh Al-Zarkani, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī wa Arā'uhu Al-Kalāmiyah wa Al-falsafiyah*, Dar Al-Fikr, h. 271)

simpatinya pada kaum esoteris.⁸ Selain takwil *ala* Asy'ari dan Maturidi terhadap teks-teks agama yang mengindikasikan kemungkinan terjadinya "melihat Tuhan", mereka juga menjadikan dalil rasional sebagai tawaran: Allah Swt. itu wujud. Setiap yang wujud boleh terlihat. Maka Allah Swt. bisa dilihat.⁹

Sementara di muka barisan lainnya ada sekte Muktazilah, Khawarij, Zaidiyah dan Syiah Imamiyah.¹⁰ Argumentasi logika mereka: setiap yang bisa dilihat dengan mata adalah konsekuensi *jism* (sesuatu yang tersusun dari beberapa elemen). Sementara Allah Swt. bukan *jism*. Maka Dia tak mungkin bisa dilihat. Kemudian beberapa ayat yang dijadikan dalil oleh kelompok pertama ditakwil dengan interpretasi ideologis yang, setidaknya, bisa mematahkan argumentasi bahwa Allah Swt. bisa dilihat. Sementara hadis Nabi Saw. yang disinyalir memungkinkan melihat Tuhan di akhirat dijustifikasi sebagai hadis *dla'if, shadz, gharib* dan seterusnya.¹¹

Dalam mengkaji konsep "melihat Tuhan" kita dihantar pada salah satu muara pertemuan antara kaum sufi dan mazhab Asy'ari secara khusus. Terdapat beberapa kesamaan visi antara keduanya, termasuk dalam kajian kali ini. Hal ini setidaknya menghempaskan tuduhan sepihak kalangan reformis dan beberapa pengkaji kontemporer yang seringkali berkesimpulan bahwa kaum sufi dan pengikut mazhab Asy'ari melakukan konspirasi dengan penguasa untuk mencikoksi masyarakat Muslim sehingga didominasi konsep fatalistik sufi atau konsep "perbuatan manusia" versi mazhab Asy'ari. Tuduhan semacam ini tidak benar karena hanya berpijak pada pembacaan dangkal yang politis, lebih lagi mereka tak mau menyentuh epistemologi masing-masing kedua mazhab yang memang sangat mirip dan sinergis. Sehingga nantinya, kita merasa tidak asing lagi saat menyaksikan seorang Asy'arian yang sufi atau sebaliknya.

"Melihat Tuhan" Perspektif Mazhab Asy'ari-Maturidi

Penulis merasa harus memberi porsi sub-bab kali ini secara spesifik karena kelompok kedua sudah mengambil sikap tegas bahwa Tuhan tak mungkin bisa dilihat. Kita bisa meneruskan kajian dengan hanya fokus pada kelompok pertama yang hampir semuanya sampai pada kesimpulan bahwa Allah Swt. bisa dilihat. Namun masih menyisakan beberapa perdebatan: apakah dengan mata atau dengan hati? Apakah terjadi di dunia atau di akhirat?

⁸ Ar-Razi, *Al-Matālib Al-Āliyāh*, ed. Ahmad Hijazi As-Saqa, (Beirut-Libanon: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1987) 48 & 54

⁹ Al-Iji, *Al-Manāqif fi 'Ilmi Al-Kalām*, (Kairo: Maktabah Al-Mutanabbi) 302

¹⁰ Lihat: komentar Al-Zarkani, *Fakhr Al-Din Al-Rāzi*, 264-265

¹¹ Diantara pengkaji kontemporer yang sampai pada kesimpulan itu adalah Hasan bin Ali Assegaf, seorang sarjana Muslim asal Yordan, dalam bukunya *Mas'alat Ar-Rūyah*, (Oman-Yordan: Dar Al-Imam An-Nawawi, 2007)

Di tubuh mazhab Asy'ari, terutama kalangan *muta'akhirin*, ada yang berpendapat bahwa melihat Tuhan bisa terjadi di dunia dan dengan mata kepala, mereka menjadikan dialog Nabi Musa dengan Allah Swt. yang meminta agar diperkenankan melihat-Nya¹², sebagai dalil. Sementara yang lain berkesimpulan bahwa melihat Allah Swt. hanya bisa terjadi di akhirat; mereka berdalih bahwa ayat tersebut sudah dispesifikasi dengan hadis bahwa orang mukmin akan melihat Tuhannya sebagaimana mereka melihat rembulan di malam hari.¹³ Ada pula yang bersikukuh bahwa Tuhan tak mungkin bisa dilihat dengan mata karena secara logika mata hanya sanggup menangkap wujud materi. Tuhan hanya bisa dilihat dengan mata hati. Atau bahkan ada yang berasumsi bahwa melihat bisa terjadi dengan semua indera. Tentunya, semua perbedaan perspektif di atas tetap mengukuh satu sikap teologis yang tak bisa ditawar: tersingkapnya tabir ilahi adalah murni dengan cara dan kehendak Tuhan. Manusia tak pernah mampu mendeskripsikannya.¹⁴ Di sinilah, logika kaum teolog berhenti. Ya, hanya pada pintu *tanzīh*.

Kaum Sufi Melanjutkan Kebenaran Epistemologis Kaum Teolog

Akal, sedigdaya apapun filosof mencoba mendeskripsikannya, tetap memiliki keterbatasan ruang yang bisa disentuhnya. Ibn Arabi menemukan kesimpulan semiotik yang membenarkan statemen itu. Akal dalam gramatika bahasa Arab diambil dari derivasi kata "*aqala*" yang senyawa dengan "*iqālūn*" yang mempunyai makna ikat-mengikat.¹⁵ Kesadaran ini yang menjelma kuat dalam diri setiap sufi. Mereka kemudian menemukan piranti lain yang tidak dimiliki oleh aliran apapun selain mereka. Sumber pengetahuan/piranti itu disebut dengan *kashf*, *dzaūq*, *ihlām*, dan sebagainya, yang diyakini mampu menyingkap hakikat pengetahuan (*al-ma'lūm*) dengan sangat jernih. Dzu al-Nun Al-Misri ketika ditanya mengenai pengetahuan sufi, dia menjawab tegas, "aku mengenal Tuhan dengan [perantara] Tuhanku."¹⁶

Memang Allah Swt. adalah Dzat yang tak terbatas, sementara akal terbatas. Pengetahuan yang dicapai dengan akal, terutama terkait ketuhanan, akan terlihat ringkih bila dipaksa melampaui batas nalarinya. Awalnya kaum sufi mencoba melanjutkan kebenaran konsep "melihat Tuhan" melalui penawaran konsepsi *ma'rīfat* (mengenal Allah Swt.), yang

¹² QS. Al-A'raf: 143

¹³ HR. Bukhari-Muslim

¹⁴ Al-Bajuri, *Tubṣat al-Murīd Sharḥ Ja'barat Al-Tawḥīd*, dikomentari oleh Muhammad Shaleh Al-Gharsi. t. t. h. 204-207

¹⁵ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub wa Al-Mababbah Al-Ilāhiyah min Kalam Al-Shaykh Al-Akbar*, (Damaskus: Matbaah Al-Katib Al-Arabi, 1992) 31

¹⁶ Abu Al-Wafa At-Taftazani, *Madkhal Ila At-Tasawuf Al-Islāmi*, (Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tawzī) 102

pasti akan berubah menjadi "cinta" atau "kerinduan kuat". Namun sebelum terlalu jauh mengekplorasi konsep yang ditawarkan sufi ada baiknya mempertimbangkan pesan imam Al-Sha'rani, "siapapun yang tak sanggup menangkap 'logika' *kashf* yang dipakai kaum sufi, hendaknya menjadikan statemen eksoteris pakar kalam saja dan jangan melangkah lebih jauh".¹⁷

Pintu Melihat Tuhan

Semua tokoh sufi sependapat bahwa melihat Tuhan adalah anugerah terindah dan teragung yang bisa direngkuh seorang *salik*. Setiap yang mengenal Tuhannya pasti akan mencintai dan didera rindu yang kuat untuk bisa bertemu dan melihat-Nya. Ini kesimpulan aksiomatik: manusia adalah pemuja keindahan, apalagi sumber keindahan (Allah Swt.). Fitrah manusia selalu tak berdaya saat berhadapan dengan *ihsan* (kebaikan)—dimana Allah sumber semua kebaikan—, ia bisa disebut sebagai budak kebaikan dari manapun datangnya. Proses menuju "Melihat Allah" melalui konsep cinta bagi kaum sufi, bisa ditafsirkan sebagai proses menemukan "aku" kembali dalam eksistensialisme. Tentu eksistensialisme theistik yang penulis maksud, bukan yang atheistik.

Ada beberapa tema eksistensialisme yang dibahas masif karena erat kaitannya dengan menemukan "aku" kembali. Manusia yang tidak menghayati eksistensi dirinya akan terus terjebak dalam "thou/engkau"; dia tak pernah merasa menjadi manusia autentik yang meraih kebebasannya. Karena selalu diintervensi oleh yang lainnya. "Engkau" adalah simbol mengenai manusia yang gagal menemukan dirinya yang *ontic-ontological*.

Ada banyak pintu untuk menemukan "aku". Diantaranya "kemurungan" dan "kematian". Heidegger menegaskan bahwa kemurungan adalah cara mendasar untuk menemukan "ke-aku-an". Namun pengertian "murung" menurut eksistensialis tidak sama dengan pemahaman psikolog atau fenomenolog. Karena psikolog memahaminya sebagai "emosi" sementara fenomenolog memahaminya sebagai fakta manusia yang berelasi dengan yang lain.¹⁸

Dalam paradigma kaum sufi, cinta tak bisa didefinisikan. Tak ada ungkapan yang benar-benar bisa mewakilinya. Tak ada tamsil yang sanggup mendeskripsikannya. Karena cinta adalah sebuah kondisi yang tak bisa dibahasakan tapi hanya bisa dirasakan. Lantas apakah "rasa" dan pengalaman jiwa seorang sufi kontradiksi dengan logika? Hal ini masih problematik hingga kini. Jika watak dasar manusia adalah berpikir, mencari dalil, mempertimbangkan dan kemudian menjustifikasi. Maka mestinya

¹⁷ Al-Sha'rani, *Al-Yawâqît wa Al-Jawâbir fi Bayâni Al-Aqâ'id Al-Akâbir*, t. t., h. 2

¹⁸ John Macquarrie, 169

setiap manusia itu memahami apa yang sedang dirasakannya. Dia tak bisa menghindari tabiat alamiahnya. Bahkan seorang *arif* yang merasakan kebuntuan logika untuk mendeskripsikan apa yang sedang dirasakan. Dia kemudian menguraikan kebuntuan logikanya sebagai krisis dimensional yang diolah menjadi wacana publik. Diskursus sufistik amat unik, kata Ali Harb, dan sama sekali tak bisa disebut sebagai produk anti-pencerahan. Ia lebih tepat jika ditafsirkan sebagai diskursus eksistensialisme Heideggerian, yang menyadarkan manusia agar tak melupakan wujud dan eksistensinya.¹⁹ Sebuah wujud yang harus dihayati secara mendalam.

Dari tadi kita hanya bersibuk dengan konstruk teologis mengenai "melihat Tuhan", sementara pertanyaan-pertanyaan semakin menggumpal: bagaimana objek (Allah Swt.) menampilkan dirinya? Ma'rifat dan cinta sufi macam apa yang bisa mengantar ke sana?

Konsep cinta²⁰ yang berawal dari "mengenal" seperti ditawarkan sufi adalah tipologi cinta yang paling esensial dan abadi. Ibn Arabi yang paling jernih berbicara mengenainya, mengidentifikasi bahwa cinta terbagi dalam tiga klasifikasi: pertama, *ilâbi*: cinta Allah pada kita dan cinta kita pada-Nya. Kedua, *ruhani*, yaitu cinta yang hanya didedikasikan untuk kebahagiaan kekasihnya, tanpa mengharap timbal balik. Ketiga, *tabî'i*: mencintai kekasih dengan pamrih. Dia menyimpan target tertentu di balik cintanya, tak perduli apakah kekasihnya bahagia atau tidak. Tipe ketiga adalah cinta orang pada umumnya.²¹

Tipologi cinta yang pertama akan menjadi fokus kita. Dalam sebuah hadis *qudsi* disebutkan "Allah Swt. berfirman 'Aku adalah *kanzun makhfi* (harta karun yang tersembunyi). Aku kemudian ingin dikenal. Maka Aku ciptakan semua makhluk. Aku mengenalkan diri pada mereka. Maka mereka mengenalku.'"²² Cinta Allah Swt. adalah rahasia terciptanya semesta. Kehendak Allah untuk dikenal dan dicintai adalah tujuan dari semesta diciptakan. Karenanya, Allah Swt. bisa dikenal melalui semesta sebagai *tajalli* Tuhan. Seakan-akan keindahan semesta adalah pemandangan dari sifat Tuhan yang esoteris.²³

Cinta *ilâbi* memendarkan dualisme cinta: cinta Sang Khalik dari satu sisi dan cinta makhluk-Nya di sisi yang lain.²⁴ Sang Khalik yang ingin

¹⁹ Ali Harb, *Al-Hub wa Al-Fanâ*, (Aljazair: Mansyurat Al-Ikhtilaf (Aljazair) & Ad-Dar Al-Arabiyah Li Al-Ulum (Beirut), 2009) 95-98

²⁰ Cinta tak pernah bisa didefinisikan secara jernih hingga detik ini. Dia menjadi misteri kehidupan yang dipandang sebagai sesuatu yang sakral atau malah difungsikan dengan tidak senonoh oleh beberapa kalangan.

²¹ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 62

²² Meski secara transmisi sanad, hadis ini diragukan validitasnya tapi maknanya sesuai dengan QS. Adz-Dzariyat: 56 "tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali agar mereka menyembahku"

²³ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 13

²⁴ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 16-17

dikenal dan dicintai menciptakan semacam *tajalli* atau teofani-Nya. Sementara makhluk ciptaanNya, dengan kerinduan kuat ingin mengenal dan kemudian mencintai Penciptanya, yang dalam analogi Ibn Arabi seperti anak manusia terasing yang rindu kuat pada asal usulnya. Nabi Saw. pernah menyingga dalam sebuah hadis "Adam diciptakan sesuai dengan [tajall] sifat kasih penulisng-Nya (*Rahman*)". Jika *mutakallimin* menakwil hadis ini sehingga sampai pada tataran paling *tanzib*, maka kaum sufi menyajikannya dalam bentuk *tanzib* dan *tashbih*²⁵ sekaligus.

Cinta manusia pada Tuhannya yang ditemukan sebagai kesadaran intuitif—tidak sekedar kontemplatif belaka— kemudian menggiringnya menjadi kapatuhan secara total pada kekasih abadinya (Allah Swt.). Kepatuhan tanpa pamrih. Kepatuhan yang didasari penghayatan penuh pada eksistensi dan wujudnya yang menjadi simbol teofani Tuhan dalam pengertian yang paling eksistensialis. Di mana kemudian, kesadaran ini tak bisa menerima tatkala membelakangi identitas dirinya sebagai hembusan nafas kasih-Nya (*al-nafas al-rabmani*).

Puncak kesadaran sufi semacam itu bisa anda baca sebagai kelanjutan logika kaum teolog: wujud kontingen (*mungkin*) sejatinya bukan wujud yang hakiki. Karena ia hanya hasil dari kemurahan "wujud mesti" (*wajib al-wujud*). Kemurahan Allah Swt. kemudian bisa diidentifikasi dengan cinta-Nya yang absolut (mutlak) yang menjelma menjadi cinta "terbatas" (*muqayyad*) antara satu makhluk Tuhan dengan yang lainnya. Sehingga seorang sufi yang menghayati kehidupan dengan sadar akan menemukan cinta-Nya di mana mata memandang.²⁶

Cawan cinta semacam itu hanya ada di hati sang pencinta sejati, bukan di akal atau panca indera. Hati yang dalam leksikografi bahasa Arab berasal dari kata "*qalaba*" yang bermakna berubah-ubah menyemai padanannya dalam sifat dan perbuatan Kekasih (*mabbub*) yang juga "*kulla yaumin huwa fi sha'n*"²⁷. Hati dianalogikan seperti cawan yang terbuat dari kaca bening dan transparan, yang bisa berubah warna sesuai warna cairan yang dituangkan ke dalamnya. Hati bisa memuat apa saja *tajalli* Tuhan tanpa terpengaruh oleh ragam teofani yang muncul di hadapannya. Karena semua ragam dan warna *tajalli* sejatinya dituangkan oleh Sang Kekasih. Makanya Allah menjadikan hati manusia sebagai salah satu maha karya teragung-Nya. Dalam sebuah hadis *qudsi* disebutkan "langit dan bumiku tidak cukup luas untuk menerima [*tajalli*-ku]. Melainkan hati seorang hambaku yang mukmin [yang mampu]."²⁸

²⁵ Menyerupakan Tuhan dengan makhluk-Nya.

²⁶ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 30

²⁷ QS. Ar-Rahman: 29

²⁸ Henry Corbin, *L'Imagination Creatrice Dans Le Soufisme D'Ibn Arabi*, dialih bahasakan oleh Farid Az-Zahi dengan judul: Al-Khayál Al-Khalláq fi Tasawwuf Ibn Arabi, (Maroko: Mansyurat Marsam, 2006) 170

Karakter dan fungsi hati kemudian mempertegas sikap para sufi, bahwa "melihat Tuhan" bisa terjadi di dunia dengan mata hati baik dalam mimpi atau terjaga. Hati yang dilanda kerinduan kuat untuk bertemu dan menyaksikan Kekasihnya tak bisa dibatasi apapun. Meski demikian, bukan berarti hati hanya sanggup menerima api cinta keabadian. Karakternya yang mencintai setiap wujud indah, memungkinkan dirinya untuk mengagumi wujud indah yang tak abadi. Dan ini dibenarkan oleh syariat dalam tataran tertentu.²⁹ Makanya Ibn Arabi mengklasifikasi keindahan pada dua: mutlak dan *aradli* (bersifat temporal). Di mana yang temporal akan cepat berubah dan hilang meski sejatinya itu adalah pancaran dari yang abadi. Dalam kesadaran sufi, keindahan temporal selalu dikembalikan pada keindahan abadi yang tanpa batas itu.

Bahkan hadis "sesungguhnya Allah itu Mahaindah dan mencintai keindahan" secara spesifik Ibn Arabi mengomentari bahwa tak ada makhluk Tuhan yang dimaksud dengan nama-Nya "Mahaindah" kecuali manusia dan dalam diri manusia secara khusus.³⁰ Dari sini tak heran jika Rasul Saw. mencintai wanita. Karena cinta adalah puncak syahwat. Dan syahwat berfungsi untuk menikmati (*talaahhudh*). Kenikmatan yang disalurkan sesuai tuntunan syariat, bukan gairah syahwat hewani. Dari sini seorang sufi memandang wanita sebagai warisan kenabian dan cinta ilahi, bukan semata pemuas nafsu. Karena Rasul Saw. mencintai tiga hal di dunia ini: perempuan, wangi-wangian, dan shalat. Dalam hadis ini, Nabi memakai bentuk invinitif "hubbiba" (dibuat cinta) karena meyakini bahwa semua dari Allah Swt. tanpa tertipu oleh unsur materi yang ber-*tajalli* di hadapannya.³¹

Ibn Arabi menangkap hierarki cinta di sana. Kerinduan seorang laki-laki pada wanitanya, sejatinya adalah kerinduan seseorang pada dirinya sendiri, karena Siti Hawa diciptakan-bagian dari Adam *alaibi al-salam*. Sementara kerinduan kuat perempuan pada laki-laki adalah kerinduan seseorang pada asal-usulnya. Tentu keduanya sama-sama membawa syahwat dan kenikmatanya masing-masing,³² dalam pemaknaan yang positif.

Dalam tataran tertentu, akumulasi pengetahuan intuitif mengantarkan seorang sufi pada cinta dan kerinduan dahsyat, yang tak memberi ruang bagi keindahan temporal dalam hatinya. Kondisi ini tampak ekstrim ketika Rabiah Al-Adawiyah misalnya berujar "kecintaanku pada Allah tak menyisakan ruang, bahkan untuk mencintai Nabi

²⁹ Lihat misalnya keseharian Nabi Saw. yang menyukai keindahan, kerapian, wewangian dan wanita.

³⁰ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 36

³¹ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 36-37

³² Ibn Arabi, *Fusūs Al-Hikam*, dikomentari oleh Al-Qashani dan ed. Bali Afandi, (Kairo: Al-Haiah Al-Ammah li Qushur Ats-Tsaqafah, 2011) 327-328

sekalipun.³³ Rabiah Al-Adawiyah, Al-Hallaj dan pecinta sufi lainnya termasuk dalam deretan sufi yang luruh dalam cintanya. Dalam teori emanasi cahaya Al-Ghazali, seperti tertuang dalam *Mishkât Al-Anwâr*, para sufi menyadari bahwa setiap cahaya (cahaya: diidentifikasi sebagai wujud, sementara "ketiadaan" diidentifikasi sebagai kegelapan) selain cahaya Tuhan adalah cahaya majasi bukan hakiki. Kemudian mereka menaiki tangga *mi'raj* sufistik menuju cahaya hakiki hingga tak ada yang disaksikan lagi dalam wujud kecuali eksistensi Tuhan. Saat itulah kondisi kejiwaan para sufi menjadi beragam, hingga ada yang benar-benar tak terkontrol oleh logikanya dan mengeluarkan beberapa statemen ekstatif "Aku *Al-Haqq* [Tuhan]", "Mahasuci Aku, Batapa agungnya diriku", dan seterusnya.³⁴

Kerinduan kuat, sebagaimana diakui oleh Al-Ghazali adalah faktor utama yang menyampaikan seseorang pada *al-mukâshafah* (melihat Tuhan perspektif sufi). Karena dalam gramatika bahasa Arab "*al-shawq*" berarti mengharapkan perjumpaan dengan *al-mâ'shûq* (kekasih), perjumpaan itu terjadi dengan *al-mukâshafah*, baik dengan mata atau dengan hati. Atau dengan keduanya,³⁵ sehingga kelezatan yang direngkuh berlipat ganda. Namun ada sebuah kesimpulan unik yang diketengahkan Ibn Arabi terkait kemana cinta berelasi (*ta'alluq*). Menurutnya, relasi cinta itu *ma'dûm* (ketiadaan)—kesimpulan ini banyak lepas dari pengamatan para pakar—. Sebab jika cermat menganalisa akan tampak bahwa, seorang pencinta yang dilanda rindu berat untuk bertemu sang kekasih, entah ingin memeluk, mencium atau sekedar memandangi keindahannya. Namun ternyata cinta dan kerinduannya malah semakin menjadi dan tak pernah berakhir meski dia sudah berjumpa dengan kekasihnya.³⁶ Karenanya cinta makhluk pada Tuhan menjadi problematis karena Tuhan ada, sementara relasi cinta itu ketiadaan. Maka cinta Allah Swt. pada hamba-Nya itu hakiki karena esensi wujud makhluk adalah wujud kontingen yang diadakan.

Imajinasi Intuitif³⁷

Uraian panjang mengenai cinta yang penulis kutip dari buku "*Al-Hub wa Al-Mahabbah*" milik Syeikh Mahmud Al-Ghurab— sebuah buku

³³ Ali Harb, *Al-Hub wa Al-Fâna*, 84

³⁴ Al-Ghazali, *Mishkat Al-Anwar*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006) 11

³⁵ Al-Ghazali, *Sîrâr al-Âlamîn wa Kashfî ma Fi al-Dârain*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, (Beirut-Libanon Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006) 85

³⁶ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hub*, 27

³⁷ *Al-Khayal* yang diekplorasi oleh Ibn Arabi belum saya temukan terjemahan yang definitif dalam bahasa Indonesia karena pengertiannya yang benar-benar berbeda. Bahkan Henry Corbin yang menulis buku Creative Imagination in The Sufism Ibn Arabi juga mengaku kesulitan untuk menemukan padanannya dalam bahasa Perancis maupun Inggris.

yang menampilkan secara utuh konsep cinta yang dikembangkan oleh Ibn Arabi dalam beberapa karyanya—, tentunya masih menyisakan satu pertanyaan: proses logika macam apa yang bisa membenarkan bahwa Tuhan bisa dilihat dalam ragam *tajalli* yang muncul di hadapan sufi? Penulis tak akan menyinggung bagaimana tabir ilahi dibuka karena itu masuk dalam pengalaman intuitif-empiris sufi. Penulis akan menyinggung dari mana kemungkinan-kemungkinan ini bisa dibenarkan.

Beberapa pakar sufi pra-Ibn Arabi hanya menyinggung proses *mushāhadah* (melihat) dan terbukanya tabir ilahi tanpa ada yang menyebutkan dengan kekuatan apa mereka menikmati Nur Tuhan. Namun semua sepakat sebagai pengalaman yang terberi dengan ambiguitas intuitifnya. Di sini, Ibn Arabi terlihat istimewa. Syeikh Al-Akbar menawarkan sebuah pendekatan baru yang bisa dibenarkan oleh logika dan syariat sekaligus.

Dalam diri manusia tersimpan beberapa anugerah Tuhan: akal, panca indera, dan imajinasi. *Al-Khayāl* (imajinasi) inilah yang dijadikan pendekatan baru oleh Ibn Arabi. Diantara perbedaan mendasar antara imajinasi dan akal adalah: imajinasi selalu tergantung pada gambar dan bentuk inderawi tertentu sementara akal bisa menangkap pendaran kualitas-kualitas abstrak. Imajinasi memiliki kemampuan menciptakan sesuatu yang kontradiktif, sementara akal tak bisa. Imajinasi bisa membuat kreasi yang mustahil. Namun demikian, ia tak pernah mampu menjustifikasi karena itu adalah tugas akal. Imajinasi hanya memungkinkan hadirnya dan menciptakan segala sesuatu, bahkan yang mustahil dalam nalar sekalipun, tanpa memberi label apapun.

Sekilas Ibn Arabi mampu memberikan makna tersendiri bagi *al-Khayāl* dengan penegasan makna yang intuitif-agamis. Imajinasi perspektif Ibn Arabi bukan fantasia³⁸ dalam istilah filsafat. Karena fantasi hanya permainan pemikiran yang biasanya didominasi oleh angan-angan orang gila.³⁹ Imajinasi menjadi sangat unik karena fungsinya yang unik di tangan Ibn Arabi. Ia dianalogikan seperti alam barzakh atau "ruang antara" (perjumpaan Tuhan dan makhluk-Nya dalam satu makna simbolik). Imajinasi mendapat pembenarannya dari teks wahyu dan bisa dipahami secara jernih dengan cara interpretasi (*ta'bir*). Pengetahuan imajinatif seringkali digunakan oleh Nabi Saw., semisal "ilmu" diimajinasikan seperti susu, agama "Islam" seperti tiang, "keimanan" diimajinasikan seperti tali

³⁸ Al-Kindi mendeskripsikan "Fantasia" sebagai kemampuan mengindera materi tanpa tergantung pada materi. Ia bisa berproses baik dalam keadaan terjaga atau tertidur. Kejernihan objek yang tertangkap tergantung pada fokus kontemplasi; semakin kuat fokusnya maka semakin jernih. Bisa saja waktu terjaga lebih jernih dari yang hadir dalam mimpi (Lihat: Fuad Al-Ahwani, *Al-Kindi Failasif Al-Arab*, (Kairo: Wizarat Ast-Tsaqafah wa Al-Irsyad Al-Qaumi, 1964) 249.

³⁹ Henry Corbin, *Al-Khayal Al-Khallaq*, 157

yang kokoh. Bahkan wujud imajinatif acapkali muncul di hadapan Rasul Saw., seperti malaikat Jibril yang muncul di hadapan Nabi dengan wujud dan rupa sahabat Dihyah Al-Kalabi.⁴⁰ Mengapa disebut wujud yang imajinatif? Karena penjelmaan Jibril dalam wujud Dihyah, tak bisa disebut sebagai esensi Jibril tapi juga tak bisa diestimasi sebagai "bukan Jibril". Persis seperti gambar yang tertangkap oleh cermin atau kamera.

Wujud imajinatif memang berada pada "ruang antara" (antara "ada" dan "tiada", antara dzahir dan batin). Entitas wujud semacam ini masih diperdebatkan, baik oleh kalangan failasuf maupun ulama kalam. Problematika mengenai wujud imajiner baru dibahas secara serius oleh sarjana Muslim pada abad V-VI H.⁴¹ Murtadla Mutahhari mengidentifikasi adanya tiga aliran terkait hal ini: pertama, aliran esensialis (*al-Mahawi*) yang meyakini bahwa esensi pengetahuan imajinatif memiliki wujudnya sendiri yang terlepas dari hakikat yang diketahui (*al-Ma'lum*). Barangkali E. Kant dengan mazhab idealisme-transendental-nya masuk dalam kategori ini. Kedua, aliran yang meyakini bahwa pengetahuan imajinatif hanya nilai tambah (*al-Idlāfah*) dari hakekat wujud yang diketahui. Aliran kedua dipilih oleh mayoritas pengikut mazhab Asy'ari, termasuk Al-Razi dalam *Al-Mabahith Al-Mashriqiyah*-nya⁴² dan seorang filosof paripatetik dari Timur Islam, Abu Al-Barakat Al-Baghdadi dalam *Al-Mu'tabar fi Al-Hikmah*-nya⁴³ Ketiga, yang meyakini bahwa wujud imajiner adalah *Ashāb* (penanda) bagi esensi wujud yang sedang hadir dalam imajinasinya. Mazhab ini dipilih oleh Al-Baidlāwi dalam *Tawālī' Al-Anwār*⁴⁴-nya, Al-Ghazali dalam *Mishkāt Al-Anwār*-nya dan Ibn Arabi dalam banyak karyanya.

Ibn Arabi kemudian mempertegas bahwa imajinasi bukan pengalaman psikologis-privatif atau cabang dari ilmu fisika—sebagaimana asumsi kalangan filosof dan pakar kalam—tapi imajinasi bersifat ilahi dan memiliki fungsinya yang intuitif dan agamis.⁴⁵ Karakter *al-Khayal* yang menghadirkan cerminan dari esensi wujud imajiner dalam bentuk yang berubah-rubah mengharuskan pengkaji untuk menyadari sedini mungkin bahwa "perubahan bentuk" terjadi pada pelaku imajinasi bukan pada esensi wujud imajiner. Maka di sini, perlu memperhatikan perbedaan

⁴⁰ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Khayal 'Alam Al-Barzakh wa Al-Mitsal*, (Damaskus: Dar Al-Katib Al-Arabi, 1993) 13

⁴¹ Murtadla Al-Mutahhari, *Mubadlarat fi Al-Falsafah Al-Arabiyah*, alih bahasa dari Persia oleh: Abdul Jabbar Ar-Rifai, (Dar Al-Kitab Al-Islami) 165

⁴² Ar-Razi, *Al-Mabahith Al-Mashriqiyah fi Ilmi Al-Ilahiyat wa Al-Tabi'iyyat*, ed. Muhammad Al-Mu'tashim Billah Al-Baghdadi, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1990) 130-132

⁴³ Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, *Al-Mu'tabar fi Al-Hikmah*, (Haidar Abad-India: Jam'iyah Dairat Al-Ma'rif Al-Ustmaniyyah, 1328 H) 2-3

⁴⁴ Al-Baidlāwi, *Tawālī' Al-Anvar min Matalī' Al-Andżār*, ed. Abbas Sulaiman, (Kairo: Al-Maktabah Al-Azhariyah li At-Turast, 2007) 75-87

⁴⁵ Yunus Masrukhan, *Al-Wujud wa Al-Zaman fi Al-Khitab Al-Sufi 'Inda Ibn Arabi*, risalah magister, (Univ. Al-Azhar, 2011) 250

mengenai *al-Khayâl al-Muttasil* (imajinasi langsung) dan *al-Khayâl al-Munfasil* (imajinasi terpisah). Diferensiasi antara keduanya: yang pertama akan menghilang saat si pelaku imajinasi menghentikan proses imajinasinya, tapi yang kedua adalah *badrab zâtiyah* (semacam identitas mandiri) bagi objek yang sedang diimajinasikan. *Al-Khayâl al-Muttasil* dibagi dua: ada yang sengaja dihadirkan atau diimajinasikan, ada yang tidak, seperti mimpi dalam tidur.⁴⁶

Sebenarnya Al-Ghazali pernah menyenggung proses seorang sufi melihat Tuhan—hanya memang belum teoretis dan mapan seperti di tangan Ibn Arabi—".... Begitulah setiap rahasia tersingkap dari balik cermin imajinasi... bahkan gambaranya semakin terang dan jernih bagi yang memiliki kekuatan mata hati dan keimanahan yang penuh... hal semacam itu memberimu informasi bagaimana para nabi menyaksikan tajali setiap makna yang hadir. Biasanya, makna simbolik itu hadir dalam persaksian batin, kemudian menuju ruh imajinatif dalam bentuk yang sesuai dengan makna itu. Bila hal semacam itu hadir dalam keadaan terjaga maka butuh takwil sebagaimana jika hadir dalam mimpi butuh ta'bir (interpretasi mimpi)...."⁴⁷

Pengertian imajinasi intuitif-agamis yang sedang kita bahas bukan "ilusi" dan bukan pula "angan-angan". Ia sudah membentuk epistemologi utuh sebagai sebuah kajian yang dibenarkan bahkan oleh syariat sendiri. Ketika Nabi Saw. bersaksi dalam sebuah hadis "Aku melihat Abdurrahman bin 'Auf masuk surga dengan merangkak" tentu kita bisa menarik simpul kebenaran tentang adanya wujud imajinatif. Saat Nabi mengatakannya, sahabat Abdurrahman b. 'Auf ada dan masih hidup. Wujud sahabat Abdurrahman di surga itu yang disebut wujud imajiner. Tersingkapnya tabir alam *malakiut*, dalam doktrin sufi, bukan hanya terjadi pada para nabi semata tapi juga para wali.⁴⁸ *Tajalli* yang hadir juga beragam sesuai dengan kesiapan masing-masing. Mengingat, imajinasi adalah bagian dari *dhaaq* (rasa), maka sebagaimana citarasa inderawi setiap orang tak sama, demikian juga pengalaman "rasa intuitif sufistik".⁴⁹

Namun yang perlu diwaspadai dari karakter imajinasi adalah keterikatannya dengan gambar atau bentuk inderawi. Sehingga ia selalu memendarkan wujud imajiner dalam beragam bentuk. Makanya Ibn Arabi secara tegas mengatakan bahwa yang bisa menginterpretasi secara benar hanya "kalangan khusus", yang diakui oleh otoritas tasawuf. Pasalnya, sebagaimana penulis sebutkan di atas: "perubahan bentuk" yang terjadi dalam proses imajinasi tak ada kaitannya dengan esensi objek, karena ia tak berubah. Al-Ghazali memberi semacam solusi dengan memberi batas

⁴⁶ Mahmud Al-Ghurab, *Al-Barzah al-Khayâl*, 56

⁴⁷ Al-Ghazali, *Al-Mishkât Al-Anwâr*, 23

⁴⁸ Ibid, 20

⁴⁹ Ibid, 20 & 24

distingtif antara *al-mithl* dan *al-mithal*. *Al-mithl* memiliki makna "sama-serupa": sesuatu itu sama/menyerupai dengan yang lainnya, sementara *al-Mithál* memiliki pengertian "sesuatu itu menjelaskan/menjadi penanda bagi yang lain". Nah, wujud imajiner adalah *al-mithal* (penanda/penjelas) dari esensi wujud yang sedang bertajali. Maka dari sini, setiap manifestasi, baik itu Rasul Saw. atau Allah Swt., bisa diinterpretasi sebagai *al-mithál* dari wujud yang sedang ber-*tajalli*.⁵⁰ Dalam sebuah catatan kaki yang ditulis oleh Syeikh Abdul Halim Mahmud, Grand Syeikh Al-Azhar dan penulis produktif sufi modern, pada buku *Al-Risâlah Al-Qushairiyah* bahwa Syeikh Zakariya Al-Anshari pernah menulis "*Sesungguhnya manusia tidak akan sanggup melihat al-Haqq beserta kesempurnaan dan keagungan-Nya. Dia bertajali pada setiap manusia sesuai kemampuan mata batinya di dunia. Maka yang dimaksud dengan 'al-mukasyafah' dan 'al-musyahadah', dalam ungkapan kaum sufi, bukan melihat hakikat džat-Nya*".⁵¹

Pendapat Syeikh Zakariya nampaknya tidak sama dengan pendahulunya, Syeikh Al-Akbar, yang mengatakan bahwa Allah Swt. memiliki dua *tajalli*: pertama, *tajalli dhati*: di mana tak ada ilmu, akal, ilusi dan imajinasi yang bisa mendefinisikannya. Karena Dia ber-*tajalli* dalam wujud immateri: tak bisa diimajinasikan, tak bisa dilogikakan dan tak bisa dibahasakan: semua menjadi ringkih di hadapan-Nya. Hanya keimanan yang bisa berfungsi saat itu bahwa "Dia tidak serupa dengan suatu apapun". Sementara *tajalli* yang kedua: *tajalli* dalam alam imajinatif sebagaimana dipaparkan panjang lebar di atas.⁵² Menurut Abd al-Karim Al-Jili, dalam sebuah buku profetik yang berjudul *Al-Manâzir Al-Ilâhiyah*, dia mencoba mendedah dan membuktikan bahwa setiap tingkatan *mushahadah* dan *tajalli* Tuhan yang dinikmati oleh setiap sufi memiliki sisi negatif dan kekurangannya sendiri.⁵³ Hal ini mempertegas keagungan Tuhan dan lemahnya manusia; bahwa tak ada yang bisa benar-benar tahu hakikat dan esensi Tuhan selain Tuhan itu sendiri.

Kesimpulan

Tasawuf adalah disiplin ilmu yang berusaha melanjutkan proyek besar kaum teolog: jika para teolog menawarkan konsep melihat Allah Swt. dengan ilmu dan argumentasi logika, maka kaum sufi meningkatkan intensitas "melihat" menjadi "*mushahadah*" (menyaksikan) dengan 'nalar' *kashf* yang bersifat terberi. Akhirnya, penulis hanya ingin mengulangi

⁵⁰ Al-Ghazali, *Al-Madhnûn Bibi Ala Ghairi Ablihi*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, (Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006) 88-89

⁵¹ Al-Qusyairi, *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah fi Ilmi At-Tasawwuf*, ed. Abdul Halim Mahmud, (Kairo: Maktabah At-Tawfiqiyah, 2008) 176

⁵² Mahmud Al-Ghurab, *Al-Hubb*, 44-45

⁵³ Abdul Karim Al-Jili, *Al-Manâzir Al-Ilâhiyah*, ed. Najah Mahmud Al-Ghanimi, (Mesir: Dar Al-Manar, Mesir, 1987) 11

pesan imam Al-Sha'rani, "siapapun yang tak sanggup menangkap 'logika' *kashf* yang dipakai kaum sufi, hendaknya menjadikan statemen eksoteris pakar kalam saja dan jangan melangkah lebih jauh".

Daftar Pustaka

- Al-Jili, Abdul Karim. *Al-Manazir Al-Ilahiyah*, ed. Najah Mahmud Al-Ghanimi, Mesir: Dar Al-Manar, 1987
- Al-Baghdaadi, Abu Al-Barakat. *Al-Mu'tabar fi Al-Hikmah*, Vol III, Haidar Abad-India: Jam'iyyah Dairat Al-Ma'arif Al-Ustmaniyyah, 1328 H
- At-Taftazani, Abu Al-Wafâ. *Madkhal Ila At-Tasawuf Al-Islami*, Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tawzi
- Al-Baidlawi, *Thawâli' Al-Anwar min Mathâli' Al-Andzâr*, ed. Abbas Sulaiman, Kairo: Al-Maktabah Al-Azhariyah li At-Turast, , 2007
- Al-Ghazali, Muhammad. *Al-Madlnün Bibi Ala Ghairi Ahlibi*, dalam kumpulan Rasa'il Al-Imam Al-Ghazali, Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006
- _____, *Al-Munqidz min Al-Dlalâl*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006
- _____, *Ar-Risâlah Al-Ladunniyah*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006
- _____, *Mishkât Al-Anwâr*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006
- _____, *Sirrul Alamîn wa Kasyfi ma Fid Dârain*, dalam kumpulan risalah Al-Imam Al-Ghazali, Beirut-Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006
- Harb, Ali. *Al-Hub wa Al-Fanâ*, Beirut: Mansyurat Al-Ikhtilaf (Aljazair) & Ad-Dar Al-Arabiyyah Li Al-Ulum, 2009
- Al-Iji, *Al-Mawâqif fi 'Ilmi Al-Kalam*, Kairo: Maktabah Al-Mutanabbi
- Al-Qushairi, Abu Al-Qasim. *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah fi Ilmi At-Tasawwuf*, ed. Abdul Halim Mahmud, Kairo: Maktabah At-Tawfiqiyah, 2008
- Al-Razi, Fakhrudin. *Al-Mabâhist Al-Masyriqiyah fi Ilmi Al-Ilâhiyat wa Al-Tabi'iyyat*, ed. Muhammad Al-Mu'tashim Billah Al-Baghdadi, Vol I, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1990
- _____, *Al-Matâlib Al-Alîyah*, ed. Ahmad Hijazi As-Saqa, Beirut-Libanon: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1987
- Al-Sha'rani, Abd al-Wahhab. *Al-Yawâqit wa Al-Jamâhir fi Bayâni Al-Aqâ'id Al-Akâbir*, t. t.
- Al-Ahwani, Fuad. *Al-Kindi Failasuf Al-Arab*, Mesir: Wizarat Ast-Tsaqafah wa Al-Irsyad Al-Qaumi, 1964
- Assegaf, Hasan bin Ali. *Mas'alat Al-Ru'yah*, Oman-Yordan: Dar Al-Imam Al-Nawawi, 2007

- Corbin, Henry. *L'Imagination Creatrice Dans Le Soufisme D'Ibn Arabi*, Alih Bahasa oleh: Farid Az-Zahi dengan tajuk: *Al-Khayâl Al-Khallâq Fi Tasawwuf Ibn Arabi*, Maroko: Mansyurat Marsam, 2006
- Ibn Arabi, *Fusûs Al-Hikam*, dikomentari oleh Al-Qasyani dan ed. Bali Afandi, Kairo: Al-Haiah Al-Ammah li Qushur Ats-Tsaqafah, 2011
- Al-Ghurab, Mahmud. *Al-Hub wa Al-Mahabbah Al-Ilâhiyah min Kalam Al-Syeikh Al-Akbar*, Damaskus: Matbaah Al-Katib Al-Arabi, 1992
- _____, *Al-Khayâl 'Alam Al-Barzakh wa Al-Mitsâl*, Damaskus: Dar Al-Katib Al-Arabi, , 1993
- Az-Zarkan, Muhammad Shaleh. *Fakhruddin Al-Râżî wa Arâ'uhi Al-Kalamiyah wa Al-Falsafiyah*, Damaskus: Dar Al-Fikr
- Al-Muttahhari, Murtadla. *Muhâdharat fi Al-Falsafah Al-Arabiyyah*, Alih Bahasa dari Persia Oleh: Abdul Jabbar Ar-Rifai, Dar Al-Kitab Al-Islami
- Abdurrahman, Taha. *Tajdîd Al-Manhaj fi Taqwîm Al-Turath*, Al-Markaz Ats-Tsaqafi Al-Arabi
- Masrukhin, Yunus. *Al-Wujûd wa Al-Zamân fi Al-Khitâb Al-Sûfi 'Inda Ibn Arabî*, Tesis Magister Univ. Al-Azhar, 2011
- Al-Bajuri, Ibrahim. *Tuhfatul Murîd Sharh Jauharat Al-Tawhîd*, dikomentari oleh Muhammad Shaleh Al-Gharsi. t. t.
- Macquarrie, John. *Existentialism*, USA: Penguin Book, 1980