

MENCERMATI EPISTEMOLOGI SUFI (IRFAN)

Oleh: A Khudori Soleh

Dosen Studi Filsafat Islam Universitas Islam Negeri (UIN) MALIKI, Malang

Email: khudori_uin@yahoo.com

Abstract:

Epistemologi irfani yang dikembangkan dan digunakan dalam tasawuf adalah salah satu sistem penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping bayani dan burhani. Berbeda dengan bayani yang mendasarkan diri pada teks suci dan burhani yang mengandalkan kekuatan dan aturan logis, irfani 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 ruhani lewat tahapan-tahapan spiritual tertentu (*maqâmât*) dan pengalaman batin tertentu (*hâl*). Pengetahuan yang diterima dibagi dalam 2 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, sedang 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'*).

Epistemology of *irfâni* which is developed and used in Sufism is one system of reasoning in Islamic knowledge tradition, beside *bayâni* and *burhani*. In contrast with *bayâni* which bases on sacred texts and burhani which relies on the power and the rules of logic, epistemology of *irfâni* bases its knowledge on *kasyf*, knowledge which is effused directly from God into the hearts without intermediately, analysis, and the way of logic. The ways of achievement pass through the stages of certain spirituality (*maqâmât*) and certain inner experiences (*hâl*). Received knowledge is divided into 2 categories: unexpressed knowledge and expressed knowledge. Unexpressed knowledge can only be understood by the person as an extraordinary spiritual experience, expressed knowledge is delivered in two ways: *qiyâs irfân* and *syathah*. *Qiyâs irfân*, in contrast to *qiyâs bayân* which put the sacred text as a principal (*ashl*) and empirical experience as a branch (*far'*), put a spiritual experience as a principal (*ashl*) and sacred texts as a branch (*far'*).

Keywords: *kasyf*, *maqâmât*, *qiyâs irfân* dan *syathahât*.

Epistemologi sufi atau yang dikenal sebagai epistemologi irfan adalah salah satu model penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping bayani dan burhani. Epistemologi ini dikembangkan dan digunakan dalam masyarakat sufi, berbeda dengan epistemologi burhani yang dikembangkan oleh para filosof atau epistemologi bayani yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya.¹

Istilah *irfān* sendiri dari kata dasar bahasa Arab ‘*arafa* adalah semakna dengan makrifat, berarti pengetahuan, tetapi berbeda dengan ilmu (‘ilm).² Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kasyf*) lewat olah ruhani (*riyâdah*) yang dilakukan atas dasar *hub* (cinta) atau *iradah* (kemauan yang kuat), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Dalam perspektif Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan irfan inilah yang disebut sebagai “pengetahuan yang dihadirkan” (*ilm hudluri*) yang berbeda dengan pengetahuan rasional yang disebut sebagai “pengetahuan yang dicari” (*ilm muktasab*);³ atau dalam perspektif Henri Bergson, pengetahuan *irfān* 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 irfani tersebut, yaitu masalah sumber dan metode pencapaian pengetahuan, di samping sejarah perkembangan dan perbedaan antara irfan dengan etika dan filsafat.

A. Irfan, Etika dan Filsafat.

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

¹ Tentang klasifikasi tiga bentuk epistemologi ini dalam perspektif al-Jabiri, lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993).

² *Ibid*, 251.

³ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin M, (Bandung, Mizan, 1994), 47-8; Thabathabai, ‘Pengantar’, dalam Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1995), 10.

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

⁵ Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, 20.

melainkan dengan membersihkan hati dan melakukan perjalanan spiritual, di mana setelah mencapai tingkatan tertentu seseorang tidak akan melihat sesuatu yang lain kecuali hanya Allah.⁶

Kajian irfan praktis yang mendiskusikan tentang kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh seseorang mirip dengan ilmu etika. Namun, kedua bidang ilmu ini berbeda. Pertama, irfan 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, irfan menuntut adanya tahapan-tahapan perilaku yang harus diikuti secara ketat dan disiplin, sedangkan dalam etika tidak adanya kententuan tersebut. Jika pembinaan moral ini diumpamakan seperti membenahi dan menghiasi rumah, irfan menuntut adanya urutan tertentu dalam prosesnya, sedangkan etika tidak menuntut demikian sehingga dapat dilakukan dari sisi dan sudut manapun. Ketiga, unsur spiritual dalam etika sangat terbatas sedangkan unsur spiritual dalam irfan sangat luas.⁷

Sementara itu, aspek teoritis irfan mendiskusikan hakekat semesta, manusia dan Tuhan, sehingga irfan teoritis mempunyai kesamaan dengan filsafat yang juga mendiskusikan tentang hakekat semesta. Meski demikian, irfan tetap tidak sama dengan filsafat. Pertama, filsafat mendasarkan argumentasinya pada postulat-postulat atau aksioma-aksioma, sedangkan irfan mendasarkan argumen-argumennya pada visi dan intuisi. Kedua, dalam pandangan filsafat, eksistensi alam sama riilnya dengan eksistensi Tuhan, sedangkan dalam pandangan irfan, 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 capaian akhir irfan adalah kembali kepada Tuhan, sedemikian rupa sehingga tidak ada jarak antara *arif* dengan Tuhan. Keempat, sarana yang digunakan dalam filsafat adalah rasio dan intelek, sedangkan sarana yang dipakai dalam irfan adalah *qalb* (hati) dan kejernihan jiwa yang diperoleh lewat *riyâdlah* secara terus menerus.⁸

Perbandingan antara Irfan, Etika dan Filsafat

Etika	Irfan		Filsafat
	Praktis	Teoritis	

⁶ *Ibid*, 21.

⁷ *Ibid*, 22.

⁸ *Ibid*, 24.

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

B. Perkembangan Irfan.

Perkembangan irfan, secara umum, bisa dibagi dalam lima fase. Pertama, fase pembibitan, terjadi pada abad pertama hijriyah. Pada masa ini, apa yang disebut irfan baru ada dalam bentuk laku *zuhûd* (asketisme). Kenyataan ini, menurut Thabathabai, karena para tokoh irfan yang dikenal sebagai orang-orang suci tidak berbicara tentang irfan secara terbuka, meski 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 dunia demi meraih pahala dan menjaga diri dari neraka. (2) bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktek-praktek yang dilakukan. (3) Motivasi *zuhûd*nya adalah rasa takut, yakni rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.¹⁰

⁹ Thabathabai, *Pengantar*, 11.

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

Kedua, fase kelahiran, terjadi pada abad kedua hijrah. Pada masa ini, beberapa tokoh irfan mulai berbicara terbuka tentang irfan. Karya-karya tentang irfan juga mulai ditulis, diawali *Ri`âyat Huqûq Allâh* karya Hasan Basri (642-728 M) yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang irfan, 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), *zuhûd* dilakukan atas dasar cinta kepada Tuhan, bebas dari rasa takut atau harapan mendapat pahala. Menurut Nicholson, *zuhûd* ini adalah model prilaku irfan yang paling dini atau irfan periode awal.¹¹

Ketiga, fase pertumbuhan, terjadi abad 3-4 hijrah. Sejak awal abad ke-3 H, para tokoh irfan mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga irfan menjadi ilmu moral keagamaan (*akhlâq*). Pembahasan masalah ini, lebih lanjut, mendorong mereka untuk 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 *fana'* (ecstasy), khususnya oleh Abu Yazid Bustami (w. 877 M) dan *hulûl* (imanensi Tuhan dalam manusia) oleh al-Hallaj (858-913 M). Dari perbincangan-perbincangan seperti ini kemudian tumbuh pengetahuan irfan, seperti *al-Lum`ah fi al-Tashawûf* yang ditulis Abu Nashr Sarraj al-Thusi (w. 988 M) dan *Quthb al-Qulûb* karya Abu Thalib al-Makki (w. 996 M).¹²

Bersamaan itu, sejumlah tokoh irfan, seperti Sirri al-Saqathi (w. 867 M), Abu Said al-Kharraz (w. 895 M), dan Junaid al-Baghdadi (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 irfan, teori maupun prakteknya.¹³

Dengan demikian, pada fase ini, irfan telah mengkaji soal moral, tingkah laku dan peningkatannya, pengenalan intuitif langsung pada Tuhan, kefanaan dalam Realitas Mutlak, dan pencapaian kebahagiaan, disamping penggunaan simbol-simbol dalam pengungkapan hakekat realitas-realitas yang dicapai irfan, seperti yang dilakukan Dzun al-Nun al-Misri (796-861 M).¹⁴ Meski 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, dari segi teoritis dan praktis, kaum arif fase ini telah merancang suatu sistem yang sempurna tentang irfan, Akan tetapi, mereka bukan

¹¹ Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami wa al-Tarikhuh*, terj. Dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi (Kairo, Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974), 112.

¹² Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, 17; Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, 45-46. Uraian tentang istilah-istilah tersebut, lihat Qusyairi, *al-Risâlah*, (Beirut, Dar al-Fikr, tt).

¹³ Taftazani, *Ibid*, 18.

¹⁴ Menurut Abdullah al-Anshari, Dzun al-Nun al-Misri adalah orang pertama yang membicarakan irfan dalam term-term simbolis dan alegoris, kemudian dikembangkan oleh Junaid al-Baghdadi dan disampaikan diatas mimbar, secara umum, oleh al-Syibli (w. 846 M). Lihat Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, 44-45.

filosof dan mereka sedikit menaruh perhatian terhadap problem-problem metafisika.¹⁵

Keempat, fase puncak, terjadi pada abad ke-5 H. Pada periode ini irfan mencapai masa gemilang. Banyak pribadi besar yang lahir dan menulis tentang irfan, antara lain, Said Abu Khair (w. 1048 M) yang menulis *Rubâ`iyât*, Ibn Utsman al-Hujwiri (w. 1077 M) menulis *Kasyf al-Mahjûb*, dan Abdullah al-Anshari (w. 1088 M) menulis *Manâzil al-Sâ`îrîn*, salah satu buku terpenting dalam irfan. Puncaknya al-Ghazali (w. 1111 M) menulis *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* yang menyelaraskan tasawuf dan fiqh (irfan dan bayani).¹⁶ Menurut Nicholson dan TJ. de Boer, di tangan al-Ghazali, irfan menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan.¹⁷

Kelima, fase spesifikasi, terjadi abad ke- 6 & 7 H. Berkat pengaruh pribadi al-Ghazli yang besar, irfan menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam. Ini memberi peluang bagi tokoh sufis untuk mengembangkan tarikat-tarikat dalam rangka mendidik murid mereka, seperti yang dilakukan A. Rifai (w. 1174 M), Abd al-Qadir al-Jailani (w. 1253 M), Abu al-Syadlili (w. 1258 M), Abu Abbas al-Mursi (w. 1287 M), dan Ibn Athaillah al-Iskandari (w. 1309 M). Namun, bersamaan dengan itu, di sisi lain, muncul pula tokoh-tokoh yang berusaha memadukan irfan dengan filsafat, khususnya neo-platonisme, sehingga melahirkan filsafat illuminatif atau irfan teoritis, seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi (w. 1191 M) lewat karyanya yang terkenal, *Hikmah al-Isyraq*, Ibn Arabi (w. 1240 M), Umar ibn Faridl (w. 1234 M), dan Ibn Sab`in al-Mursi (w. 1270 M). Mereka banyak memiliki teori mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud dan lainnya yang sangat bernilai bagi kajian irfan dan filsafat berikutnya.¹⁸ Bahkan, jika tokoh sebelumnya hanya menulis tentang bagaimana persiapan menerima pengetahuan, menurut Mehdi H. Yazdi,¹⁹ Suhrawardi dan Ibn Arabi di atas justru yang mempelopori penulisan pengalaman mistik yang disebut pengetahuan irfan.

Dengan demikian, pada fase ini, secara epistemologis, irfan telah terpecah (terspesifikasi) dalam dua aliran. (1) Irfan Sunni –menurut istilah Taftazani—yang cenderung pada perilaku praktis (etika) dalam bentuk tarikat-tarikat, (2) irfan teoritis yang didominasi pemikiran filsafat. Di samping itu, dalam pandangan al-Jabiri, ditambah aliran kebatinan yang didominasi aspek mistik.²⁰

Keenam, fase kemunduran, terjadi sejak abad ke-8 H. Sejak abad itu, irfan Sunni tidak mengalami perkembangan berarti, bahkan justru mengalami kemunduran. Para tokohnya lebih cenderung pada pemberian komentar dan ikhtisar atas karya-karya terdahulu, dan lebih menekankan bentuk ritus dan formalisme, yang terkadang mendorong mereka menyimpang dari susbtansi

¹⁵ Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami*, 21.

¹⁶ Muthahari, *Menapak Jalan Spiritual*, 46-48.

¹⁷ Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami*, 84; Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, 184

¹⁸ Taftazani, *Ibid*, 18-19.

¹⁹ Lihat Mehdi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 47.

²⁰ Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, 269.

ajarannya sendiri. Para pengikut memang semakin bertambah, tetapi di sana tidak muncul pribadi unggul yang mencapai kedudukan ruhaniyah terhormat seperti pada pendahulunya.²¹ Meski demikian, irfan teoritis yang umumnya ada di kalangan Syiah dan bersatu dengan pemikiran filsafat tetap berkembang pesat. Di tanah air sendiri, pemikiran *wahdat al-wujūd* Ibn Arabi yang termasuk irfan teoritis dikembangkan oleh tokoh-tokoh, antara lain, Hamzah Fansuri (w. 1590 M) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1639 M) yang dikenal dengan ajaran “martabat tujuh”.²²

C. Sumber Pengetahuan.

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas teks seperti bayani, juga tidak atas kekuatan rasional seperti burhani, tetapi pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks atau keruntutan logika, tetapi berdasarkan atas terlimpahnya pengetahuan secara langsung dari Tuhan, ketika *qalb* (hati) sebagai sarana pencapaian pengetahuan irfan siap untuk menerimanya. Untuk itu, diperlukan persiapan-persiapan tertentu sebelum seseorang mampu menerima limpahan pengetahuan secara langsung tersebut. Persiapan yang dimaksud, seperti disinggung di atas adalah bahwa seseorang harus menempuh perjalanan spiritual lewat “tahapan-tahapan 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 *ghaflah* (lalai mengingat Tuhan), dan puncaknya taubat dari klaim bahwa dirinya telah melakukan taubat. Menurut al-Qusyairi,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.

²¹ Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, 20.

²² Tentang proses transmisi pemikiran dari Ibn Arabi kepada Hamzah Fansuri, lihat Mastuki, “Neo-Sufisme di Nusantara Kesinambungan dan Perubahan” dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, ed. 6/ VII/ 1997.

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

²⁴ Al-Qusyairi (w. 1072 M) mencatat ada 49 tahapan yang harus dilalui, Abu Said ibn Abu al-Khair sebagaimana dikutip Husein Nasr mencatat 40 tahapan, Abu Nasr al-Tusi mencatat 7 tingkatan, sedang Thabathabai menulis 24 jenjang. Lihat, al-Qusyairi, *al-Risâlah*, (Beirut, Dar al-Khair, tt), 89-350; Husein Nasr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 89-96; Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta, Rajawali Press, 1997), 49-72; Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, 120-155.

²⁵ Al-Qusyairi, *al-Risâlah*, 91-93.

Kedua, wara` , yaitu menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak jelas statusnya (*subhât*). Dalam tasawuf, wara` ini terdiri atas dua tingkatan, lahir dan batin. Wara` lahir berarti tidak melakukan sesuatu kecuali untuk beribadah kepada Tuhan, sedang wara` batin adalah tidak memasukkan sesuatu apapun 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 subhat, bahkan juga yang halal. Meski demikian, zuhud bukan berarti meninggalkan harta sama sekali. Menurut al-Syibli,²⁶ seseorang tidak dianggap zuhud jika hal itu terjadi lantaran ia memang tidak mempunyai harta. Zuhud adalah bahwa hati tidak tersibukkan oleh sesuatu apapun kecuali Tuhan (meski di sana ada banyak kekayaan). Semuanya tidak berarti di hatinya dan tidak memberi pengaruh dalam hubungannya dengan Tuhan.

Keempat, faqir, mengosongkan seluruh fikiran dan harapan dari kehidupan masa kini dan masa yang akan datang, dan tidak menghendaki sesuatu apapun kecuali Tuhan swt, sehingga ia tidak terikat dengan apapun dan hati tidak menginginkan sesuatupun. Dengan demikian, jika pada tingkat wara` seseorang berusaha meninggalkan perkara subhat, pada tingkat zuhud mulai meninggalkan segala keinginan yang bersifat duniawi, maka pada tingkat ini sudah pada puncaknya, mengkosongkan hati dari seluruh ikatan kecuali pada Tuhan. Tingkat faqir merupakan realisasi dari upaya pensucian hati secara keseluruhan dari segala yang selain Tuhan (*tathîr al-qalbi bi al-kulliyah `anmâ siwâ Allâh*).

Kelima, sabar, yakni menerima segala cobaan atau bencana dengan rela, tanpa menunjukkan rasa kesal atau marah. Menurut al-Junaidi, sabar berarti rela menanggung beban, kesulitan, kesempitan dan sejenisnya semata-mata demi untuk mendapat ridla Allah s.w.t. hingga saat-saat sulit tersebut berlalu. *Keenam*, tawakkal, percaya atas segala apa yang ditentukan Tuhan. Tahap awal dari tawakal adalah menyerahkan diri pada Tuhan laksana mayat dihadapan orang yang memandikan. Namun, menurut Qusyairi,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 tawakal dalam hatinya, sehingga jika mengalami kesulitan ia akan menyadari bahwa itu berarti taqdir-Nya dan jika berhasil berarti atas kemudahan-Nya.

Tujuh, ridla, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan sukacita terhadap segala apa yang diberikan dan ditentukan Tuhan kepadanya. Menurut al-Sarraj, ridha adalah tahap terakhir dari seluruh rangkaian maqamat.

Setelah telah mencapai tingkat tertentu dalam spiritual, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif atau *noetic* yang diistilahkan dengan *kasyaf*. Dalam kajian filsafat Mehdi Yazdi, pada

²⁶ Abu Bakar al-Kalabadzi, *Al-Ta`aruf li Madzhab Ahli al-Tashawuf*, (Mesir, tp, 1969), 112; Abd Hakim Hasan, *Al-Tashawuffî al-Syi`r al-Arabi*, Mesir, tp, 1954), 24.

²⁷ Al-Qusyairi, *al-Risâlah*, 163.

tahap ini, seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*), sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyâhadah*) sebagai objek yang diketahui. Namun, 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 irfani ini tidak diperoleh melalui representasi data-data indera apapun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum pengetahuan ini. Pengetahuan ini justru terbentuk melalui univikasi eksistensial yang oleh Mehdi Yazdi disebut ‘ilmu huduri’ atau pengetahuan swaobjek (*self-object-knowledge*), atau jika dalam teori permainan bahasa (*language game*) Wittgenstein, pengetahuan irfani ini tidak lain adalah bahasa ‘wujud’ itu sendiri.²⁹

D. Metode Pengungkapan.

Ketika seseorang telah mencapai tingkatan spiritual tertentu, ia akan mengalami kesadaran diri (*kasyf*) sedemikian rupa sehingga mampu melihat dan memahami realitas diri dan hakekat yang ada sedemikian jelas dan gamblang (*musyâhadah*). Ini adalah puncak kesadaran dan limpahan pengetahuan yang di dapat dari proses panjang epistemologi irfan. Namun, karena pengetahuan irfani bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi tetapi terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, maka tidak semua pengalaman dan pengetahuan yang begitu jelas gamblang tersebut dapat diungkapkan. Karena itu, beberapa pengkaji masalah irfan membagi pengetahuan ini dalam 2 tingkatan,³⁰

- (a) Pengetahuan tak terkatakan,
- (b) Pengetahuan yang terkatakan, yang terbagi dalam 3 bagian:
 - 1. Pengetahuan irfan yang disampaikan oleh pelaku sendiri,
 - 2. Pengetahuan irfan yang disampaikan oleh orang ketiga tetapi masih dalam satu tradisi dengan yang bersangkutan (orang Islam menjelaskan pengalaman dan pengetahuan irfan orang Islam yang lain).
 - 3. Pengetahuan irfan yang disampaikan orang ketiga tapi dari tradisi yang berbeda (orang Islam menyampaikan pengalaman dan pengetahuan irfan tokoh non-muslim atau sebaliknya).

²⁸ Mehdi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 51-53. Dalam bahasa sufisme, *kasyf* adalah kesadaran hati akan sifat-sifat kebenaran, *musyâhadah* adalah penyaksian hati atas realitas kebenaran, sedang *ittihâd* adalah penyatuan hati (diri) dengan realitas kebenaran itu sendiri. Lihat al-Qusyairi, *al-Risâlah*, 75.

²⁹ Mehdi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 73-74; Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terj. Anscombe, (New York, 1968), paragrap, 247.

³⁰ Mehdi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 245-268; William James, *The Varieties of Religious Experience*, (New York, 1936), 271-72; Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, (London, Sheldon Press, 1998), 23;

Persoalannya, bagaimana pengalaman dan pengetahuan irfan yang bersifat spiritual tersebut dapat diungkapkan? Pengalaman dan pengetahuan spiritual tersebut disampaikan lewat beberapa cara. Pertama, diungkapkan dengan cara apa yang disebut sebagai *i`tibâr* atau *qiyyas irfan*, yakni analogi pengetahuan spiritual dengan pengetahuan *dzahir*, atau analogi makna batin yang ditangkap dalam *kasyf* kepada makna *zahir* yang ada dalam teks.³¹ Sebagai contoh, *qiyyas* yang dilakukan kaum Syiah yang menyakini keunggulan keluarga Imam Ali ra. atas QS. Al-Rahman, 19-22. "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; di antara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan". Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad saw dinisbatkan pada batas (*barzah*), sedang Hasan & Husein dinisbatkan pada mutiara dan marjan.³²

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

Contoh lain adalah *qiyyas* yang dilakukan al-Qusyairi atas ayat yang sama. Menurutnya,³³ dalam hati ini ada dua lautan, yakni *khauf* (takut) dan *raja'* (harapan), dan dari sana keluar mutiara dan marjan, yakni *ahwâl al-shufiyah* dan *lathâif al-mutawaliyah*. Di antara keduanya ada batas yang tak terlampaui, yakni pengawalan Tuhan atas ini dan itu. Artinya, pengalaman dan pengetahuan irfan tentang *khauf* dan *raja'* dinisbatkan pada kata '*bahrain*' (dua lautan), sedang *ahwâl* dan *lathâif* dinisbatkan pada mutiara dan marjan.

Khauf/ Raja' via Dua lautan
 Ahwâl/ Lathâif Mutiara/ Marjan

Berdasarkan atas proses *qiyyas* irfan yang demikian, maka ia berarti tidak tidak sama dengan *qiyyas bayani* atau silogisme. *Qiyyas irfan* berusaha menyesuaikan pengalaman atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks, sehingga yang terjadi adalah *qiyyas al-ghaib `ala al-syahid*, bukan *qiyyâs al-far' alâ al-ashl* sebagaimana yang dilakukan dalam fiqh. Dengan kata lain, *zahir* teks dijadikan *furi'* (cabang) sedang pengalaman atau pengetahuan spiritual yang dihasilkan dalam *kasyf* sebagai *ashl* (pokok). Karena itu, *qiyyas irfan* atau *i`tibâr* tidak memerlukan persyaratan *illat* atau pertalian antara lafat dan makna (*qarînah lafdziyah `an ma`nawiyah*) sebagaimana yang ada dalam *qiyyas bayan*, tetapi hanya berpedoman pada *isyarat* (petunjuk batin).³⁴

³¹ Jabiri, *Bunyah*, 295-6.

³² Ibid, 306.

³³ Al-Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, III, ed Ibrahim Basyuni, (Kairo, al-Haiah al-Misriah, 1981), 507.

³⁴ Jabiri, *Bunyah*..., 274.

Metode analogi seperti di atas, menurut al-Jabiri,³⁵ sesungguhnya juga dikenal dalam pemikiran di Barat, yakni dalam aliran filsafat esoterik, yang disebut analogi intuitif. Namun, dalam analogi filsafat esoterik, perbandingan bukan dilakukan atas dasar kesamaan tetapi karena adanya keterpengaruhannya. Bagi al-Jabiri, dengan tidak adanya kesetaraan atau kesamaan di antara dua hal yang dianalogikan berarti analogi (*qiyâs*) yang dilakukan di Barat tersebut telah jatuh.³⁶ Karena itu, menggunakan metode analogi Barat seperti itu untuk menganalisis pengetahuan irfan Islam, seperti yang dilakukan Jabiri sendiri dan beberapa tokoh lain, sesungguhnya juga patut dipertanyakan. Kesimpulan mereka biasanya adalah bahwa pengetahuan irfan yang dibangun di atas dasar *qiyyas* bukan sesuatu yang luar biasa tetapi hanya kreatifitas akal yang didasarkan atas imajinasi. Lebih lanjut, irfan akhirnya hanya dinilai sebagai filsafatisasi mitos-mitos yang tidak memberikan kontribusi apapun terhadap pembangunan masyarakat.³⁷ Padahal, irfani Islam sama sekali berbeda dengan mistik di Barat, meski di beberapa bagian ada kesamaan. Pengetahuan irfan lebih berkaitan dengan kebersihan jiwa, rasa dan kayakinan hati, sementara mistik Barat kurang berkaitan dengan semua itu dan lebih positivistik. Karena itu, menggunakan alat ukur mistik Barat untuk menganalisa irfan Islam, sesungguhnya, tidak berbeda dengan mengukur rasa kepedasan cabe dengan melihat warna kulitnya; tidak akan mencapai hakekat yang sebenarnya.

Kedua, pengetahuan irfan diungkapkan lewat simbol-simbol. Metode pengungkapan pengetahuan irfan lewat simbol-simbol ini seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi (w. 1191 M) dengan simbol hierarkhi cahaya atas hierarkhi realitas, atau oleh Ibn Arabi (w. 1240 M) yang menggabarkan hubungan antar realitas yang ada dengan sebuah wujud yang berbentuk seperti kipas terbentang yang berdiri di atas sebuah karpet.³⁸ Menurut Taftazani, metode kedua ini banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh dari kalangan sufi falsafi, dan mereka menurut Taftazani mempunyai kelebihan dalam hal ini, yaitu kemampuan menjelaskan pengalaman spiritualnya lewat simbol-simbol sehingga menjadi sangat multi-interpretasi.³⁹

Mengikuti al-Ghazali (w. 1111 M), pengungkapan pengetahuan irfan 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

³⁵ *Ibid*, 376. Di samping analogi intuitif, al-Jabiri 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 $\frac{1}{2}$. Analogi mantiq adalah perbandingan yang biasanya digunakan untuk menarik sebuah kesimpulanm deduksi atau induksi.

³⁶ *Ibid*, 377.

³⁷ *Ibid*, 378.

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

³⁹ Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, 193.

belum pernah mengalamainya. Menurut al-Ghazali, pengalaman spiritual dalam sufisme ini begitu mendalam dan rumit, sehingga setiap kata-kata yang berusaha menjelaskan pasti akan salah atau tidak tepat;⁴⁰ (2) bahwa pengetahuan irfan sesungguhnya adalah pengetahuan yang sangat spesial, terbatas dan “tertutup”. Pengetahuan ini tidak boleh disampaikan kepada khalayak ramai sebagaimana ilmu-ilmu muamalah dan syareat, melainkan kepada kalangan terbatas yang benar-benar mengenal Tuhan dan telah disingkapkan rahasia-rahasia spiritual.⁴¹

Ketiga, pengetahuan irfan diungkapkan lewat apa yang disebut dengan *syathahât*. Namun, berbeda dengan qiyas irfan yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *syathahât* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. *Syathahât* lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdân*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan “*Subhana Ana*” (Maha Besar Aku) dari Abu Yazid Bustami (w. 877 M), atau “*Ana al-Haqq*” (Aku adalah Tuhan) dari al-Hallaj (w. 913 M).⁴² Ungkapan-ungkapan seperti itu keluar saat seseorang mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam, sehingga sering tidak sesuai dengan kaidah teologis maupun epistemologis tertentu; sehingga, karena itu pula, ia sering dihujat dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam yang baku. Meski demikian, secara umum, *syathahât* sebenarnya diterima dikalangan irfan dan sufis, meskipun di kalangan irfan atau sufi sunni yang biasanya membatasi diri pada aturan syareat memberikan aturan tertentu. Antara lain, bahwa *syathahât* tersebut harus di takwilkan, yakni ungkapannya harus terlebih dahulu dikembalikan pada makna zahir teks, sehingga *syathahât* tidak boleh diungkapkan secara ‘liar’ dan berseberangan dengan ketentuan syareat yang ada.⁴³

Persoalannya, di mana hakekat qiyas irfan, takwil atau *syathahât* irfan di atas, sebab apa yang diungkapkan para tokoh irfan tersebut ternyata tidak sama, meski mereka sama-sama mengklaim telah mengalami atau mendapat pengetahuan langsung dari realitas mutlak. Mengikuti al-Jabiri, hakekat takwil dan *syathah* tidak terletak pada makna umumnya atau universalitasnya melainkan justru pada makna temporal atau subjektifitasnya. Sebab, takwil atau *syathah* tidak lain adalah pemaknaan atau pemahaman atas realitas yang ditangkap saat *kasyf*, dan itu pasti berbeda diantara masing-masing orang, sesuai dengan kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.⁴⁴

E. Zahir & batin, Nubuwah & Walayah.

Sesuai dengan kajian utama pengetahuan irfan yang bersifat spiritual, maka isu sentral irfan adalah masalah zahir & batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan tetapi sebagai pasangan. Menurut Muhasibi (w. 857 M), al-Ghazali

⁴⁰ Al-Ghazali, *Skeptisme al-Ghazali*, terj. & Pengantar, A Khudori Soleh, (Malang, UIN Press, 2009), 92.

⁴¹ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, I, (Kairo, Bab al-Halabi, 1334 H), 4.

⁴² *Ibid*, 288.

⁴³ *Ibid*, 290.

⁴⁴ *Ibid*, 281.

(w. 1111 M), Ibn Arabi (w. 1240 M), juga para tokoh irfan yang lain, teks keagamaan (al-Qur`an dan hadits) tidak hanya mengandung makna yang tersurat (zahir) tetapi juga makna yang tersirat (batin). Aspek zahir teks adalah bacaannya (*tilâwah*) sedang aspek batinnya adalah takwilnya.⁴⁵ Jika dianalogikan dengan bayani, konsep zahir-batin ini adalah sama dengan konsep lafat-makna. Bedanya, dalam epistemologi bayani, seseorang berangkat dari lafat menuju makna, sedang dalam irfani seseorang justru berangkat dari makna menuju lafat, dari batin menuju zahir, atau dalam bahasa al-Ghazali,⁴⁶ makna sebagai *ashl*, sedang lafat mengikuti makna (sebagai *furu`*).

Konsep makna zahir-batin tersebut didasarkan, *pertama*, pada al-Qur`an, QS. Luqman, 20; al-An`am, 120 dan khususnya QS. al-Hadid, 3, yang sekaligus digunakan sebagai dasar pijakan metafisisnya. *Kedua*, hadis Rasul, "Tidak ada satu ayatpun dalam al-Qur`an kecuali di sana mengandung aspek zahir dan batin, dan setiap huruf mempunyai *had* (batas) dan *mathla`* (tempat terbit)."⁴⁷ *Ketiga*, pernyataan Imam Ali ibn Abi Thalib (w. 660 M). Menurut Ali ra, al-Qur`an mengandung empat dimensi, zahir, batin, *had* dan *mathla`*. Aspek zahir al-Qur`an adalah tilawah, aspek batinnya adalah pemahaman, aspek *had*-nya ketentuan halal dan haram, dan *mathla`*-nya adalah apa yang dikehendaki Tuhan atas hamba-Nya.⁴⁸

Selanjutnya, sejalan dengan konsep zahir dan batin tersebut, muncul juga apa yang di istilahkan dengan konsep nubuwah dan walayah. Nubuwah adalah padanan dari konsep zahir sedang walayah 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, sedang kewalian ditandai dengan karamah serta irfan, dan diperoleh lewat usaha (*iktisâb*). Ibn Arabi menyebut kedua konsep tersebut dengan konsep 'kenabian umum' dan 'kenabian khusus'. Kenabian umum adalah kewalian yang berhubungan dengan ilham, makrifat atau irfan, sedang kenabian khusus adalah nabi yang dibekali syareat dan ketentuan hukum-hukum formal.⁴⁹ Kedua posisi tersebut mempunyai derajat yang berbeda. Kenabian lebih tinggi dibanding kewalian, di mana puncak kewalian adalah awal dari kenabian. Pengalaman *mukâsyafat* (kasyf) yang bisa dialami pada permulaan kenabian adalah puncak perjalanan spiritual kewalian.⁵⁰

⁴⁵ Jabiri, *Bunyah*, 275; al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, (ed), Afifi, (Kairo, Dar al-Qaumiyyah, 1964), 73; Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, (Kairo, Bulaq, 1867), 2.

⁴⁶ al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, 65.

⁴⁷ Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, 2. Berdasarkan hadis ini, Ibn Arabi 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, Jabiri menyangsikan kesahahan hadis dan tafsir ini, karena dibagian lain, Ibn Arabi menyatakan bahwa ia memperoleh hadis tersebut lewat kasyf. Tidak mengikuti rantai perawian sebagaimana dalam ilmu hadis. Lihat, Jabiri, *Bunyah*, 276.

⁴⁸ Abu Abdullah al-Sulami, 'Haqâiq al-Tafsîr' dalam Ali Zighur (ed), *al-Tafsîr al-Shûfi li al-Qur`an*, (Beirut, Dar al-Andalus, 1979), 3.

⁴⁹ Ibn Arabi, *Futuhât al-Makiyyah*, III, (Beirut, Dar Shadir, tt), 101.

⁵⁰ Ibid, II, 24.

Sementara itu, dalam pemikiran madzhab Syiah, walayah dikaitkan dengan konsep *imamah* yang punya otoritas religius dan politik. Bagi kaum Syiah, karena risalah yang diberikan kepada para Rasul telah selesai dengan wafatnya Muhammad saw, maka para imam-lah yang bertugas menjaga dan meneruskan misi syareat dengan menerima ilham yang tidak lain adalah hakekat rilasah kenabian. Karena itu, keberadaan imamah adalah sesuatu yang mutlak karena mereka adalah *nubuwah al-bathiniyah*, *nubuwah al-haqiqah* yang menjadi salah satu rukun agama. Karena itu pula, menurut Imam Ja`far Shadiq (702-757 M), kedudukan para imam Syiah adalah sama dengan kedudukan para nabi *ghair al-mursalin* (nabi yang tidak dibekali syareat tersendiri).⁵¹

F. Penutup.

Validitas pengetahuan biasanya diuji berdasarkan salah satu dari tiga uji kebenaran. Pertama, korespondensi, yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas pengetahuan ditentukan oleh kesesuaianya 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 keherensi, sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. Pernyataan yang benar adalah pernyataan yang menurut logika koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan. Bentuk 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*). Charles S Pierce (1839-1914 M) menyatakan bahwa ujian terbaik untuk kebenaran pengetahuan adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Bagi kaum pragmatis, suatu ide atau pengetahuan dinilai benar jika ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.⁵⁴

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas objek eksternal atau runtutan logis, melainkan dari diri sendiri, tepatnya dari realitas kesadaran diri yang dalam bahasa tasawuf disebut *kasyf*. Sedemikian, sehingga ia tidak dapat diuji berdasarkan validitas korensipodensi maupun koherensi. Lebih jauh, objeknya tidak lain hanya bersifat immaterial dan essensial, tetapi sekaligus juga bersifat swaobjektif (*self-object-knowledge*), sehingga apa yang disebut sebagai objektivitas

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

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

⁵³ *Ibid*, 239.

⁵⁴ *Ibid*, 241.

objek tidak lain bersifat analitis dan terwujudkan dalam tindakan mengetahui itu sendiri. Namun, di sisi lain, dari sifatnya yang *neotic* dan objektif dalam hakekatnya, sebagaimana dikatakan Mehdi Yazdi, pengetahuan irfan sesungguhnya juga dapat dikategorikan dalam kelompok korespondensi, meski tidak memiliki objek transitif yang aksiden, sehingga tidak ada alasan untuk melakukan semacam transsubjektivitas, apalagi mengingkari pengertian objektivitas pengetahuan irfan semata karena tidak memiliki objek luar.

Metode yang dilakukan untuk menggapai pengetahuan adalah lewat tahapan-tahapan laku spiritual (*riyâdlah*), yang dimulai dari taubat sebagai pensucian 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 inilah yang menuntun *sâlik* untuk menemui dan mampu menjelaskan rahasia-rahasia realitas, sehingga tidak tepat jika dikatakan bahwa pengetahuan irfan adalah hasil abstraksi atau kontemplasi. Abstraksi dan kontemplasi belaka tidak mampu membawa pada persoalan-persoalan tersebut [.]

DAFTAR PUSTAKA

- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, (New York, Colombia University Press, 1993)
- Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, (ed), Afifi, (Kairo, Dar al-Qaumiyah, 1964)
- Ghazali, *Skeptisme al-Ghazali*, terj. & Pengantar, A Khudori Soleh, (Malang, UIN Press, 2009)
- Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, (Kairo, Bab al-Halabi, 1334 H)
- Hasan, Abd Hakim, *Al-Tashawuf fi al-Syi'r al-Arabi*, Mesir, tp, 1954)
- Ibn Arabi, *Futuhât al-Makiyah*, III, (Beirut, Dar Shadir, tt)
- Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, (Kairo, Bulaq, 1867)
- Jabiri, M. Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993),
- James, William, *the Varieties of Religious Experience*, (New York, 1936)
- Kalabadzi, Abu Bakar al-, *Al-Ta'aruf li Madzhab Ahli al-Tashawuf*, (Mesir, tp, 1969)
- Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, terj. Suharsono, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1996),
- Katz, Steven K., *Mysticism and Philosophical Analysis*, (London, Sheldon Press, 1998)
- Mastuki, "Neo-Sufisme di Nusantara Kesinambungan dan Perubahan" dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, ed. 6/VII/ 1997.
- Morewedge, Parvis, *Islamic Philosophy and Mysticism*, (New York, Caravan Books, 1981)
- Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1991)

- Nasr, Husein, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994)
- Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami wa al-Tarikhuh*, terj. Dari bahasa Inggris ke Arab oleh Affifi (Kairo, Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974)
- Qusyairi, *al-Risâlah*, (Beirut, Dar al-Fikr, tt).
- Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, ed Ibrahim Basyuni, (Kairo, al-Haiah al-Misriah, 1981)
- Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta, Rajawali Press, 1997)
- Sulami, Abu Abdullah al-, ‘Haqâiq al-Tafsîr’ dalam Ali Zighur (ed), *al-Tafsîr al-Shâfi li al-Qur`an*, (Beirut, Dar al-Andalus, 1979)
- Taftazani, Abu al-Wafa, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, terj. Rafi Usmani (Bandung, Pustaka, 1985)
- Thabathabai, ‘Pengantar’, dalam Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1995)
- Titus, Horald, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM Rasjidi, (Jakarta, Bulan Bintang, 1984)
- Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terj. Anscombe, (New York, 1968)
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin M, (Bandung, Mizan, 1994)