

EPISTEMOLOGI SUFI

Perspektif Al-Hakim Al-Tirmidzi

M. Ainul Abied Shah¹

Abstract: This article deals with some epistemological terms and theoretical postulates in the thought of a well known sufi from the 9th century AD., Abu `Abdu`lLah Muhammad b. `Ali al-Hakim al-Tirmidzi, in order to describe the path (*sulūk*) of a sufi towards the Ultimate Reality. In his own style thought about the sufis, placing an emphasis upon the strong relations between the *walāyah* (sufi sainthood) and the *ma`rifa* (sufi knowledge) in the one side, and between the two a philosophy of Sufi Ethics. So, it is nothing out of the ordinary to find his ethical inclinations as a dominant feature in every aspect of his epistemological thoughts. In addition, sufi epistemology in the perspective of philosophers focuses on enforcing the inner positive potents of the Self more so than to eliminate “the satanic influences” to the heart, because – in al-Tirmidzi’s argument is that the former would greatly improve the immunity of the self, and encourage it to tread consistently on the right path as well.

Key-words: *Dhawq*, eros, heart, exoteric, esoteric, *al-Haqq*, *al-`Adl*, *al-Shidq*

Abstrak: Artikel ini membahas istilah-istilah epistemologi dan beberapa postulat dari seorang sufi terkenal abad ke-9, Abu `Abdu`lLah Muhammad b. `Ali al-Hakim al-Tirmidzi, dalam upaya menggambarkan perjalanan suluk seorang sufi menuju Realitas Mutlak. Dalam gaya pemikirannya tentang sufi, kita menemukan bahwa figur ini cenderung menekankan hubungan-hubungan yang kuat antara walāyah (kewalian sufi) dan ma`rifa (pengetahuan sufi) di satu sisi, dan antara keduanya dengan filsafat moral sufi. Jadi, tidak aneh jika kita menemukan kecenderungan-kecenderungan etis yang dominan dalam setiap aspek pemikiran epistemologinya. Dan epistemologi sufi dalam perspektif para filsuf lebih menekankan potensi *inner* Diri yang positif

1 *M. Ainul Abied Shah, Jurusan Akidah dan Filsafat, Fak. Ushuluddin, Universitas Al-Azhar, Kairo. E-mail : edo_elkiya@yahoo.co.uk*

daripada menghapuskan “cara-cara syaitan” dalam hati, karena- menurut pendapat al-Tirmidzi- ia akan meningkatkan kekebalan diri, dan juga mendorongnya untuk tetap berada di jalan yang lurus.

Kata-kata Kunci: Dzawq, eros, hati, eksoteris, esoteris, *al-Haqq*, *al-`Adl*, *al-Shidq*

Pendahuluan

Kalaulah menautkan istilah ‘sufi’ dengan terma ‘epistemologi’ –yang dimaknai sebagai rangkaian postulat teoritis yang berperan dalam proses pembentukan sebuah pemikiran, pembuktian sebuah tesa dan atau rekonstruksi sebuah ilmu–,² mau tidak mau kita harus membatasi konteksnya dalam contoh kasus atau pemikir tertentu, karena pemikiran sufistik selalu bersifat khas dan subyektif, sehingga tidak bisa digeneralisir kepada semua pelaku suluk dan sufi. Meskipun ada narasi besar yang bisa dipersepsi dari berbagai kecenderungan subyektif tersebut, khususnya pada masa-masa mutakhir.

Dengan demikian, pembatasan obyek esai pendek ini yang difokuskan pada pemikiran al-Hakim al-Tirmidzi, (selanjutnya disebut: al-Hakim) mendapatkan justifikasinya. Sebagaimana ketokohan dan pengaruh al-Hakim memberikan interpretasi yang memadai untuk menjelaskan bagaimana subyektivitas pemikiran sufistiknya dalam ranah epistemologis ini kemudian menyebarluas hingga seakan-akan menjadi warna umum yang secara obyektif bisa disebut sebagai epistemologi sufi secara komunal; yakni sebagai sebuah kelompok besar yang disatukan oleh model epistemologis yang sama. Apalagi tokoh ini dikenal sangat berpengaruh besar di kalangan sufi sesudahnya, sebagaimana terlihat dalam pemikiran Abu Hamid Al-Ghazzali, Muhy al-Din Ibn `Arabi dan Ibn Qayyim al-Jawziyah.³

Al-Hakim yang dimaksudkan di sini adalah Abu `Abdu`lLah Muhammad b. `Ali *qaddasa`llāh sirrah*. Beliau pernah berguru kepada Abu Turab al-Nakhsyabi, Ahmad b. Khidrawayh dan Ibn al-Jalla'. Konon, ia juga berguru

2 Rajih `Abdu'l Hamid al-Kurdi, *Nazhariyat al-Ma`rifah bayn al-Qur`an wa al-Falsafah* (Herndon-Virginia: al-Ma`had al-`Ālami li al-Fikr al-Islāmī, dan Riyādh: Maktabah al-Mu`ayyad, cet. I, 1412 H / 1992 M), hlm. 63

3 Pengantar editor dalam: Al-Imam Abu `Abdu'lLah Muhammad b. `Ali b. Al-Hasan b. Bisyr al-Hakim al-Tirmidzī, *Kitāb Al-Ibtijāḥāt*, ed. `Abdu'lWāhid Jahdānī (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2011), hlm. 38-41

kepada Nabi Khidhr yang secara rutin datang mengunjunginya setiap hari jum'at. Menulis dalam berbagai bidang ilmu, eksoteris dan esoteris, dan hampir semua karyanya menjadi rujukan utama seperti *Khatm al-Awliyā'* dalam bidang Tasawwuf dan *Nawādir al-Ushūl* dalam bidang hadis Nabi. Ia juga menulis sebuah karya tafsir al-Qur'an yang belum selesai karena terburu meninggal. Kelihatannya buku yang disebut terakhir ini bukan *Tabshīl Nazhā'ir al-Qur'ān* yang membahas secara tematik berbagai istilah dalam al-Qur'an.⁴ Masih banyak karya tokoh ini yang sudah diterbitkan, meski tidak bisa dipaparkan secara mendetail dalam artikel ini.⁵ Karena alasan yang sama, tulisan ini akan membahas secara singkat beberapa postulat epistemologis sufi yang paling signifikan dalam pemikiran al-Hakim

Perangkat Makrifat: Dzawq Bukan Sekedar Intuisi (Hads)

Menjadi pengetahuan umum bahwa salah satu yang menjadikan ciri khas tasawuf Islam sejak masa para pioner adalah menjadikan kontemplasi spiritual sebagai perangkat untuk mencapai dan merumuskan "pengetahuan" atau tepatnya Makrifat (dengan huruf 'M' kapital); yakni pengetahuan yang bukan sekedar pengetahuan. Kontemplasi spiritual yang berlangsung melalui "hubungan khusus" antara diri dan jiwa seorang sufi di satu pihak dan Tuhan di pihak lain; sebuah proses yang bisa dibayangkan sebagai sebuah dialog timbal balik yang abstrak, tanpa kata dan atau tulisan.⁶

Menurut al-Hakim, Makrifat ini adalah pengetahuan yang didapatkan secara langsung oleh seorang sufi, tanpa ada perantaraan premis rasional, baik yang reflektif maupun yang kontemplatif. Ini adalah pengetahuan supra-rasional yang didapatkan melalui ilham, dalam berbagai bentuknya, dan karena itu Makrifat ini sering disebut sebagai produk langsung dari *Kasyf* atau spiritual *Vision*. Terlepas dari setuju atau tidak, menurut Abdu'lRahman Badawi, pengetahuan model ini sepadan dengan apa yang disebut sebagai

4 Al-Mulla Nur al-Din `Abdu'lRahman b. Ahmad al-Jami, *Nafahāt al-Uns min Hadbrāt Al-Quds* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1424 H / 2003 M), juz I/ hlm. 176-178

5 Lebih jauh mengenai biografi tokoh kita ini, misalnya bisa dilihat: `Abdu'l Fattah Barkah, *Al-Hakim al-Tirmidzi wa Nazhāriyatuhū fī al-Wilāyah* (Kairo: Majma` al-Buhūs al-Islāmīyah, 1971), juz I/ hlm. 27-61

6 Tetapi dialog yang bersifat abstrak ini bisa dipahami dengan baik, hanya saja oleh si empunya semata, melalui apa yang disebut oleh para sufi dan ahli 'irfan mutakhir sebagai *al-kasyf al-shūrī* dan *al-kasyf al-ma`nawī*. Lebih jauh, lihat: Mulla `Abdu'lRahman Jami, *Naqd al-Nushūsh Syarh Naqsy al-Fushūsh*, ed. William Chittick (Teheran: Mu'assasat Muthāla`āt wa Tahqīqāt Farhangi, 1375 HS), hlm. 267

pengetahuan Gnostik pada periode Kristen Hellenik yang mempercayai adanya sebuah sumber pengetahuan adiluhung bagi pribadi yang telah menyucikan hatinya.⁷ Sementara sebagian kalangan lebih suka menyebut ini sebagai ‘Irfan’ dengan pretensi tertentu.⁸

Karena model Makrifat menggunakan jiwa sebagai perangkat/moda persepsi inilah, tak heran jika Musthafa Abdu’lRaziq menolak untuk menjadikan tasawuf sebagai salah satu elemen Filsafat Islam yang –baginya– harus menggunakan akal atau rasio sebagai perangkatnya.⁹ Dan tidak heran pula jika kita mendapatkan bahwa para teoritikus sufi memberikan perhatian besar kepada ihwal jiwa manusia ini, sesuatu yang menjadi titik tolak bagi psikologi Islam, jikalau pelabelan ini dianggap memiliki justifikasi yang memadai. Tokoh yang bisa dianggap melanjutkan kajian serius terhadap konsep jiwa dalam tataran sufistik adalah Abu Thalib al-Makki, ‘AbdulLah al-Harawi, Abu Hamid al-Ghazzali, Muhy al-Din Ibn ‘Arabi dan Ibn Sab’in. Hingga pada masa belakangan kita mendapatkan bahwa pembahasan masalah jiwa ini menjadi bagian yang sangat dominan dalam literatur sufi.

Bertolak dari kajian mereka terhadap jiwa, para sufi mendefinisikan perbedaan mereka dengan para filsuf. Sebagaimana disinggung di atas, mereka mengoptimalkan fungsi jiwa itu sebagai perangkat untuk mempersepsi

7 Wajih Ahmad ‘Abdu’lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi wa Ittijahatuhu al-Dzawqiyah* (Alexandria: Dār al-Ma’rifah al-Jāmi’iyah, 1989), hlm. 410

8 Terlepas dari perbedaan ideologis yang jelas di luar lingkup bahasan ilmiah, ‘Irfan dan Makrifat adalah bentuk kata benda yang diderivasikan dari kata kerja ‘A-r-f’. Tetapi ‘Irfan’ sering dijadikan padanan atau lawan banding dari istilah “Tasawuf” bukan sekedar sebagai produk daripada aktivitas suluk dan kontemplasi sufistik. Meskipun keduanya mengandung unsur ilmiah dan amaliyah, tetapi presentase kuantitatif antara kedua unsur tersebut mempretensikan adanya perbedaan. Tasawuf lebih amaliyah dari ‘Irfan, sementara ‘Irfan lebih ilmiah dari Tasawuf. Tasawuf yang mempunyai kadar ilmiah yang tinggi disebut sebagai Tasawuf Filosofis yang dilawan-bandingkan dengan Tasawuf Sunni. Lebih jauh, lihat: Al-Syaikh Khalil Rizq, *Al-‘Irfan al-Syri: Ru’ā fi Murtakazātihī al-Nazhariyah wa Masālikihī al-‘Ilmiyah min Abhāt al-Sayyid Kamāl Al-Haydari* (Beirut: Dār al-Hādī, 2008 M/1429 H), hlm. 67-81

9 Setelah memaparkan berbagai pendapat yang berkenaan dengan hubungan antara ilmu Tasawuf dan Ilmu Kalam dengan Filsafat, akhirnya Abdu’lRaziq menyimpulkan: “Dan secara umum bisa dinyatakan bahwa para penulis muslim tidak menganggap keduanya sebagai bagian dari ilmu-ilmu Filsafat Islam, meskipun mereka melihat bahwa kedua ilmu ini sangat mirip dengan Filsafat, khususnya karena karena Filsafat sangat berpengaruh terhadap keduanya dalam masa-masa tertentu sehingga memberikan nuansa yang sangat filosofis di dalam narasi-narasinya”. Musthafa Abdu’lRaziq, *Tamhid li Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyah* (Kairo: Al-Hay’ah Al-Mishriyah Al-‘Āmmah li’l Kitāb, 2010), hlm. 86

pengetahuan secara intuitif-spiritualistik. Karena tujuan akhir dari purifikasi spiritual itu adalah pencapaian tingkat keyakinan adiluhung yang tak memberi tempat sedikitpun bagi keraguan akan wujud Sang Maha Agung.¹⁰

Bagi kaum sufi, Makrifat atau pencapaian hakikat adiluhung tadi tidak didapatkan melalui olah rasional, melainkan didapatkan melalui jalan intuisi spiritual (*dzawq*) yang secara langsung tersingkap sepenuhnya “di hadapan” sang salik (*vision, kasyf*). Intuisi ini diberi ‘sekat’ terminologis dengan sifatnya yang spiritualistik untuk membedakannya dengan intuisi rasional yang dikenal oleh para filsuf. Karena intuisi rasional ini tetap menggunakan akal atau rasio sebagai perangkat persepsinya, dan di sisi lain karena intuisi rasional dimaknai sebagai persepsi langsung tentang sesuatu tanpa perantara premis apapun. Dan karena itu, intuisi yang dikenal oleh para filsuf berlangsung searah: dari obyek kepada subyek persepsinya. Sementara intuisi para sufi yang bersifat spiritual bukan hanya menepiskan fungsi rasio dan menggunakan “jiwa yang bersih” sebagai perangkatnya, sebab di samping itu bisa berlangsung dalam hubungan timbal balik dua arah antara sumber Makrifat dan perseptornya, sebagaimana nampak terlihat dalam dialog-dialog antara sufi dengan Tuhannya yang digambarkan –misalnya– oleh al-Niffari dengan redaksi: “*Tuhanku menempatkanku dalam sebuah posisi spiritual, lalu Dia berkata kepadaku . . .*”¹¹

Dan tentu saja, salah satu perbedaan yang paling kasat mata antara intuisi spiritual (*dzawq*) dan intuisi rasional (*hads*) dalam perspektif al-

10 Abu `Abdul`Lah Muhammad b. `Ali al-Hakim al-Tirmidzi, ed. *Ilm al-Anlīyā*, Sami Nashr (Kairo: Maktabah al-Hurrīyah al-Hadītsah, 1983), hlm. 90

11 Yang menarik bahwa setiap ‘*mawqif*’ itu mempunyai pemaknaannya tersendiri secara sufistik, sebagaimana disinyalir oleh `Afifuddin al-Tilmasani bahwa setiap kata-kata Al-Niffari: “*Anqafani . . .*”, atau “*Dia menempatkanku pada posisi spiritual . . .*” tidak bermakna tunggal. Begitu juga kata lanjutannya: “*Faqāla . . .*” atau “*Dan kemudian Dia berkata . . .*” juga mempunyai nuansa yang berbeda. Contohnya, saat Al-Niffari menceritakan: “*Dia meletakkanku dalam posisi kemuliaan, kemudian Dia berkata . . .*” maknanya menurut al-Tilmasani adalah “*Dia membangunkan potensi spiritualku untuk menerima sinaran teofani Tuhan, kemudian Dia menjadikanku mencapai Makrifat dengan mengangkat tirai-tirai kepalsuanku, hingga aku mengetahui-Nya, seakan-akan Dia berkata kepadaku . . .*”. Sementara, saat Al-Niffari berkata “*Dia mendudukkanku dalam posisi kedekatan, lalu Dia berkata kepadaku*”, artinya “*Dia membangunkan potensiku agar bisa mempersepsi teofani-Nya dari maqam Kedekatan, lalu Dia menetapkan dalam jiwaku makna-makna Kedekatan itu, lalu Dia berkomunikasi denganku menggunakan makna-makna itu . . .*”. Lihat: ed. Dr. Jamal al-Marzuqi, *Al-Nushush al-Kāmilah li al-Niffari* (Kairo: Al-Hay’ah al-Mashrīyah al-`Ammah li al-Kitāb, 2005), hlm. 243 dan 244; dan `Afif al-Din al-Tilmasani, *Syarb Mawāqif al-Niffari*, ed. Dr. Jamāl al-Marzūqi (Kairo: Al-Hay’ah al-Mashrīyah al-`Ammah li al-Kitāb, 2000), hlm. 57 dan 69

Hakim –sebagai seorang teoritikus filsafat sufistik yang berbasis etika dan mujahadah– terletak dalam kapasitasnya sebagai buah langsung daripada laku spiritual yang sangat berat, tak sekedar hasil dari pembelajaran teoritis semata. Bahkan tokoh kita ini bersikeras bahwa Makrifat tidak bisa dipelajari, karena sejatinya adalah anugerah yang diberikan kepada seorang sufi, terlepas dari apakah anugerah itu didahului oleh laku spiritual fisik dan non-fisik (yang sangat berat) ataupun tidak. Dengan bahasa lain, Makrifat tersebut bukan akibat tak terhindarkan daripada sebuah proses laku spiritual dan rasional,¹² berbeda dengan filsafat yang bisa dipersepsi setelah seseorang mempelajari diktum-diktum rasional yang menjadi basisnya. Oleh sebab itu, intuisi sufistik berkaitan erat, karena merupakan buah atau berbuah etika yang mengejawantah dalam laku suluk seorang wali; sementara intuisi seorang filsuf hanya akan berbuah teori semata, pengetahuan tanpa amal nyata!

Jadi, intuisi sufistik (*dzawq*) serupa tapi tak sama dengan intuisi filosofis (*hads*), secara formal. Tetapi bagi para sufi, perbedaan yang ada sangat substansial, karena produk intuisi sufistik adalah aksiomatik benar dan wajib diamalkan oleh seorang salik, sementara produk intuisi filosofis tak lebih dari dugaan yang bisa benar dan salah, termasuk dalam pandangan sang filsuf itu sendiri.

Eros, Ruh, Akal dan Hati

Al-Hakim memandang bahwa jiwa manusia mempunyai tabiat yang jahat. Karena itu padanan yang paling tepat untuk kata jiwa atau ‘nafs’ ini,

12 Keharusan untuk berjalan paralel dengan orientasi syariat adalah *conditio sine qua non* bagi seorang sufi; harus ada kesesuaian antara gerak ragawi, pikiran dan hati. Keharusan ini tidak lazim dalam filsafat. Itulah yang dimaksud oleh tokoh kita ini dengan pernyataannya bahwa *vision* sufistik didapatkan secara spiritual dan berkorelasi erat dengan suluk. Bagi sebagian salik, suluk ini dilakukan terlebih dahulu sampai mencapai tingkatan maksimal, baru dia akan mendapatkan *vision* (yang disebut oleh Al-Hakim sebagai sufi yang mengikuti “Parameter Kejujuran” [*Mi`yar al-Shidq*]). Sementara itu, ada pula sufi jenis lain yang mendapatkan *vision* tanpa didahului oleh suluk (yang disebutnya sebagai sufi yang mengikuti “Parameter Anugerah” [*Mi`yar al-Minnah*]), tetapi yang jelas –bagi tokoh kita ini– *vision* tersebut tetap harus diikuti oleh suluk; dalam makna bahwa perbuatannya kemudian harus selaras dengan kewaliannya. Tidak boleh ada hakikat yang kontradiktif dengan syariat dan akhlaq, sehingga seorang wali tetap bisa disebut telah mendapatkan hidayah ketuhanan. Kalaupun dalam kapasitasnya sebagai manusia dia pernah berbuat salah, maka dia akan menyesalinya dan bertaubat kepada Allah. Lihat: Abu `Abdu`lLah Muhammad b. `Ali al-Hakim al-Tirmidzi, *Kitab Khatm al-Awliya`*, ed. `Utsman Yahya (Beirut: Al-Mathba`ah al-Kāthūlikīyah, 1965), hlm. 402-403

adalah 'nafsu' dan 'eros'. Dan setiap anak manusia berkewajiban untuk melawan erosnya tersebut dengan meneladani Sang Rasul yang telah berhasil menaklukkan eros yang menjadi syaitannya. Karena orang yang mengikuti jalan Sang Rasul akan bertindak hati-hati demi menjaga agamanya, dengan penuh keimanan, kejujuran dan menggunakan segala daya upayanya untuk mengikuti kebenaran.¹³

Dengan bahasa lain, manusia bertugas untuk menundukkan erosnya melalui pendadaran spiritual,¹⁴ karena meskipun eros tersebut dikuasai oleh kegelapan tetapi di dalamnya juga terdapat potensi cahaya, sehingga dengan memperkuat cahaya potensialnya itu ia akan menuntun nafsu *ammārah*-nya menjadi nafsu *lawwāmah*. Dan kemudian, meskipun sudah dekat kepada kebenaran, Nafsu *Lawwāmah* ini masih mempunyai potensi makar yang licik. Ia baru akan tersucikan sepenuhnya setelah mentransformasikan dirinya menjadi Nafsu *Muthma'innah* yang sudah dilepaskan dari cengkeraman kegelapan sepenuhnya.¹⁵

Dari sisi ini, al-Hakim berbeda dengan aliran *Malāmatīyah* yang terlalu ekstrem menjelekkan eros manusia hingga seakan tak berguna sama sekali; karena dalam pandangannya, eros masih bisa berguna asalkan dikuasai dan didominasi oleh unsur kebaikan.¹⁶ Dalam hal ini, ia menegaskan:

“Eros itu adalah nama generik, esensi dari sebagian daripadanya lebih baik dari sebagian yang lain, sebagian lebih hedonistik, lebih gelap dan jahat dari yang lain, yaitu Eros *Lawwāmah*. Eros itu akan menjadi baik berkat cahaya Islam yang nyata, dari kotoran yang menempel di bagian luarnya. Dan kebajikannya akan terus bertambah melalui proses pendadaran diri yang sungguh-sungguh (jujur dan tulus), juga apabila bersamaan dengan datangnya perkenan Allah. Karena itu Rasulullah. bersabda: ‘Kami berlindung kepada Allah dari keburukan-keburukan eros kami’.”¹⁷

13 Al-Tirmidzi, *Kitāb Al-Ibṭiyāḥāt*, hlm. 66

14 Muhammad b. `Ali b. Al-Hasan b. Bisyr Abu `Abdu`lLah al-Hakim al-Tirmidzi, *Nawādir al-Ushūl min Abādits al-Rasūl Shalla`Lāhu `alayhi wa Sallam*, edit. Dr. `Abdu`lRahman `Amirah (Beirut: Dār al-Jīl), juz II/hlm. 220

15 Abu `Abdu`lLah Muhammad b. `Ali al-Hakim al-Tirmidzi, *Bayān Al-Farq bayn Al-Shadr wa Al-Qalb wa Al-Fu`ad wa Al-Lubb*, edit. Dr. Ahmad `Abdu`lRahim al-Sayih (Kairo: Markaz al-Kitāb li`l Nasyr, 1997), hlm. 66

16 Dr. Ahmad `Abdu`lRahim al-Sayih, *Al-Sulūk `inda Al-Hakīm Al-Tirmidzī wa Mashādiruhū min al-Sunnah* (Kairo: DārulSalam, 1408 H/1998M), hlm. 168

17 Al-Tirmidzi, *Bayān Al-Farq bayn Al-Shadr*, hlm. 65

Dari sini, prinsip bahwa sebuah nafsu/jiwa/eros adalah bersifat jahat dan 'hitam' secara natural diabsahkan oleh al-Hakim karena eros ini terbagi dua: eros dalam dan eros luar. Eros Dalam tercipta dari jejak kaki syetan, dan karena itu pasti jahat dan mengajak kepada kejahatan. Eros ini yang mendorong manusia untuk menuruti urat hedonisnya. Sedangkan Eros Luar sejatinya bersifat netral, dia hanya mengikuti penarik yang dominan. Kalau Eros Dalamnya lebih dominan, maka dia akan ikut jahat. Tetapi kalau Hati sang manusia itu berhasil mengalahkan Eros Dalamnya, maka Eros Luar pun akan tunduk dan menjadi baik pula.

Eros Dalam adalah syetan yang masuk ke dalam diri manusia seperti darah yang masuk ke dalam dagingnya. Menurut tokoh kita ini, adalah hati manusia, bukan ruhnya, yang bertugas untuk melawannya, karena hati yang mempunyai potensi kekuasaan, cahaya dan rasio. Kalau hati manusia berhasil mendominasi Eros Luar, berarti Hati tersebut telah berhasil mengalahkan Eros Dalamnya yang jahat tadi. Sementara, kalau sebaliknya yang terjadi, Eros Dalam yang berhasil mengamankan tetangga dekatnya itu dalam ranah kekuasaannya, maka itu berarti bahwa Eros Dalam juga sudah berhasil mengalahkan dan bahkan menguasai Hati itu sendiri.¹⁸

Al-Hakim menggabarkan perseteruan Eros Dalam dan Hati seperti dua negara yang merepresentasikan Islam/Kebenaran dan kelompok Kafir. Kedua negara ini berusaha untuk menguasai kawasan Eros Luar yang sangat strategis. Menarik untuk diperhatikan bahwa ide awal yang diberikan oleh tokoh ini kemudian dielaborasi lebih jauh dalam pembahasan tentang *Nafs/Jiwa/Eros* yang dipaparkan oleh banyak tokoh sufi, seperti Imam al-Ghazzali dalam *Kimiya' al-Sa'adah*, hingga banyak diambil oleh pengkaji psikologi sufistik kontemporer.

Yang jelas, al-Hakim tidak bermaksud untuk membunuh eros itu sepenuhnya. Ia hanya ingin menekankan bahwa hawa nafsu seseorang itu seharusnya disalurkan ke jalan yang halal dan dikekang sepenuhnya dari kehendak yang haram. Untuk itu hawa nafsu harus tunduk sepenuhnya di bawah kekuasaan hati dan akal/rasio yang mengarahkan orientasi serta penggunaannya. Hawa nafsu/gairah/antusiasme untuk berbicara, misalnya, harus tetap ada dalam diri manusia, tetapi harus dikontrol sepenuhnya oleh hati dan rasio agar tidak berbicara sekehendak nafsunya; menghindarkan diri dari pembicaraan yang tidak layak bagi pribadinya. Dan ini bisa dikiaskan dengan penggunaan seluruh anggota badan lainnya, seperti kemaluan. Allah berfirman: "Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali kepada istri-istri mereka dan apa-apa yang mereka miliki". (Q 23:6)

18 Lebih jauh, lihat: `Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 275-279

Sementara itu, ruh bagi ahli hikmah ini adalah ‘nyawa’ yang menghidupkan segala sesuatu. Eros manusia hidup karena ada ruhnya, demikian juga dengan hati yang dihidupkan dengan keislaman, keimanan dan Makrifat. Bagi beliau, ruh ini berbeda dengan jiwa (eros), karena yang disebut terakhir ini bersifat duniawi dan membumi, sedangkan ruh adalah samawi dan merupakan ‘unsur’ ketuhanan yang ada dalam diri manusia.¹⁹

Meskipun jiwa dan nyawa mempunyai peran yang saling berkelindan dalam menghidupkan tubuh dan menggerakkan seluruh bagiannya, tetapi kehidupan yang ditopang oleh jiwa dan nyawa itu berbeda. Ruh bekerjasama dengan hati kita yang mengajak untuk berbuat kebaikan, sedangkan eros mengajak kita untuk memenuhi kebutuhan hedonistik kita. Dengan terpenuhinya kedua kebutuhan itu manusia hidup, dan dengan keseimbangan kedua kebutuhan itulah hidup manusia menjadi seimbang pula.²⁰

Menurut Al-Hakim, ruh ini mempunyai dua hal (*state*) yang menarik dan saling bertentangan. Kalau ruh seorang manusia dikuasai oleh nafsu hedonistiknya, ruh itu akan menjadi berat dan selalu cenderung terhadap kepentingan-kepentingan yang membumi, karena tertarik oleh daya gravitasi hawa nafsu yang kuat. Sementara kalau ruh itu bekerja keras menentang upaya akuisisi yang dilakukan oleh nafsunya, dia akan menjadi jernih dan ringan, hingga bisa dengan mudah berhubungan dengan Dzat Ilahi dan unsur-unsur transendental lainnya. Ruh itu akan dengan mudah mengenali sesamanya, seperti ‘Umar b. Al-Khatthab yang dengan mudah mengenali Abu Muslim Al-Khullani dalam sekejap pandang, juga Salman al-Farisi yang mengenal al-Harits b. ‘Amirah, juga Uwais al-Qarni yang langsung mengenal Haram b. Al-Hayyan dan menyatakan: “Ruh-ku sudah mengenal ruh-mu sebelum kita saling bertemu”.²¹

Sebagaimana telah disinggung di atas, kalaulah ruh kita sudah terbebaskan dari kungkungan eros duniawi, maka ruh itu akan mampu mendeteksi keindahan transendental secara visional, dan selanjutnya tugas akal rasional untuk mempersepsinya. Sebaliknya, kalau pandangan ruh itu tertutup oleh hawa nafsunya, maka akalnya pun akan ikut menjadi buta kehilangan cahaya.

19 Abu ‘Abdu’lLah Muhammad b. ‘Ali al-Tirmidzi al-Hakim, *Al-Masā’il al-Maknūnah*, edit. Dr. Muhammad Ibrahim al-Juyusyi (Dār al-Turāts al-‘Arabī, 1980), hlm. 56

20 Al-Tirmidzi al-Hakim, *Al-Masā’il al-Maknūnah*, hlm. 60. 120 dan 153

21 Al-Tirmidzi, *Navādir al-Ushūl min Abādits*, juz II / hlm. 115-116

Menurut al-Hakim, Ruh yang sudah suci dan tersucikan ini ada beberapa macam. Di antaranya ruh yang mempunyai kemampuan untuk beranjang ke alam barzakh hingga mampu melihat realitas dunia dan mendengarkan pembicaraan para malaikat yang membincang keadaan umat manusia. Ada juga ruh yang berkesempatan bersujud di bawah Singgasana (‘Arsy) Allah. Di sisi lain, ada pula ruh yang setelah kematian jasadnya berkesempatan untuk beranjang ke surga dan menikmati keindahannya, sesuai dengan amal perbuatannya di dunia.

Dan jelas sekali, pandangan ini bertolak dari beberapa hadis nabi seperti yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa rasullullah bersabda: “*Saya melihat Ja`far b. Abi Thalib sedang terbang di surga dengan dua sayapnya bersama para malaikat*”.²²

Sedangkan yang pertama, kita mendapatkan al-Hakim meriwayatkan bahwa sahabat agung Salman al-Farisi telah berkata: “*Bahwasanya ruh seorang yang beriman bisa masuk ke alam barzakh dan pergi antara langit dan bumi, sampai Allah mengembalikannya ke tubuhnya sendiri . . .*”.²³

Al-Hakim juga meriwayatkan dari Abu Darda’, bahwasanya dia berkata: “*Sesungguhnya jiwa-jiwa manusia naik ke hadirat Allah di saat tidur. Jiwa yang suci akan bersujud tepat di bawah Singgasana-Nya; jiwa yang tidak suci akan bersujud di tempat yang jauh dan semakin menjauh. Sedangkan jiwa yang junub (terkena hadas spiritual yang besar) tidak akan diperkenankan untuk bersujud*”. Kemudian ia menjelaskan lagi: kalaulah dengan kesucian karena air wudu seseorang bisa bersujud di bawah Singgasana-Nya, lalu bagaimana pula dengan orang yang mensucikan (diri dan ruhnya) dengan cahaya-cahaya Allah yang selalu menghampiri hatinya lalu menyebar ke seluruh tubuhnya. Sungguh sujud orang yang disebut terakhir ini sangat besar nilainya dalam pandangan Allah!”²⁴

Kelihatannya statemen inilah yang membuat Ibn `Arabi bersenandung:

Berwudu’lah dengan air gaib jika memang engkau pencecap rahasia Allah

Kalau tidak bertayammumlah dengan debu ataupun batu karang nan mulus

22 HR. Al-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya, Al-Thabrani dalam *Mu`jam Kabir* dan *Avsath*-nya. Lihat: Abu `Isa Muhammad b. `Isa b. Sawrah, *Sunan al-Tirmidzi*, Ahmad Muhammad Syakir *et. al. ed.* (Kairo: Musthafā al-Bābī al-Halabī, 1975M/1395H), juz. V/hlm. 645; Sulayman b. Ahmad b. Ayyub Abu’l Qasim al-Thabrani, *Al-Mu`jam l-Kabir*, ed. Hamdi `Abdu’lMajid al-Salafi (Kairo: Maktabah Ibn `Taymiyah, cet. II), vol. II/hlm. 107

23 Al-Tirmidzi, *Nawādir al-Ushūl min Abādits*, juz II / hlm. 259

24 Al-Tirmidzi, *Nawādir al-Ushūl min Abādits*, juz III / hlm. 220

Dahulukan Sang Nabi, bukan egomu, sebagai imam sembahyangmu
 Dan salatlah dalam kesadaran fajar di saat akhir siang tercapai
 Itulah sembahyangnya para wali besar ahli Makrifat
 Kalau kamu seperti mereka, tak bedalah bagimu laut dan daratan!²⁵

Sedangkan yang disebut sebagai akal, menurut al-Hakim adalah anugerah Allah dan besaran potensi akal yang didapatkan seseorang akan menjadi parameter bagi kedudukan spiritualnya. Karena akal yang berlokasi di otak tercipta dari cahaya yang menyinari sampai ke relung hati dan berfungsi untuk menangkap data dan menentukan orientasi penyikapan seorang anak manusia terhadap segala sesuatu. Akal-lah yang mendorong orang tersebut untuk beribadah dan agar mengeluarkan segala daya upaya untuk mewujudkannya; akal pula yang mendeteksi keburukan dan kemunkaran serta memberikan sinyal kepada hati kita untuk menolak atau menghindarinya. Itu kalau akal seseorang berhasil menghegemoni hatinya secara utuh dan menghancurkan kekuasaan hawa nafsunya. Bahkan akal ini bisa mengantarkan hati untuk mengenal Tuhannya dan selanjutnya akan berhasil “mencapainya” melalui mujahadah sufistik yang tak mengenal lelah. Sebaliknya, sepanjang hati seseorang telah tertawan dalam cengkeraman hawa nafsu, maka selama itu pula hatinya akan mendorong manusia untuk menggunakan anggota tubuhnya dalam keburukan dan kejahatan.²⁶

Oleh sebab itu, adanya akal dalam diri manusia itu yang menjadi ukuran dibebankannya kewajiban syariat kepada orang tersebut. Tak heran kalau seorang yang gila tidak harus bertanggungjawab terhadap akibat tindak-tanduknya, begitu juga orang yang masih belum akil-baligh. Di sisi lain, seorang yang tidak memfungsikan akalnya tetap harus bertanggungjawab atas perbuatannya, seperti orang yang memabukkan diri dengan minuman keras dan obat terlarang ataupun orang menjerumuskan hatinya di dalam kungkungan hawa nafsunya sendiri.²⁷

25 Bait-bait puisi ini dinisbahkan oleh Imam Sya'rani kepada Ibn `Arabi dalam *al-Futūḥat al-Makkiyyah* dan diterjemahkan sesuai dengan penjelasan Ibn `Ajjibah dalam *Iqāzḥ al-Himam Syarḥ Al-Hikam*. Sementara itu, Syaikh `Abdul `Aziz al-Ghumari menisbahkannya kepada al-Junayd al-Baghdadi dan membuat sebuah *treaties* komentar terhadapnya yang diberi judul *Kasyf al-Rayb `an Abyāt al-Junayd Tawadhdha' bi Mā'il Ghayb*, sebuah manuskrip yang ada dalam koleksi penulis artikel ini. Lihat lebih jauh: Syaikh Ahmad b. Muhammad b. `Ajjibah Al-Hasanī, *Iqāzḥ al-Himam Syarḥ al-Hikam*, ed. Abu Sahl Najāh `Awwādh Shiyām (Kairo: Al-Muqattham, 2010), hlm. 56-59

26 Al-Tirmidzi, *Navādir al-Ushūl min Abādits*, juz IV / hlm. 166-167

27 Al-Tirmidzi *Navādir al-Ushūl min Abādits*, juz III / hlm. 251

Lebih jauh lagi, al-Hakim menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan akal dari cahaya kewibawaan-Nya, dan dilihat dari partikel penyusun katanya, terdiri dari tiga huruf: `ayn (ع), qāf (ق) dan lām (ل). Perunutan terhadap makna ketiga partikel tersebut menunjukkan kapasitas dan kedudukan akal dalam perspektif tokoh ini. Karena huruf `Ayn mempunyai signifikansi keagungan (العظمة), kemuliaan (العزة), ketinggian (العلو), ilmu pengetahuan (العلم) dan anugerah (العطاء). Sedangkan huruf Qāf menunjukkan makna kedekatan (القرية), petuah (القول), ketenangan (القرار), otoritas (القوام) dan kemampuan (القدرة). Adapun huruf Lām menunjukkan arti kelemahlembutan (اللطف), yang selanjutnya diambil dari kasih-sayang. Kasih sayang (الرحمة) ini dari empati (العطف), empati dari belas-kasih (الشفقة), belas kasih dari kerinduan (الشوق), dan akhirnya kerinduan dari cinta (الحب). Kata cinta (الحب) mengandung dua huruf yang menjadi partikel penyusunnya, yaitu huruf Hā' (ح) yang menandakan makna kehidupan (الحياة), rasa malu (الحياء), stabilitas mental (الحلم) dan kebijaksanaan (الحكمة), serta huruf Bā' (ب) yang menunjukkan makna karunia (البر) dan keindahan (البهاء).²⁸

Menurut penelidikan rahasia metafisik yang dilakukan oleh al-Hakim, dengan huruf Hā' yang berarti kehidupan Allah telah menghidupkan tubuh manusia; dengan huruf Hā' yang terdapat dalam kata cinta, Allah telah menghidupkan hati seorang manusia hingga bisa mengenal-Nya. Sementara dengan huruf Bā' yang berarti 'Karunia' Allah telah menganugerahkan kepada manusia berbagai kenikmatan dunia, sedangkan dengan huruf Bā' yang berarti 'Keindahan' Allah telah membanggakan *outer* dan *inner beauty* yang terdapat dalam diri manusia di hadapan para malaikat-Nya.

Dan akal itu sejatinya hanya satu, tapi *maqam*-nya bertingkat-tingkat, begitu juga jangkauan kekuatan dan kekuasaannya berbeda-beda. Ada yang tinggi, ada yang rendah. Begitu juga ada yang kurang ada yang banyak potensinya; ada yang luas ada yang sempit kekuasaannya. Dan Akal manusia juga ada yang mandiri; hanya mendapatkan kekuatannya dari unsur intrinsik yang dikaruniakan Allah di dalam dirinya, dan ada pula yang mendapatkan kekuatan tambahan dari cahaya Allah. Karena itu, al-Hakim menegaskan: "Anda hampir-hampir tidak mendapatkan dua orang berakal yang betul-betul sama kemampuan dan cahaya akalnya. Kita akan selalu mendapatkan keduanya berbeda karena yang satu diberi kelebihan di atas yang lain. Apatah lagi orang yang memang diberi kekhususan oleh Allah untuk mendapatkan

28 Al-Tirmidzi, *Al-Aḥbā' wa al-Nafs*, mss. lembar 123 B, dikutip dari: `Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 350-351

Makrifat, juga dianugerahkan berbagai karunia dari lautan spitualitas-Nya yang tidak diberikan kepada kebanyakan orang?”²⁹

Lebih jauh lagi, tingkatan-tingkatan (*maqāmāt*) akal menurut tokoh ini adalah sebagai berikut:

- **Akal Fitri**, yaitu akal biologis-psikologis yang membuat seorang anak kecil dan orang dewasa tidak disebut sebagai orang gila. Dengan akal ini dia bisa mempersepsi apa yang dikatakan padanya, juga bisa membedakan yang baik dan yang buruk, serta memilih antara mana yang mulia dan layak dilakukan, mana pula yang hina dan harus dihindarkan.
- **Akal Taklif** atau Hujjah, yaitu akal yang membuat manusia mempunyai kemampuan untuk menerima beban kewajiban agama dari Allah. Akal ini didapatkannya ketika seorang anak sudah mencapai usia akil baligh; pada saat itu Allah akan membekalinya dengan cahaya-Nya hingga dia bisa memahami perintah dan larangan-Nya.
- **Akal Eksperimentatif**. Dengan bertolak dari makna literal sebuah hadis, ia menyatakan bahwa akal ini sudah dibekali dengan berbagai pengalaman hidup sehingga bisa bertindak lebih bijaksana di kemudian hari. Rasulullah berfirman: “Orang bisa terkontrol emosinya kalau sudah pernah melakukan kesalahan; orang yang bijak pasti sudah berpengalaman”.³⁰
- **Akal yang diwariskan**, yaitu akal yang didapatkan oleh seorang anak atau keturunan yang tidak bijak dari warisan orang tuanya atau gurunya yang cerdik-pandai, alim dan bijaksana. Bisa jadi anak ini tadinya idiot atau nakal dan tidak pernah belajar sebelumnya. Begitu orang tua atau gurunya meninggalkan, Allah mewariskan kebijaksanaan dan stabilitas mental yang dimiliki ayah atau gurunya kepada anak itu berkat doa dan baktinya.
- **Akal yang seimbang**, yang oleh tokoh ini disebut sebagai “al-Lubb” (Inti Akal). Ini adalah akal yang sudah dipatrikan dengan cahaya hidayah Allah, sehingga tidak akan pernah bisa melakukan hal-hal yang tercela.³¹

29 Al-Tirmidzi, *Bayān Al-Farq bayn Al-Shadr*, hlm. 52-53

30 HR. Ahmad. Lihat: Abu `Abdi`LLah Ahmad b. Muhammad b. Hanbal, *Musnad Al-Imām Ahmad b. Hanbal*, Syu`aib al-Arna`ūth *et. al. ed.* (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, 1421 H/2001M), vol. XVII/hlm. 110

31 Lebih jauh, lihat `Abdu`LLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 354-357

Secara epistemologis, tokoh ini menggambarkan aktivitas akal itu dengan memulai elaborasinya dari Akal Fitrah yang dimiliki oleh seluruh anak manusia. Untuk mempersepsi pengetahuan, akal ini menggunakan panca-indra dan seluruh anggota badannya yang digunakan untuk mengatur kebutuhan duniawinya sebagaimana mestinya. Sedangkan akal keimanan yang sebab dibebankannya sebuah tanggungjawab syariat (*taklif*), adalah akal yang mendapatkan pengetahuannya dari cahaya keimanan dan cahaya hatinya, serta digunakan untuk membangun amal kebajikan untuk kehidupan akhiratnya. Sementara secara bio-epistemologis, Akal *Hujjah* bertempat di otak tetapi memancarkan cahayanya ke dalam hati, sedangkan Akal Keimanan tempatnya di alam gaib karena berasal dari Allah secara langsung tetapi kekuasaannya bertempat di dalam hati. Akal keimanan mengoptimalkan fungsi Akal Biologis dan Akal Eksperimentatif untuk memperbaiki kehidupan seorang manusia demi kebaikan dunia dan akhiratnya.³²

Selain membahas tentang tingkatan-tingkatan akal, al-Hakim juga menekankan bahwa setiap akal itu mempunyai banyak pembantu yang apabila difungsikan secara optimal akan sangat efektif dalam mengalahkan musuh-musuhnya. Menurutnya, para pembantu atau serdadu akal yang sebanyak 50 (lima puluh) itu semuanya bekerjasama untuk mengalahkan hawa nafsu sebagai musuh bebuyutannya. Di antaranya adalah alat panca indera fisik seperti alat pemikir, alat persepsi, alat penglihatan, kompilator data, dan lain-lain. Ada pula yang berupa prinsip-prinsip etis dalam agama seperti kezuhudan, ketakwaan, konsistensi, takut pada Tuhan (*khayash*), takut pada siksaan (*khawf*) dan kekhusyuan. Ada pula yang berupa instrumen-instrumen yang melekat pada pemikiran seperti keyakinan, pengetahuan, pelajaran dan kejujuran. Dan tentu saja ada pula yang melekat pada aspek visi spiritual yang bertempat di hati seperti firasat, penglihatan non-fisik dan pemahaman yang gaib.

Adapun pencandra terpenting dalam epistemologi sufistik yang digariskan oleh al-Hakim adalah hati. Baginya hati adalah alat indera utama untuk mencapai derajat Makrifat dan mempersepsi rahasia-rahasia ilahi. Sebagaimana umumnya para sufi lainnya, hati ini bukanlah berfungsi sebagai alat perasa yang menyerap keindahan estetik, rasa suka dan benci, atau rasa cinta dan antipati seperti yang dipahami banyak orang. Berdasarkan pemahaman para sufi terhadap teks-teks suci (al-Qur'an dan Sunnah), hati adalah alat persepsi untuk memahami hakikat dan mengkontemplasikannya sehingga bisa memutuskan untuk beriman atau tidak. Dalam al-Qur'an

32 Lebih jauh, lihat: `Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 359-360

–misalnya– dikatakan : “Tetapi Allah menjadikan keimanan itu bertengger di inti hati kalian dan menghiasi keimanan itu di dalamnya”.³³ (Q 49:7) Dan selain berfungsi sebagai alat pencandra, hati juga mempunyai fungsi sebagai ranah intuisi sufistik yang bisa merasakan makna-makna yang tak tersuratkan di balik hakikat segala sesuatu. Tak heran jika al-Hakim menegaskan bahwa hati adalah poros utama keimanan dan ketakwaan seorang manusia.³⁴

Ia menyatakan pula bahwa hati ini merupakan “unsur bumi” dari diri manusia, karena Allah menciptakan dari tanah yang tidak terjejak oleh kaki Iblis. Allah mengetahui bahwa nantinya hati ini akan menjadi ladang Makrifat manusia terhadap-Nya. Karena itu, syetan tidak pernah bisa memasuki hati tersebut. Diceritakan bahwa Iblis memohon agar diberi hak istimewa untuk memasuki hati manusia, tetapi Allah tidak berkenan, dan sebagai gantinya Allah memberikan hak kepada dia untuk memasuki eros manusia sampai ke syaraf dan peredaran darah yang mengalir ke arah hatinya saja. Allah juga berfirman kepada Iblis: “*Sesungguhnya kamu tidak memiliki jalan kepada para hamba-Ku*” (Q 15:42), yakni kepada hati mereka. Dan karena itu, dikatakan dalam sebuah hadis Nabi bahwasanya hati manusia itu dikendalikan oleh “dua Jari-jemari Tuhan”.³⁵

Dengan bahasa lain, Allah-lah yang mengendalikan hati manusia. Kalau Allah berkehendak membiarkan Iblis memasukkan pengaruhnya ke dalam diri manusia, maka pengaruh itu memasuki hati manusia melalui peredaran darah ke hatinya, hingga bercampur dengan unsur kasih-sayang Allah yang sudah ada di dalamnya. Tetapi kalau Allah berkehendak pula untuk menjadikan seseorang itu sebagai nabi-Nya atau wali-Nya dan atau hamba-Nya yang saleh, Dia akan memutuskan jalan pengaruh itu dari hati manusia, hingga membuat pengaruh iblis tidak sampai ke dalamnya. Itulah yang disebut sebagai “hati yang sehat”, yakni hati yang tidak terkontaminasi oleh racun iblis,³⁶ sebagaimana disinggung dalam firman-Nya: “*(Hari kiamat itu) adalah hari yang tidak ada gunanya lagi bantuan harta-benda dan anak-keturunan untuknya, kecuali bagi orang yang menghadap Allah dengan hati yang sehat*”. (Q 26: 88-89)

33 Menurut al-Hakim, kata “*Habbaba*” ini bukan berarti “menjadikannya disukai” melainkan dari kata “*Habbah*” yang berarti “inti”, jadi makna ayat ini adalah: “menjadikannya bertengger di inti hati”.

34 Lebih jauh, lihat: `Abdu`lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 367-368

35 Lebih jauh, lihat: `Abdu`lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 374. Hadits itu diriwayatkan oleh Ahmad, teks berbunyi: “Sesungguhnya hati anak Adam semuanya ada di antara dua jari dari jari-jemari Tuhan”. Lihat: Abu `Abdi`lLah Ahmad b. Muhammad b. Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad*, vol. XI/hlm. 130

36 `Abdu`lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 375-376

Sebagaimana sempat disinggung dalam pembahasan tentang Eros, al-Hakim menggambarkan hubungan antara hati dan eros seperti dua orang yang saling membutuhkan di satu sisi, dan saling bertarung berebut pengaruh di sisi lain dengan menjadikan dada manusia sebagai medan pertempuran utama. Yang satu adalah raja yang mempunyai kekuasaan penuh (yaitu hati), dan yang lain adalah menteri keuangan sekaligus penguasa pelabuhan tempat aktivitas ekspor-impor (yaitu Eros). Meskipun sejatinya Eros ini tidak mempunyai kekuasaan apa-apa karena ada di bawah raja, tetapi raja sangat bergantung kepada Eros dalam memenuhi kebutuhan rakyatnya (yaitu tubuh). Oleh sebab itu, agar sang raja bisa independen dalam mengambil keputusan terbaik, dia harus memerdekakan diri dari ketergantungan kepada Eros. Sebab Makrifat Ilahiyah akan bertengger abadi di dalam hati seorang anak manusia jika dia sudah membersihkan hatinya dari tingkah laku yang buruk dan nafsu yang hedonistik. Itulah pula yang menjustifikasikan korelasi segitiga yang selalu ditekankan oleh ahli hikmah ini bahwa kewalian seseorang tergantung tingkat Makrifatnya, dan Makrifat itu tergantung budi pekerti (akhlaqnya), sedangkan budi pekerti itu akan bercahaya terang bersama cerahnya semburat derajat kewalian orang tersebut.³⁷

Dimensi-dimensi Pengetahuan Sufistik dan Konsep Cahaya Ilahi

Di sisi lain, al-Hakim memaparkan bahwa pengetahuan sufistik itu mempunyai tiga dimensi: dimensi fitri yang bersifat alami dan ada pada semua manusia normal; dimensi rasional yang terdapat pada manusia yang mempunyai kemampuan pemikiran yang tinggi; dan yang *ketiga* adalah dimensi berbasis di hati yang hanya dimiliki oleh orang-orang yang tercerahkan secara spiritual.

Dimensi fitri terdiri dari tiga unsur. Unsur yang *pertama* adalah panca indera. Unsur *kedua* adalah kemampuan yang bertempat di 'dada' manusia, yaitu pemahaman, pengetahuan, kecerdasan, pemikiran dan ingatan. Tiga yang disebut pertama berfungsi untuk menerima data ilmu pengetahuan, yang keempat berfungsi untuk menganalisis data tersebut lalu disimpan di unsur kelima. Dan unsur *ketiga* adalah pusat-pusat reaksi dalam tubuh yaitu organ hati (*liver*) yang menjadi pusat reaksi kasih-sayang, organ limpa yang menjadi pusat reaksi belas-kasihan, dua ginjal yang menjadi pusat reaksi

37 `Abdu'l Fattah Barkah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, juz II/ hlm. 292

makar dan kelicikan, organ paru-paru yang menjadi pusat reaksi syahwat dan organ jantung yang menjadi pusat reaksi kegembiraan.³⁸

Sementara itu dimensi kedua, yaitu dimensi rasional, bisa diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu akal fitrah yang bertugas untuk mempertimbangkan segala-sesuatu melalui unsur kedua dan ketiga dari dimensi pertama yang disebut di atas. Bagian kedua adalah akal hidayah dan keimanan yang bertugas untuk membuat kecenderungan kebaikan dalam diri manusia lebih dominan dari inklinasi keburukan/kejahatan.³⁹

Adapun dengan dimensi ketiga menurut al-Hakim sangat terkait erat dengan konsep Cahaya Ilahi yang disimpulkannya dari firmanNya: “*Allah adalah cahaya langit dan bumi . . .*” (Q 24:35). Jadi menurut beliau, semua cahaya yang kita lihat di dunia ini –seperti cahaya matahari, bulan dan lain-lain– adalah bagian dari Cahaya Ilahi tersebut. Dan dari semua cahaya ilahi yang ada di dunia, cahaya Makrifat-lah yang paling agung dan mulia, dan sebagaimana disinggung sebelumnya, bahwa *locus* Makrifat ada di hati. Baginya, cahaya hati ini adalah cahaya Makrifat yang bersumber dari Ketunggalan Tuhan yang mutlak, yakni ketunggalan yang tidak bersifat dan disifati juga tak berpredikat apapun, dan oleh karena itu cahaya itu memancar ke seluruh alam semesta dan alam malakut; menjadi sumber segala cahaya. Atau dengan bahasa lain: Cahaya atas segala cahaya.

Selanjutnya bahwa derajat Makrifat yang dicapai seseorang tergantung pada kemampuannya untuk menyerap Cahaya di atas segala cahaya tersebut. Untuk itu ada dua jalan yang bisa dilakukannya. Yang *pertama* adalah jalan penyaksian (*musyāhadah*) secara batin, di saat hati kita melakukan analisis terhadap cahaya tersebut dan mencoba menyerapnya sebanyak mungkin dengan jalan kontemplasi untuk menyingkap rahasia-rahasia yang tersimpan di dalamnya. Sedangkan jalan *kedua* adalah berkontemplasi atas fenomena-fenomena yang disinari oleh cahaya Makrifat tersebut dalam realitas, di saat hati kita menganalisisnya dengan bantuan cahaya rasio yang menyinari dada dan kemudian menyebar ke seluruh tubuh. Dengan jalan kedua ini, seorang sufi akan bisa menyaksikan dan kemudian mengenali dirinya sendiri serta mempersepsi makna-makna generik yang bersifat sejati di dalam diri itu hingga kemudian mengantarkannya untuk mengenal Tuhannya, dengan catatan bahwa hatinya yang tadinya bersifat ‘netral’ tetap terjaga kejernihannya dan tidak dikotori oleh hawa nafsunya.

38 Lihat elaborasinya lebih jauh dalam: `Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi wa Ittijabatuhu al-Dzawqiyah*, hlm. 417-424

39 `Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi wa Ittijabatuhu al-Dzawqiyah*, hlm. 431

Dalam konsepsinya, al-Hakim berpandangan bahwa proses ber-Makrifat itu sejatinya terjadi karena gabungan antara kesaksian batin dan kontemplasi eksternal; yakni dua jalan Makrifat yang telah disebut di atas. Ia membayangkan cahaya itu menyemburat dari dalam inti hati, lalu menyembar ke seluruh bagian hati, melalui seluruh relung-relung “Kota Cahaya” yang ada tujuh banyaknya, keluar melalui empat pintu gerbang yang mengarah ke dada, dan ketika cahaya hati itu bertemu dengan cahaya akal, maka di saat kedua cahaya (dari dalam dan luar hati) itu bertemu maka bagian terluar hati (*al-fu’ād*) seseorang itu akan bisa mempersepsi hakikat. Disini terlihat bahwa terlepas dari proses epistemologisnya yang mekanis, juga tidak terlepas dari peran dan anugerah Allah. Oleh sebab itu, al-Hakim tetap menekankan bahwa Makrifat yang dipersepsi oleh hati seseorang sejatinya adalah karunia Allah yang telah membukakan untuknya penglihatan kalbunya.

Bagian terluar dari kota itu adalah ‘al-Fu’ād’, lalu semakin ke dalam adalah nurani (*dhamīr*), *Ghilāf*, Kalbu, *Syaghāf*, *Habbah* dan yang terakhir adalah *Lubb* atau *Lubāb*. Nurani adalah pusat daripada Fuad, Ghilaf adalah pusat daripada Nurani, Kalbu adalah pusat daripada *Ghilāf*, demikian dan seterusnya sampai ke Pusat dari segala pusat dalam Kota Cahaya ini adalah *Lubāb*. Dan masing-masing kawasan kota itu yang tersusun dalam *landscape* yang hirarkis mempunyai pintu, kunci, tirai penutup, dinding, dan parit pertahanan ada di balik dinding benteng kota. Setiap pintu berasal dari salah satu dari Cahaya Allah, setiap tirai pintunya adalah salah satu sifat Allah, kunci-kuncinya adalah budi pekerti mulia yang apabila terinternalisasikan dalam diri seorang hamba, maka dia akan segera memasuki pintu cahaya tersebut. Sedangkan parit-parit pertahanannya adalah berbagai sifat mulia yang bisa membentengi diri dan kepribadian. Sementara dinding-dindingnya adalah berbagai tindakan yang bisa melindungi isi kota hati.

Bagian terluar dari yaitu area *al-Fu’ād* mempunyai pintu dari cahaya Kasih-sayang Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Keindahan Allah. Kuncinya adalah ‘pengakuan’. Bagian kedua (Nurani, *al-Dhamīr*) mempunyai pintu dari cahaya belas-kasih Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Kedahsyatan Allah. Kuncinya adalah ‘peng-esaan’. Bagian ketiga, yaitu *al-Ghilāf*, mempunyai pintu dari cahaya kedermawanan Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Kedigdayaan Allah. Kuncinya adalah ‘keimanan’. Bagian keempat, yaitu Kalbu, mempunyai pintu dari cahaya kemuliaan Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Kewibawaan Allah. Kuncinya adalah ‘keislaman’. Bagian kelima, yaitu *al-Syaghāf*, mempunyai pintu dari cahaya anugerah Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Kekuasaan Allah. Kuncinya

adalah 'keikhlasan'. Bagian ke-enam, yaitu *al-Habbah*, mempunyai pintu dari cahaya pemberian Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Keagungan Allah. Kuncinya adalah 'kejujuran'. Dan bagian terdalam, yaitu *al-al-Lubb*, hanya bisa dimasuki melalui pintu dari cahaya kasih-sayang Allah. Pintu ini ditutupi dengan tirai Kehormatan Allah. Kuncinya adalah 'Makrifat'.

Dinding yang memisahkan antara kawasan Kota Cahaya dengan kawasan Eros/Jiwa manusia adalah dinding *al-Isti'ādzah* ("Memohon perlindungan dari Allah"), di belakangnya ada dinding *al-Dzīkr* ("Mengingat Allah") yang memisahkan antara kawasan *al-Fu'ād* dan kawasan Nurani. Di belakangnya lagi ada dinding *al-Istīnshār* ("Memohon bantuan Allah"), lalu dinding *al-Isti'ānah* ("Memohon Pertolongan Allah"), dinding *al-Mujāhadah* ("Bekerja Keras untuk Mencapai Allah"), kemudian dinding *al-Tawakkul* ("Bertawakkal kepada Allah") dan terakhir adalah dinding *al-Taslim* ("Berserahdiri kepada Allah"). Di balik setiap dinding ada parit pertahanan, yang secara berurutan dari balik dinding terluar adalah sebagai berikut: *al-Zhāfir* ('Penangkapan'), *al-Dzīkr* ('Mengingat'), *al-'Awn* ('Bantuan'), *al-Nushrah* ('Pemenangan'), *al-Hidāyah* ('Petunjuk'), *al-Hasabiyah* (:Kebergantungan pada Allah), dan *al-Najāt* ('Keselamatan').

Al-Hakim juga menyebutkan adanya empat pintu gerbang yang menghubungkan antara hati dan dada. Permisalannya yaitu pintu gerbang ini dikelilingi oleh taman yang luas, tempat unsur-unsur hati bisa saling bercengkerama dan beranjangsana. Lalu ada dua pintu gerbang yang menghubungkan antara dada dan Eros (Jiwa dan Nafsu), yaitu pintu gerbang 'Perintah' dan 'Larangan'. Masing-masing pintu gerbang yang dua ini ditutupi dengan tirai Jabarut dan Malakut, serta dijaga pula oleh dua pengawal yang bernama 'Kehendak' dan 'Kemampuan'. Setiap pengawal mengenakan seragam dari cahaya Ketuhanan dan Keesaan Allah, dihiasi dengan permata-permata kasih-sayang, empati, kelembahlembutan dan cinta-kasih.

Akhirnya, dari gambaran yang diberikan oleh tokoh ini terlihat jelas bahwa ia ingin memberikan keyakinan kepada para salik sufi bahwa Allah adalah Tuhan yang Maha Pengasih di balik Kekuasaan dan Keadilan-Nya. Allah telah memberikan segala perangkat, senjata, alat pertahanan dan serdadu yang akan membantu hati dan akal manusia untuk mengalahkan dan kemudian mempertahankan diri dari serangan hawa nafsunya. Lebih dari itu memberikan kepadanya kemampuan instrinsik untuk menangkap pesan-pesan Allah yang diilhamkan kepadanya hingga mencapai derajat Makrifat.⁴⁰

40 'Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 445-449

Ilmu Eksoteris dan Esoteris

Al-Hakim berkeyakinan bahwa ibadah seseorang tidak bisa dilepaskan dari ilmu; keduanya merupakan dua unsur yang menjadi *conditio sine qua non* (tak bisa ditinggalkan) dalam proses pencapaian Makrifat. Dan berbicara tentang ilmu ini, ia mempunyai pembagian dualistik antara ilmu eksoteris (*zhāhir*) dan esoteris (*bāthin*).⁴¹

Ilmu eksoteris adalah pengetahuan yang didapatkan melalui proses analisis dan kontemplasi rasional ditambah dengan masukan dari jiwa/nafsu/erosnya sendiri tanpa bantuan sedikitpun dari hati. Al-Hakim memandang ilmu ini dengan sebelah mata dan dianggapnya rawan manipulasi. Meskipun ilmu jenis ini mempunyai kegunaan dalam berbagai urusan keduniaan, tetapi tetap saja mempunyai potensi *misleading* jika tidak dibarengi dengan penyelaman terhadap aspek esoterisnya dengan menggunakan mata hati, khususnya dalam kajian-kajian teks kitab suci.⁴²

Pentingnya ilmu eksoteris dalam pandangan tokoh ini terletak pada fungsinya sebagai ilmu-ilmu hukum yang berkaitan dengan jiwa manusia dan anggota tubuhnya, atau dengan bahasa lain: ilmu Syariat. Sementara ilmu esoteris adalah ilmu Hakikat. Yang disebut pertama adalah titik pertanggungjawaban seorang manusia di hadapan Allah nanti, sementara ilmu kedua adalah ilmu yang akan membangun jiwa manusia seutuhnya agar bisa menjadi entitas yang lebih bertanggungjawab bagi kebaikan dunia dan akhiratnya. Karena itu keduanya mempunyai fungsi yang saling melengkapi satu sama lain.

Menurut al-Hakim, ilmu eksoteris adalah ilmu untuk semua orang, dan bisa didapatkan dengan “gratis”; dalam artian: cukup menggunakan apa yang sudah dipunya manusia seperti akal dan pikiran. Sedangkan ilmu eksoteris adalah ilmu elite yang hanya dimiliki secara khusus, dan untuk mendapatkannya harus berkorban, karena ada “harganya”. Siapa yang sanggup membayar harganya maka dia akan mendapatkan ilmu eksoteris dan ilmu esoteris sekaligus. Yang Eksoteris akan terlihat jelas dari wacana dan wicaranya, itulah klausul hukum yang akan dipertanggungjawabkannya di hadapan Allah nanti, sedangkan yang esoteris akan terpendam di dalam hatinya. Dan yang terakhir ini sajalah yang akan menjadi ilmu yang berguna untuknya.

Tampaknya klasifikasi kedua ilmu ini yang sedemikian itu mendapatkan justifikasinya dari sebuah hadis Nabi yang menyatakan: “Ilmu itu ada dua macam, yang *pertama* adalah ilmu yang ada di hati dan itulah ilmu yang

41 al-Tirmidzi al-Hakim, *Al-Masā'il al-Maknūnah*, hlm. 124

42 Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 226

bermanfaat, sedangkan yang kedua adalah ilmu yang ada di mulut dan itu adalah ilmu yang akan dituntut pertanggungjawabannya oleh Allah dari para hamba-Nya”.⁴³

Al-Hakim menjelaskan pula bahwa ilmu yang ada dalam hati berguna karena sudah dilihat kebenarannya dan bertengger dengan stabil di dalam hati orang tersebut sehingga bisa digunakannya untuk mengarahkan orientasi hidupnya untuk berbuat kebaikan dan meninggalkan kejahatan serta keburukan. Sedangkan ilmu yang hanya ada di mulut (wicara/wacana) adalah ilmu yang sekedar dipersepsi oleh akal orang tersebut kemudian tersimpan begitu saja dalam data memorinya tanpa menjalankan fungsi apa-apa. Ilmu ini didapatkannya dari orang lain atau dari bacaannya terhadap teks-teks kitab suci. Ini berbeda dengan ilmu pertama yang memberikan keyakinan dan memperlihatkan kepadanya hakikat segala sesuatu, hingga bisa beribadah kepada Allah dengan penuh kesadaran dan berlandaskan di atas pengetahuan yang paripurna. Dan itulah yang sejatinya dimaksudkan dalam firman Allah: “*Adapun orang yang takut kepada Allah di antara para hamba-Nya adalah para ulama (=orang-orang yang mempunyai ilmu esoteris)*”.⁴⁴ (Q 35:27)

Bertolak dari pandangan tokoh ini, para sufi kemudian menggariskan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu Makrifat Allah, yakni mengenai Dzat-Nya, Sifat-sifat-Nya dan Nama-nama-Nya, juga ilmu tentang tatacara beribadah yang benar kepadanya dan menjaga etika di hadapan-Nya. Inilah ilmu yang apabila memenuhi dada seorang hamba akan menghilangkan segala bentuk keraguan dari dalam hatinya. Ada juga yang menyatakan bahwa Ilmu yang berguna itu adalah ilmu yang mengajari seseorang akan hakikat dirinya pada saat itu, yaitu ilmu yang menjernihkan hatinya dan mengajarkannya untuk bersikap eskatik dalam kehidupan dunia. Ilmu ini mengajarkannya tentang penyakit-penyakit hati hingga membuatnya takut kepada Allah dan selanjutnya akan mendekatkannya kepada surga dan menjauhkannya dari siksaan api neraka.⁴⁵

43 HR. Al-Darimi dan Ibn Abi Syaybah. Kualitas hadisnya antara ‘*hasan*’ dan ‘*shahih*’. Lihat: Abu Muhammad ‘Abdu’Lah b. ‘Abdu’IRahman b. Al-Fadhl b. Bahram b. ‘Abdu’IShamad Al-Darimi, *Sunan Al-Darimi*, ed. Hussayn Salim Asad Al-Darani (Saudi Arabia: Dār al-Mughnī, 1412 H / 2000 M), juz I / hlm. 373; dan Abu Bakr b. Abi Syaybah, *Kitab al-Mushannaf fi Al-Abādits wa Al-Āsar*, ed. Kamal Yusuf Al-Hut (Riyādh: Maktabah Al-Rusyd, 1409 H), juz VII / hlm. 82

44 Lihat lebih jauh: Abu ‘Abdu’Lah Muhammad b. ‘Ali al-Hakim al-Tirmidzi, *Al-Amsāl min al-Kitāb wa al-Sunnah*, ed. ‘Ali Muhammad al-Bajawi, (Kairo: Dār Nahdhah Mishr, 1977), hlm. 216-217

45 Ibn ‘Imad al-Naffari, *Ghayts Al-Mawāhib Al-‘Aliyah*, ed. Abdu’IHalim Mahmud dan Mahmud b. Al-Syarif, (Kairo: Dār Al-Kutub al-Hadītsah, 1970) juz II / hlm. 125

Kemudian al-Hakim menyatakan: Jika ilmu eksoteris tidak ditopang oleh ilmu esoteris maka tidak banyak berguna, bahkan menjadi delik yang akan dituntutkan kepada pemiliknya di hari perhitungan nanti, demikian pula dengan keadaan orang yang mengklaim memiliki ilmu esoteris tetapi amal perbuatannya tidak sesuai dengan syariat. Bahkan ia menegaskan: barangsiapa yang mengklaim ketakwaan dengan ilmu eksoteris tanpa ilmu esoteris maka dia adalah orang munafik (yang pura-pura beriman). Barangsiapa yang mengklaim ketakwaan dengan ilmu esoteris tetapi tidak menguasai ilmu eksoteris untuk menjalankan ajaran syariat dengan benar, bahkan dia mengingkari ajaran syariat tersebut, maka dia adalah orang yang heretik (*zindiq*); ilmu yang diklaimnya sebagai ilmu esoteris sejatinya bukanlah ilmu, karena itu tidak lebih dari tipudaya syetan yang ditiupkan ke dalam hatinya.⁴⁶ Bahkan dalam *al-Amtsāl min al-Kitāb wa al-Sunnah*, ia menegaskan korelasi yang tak terpisahkan antara Makrifat dan perbuatan yang sejalan dengan syariat: barangsiapa yang mencapai tingkatan Makrifat, dia akan takut kepada Allah, berhati-hati, mencintai, . . . dan bertakwa kepada Allah. Dan semua perasaan tersebut akan tampak dalam seluruh anggota tubuhnya hingga dia akan selalu melaksanakan seluruh perintah syariat dan menghindarkan diri dari semua larangannya.⁴⁷

Dan penelusuran kita terhadap pemikiran tokoh ini telah membukakan fakta lain yang agak ambiguistik, karena dalam beberapa karyanya ia mengklasifikasikan ilmu itu ke dalam tiga bagian. Terkadang ia menyatakan bahwa “pembagian ilmu ada tiga: ilmu halal dan haram, ilmu hikmah dan ilmu makrifah”. Kadang pula ia menyatakan bahwa ketiga ilmu itu adalah “ilmu tentang Allah dan Nama-nama-Nya, ilmu tentang ketuhanan-Nya dan ilmu tentang perintah dan larangan atau ilmu tentang hukum-hukum dunia-akhirat”. Masih ada pula beberapa terma berbeda yang digunakan untuk pengertian yang sama dalam klasifikasi tiga sisi ini.

Tetapi kalau kita perhatikan penjelasan al-Hakim sendiri akan didapatkan bahwa kedua model klasifikasi ini tidak bertentangan, karena salah satu dari tiga bagian klasifikasi yang terakhir, yaitu ilmu halal dan haram/ilmu perintah dan larangan/ilmu hukum-hukum dunia-akhirat, adalah ekuivalen dengan ilmu eksoteris. Sedangkan dua bagian yang lain adalah klasifikasi lebih jauh terhadap ilmu esoteris, karena semua tokoh ini menegaskan sendiri bahwa kedua macam ilmu itu mempunyai “harganya yang harus dibayarkan” melalui pendadaran spiritual dan purifikasi jiwa hingga

46 al-Tirmidzi, *Bayān Al-Farq bayn Al-Shadr wa Al-Qalb wa Al-Fu'ad wa Al-Lubb*, hlm. 52-53

47 al-Tirmidzi, *Al-Amtsāl min al-Kitāb wa al-Sunnah*, hlm. 96-97

memenuhi kualifikasi untuk menerima pancaran cahaya Allah yang akan menyingkapkan untuknya segala rahasia-Nya.⁴⁸

Yang jelas, al-Hakim membedakan antara ilmu dan hikmah. Setelah menjelaskan bahwa ilmu (esoteris) itu ada dua, yaitu ilmu tentang Dzat Allah dan ilmu tentang 'urusan' Allah, ia menjelaskan lagi bahwa masing-masing ilmu tersebut mempunyai hikmah yang paralel dengannya. Titik yang menjadi perbedaan utama antara ilmu dan hikmah itu karena ilmu bisa diperoleh melalui proses pengajaran, sedangkan hikmah sepenuhnya adalah karunia Allah yang diberikan kepada hamba-Nya yang berilmu kemudian memperkuat dirinya dengan amal ibadah yang penuh keikhlasan; berserah diri sepenuhnya kepada kehendak Allah, hingga Allah berkenan menganugerahkan hikmah/ kebijaksanaan itu kepadanya.

Tentu saja pandangan ini membuka sebuah cakrawala baru dalam epistemologi sufi, karena setelah terlihat ia banyak bersikukuh pada hubungan sebab-akibat antara pendadaran diri yang bersifat spiritual dengan Makrifat yang akan didapatkannya kemudian, kali ini ia membuka sebuah kesempatan akan ilmu yang didapatkan secara 'percuma' bagi orang-orang yang sudah diciptakan dalam keadaan 'suci', yaitu para nabi dan sebagian wali.

Tiga Prinsip Suluk: Hak, Keadilan dan Kejujuran

Suluk adalah proses yang dilakukan oleh seorang sufi dalam upayanya mencapai Allah. Karena semua sufi membayangkan akan adanya sebuah jalan yang akan mengantarkannya kepada tujuan tersebut; jalan ini dimulai dengan pendadaran diri secara eskatik dan etik, lalu memasuki berbagai tahapan yang disebut sebagai *maqāmāt* dan *ahwal*, hingga kemudian mencapai makrifat.

Adalah menarik bahwa dalam filsafat sufi menurut tokoh ini didapatkan adanya tiga prinsip utama dalam suluk; tiga dimensi yang selalu membayangi, memberikan orientasi dan menentukan hasil akhir dari proses suluk tersebut. Ketiganya adalah ide tentang hak, hakikat dan kebenaran, ide tentang keadilan dan kredibilitas serta, ide tentang kejujuran.

Itulah yang ditegaskannya dalam buku *Al-Akyās wa Al-Mughtarrin*: "Kita mendapatkan agama Allah ini dibangun di atas tiga pilar: *al-haqq*, *al-'adl* dan *al-shidq*. Yang pertama menggunakan anggota badan luar sebagai instrumennya, sedangkan yang kedua terdapat di dalam hati, adapun yang ketiga terdapat di dalam akal rasio. Kemudian pada Hari Perhitungan nanti

48 Lebih jauh, lihat: 'Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 233-237

amal kebajikan akan ditimbang dalam timbangan kebenaran, perbuatan buruk akan ditimbang dalam timbangan keadilan, sedangkan kejujuran adalah poros timbangannya . . .”⁴⁹

Karena itu, sangatlah penting bagi al-Hakim untuk menjadikan ketika konsep di atas sebagai titik tolak, atau dengan bahasa lain sebagai “serdadu-serdadu” yang bekarja terpadu untuk pencapaian makrifat, atau dengan bahasa lain: internalisasi ketiga nilai konseptual tersebut dalam kehidupan sehari-hari seorang salik akan mengantarkannya kepada makrifat yang *notabene* adalah tujuan suluknya.

Sebagaimana telah sempat disinggung sebelumnya, dan segaris dengan kecenderungan besar pada masanya, yaitu abad ketiga dan keempat hijriyah,⁵⁰ al-Hakim mempunyai sebuah konsep menarik yang tergariskan dalam hubungan antara kewalian, Makrifat dan Etika. Bagi tokoh kita ini, hakikat kewalian seseorang adalah Makrifat, dan hakikat daripada Makrifat didapatkan dari Etika serta terlihat secara kasat-mata melalui suluknya dalam bingkai Etika tadi.

Mengenai terma “*Al-Haqq*”, penelusuran lebih jauh terhadap maknanya, mau tidak mau, harus merujuk kepada Fayrūz Ābādī, sang pakar bahasa terkenal yang bisa disebut sebagai orang pertama yang mencuatkan akar hermeneutis dari terma ini. Ini sesuai dengan paparannya dalam *Bashā'ir Dzawī al-Tamyīz min Lathā'if al-Kitāb al-'Azīz*, sebuah buku penting yang melakukan pembedahan hermeneutik terhadap berbagai istilah yang terdapat dalam al-Qur'an. Menurutnya:

- Kata “*al-Haqq*” disematkan kepada Dzat yang menciptakan sesesuatu secara tepat dan bijaksana. Karena itu dikatakan bahwa Allah adalah “*al-Haqq*”.
- Juga dikatakan untuk sesuatu yang diciptakan atau dilakukan secara tepat dan bijaksana. Karena itu dikatakan bahwa semua perbuatan Allah adalah “*al-Haqq*”, begitu juga dengan kematian dan kebangkitan dari kubur nanti.
- Dikatakan pula untuk kepercayaan atau persepsi terhadap sesuatu sebagaimana apa adanya. Seperti kalau kita katakan bahwa akidah,

49 Abu 'Abdu'lLah Muhammad b. 'Ali al-Hakim al-Tirmidzi, *Kitāb al-Akhyās wa al-Muhtarrin*, mss., lembar 2, dikutip dari: 'Abdu'lLah, *Al-Hakim al-Tirmidzī*, hlm. 414-415

50 Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Al-Madkhal ilā al-Tashannuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1979), hlm. 103

yakni kepercayaan kita, terhadap hari kebangkitan, hukuman dan pahala, serta surga dan neraka, adalah benar (*haqq*).

- Diartikan juga sebagai sebuah perbuatan dan perkataan yang sesuai dengan seharusnya terjadi, dan juga dalam kadar yang seharusnya terjadi, serta pada waktu yang seharusnya terjadi. Seperti pengakuan kita pada Allah: Perbuatan-Mu adalah benar (*haqq*) dan juga perkataanmu adalah benar pula.

Bertolak dari justifikasi hermeneutik tersebut, tidak mengherankan jika al-Hakim menganggap terma "*al-Haqq*" ini bisa digunakan untuk menyebut nama Allah, al-Qur'an, agama Islam, kenabian dan Nabi Muhammad itu sendiri.

Yang menarik, bahwa al-Hakim menjadikan konsep "*al-Haqq*" ini sebagai sebuah jalan suluk yang nantinya akan mengantarkan pelakunya kepada hakikat. Ada yang dia sebut sebagai hak anggota badan. Kalau dikatakan bahwa anggota badan yang bersifat fungsional tersebut ada tujuh (mata, tenggorokan, hidung, telinga, tangan, kaki dan kemaluan), maka al-Hakim menegaskan bahwa semua anggota badan tersebut adalah titipan Allah kepada kita, karena itu harus digunakan untuk menjalankan fungsinya yang benar sebagaimana telah digariskan pemilik sejatinya.

Penautan antara terma "*al-Haqq*" dengan instrumen-instrumen badani yang tujuh tadi bisa disebut sebagai salah satu aspek unik yang membedakan antara pemikiran al-Hakim dengan konsep Kebenaran atau Hak yang bersifat metafisik sebagaimana diangkat oleh banyak pemikir sufi sebelum dan sesudahnya. Karena konsep "*al-Haqq*" di sini bukan bertolak dari sebab tertentu yang bersifat mutlak atau utama, melainkan bergerak menuju sebuah tujuan akhir (*ghāyah*). Di sisi lain, konsep "*al-Haqq*" secara metafisik bersifat ontologis, obyeknya adalah alam semesta, sementara menurut tokoh kita ini adalah sebuah filsafat etis, yang obyeknya adalah perbuatan dan aspek psikologis dari manusia, semuanya bertujuan untuk sampai kepada *Al-Haqq*.⁵¹

Dan ini bisa dicontohkan dalam shalat, misalnya, yang dipercaya oleh tokoh ini sebagai ibadah ritual yang mempunyai rahasia-rahasia terpendam. Seseorang yang menjalankan shalatnya sesuai dengan rahasia-rahasia itu berarti telah memenuhi seluruh hak-haknya shalat tersebut dan menjalankannya dengan hak (benar) pula. Allah berfirman: "Sesungguhnya shalat itu mencegah dari kejahatan dan kemungkarannya" (Q 29: 45). Allah juga berfirman: "Dan dirikanlah shalat pada dua ujung siang dan beberapa waktu daripada malam, sesungguhnya kebaikan-kebaikan itu menghapuskan keburukan" (Q 11:114).

51 Al-Sayih, *Al-Suluk 'inda Al-Hakim Al-Tirmidzi*, hlm. 77-78

Kalau konsepsi *Al-Haqq* menurut tokoh ini menjadikan anggota tubuh sebagai *locus*-nya, maka konsep Keadilan (dan atau keseimbangan, *fairness*) bertempat di hati kemudian menyeruak ke seluruh anggota tubuh, sehingga orangnya akan selalu berperilaku lurus dan terangkat reputasinya di mata khalayak. Lawan dari istilah ini adalah kejahatan (*al-jūr*) yang dimaknai sebagai sebuah tindakan yang disengaja untuk berbuat kurang atau menyeleweng dari yang seharusnya. Jadi unsur kesengajaan yang menjadi klausul tanggungjawab hukum sangatlah penting di sini.

Dan konsep keadilan atau keseimbangan tersebut adalah sebuah periode lanjutan pasca kebenaran, yaitu periode perpindahan dari perbuatan fisik menuju ranah hakikat. Karena itu, sesuai dengan pendekatan etis yang mendominasi dalam seluruh bangunan konsepsionalnya, keadilan dan keseimbangan ini adalah sebuah upaya untuk bertaqarrub lebih jauh secara spiritual dengan menjadikan hati sebagai titik tolaknya.

Berbeda dengan para sufi sebelumnya, seperti al-Harits al-Muhasibi misalnya, yang menekankan pada aspek kritik jiwa dan pada upaya demolisi penyakit-penyakit spiritual, tokoh kita ini justru bertolak dari upaya-upaya revitalisasi hati dan memperkuat unsur hidayah di dalamnya. Dengan demikian, al-Hakim melakukan pendekatan afirmatif-positivistik, bukan penegasian dan pengeliminir jalan masuk syetan ke dalam hati. Tampaknya hal ini tidak bisa dilepaskan dari konsepnya yang memandang positif terhadap tabiat sejati hati itu, sebagaimana disinggung di awal tulisan ini, hingga mengedepankan imunitas internal terhadap serangan hawa nafsu. Dengan bahasa lain, konsep keadilan dan keseimbangan ini bisa disederhanakan maknanya sebagai berikut: “Dari dalam hati yang sehat pasti akan muncul perbuatan yang sehat”.

Di sisi lain, makna dari keadilan dan keseimbangan dalam konsepsi tokoh ini tidak bisa dilepaskan dari konsepsinya tentang ilmu esoterik. Tak heran jika beliau sendiri mengartikannya sebagai tasawuf dan hikmah, atau ilmu dan keyakinan kuat yang menjadi landasan segala perbuatan.

Dan kalau diperhatikan lebih jauh, sebenarnya konsepsinya tentang *al-Haqq* dan *al-`Adl* di sini mempunyai fungsi yang komplementer; saling melengkapi satu sama lain. Keduanya sama-sama mengarah kepada satu tujuan yang sama, yaitu Makrifat. Tetapi *al-Haqq* bergantung kepada motivasi-motivasi eksternal yang mendorongnya untuk bergerak ke depan, sementara keadilan dan keseimbangan adalah motif internal yang mempercepat dan kemudian menjaga keajegan serta kelurusan arah pergerakannya.⁵²

52 Lihat lebih jauh: Al-Sayih, *Al-Suluk `inda Al-Hakim Al-Tirmidzi*, hlm. 88-106

Kesimpulan

Itulah beberapa terma dan postulat epistemologis yang membangun pemikiran tasawuf dalam perspektif al-Hakim. Tentunya paparan seperti ini memang dirancang oleh pola pandang tokoh yang hendak berkonsepasi untuk kebanyakan orang ini, yaitu orang-orang yang harus melalui jalan pendadaran diri dan purifikasi spiritual yang intens sebelum bisa memasuki etape suluk selanjutnya. Sebab ada segelintir wali terpilih (*al-mujtabā*) yang langsung masuk ke tahapan "*al-Shiddiqin*" (yaitu mereka yang disebutnya sebagai wali Allah sejati), tanpa terlebih dahulu berjuang dalam maqam "*al-Shādiqin*" (yaitu para wali yang menjalankan hak-hak Allah). Toh pada akhirnya, kedua jenis wali ini akan sama-sama memasuki tahapan ketiga "*al-Muqarrabīn*" dan sampai ke tahapan puncak, yaitu "*al-Mufarradīn*", hingga puncak dari segala puncak di bawah tingkatan kenabian, yaitu "*Khatmul Awliyā*".⁵⁵

Mungkin puncak terakhir ini yang digambarkan oleh Shah Bahauddin Naqsyaband saat berbicara tentang tokoh ini. Khoja Muhammad Parsa meriwayatkan: bahwa Khoja Shah Naqsyaband mendapatkan arwah teladan para wali, yakni Khoja Muhammad b. `Ali al-Hakim al-Tirmidzi, adalah arwah yang di luar batas definisi dan persepsi. Tak bisa disifati! Dan itu adalah puncak derajat para wali, karena ketaktersifatian itu menunjukkan bahwa pemilik arwah tersebut sudah "berhadapan langsung dengan dzat yang tidak bisa diungkapkan dan tak mungkin dideskripsikan".⁵⁶

55 Ada beberapa penafsiran tentang makna "*Khatmul Awliyā*" ini, dan tokoh kita ini banyak dikenal sebagai orang pertama yang mencetuskannya. Bagi al-Hakim al-Tirmidzi, *khatmul Awliyā* adalah sebuah kedudukan tertinggi dimana seorang wali sudah menginternalisasikan semua Nama-Nama Allah secara utuh dan penuh, hingga memasuki dunia batin yang tak terputus di dalamnya semua parameter sifat. Yakni 'maqam' yang tak berbentuk dan tak tergambar lagi, tepatnya maqam transendental! Dan meskipun al-Hakim al-Tirmidzi hanya menyinggung adanya satu orang yang mencapai kedudukan puncak tersebut di dalam lingkaran para wali yang ada di bawah lingkaran para nabi, tetapi itu tidak menutup kemungkinan adanya beberapa orang lain yang bisa mencapainya, meskipun di waktu dan era yang berbeda. Lihat: ` Barkah, *Al-Hakim Al-Tirmidzi*, juz II / hlm. 372-373 dan 377-379

56 Muhammad Parsa, *Al-Risālah al-Qudsīyah*, mss. di Perpustakaan Al-Kurdiyah, Kairo, hlm. 32

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abdu’lLah, Wajih Ahmad. *Al-Hakīm al-Tirmidzī wa Ittijāhātuhū al-Dzawqīyah*. Alexandria: Dār al-Ma’rifah al-Jāmi’iyah, 1989
- Al-Kurdi, Rajih ‘Abdu’l Hamid. *Nazhariyāt al-Ma’rifah bayn al-Qur’ān wa al-Falsafah*. Herndon-Virginia: al-Ma’had al-‘Ālami li al-Fikr al-Islāmī, dan Riyādh: Maktabah al-Mu’ayyad, cet. I, 1412 H / 1992 M
- Abdu’lRaziq, Musthafa. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmīyah*. Kairo: Al-Hay’ah Al-Mishriyah Al-‘Āmmah li’l Kitāb, 2010
- Al-Marzuqi, Jamal. ed., *Al-Nushūsh al-Kāmilah li al-Niffārī*. Kairo: Al-Hay’ah al-Mashriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2000
- Al-Tirmidzi, al-Hakim. *Kitāb Al-Ihtiyāthāt*. edit., ‘Abdu’l Wāhid Jahdānī . Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011
- _____. *‘Ilm al-Awliyā’*. edit., Sami Nashr. Kairo: Maktabah al-Hurriyah al-Haditsah, 1983
- _____. *Kitāb Khatm al-Awliyā’*. edit., ‘Utsman Yahya. Beirut: Al-Mathba’ah al-Kāthūlikīyah, 1965
- _____. *Nawādir al-Ushūl min Ahādits al-Rasūl Shallā’lLāhu ‘alayhi wa Sallam*. edit., ‘Abdu’lRahman ‘Amirah. Beirut: Dār al-Jīl
- _____. *Bayān Al-Farq bayn Al-Shadr wa Al-Qalb wa Al-Fu’ād wa Al-Lubb*. edit., Ahmad ‘Abdu’lRahim al-Sayih. Kairo: Markaz al-Kitāb li’l Nasyr, 1997
- _____. *Al-Masā’il al-Maknūnah*. edit. Dr. Muhammad Ibrahim al-Juyusyī. Dār al-Turāts al-‘Arabi, 1980
- _____. *Al-Amsāl min al-Kitāb wa al-Sunnah*. edit., ‘Ali Muhammad al-Bajawi. Kairo: Dār Nahdhah Mishr, 1977
- _____. *Ma’rifat al-Asrār*. edit. Dr. Muhammad Ibrahim al-Juyusyī. Kairo: Dār al-Nahdhah al-‘Arabīyah, 1977
- Barkah, ‘Abdu’l Fattah . *Al-Hakim al-Tirmidzī wa Nazhariyātuhū fi al-Wilāyah*. Kairo: Majma’ al-Buhūts al-Islāmīyah, 1971
- Jami, Mulla ‘Abdu’lRahman . *Naqd al-Nushūsh Syarh Naqsy al-Fushūsh*. edit., William Chittick. Teheran: Mu’assasat Muthāla’āt va Tahqīqāt Farhangi, 1375 HS
- Jami, Mulla ‘Abdu’lRahman. *Nafahāt al-Uns min Hadhrāt Al-Quds*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1424 H/ 2003 M
- Rizq, Khalil . *Al-‘Irfān al-Syī’ī: Ru’ā fi Murtakazātihī al-Nazhariyah wa Masālikihī al-‘Ilmiyah min Abhāts al-Sayyid Kamāl Al-Haydarī*, Beirut: Dār al-Hādī, 2008 M/1429 H
- _____. ed., Kairo: Al-Hay’ah al-Mashriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2000

- Al-Tilmisani, `Afif al-Din. *Syarh Mawāqif al-Niffārī*,
 Al-Sayih, Ahmad `Abdu'lRahim. *Al-Sulūk `inda Al-Hakīm Al-Tirmidzī wa
 Mashādiruhū min Al-Sunnah*. Kairo: DārulSalam, 1408 H/1998M
- Al-Tirmidhi, Abu `Isa Muhammad b. `Isa b. Sawrah. *Sunan al-Tirmidzi*,
 Ahmad Muhammad Syakir *et. al. ed.*. Kairo: Musthafā al-Bābī al-Halabī,
 1975M/1395H
- Ibn Ahmad al-Tabrani, Sulayman. *Al-Mu`jam l-Kabīr*. edit., Hamdi `Abdu'lMajid
 al-Salafi. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah
- Ibn `Ajībah, Ahmad. *Īqāzih al-Himam Syarh al-Hikam*. edit., Abu Sahl Najāh
 `Awwādh Shiyām. Kairo: Al-Muqaththam, 2010
- Ibn Hanbal, Abu `Abdi'lLah Ahmad. *Musnad Al-Imām Ahmad b. Hanbal*. Syu'aib
 al-Arna'ūth *et. al. ed.* Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1421 H/2001M
- Al-Darimi, `Abdu'lShamad, *Sunan Al-Dārimī*. edit. Hussayn Salim Asad Al-Darani.
 Saudi Arabia: Dār al-Mughnī, 1412 H / 2000 M
- Ibn Abi Syaybah, Abu Bakr. *Kitāb al-Mushannafī Al-Ahādīts wa Al-Ātsār*. edit.,
 Kamal Yusuf Al-Hut. Riyādh: Maktabah Al-Rusyd, 1409 H.
- Al-Naffari, Ibn `Imad, *Ghayts Al-Mawāhib Al-`Alīyah*. edit., Abdu'lHalim Mahmud
 dan Mahmud b. Al-Syarif. Kairo: Dār Al-Kutub al-Hadītsah, 1970
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi. *Al-Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*.
 Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Nasyr wa al-Tawzī`, 1979
- Parsa, Muhammad *Al-Risālah al-Qudsīyah*. mss. Perpustakaan Al-Kurdiyah,
 Kairo