

# BAB 1

## PENDAHULUAN

### Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Allah kepada Rasul-Nya Muhammad saw. agar disampaikan kepada umat manusia. Ia mengandung berbagai aspek ajaran, yang terpenting adalah ajaran tentang Tauhid, aspek-aspek yang dibahas dalam Tauhid menurut Harun Nasution meliputi “mu'min dan muslim, kafir dan musyrik, hubungan makhluk, terutama manusia dengan Pencipta, soal akhir hidup manusia atau surga dan neraka, dan sebagainya, semua ini dibahas oleh ilmu Tauhid atau ilmu Kalam, dalam istilah Baratnya disebut *teologi* “. (Nasution 1978, hlm. 30).

Selain ilmu Tauhid, Islam juga mengandung aspek tentang *syari'at*, yang mengatur peribadatan manusia kepada Tuhan, meliputi ibadah sholat, zakat, puasa, haji serta ajaran-ajaran yang mengatur hubungan manusia dengan sesama makhluk, peribadatan tersebut dimaksudkan agar manusia dapat dekat kepada Tuhannya. Akan tetapi menurut Harun Nasution, ada segolongan umat Islam yang belum merasa puas hanya dengan cara penunaian ibadah-ibadah sebagaimana tersebut, karena dengan cara seperti itu belum membawa mereka dekat kepada Tuhan. Oleh karena itu, ” ... mereka mencari jalan yang membawa mereka lebih dekat kepada Tuhan, sehingga merasa dapat melihat Tuhan, bahkan merasa bersatu dengan Tuhan. Ajaran-ajaran mengenai hal ini disebut dengan tasawuf “. (Nasution 1978, hlm. 31).

Menurut Hakim Mainuddin dalam Azyumardi Azra (1999, hlm.123) “tasawuf adalah jantung Islam yang sebenarnya, kehidupan sufi adalah kehidupan yang diatur oleh bimbingan yang jelas diberikan Tuhan, meskipun nama tasawuf tidak diambil dari *al-*

*Quran* dan *al-Hadis*, tetapi esensi tasawuf bersumber kepada keduanya”.<sup>1</sup> Tasawuf hadir sebagai jalan untuk merealisasikan keruhanian yang luhur, bersistem dan tetap berada dalam jalan syari’at.

Tasawuf dikelompokkan kepada beberapa aliran, Rivai Siregar (1995, hlm. 52) membaginya dalam tiga aliran induk, yaitu “*tasawuf akhlaki*, yang lebih berorientasi etis, *tasawuf amali* yang lebih mengutamakan intensitas dan ekstensitas ibadah agar diperoleh penghayatan spiritual dalam beribadah, yang ketiga *tasawuf falsafi* yang bermakna mistik metafisis. ”*Tasawuf akhlaki* adalah manifestasi dari kesadaran spiritual manusia tentang dirinya sebagai makhluk Tuhan, kesadaran ini kemudian mendorongnya untuk konsentrasi beribadah serta diiringi sikap hidup asketisme atau *zuhud*. *Tasawuf akhlaki* tidak hanya berangkat dari kesadaran manusia sebagai hamba Allah, karena ia dikaitkan dengan upaya mencari hubungan langsung dengan Allah, sedangkan *tasawuf falsafi* adalah tasawuf yang diwarnai dengan pemikiran-pemikiran filsafat.

Memperoleh hubungan dan disadari dengan Tuhan adalah tujuan tasawuf (Harun Nasution 1978, hlm. 56). Al-Ghazali juga berpendapat bahwa tujuan tasawuf adalah menghantarkan manusia mengenal Allah dengan sebenar-benar ma’rifah. (Taftazani 1979, hlm. 171). Untuk sampai kepada Allah para sufi telah memformulasikan tata cara atau jalan yang perlu didaki, umumnya mereka mengemukakan sejumlah maqām-maqām tertentu seperti *at-taubah*, *az-zuhd* sampai *al-ma’rifah*. Selain ajaran tentang maqām, mereka juga berpendapat perlunya memasuki salah satu tarekat.

---

<sup>1</sup>Lihat al-Quran surat al-Baqarah ayat 186, 115, 273, 282, Qaf ayat 16, al-Anfal ayat 17, al-Ankabut ayat 69, al-Hujurat ayat 13, an-Nisa ayat 77, al-Thalaq ayat 3, Ibrahim ayat 7, an-Nahl ayat 127, al-Maidah ayat 119, al-Maidah ayat 54. Adapun hadist yang berpengaruh dan dijadikan landasan dalam tasawuf seperti “Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakanlah makhluk dan merekapun kenal padaKu melalui diri-Ku.

Ajaran tentang maqāmāt muncul di sekitar abad ke tiga Hijrah ketika Zu an-Nun al-Mishri<sup>2</sup> mengenalkan istilah ini sebagai ketetapan yang perlu dijalani untuk mengenal Allah, yang kemudian diteruskan oleh sufi-sufi sesudahnya sampai ke Abdu ash-Shamad al-Palimbani dan seterusnya. Sedangkan tarekat, ia mulai diperbincangkan di sekitar abad ke enam hijrah, seperti tarekat *as-suhrawarriyah*, *al-Qadiriyyah*, *an-naqsyabandiyah*, sampai ke tarekat *as-samaniyyah*.

Salah seorang sufi Nusantara yang hidup di penghujung akhir abad XIX dan awal abad XX Syaikh Kemas Azhari al-Palimbani telah menulis sebuah kitab berjudul *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān*, karya ini diselesaikannya selama dua tahun (1890-1892 M) ketika pengarangnya masih berada di Makkah. *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* ketika pertama kali diterbitkan di Makkah menurut Ki. H. M. Zen Syukri pernah akan dibakar karena dianggap sesat<sup>3</sup> oleh Ulama-Ulama zahir<sup>4</sup> pada waktu itu. *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* sendiri sebenarnya mengandung dua tema sentral yaitu tentang ilmu Tauhid serta ajaran-ajaran tentang tasawuf. Yang menjadikan ajaran tasawuf Syaikh Kemas Azhari al-Palimbani dianggap sesat oleh Ulama zahir menurut Zen Syukri adalah pendapatnya tentang “faham hilang aku”<sup>5</sup>.

Faham tentang hilang aku atau dalam bahasa yang populer di kalangan para sufi adalah *fana an-nafs*, ia merupakan istilah yang selalu berkaitan dengan *ma'rifah*, karena seseorang belum akan sampai mengenal Allah jika tidak mengalami *fana an-nafs*. Dalam hal ini para sufi mengartikan *ma'rifah* dengan “lenyapnya segala yang lain karena nampaknya Yang Esa” (Mustafa Zahri 1976, hlm. 244). Hamba yang telah mengenal Allah

---

<sup>2</sup> Adalah sufi yang dipandang sebagai peletak dasar tangga-tangga perjalanan menuju Allah (*maqam-maqam*). Dia juga sebagai pelopor dari ajaran tentang *al-ma'rifah*. (Ris'an Rusli 2006, hlm. 49).

<sup>3</sup> Wawancara tanggal 13 Juli 2006.

<sup>4</sup> Istilah ini dipergunakan Ki. Zen Syukri untuk menyebutkan Ulama yang tidak mempelajari dan memahami tasawuf.

<sup>5</sup> Wawancara tanggal 13 juli 2006.

atau yang telah menyaksikan Yang Esa merupakan peringkat pengetahuan tertinggi yang dapat dicapai oleh para *'ārifīn* (Taftazani 1979, hlm. 174).

Persoalan tentang *'ārifīn* merupakan inti dari pembahasan para sufi, begitu juga dengan Syaikh Kemas Azhari al-Palimbani dalam karyanya *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān*, sebagaimana yang ia ungkapkan "... maka hendaklah bersungguh-sungguh kita bicarakan dan kita fatwakan kepada guru-guru yang mursyid yang ahlinya yang sebenarnya akan mengenal *matabat ma'rifah* kepada Allah Ta'ala supaya sampai kita kepada *maqam al-ārifīn*". (Azhari al-Palimbani 1892, hlm. 119).

*Al-ārifīn* dalam perspektif Azhari al-Palimbani perlu diungkap dalam sebuah kajian ilmiah karena selain untuk mengetahui apakah ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani masih berada dalam bingkai syari'at sebagaimana para pendahulunya, ia juga dimaksudkan sebagai usaha mengaktualisasikan ajaran tasawuf para tokoh sufi abad XX.

### **Rumusan Masalah**

Masalah pokok dalam studi ini adalah bagaimanakah ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani tentang *al-ārifīn*. Adapun pertanyaan dalam studi ini adalah sebagai berikut:

1. Apakah yang dimaksud Azhari al-Palimbani dengan *al-ārifīn*?
2. Bagaimanakah cara mencapai kedudukan sebagai orang yang *al-ārifīn* tersebut?
3. Apakah pemikiran Azhari al-Palimbani tersebut ada hubungannya dengan sufi-sufi sebelumnya yaitu *Zu an-Nun al-Mishri* serta *Abdu ash-Shamad al-Palimbani*

### **Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengemukakan ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifīn*. Adapun fokus dari tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab beberapa pertanyaan penelitian tersebut di atas yaitu:

1. Untuk mengetahui yang dimaksud dengan Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifīn*.
2. Untuk mengetahui cara mencapai kedudukan sebagai orang yang *al-'ārifīn*.
3. Untuk mengetahui apakah ada hubungan antara pemikiran Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifīn* dengan *Zu an-Nun al-Mishri* dan *Abdu ash-Shamad al-Palimbani*.

### **Kegunaan Penelitian**

Studi ini merupakan upaya untuk memahami tradisi keagamaan dalam bidang tasawuf dari salah satu alumnus Haramain abad XX. Oleh karena itu secara teoritis penelitian tentang ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani ini diharapkan dapat memperoleh pengetahuan baru dalam studi sejarah intelektual dan pemikiran keagamaan di Indonesia, khususnya di Palembang, yang menurut Winsted sebagaimana yang dikutip oleh Shihab (2001, hlm. 72-73) menyatakan bahwa “Palembang pernah menjadi salah satu pusat Islam terpenting di Indonesia terutama setelah kemunduran Kesultanan Aceh”. Dengan demikian penelitian ini akan menggambarkan kompleksitas sejarah intelektual dan pemikiran keagamaan di Indonesia. Selain itu, penelitian ini memiliki signifikansi yang tinggi bagi pengembangan atau bahkan penemuan konsep baru mengenai tasawuf dan tarekat sebagai bagian dari studi tentang Islam di Indonesia umumnya, serta Palembang pada khususnya.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai bahan pengetahuan dalam memahami hakikat ajaran tasawuf, sehingga akan bermanfaat bagi para penganut tasawuf dan tarekat untuk meningkatkan intensitas kegiatannya, dan menjadikan hasil

penelitian ini sebagai salah satu rujukan dalam pengamalan tarekat khususnya di Palembang.

### **Tinjauan Pustaka**

Studi tentang tokoh sufi asal Palembang telah banyak dilakukan orang, seperti “*Tasawuf Abdu ash-Shamad al-Palimbani*” oleh Chatib Quzwain. Sebuah Disertasi yang kemudian dibukukan dengan judul “*Mengenal Allah: Studi Mengenai ajaran Tasawuf Syaikh Abdu ash-Shamad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke 18*”. Dalam karya tersebut Chatib Quzwain memaparkan pemikiran tasawuf Abdu ash-Shamad al-Palimbani tentang: Manusia dalam Ajaran Abdu ash-Shamad al-Palimbani; Jalan kepada Tuhan menurut al-Palimbani; serta Tarekat dalam ajaran al-Palimbani.

Di samping karya Chatib Quzwain, terdapat karya lain yang ditulis oleh Alwi Shihab dengan judul “Islam Sufistik” yang pada awalnya merupakan disertasinya di Universitas ‘Ain Syams Mesir dengan judul “*al-Tashawwuf al-Islamy Wa Atsaruhu Fi at-Tashawwuf al-Indunisi al-Muatsir*”. Disertasi ini membahas tentang peran tasawuf dalam perkembangan Islam di Indonesia. Ia menguraikan tentang para pelopor dakwah pertama di Indonesia sebelum Walisongo, juga tentang peran Walisongo dalam mentransfer ajaran-ajaran tasawuf. Selain itu ia juga membahas beberapa tokoh tasawuf Sunni, tokoh-tokoh tasawuf Falsafi, serta tarekat-tarekat di Indonesia. Salah satu tokoh tasawuf Sunni yang menjadi objek penelitian Alwi Shihab adalah Abdu ash-Shamad al-Palimbani. Alwi Shihab memaparkan tentang *al-Maqāmāt* menurut al-Palimbani; Tujuh kualitas jiwa; Konsep *al-Fanā* serta tarekat as-Samaniyah.

Penelitian tentang tokoh sufi asal Palembang setelah angkatan Abdu ash-Shamad al-Palimbani dilakukan oleh Abd. al-Azim Amin. Azim meneliti tentang Syaikh Kemas

Muhammad Azhari al-Palimbani bin Kemas Abdullah bin Kemas Ahmad, ulama Palembang yang hidup tahun 1811–1874. Azim memaparkan tentang pemikiran tasawuf serta ajaran tarekat *as-Samaniyyah* dari tokoh ini.

Sedangkan kajian tentang Syaikh Kemas Azhari al-Palimbani (1896–1932) secara spesifik belum ada yang menuliskannya, akan tetapi secara umum kajian tentang tokoh ini telah ditulis dalam sebuah sub bab dari sebuah buku dengan judul “*Ulama Sumatera Selatan: Pemikiran dan Peranannya dalam Lintasan Sejarah*” oleh Zulkifli. Ada beberapa Ulama Sumatera Selatan yang menjadi bahan kajian dari penulisnya, mereka adalah:

1. Syaikh Muhammad Aqib bin Hasanuddin (1760 M – 1849 M)
2. Syaikh Muhammad Azhary bin Abdullah bin Ahmad (1811 M – 1874 M)
3. Masagus Haji Abdul Hamid bin Masagus Mahmud (1811 M - 1901 M)
4. Haji Abdurrahman Delamat (1820 M – 1896 M)
5. Syaikh Kemas Azhari bin Kemas Abdullah<sup>6</sup> (1856 M – 1932 M)
6. Haji Abdullah bin Muhammad Azhari (1854 M – 1937 M)

Pada buku tersebut, penulisnya mengemukakan beberapa pemikiran Azhari al-Palimbani yang mencakup Fiqh, teologi, dan tentu saja tasawuf. Tetapi apa yang dikemukakan belum banyak memberikan informasi tentang pemikiran tokoh ini, terutama aspek yang akan dikaji dalam penelitian ini yaitu tentang “ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani tentang *al-‘ārifīn*” Hal ini kemungkinan penulisnya tidak bermaksud membahasnya secara detail, dikarenakan tokoh yang dijadikan sebagai objek studinya lebih dari satu, sehingga topik yang dibahas dari masing-masing tokoh diungkap secara garis besarnya saja.

---

Tokoh yang dikaji pemikirannya pada tesis ini<sup>6</sup>

## **Kerangka Berfikir**

Secara teoritis digunakan pendekatan *tasawuf sunni* dengan mengacu pada konsep bahwa *ma'rifah* merupakan *maqam* tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang sufi. Al-Ghazali berpendapat bahwa *al-ma'rifah* merupakan *maqam* tertinggi yang dapat dialami oleh manusia. Pada posisi ini manusia dapat memandang Tuhan dengan mata hatinya, dan ini merupakan puncak kebahagiaan seorang sufi. Menurut al-Ghazali sebagaimana dikutip Asmaran (1994, hlm.334) untuk sampai ke *maqam* ini sarana yang diperlukan oleh manusia telah disediakan oleh Allah yaitu *al-Qolb*. *Al-Qolb* ini akan menerima *Nur Ilahi* ketika seorang sufi telah melakukan *mujāhadah* yang diawali dengan membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela serta mengosongkan diri dari ketergantungan kepada dunia. Pembersihan jiwa dari sifat-sifat tercela juga dari ketergantungan terhadap dunia disebut dengan *takhalli*. (Asmaran 1994, hlm, 66).

Setelah tahap pembersihan jiwa, selanjutnya adalah menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sifat dan sikap serta perbuatan yang baik, tahap ini disebut dengan *tahalli*. Dengan demikian *tahalli* “merupakan tahap pengisian jiwa” (Rivai Siregar 1995, hlm, 105) Sikap mental dan perbuatan baik tersebut ditempuh oleh para sufi melalui jalan atau tangga yang dikenal dengan istilah *al-maqāmāt*, seperti *at-taubah*, *ash-shabr*, *az-zuhd*, *at-tawakkal*, *al-mahabbah* dan *ar-ridha*.

Setelah ber-*mujāhadah* melewati jenjang demi jenjang, rangkaian selanjutnya disempurnakan pada fase *tajalli*. *Tajalli* berarti “terungkapnya nur ghaib untuk hati” (Asmaran 1994, hlm, 71) *Tajalli* juga diartikan dengan “hilangnya *hijab*, jelasnya *nur* yang selama ini *ghaib*, hilangnya segala yang lain ketika nampaknya *Wajah Allah*” (Mustafa Zahri 1991, hlm, 245). Pada fase *tajalli* ini para sufi akan memperhalus dan memperdalam

rasa ke-Tuhan-an dengan beberapa cara, antara lain *munajah* serta *zikir* (Rivai Siregar 1995, hlm, 106-107).

Apa yang ingin dikaji dalam studi tentang pemikiran Azhari al-Palimbani menggunakan pendekatan sebagaimana yang tergambar dalam skema berikut ini:

---

*TAKHALLI* → *TAHALLI* → *TAJALLI* → *AL-'ARIFIN*

---

### **Metodologi Penelitian**

Penelitian ini bersifat kualitatif dengan tipe penelitian deskriptif analitik terhadap ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifin*. Menurut Convelo G. Sevilla, et.al (dialih bahasakan Alimuddin (1993, hlm. 71), “metode deskriptif bertujuan untuk menggambarkan sifat suatu keadaan yang sementara berjalan pada saat penelitian dilakukan dan memeriksa sebab-sebab dari gejala tertentu”.

### **Sumber Data**

Penelitian ini difokuskan pada pembahasan mengenai pemikiran Azhari al-Palimbani yang tertuang dalam karyanya *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* serta *'Aqāid al-Imān*. Dari kedua karya tersebut diharapkan akan mendapat gambaran yang sesungguhnya tentang ajaran tasawuf Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifin*. Selain dari kedua karya tersebut sebagai sumber primer, serta literatur-literatur yang berhubungan dengan persoalan yang dikaji, juga akan di lengkapi dengan sumber lisan dari tokoh yang di pandang dapat memberikan informasi, dalam hal ini informasi yang didapatkan adalah berupa sejarah lisan. Metode sejarah lisan dipergunakan sebagai metode lengkap. Untuk menguji otentisitas (keaslian sumber) kedua sumber data ini dilakukan melalui kritik

eksternal, sedangkan untuk menguji keabsahan sumber (kredibilitas) akan ditelusuri melalui kritik internal.

Keaslian sumber menurut Dudung Abdurrahman dapat diuji berdasarkan lima pertanyaan yaitu (1) Kapan sumber itu dibuat (2) Di mana sumber tersebut dibuat (3) Siapa yang membuat (4) Dari bahan apa dibuat (5) apakah sumber tersebut dalam bentuk asli (Dudung Abdurrahman 1999, hlm. 59-60). Berdasarkan pendapat tersebut maka keaslian kedua sumber data dalam hal ini kitab *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* serta *'Aqāid al-Imān* secara jelas terungkap tanggal pembuatannya. *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* ditulis pada tahun 1308 H / 1890 M. Selesai ditulis pada malam Ahad tanggal 22 Rabi' al-*awwal* di Makkah. (Azhari al-palimbani 1892, hlm. 130). Sedangkan siapa yang membuat kitab *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* diketahui berdasarkan petunjuk yang tertera pada halaman judulnya yaitu Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani. *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* selesai ditulis pada tahun 1890 M, ini berarti pada tahun tersebut sudah ditemukan kertas dan percetakan, hal ini juga diketahui bahwa *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* dicetak pertama kali di Makkah oleh percetakan *al-Mayriyyah al-Kāinah* tahun 1892, peneliti dalam hal ini mendapatkan *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* cetakan pertama. Oleh karena ia merupakan cetakan pertama maka kecacatan sumber akibat pemalsuan pada bagian-bagian teks atau perubahan pada teks oleh mereka yang tidak bertanggung jawab sangat sulit terjadi. Hal ini diperkuat juga bahwa pengarangnya sendiri masih ada pada waktu ia dipublikasikan sehingga keotentikan tulisannya dapat terpantau oleh pengarangnya.

Sedangkan untuk *Aqāid al-Imān* sebagaimana pada *Badi' az-zamān Fi 'Aqāid al-Imān* secara jelas dapat ditelusuri untuk membuktikan keasliannya. Kapan ia ditulis, di mana ia ditulis, siapa yang membuatnya, dari bahan apa ia dibuat serta apakah ia asli atau

tidak dapat terjawab dengan memperhatikan pada bagian halaman judul kitab tersebut. *Aqāid al-Imān* ditulis pada tahun 1891 ketika pengarangnya masih berada di Makkah. Pengarangnya adalah Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani. Peneliti dalam hal ini mendapatkan kitab *Aqāid al-Imān* edisi kedua yang diterbitkan oleh penerbit Ali al-Musawi Palembang tahun 1931, di tahun itu Azhari al-Palimbani telah kembali ke Palembang. Ia meninggal pada tahun 1932. Berarti pengarangnya masih menyaksikan ketika ia diterbitkan dan dipublikasikan. Oleh karena itu, keotentikan tulisannya terjamin karena keberadaan pengarangnya.

Kredibilitas sumber lisan dalam Dudung Abdu ar-Rahman (1999, hlm. 63) dinyatakan harus memenuhi syarat-syarat yaitu (1) harus di dukung oleh saksi berantai dan disampaikan oleh pelapor pertama yang terdekat. (2) mengandung kejadian penting yang diketahui umum, telah menjadi kepercayaan umum pada masa tertentu. Dalam hal ini yang dijadikan sumber lisan dapat memenuhi unsur-unsur tersebut.

Selain dari sumber-sumber sebagaimana tersebut, maka sebagai alternatif diambil literatur-literatur yang merupakan data sekunder yang bibliografinya merujuk pada data primer. Setelah data primer dan sekunder dikumpulkan, kemudian diadakan kodifikasi dan klasifikasi berdasarkan kepada acuan bab per bab sehingga data dapat diinventarisasi untuk merespon permasalahan-permasalahan yang dikemukakan.

### **Teknik Pengumpulan data**

Pengumpulan data dilakukan dengan penggunaan bahan dokumen. Metode ini dapat berlangsung karena ditemukan sumber-sumber tertulis yang dapat memberikan informasi di seputar objek penelitian. Oleh karena itu, data dikumpulkan melalui kegiatan membaca literatur-literatur yang berhubungan dengan persoalan penelitian. Selain itu, pengumpulan

data juga dilakukan dengan wawancara sebagai pelengkap. Wawancara dilakukan dengan Ki. H. M. Zen Syukri cucu Sang Tokoh untuk mengetahui seputar riwayat hidupnya. Selain kepada Ki. H. M. Zen Syukri, wawancara juga dilakukan terhadap Kemas H. Andi Syarifuddin, kepada nama yang terakhir ini penulis mendapatkan sumber primer dalam penelitian ini yaitu kitab-kitab karangan Azhari al-Palimbani.

### **Analisis data**

Setelah data terkumpul, data akan dianalisis dengan menggunakan pendekatan historis, *content analysis*, serta analisis komparatif.

Sejarah atau historis merupakan suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, obyek, latar belakang pelaku dari peristiwa tersebut (Abdullah 1987, hlm. 105). Menurut ilmu ini segala peristiwa dan kejadian dapat dilacak dengan melihat kapan peristiwa itu terjadi, di mana, apa sebabnya, serta siapa yang terlibat dalam peristiwa tersebut. Menurut Gilbert (1957, hlm. 33), metode penelitian sejarah adalah seperangkat aturan dan prinsip sistematis untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, menilainya secara kritis, dan mengajukan sintesis dari hasil-hasil yang dicapai dalam bentuk tertulis.

Sehubungan dengan pendekatan *Content analysis* (analisis isi). Jalaluddin Rahmat (1998, hlm. 89) menegaskan bahwa “semua bentuk komunikasi pada prinsipnya ditangani oleh *content analysis* baik secara verbal maupun non verbal”. Metode ini digunakan untuk mengeksplorasi pemikiran-pemikiran Azhari al-Palimbani yang tertuang dalam beberapa kitab karangannya yaitu *Badi' az-zaman fi A'qaid al-Iman*, serta beberapa karya lainnya yang relevan. Fokus metode penelitian *content analysis* ialah pengungkapan isi teks kitab karangan Azhari al-Palimbani. Adapun langkah-langkah penerapan metode ini adalah:

*pertama*, inventarisasi kitab-kitab karangan Azhari al-Palimbani. Teknik yang dipakai untuk inventarisasi adalah dokumentasi dan studi pustaka. *Kedua*, mengadakan klasifikasi terhadap kitab-kitab karangan Azhari al-Palimbani<sup>7</sup>. *Ketiga*, membaca dan memahami kata-kata, frase-frase dan kalimat-kalimat dalam teks kitab-kitab tersebut. *Keempat*, mengadakan pemahaman kata-kata, frase-frase dan kalimat secara kontekstual dari sudut internal teks dan menganalisisnya dengan membandingkan pemikiran-pemikiran yang terdapat di dalamnya dengan konsep-konsep tasawuf dari tokoh-tokoh sufi lainnya seperti Zu an-Nun Al-Mishri, al-Palimbani, serta tokoh-tokoh sufi lainnya. Dengan demikian selain analisis isi, studi ini juga menggunakan analisis komparatif untuk mengetahui hubungan antara pemikiran Syaikh Azhari al-Palimbani dengan tokoh-tokoh tersebut.

Pendekatan analisis komparatif. Analisis komparatif digunakan ketika ingin melihat perbedaan-perbedaan dan persamaan yang terdapat dalam pemikiran Azhari al-Palimbani dengan tokoh-tokoh sufi, bahkan lebih jauh lagi dilihat komparasi dan kontribusi pemikiran tokoh-tokoh sufi terhadap Azhari al-Palimbani.

### **Sistematika Penulisan**

Penelitian ini disajikan dalam enam bab, termasuk pendahuluan dan kesimpulan. Bab pertama adalah pendahuluan yang secara umum berisi uraian tentang masalah yang akan dibahas serta metodologinya yang berfungsi sebagai pengantar kepada pembahasan yang akan disajikan. Bab pendahuluan tersebut mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, signifikan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka berfikir, metodologi dan sistematika pembahasan.

---

<sup>7</sup>Ada 12 buah karya Azhari

Bab kedua berisi uraian tentang konsep *al-maqāmat* dan *al-ahwal* dalam tasawuf yang mencakup pengertian dan pembagian *maqāmat* serta pengertian dan pembagian *ahwal*.

Bab ketiga memaparkan biografi Kemas Azhari al-Palimbani yang mencakup kelahiran dan wafatnya, nasab ayahnya, perkawinan dan keturunannya, pendidikan dan gurunya, disiplin ilmunya, murid-muridnya, karya tulisnya.

Bab keempat memaparkan konsep pemikiran Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifin*, yang terdiri dari *al-'ārifin* dalam perspektif Azhari al-Palimbani, serta cara mencapai kedudukan sebagai orang yang *al-'ārifin*, hubungan antara pemikiran Azhari tentang *al-'ārifin* dengan *syari'at*, hubungan antara pemikiran Azhari tentang *al-'ārifin* dengan *tarekat*.

Bab kelima menyajikan hubungan antara pemikiran Azhari al-Palimbani tentang *al-'ārifin* dengan Zu an-Nun al-Mishri serta Abdu ash.-Shamad al-Palimbani.

Bab keenam menyajikan simpulan dan saran.

## BAB 2

### KONSEP *AL-MAQĀMAT* DAN *AL-AHWĀL*

#### Pengertian Dan Pembagian *AL-Maqāmat*

##### Pengertian *al-Maqāmat*

Istilah *al-Maqāmat* merupakan bentuk jamak dari kata *maqām* yang bermakna “tempat orang berdiri/pangkat mulia” (*Lisan al-arab*, Jilid VI, hlm. 545). Istilah ini biasa diperbincangkan dikalangan sufi atau mereka yang sedang berupaya mengenal Allah melalui tata cara hidup sufi. Termasuk dalam tata cara tersebut adalah perlunya para *Sālikin* melewati *maqām* demi *maqām*, karena untuk sampai pada tujuannya para *Sālikin* tidak dapat mencapainya secara langsung tanpa mempersiapkan kondisi ruhaniyahnya terlebih dahulu, untuk itu ia perlu berada pada *maqām-maqām* tertentu.

*Maqām* dimaknai al-Qusyairi sebagai sebuah status atau kedudukan yang melekat pada diri *sālik*. Kedudukan tersebut dapat meningkat asalkan ia memenuhi aspek-aspek yang disyaratkan, sebagaimana al-Qusyairi (2000, hlm. 39) berpendapat:

**uÊ =E p ue ÖM ä} <e äæ gV&Fi qs äi p ce :  
9nQu&i älä SM qi 91 ã ga h ä^JY  
h ä^Uã ce ã : h äb1ã X q&B} T äi  
=5 ã hä^iûeãh ä^ioi é^%=} v l ã**

Artinya: *maqām* setiap hamba adalah kedudukan yang diperoleh ketika ia telah melakukan latihan-latihan. Dan disyaratkan seseorang tidak berpindah ke *maqām* selanjutnya kecuali ia telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan untuk kedudukan tersebut. Oleh karena itu

dapat dikatakan bahwa *maqām* merupakan kedudukan atau status yang bersifat menetap setelah seorang *sālik* yang berusaha keras melakukan serangkaian ibadah, *al-mujāhadah*, *ar-riyādhah*.

Senada dengan pendapat al-Qusyairi, sebagaimana dikutip Shihab (2000, hlm. 91) ibn Khaldun mengatakan “*maqām* merupakan tangga pendakian *sālik* yang harus ia lewati satu demi satu hingga mencapai *ma’rifah* yang merupakan prasyarat memperoleh kebahagiaan”. Pernyataan ini semakin mempertegas bahwa *maqām* adalah tangga yang perlu ditapaki oleh mereka yang ingin menuju *ma’rifah*, dan para *sālikin* harus berada pada tangga-tangga tertentu satu demi satu. Berada pada tangga-tangga tertentu berarti berada pada kedudukan atau status tertentu.

Ulama sufi berbeda pendapat dalam menentukan jumlah *maqām*. Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi misalnya, sebagaimana yang ditulis Rahmani Astuti (1985, hlm. 114-171) dalam ajaran kaum sufi menyebutkan ada sepuluh yaitu: *at-taubah*, *az-zuhd*, *ash-shabr*, *al-fakir*, *rendah hati*, *taqwa*, *at-tawakkal*, *ar-ridhā*, *cinta dan ma’rifah*. Al-Ghazali sebagaimana dikemukakan Nasution (1985, hlm. 62) menyebutkan *maqām*-*maqām* tersebut yaitu: “*at-taubah*, *ash-shabr*, *al-fakir*, *al-zuhud*, *at-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma’rifah* dan *ar-ridhā*”, sedangkan al-Palimbani (tt, hlm. 3) pada dasarnya mengikuti ajaran al-Ghazālī. Dalam *Sayr al-Salikin* ia menyebutkan sepuluh *maqāmat* yaitu: *at-taubah*, *takut*, *harap*, *az-zuhd*, *ash-shabr*, *asy-syukur*, *al-Ikhlash*, *at-tawakkal*, *al-Mahabbah*, *ar-ridhā*, *mengingat mati*. *Maqām*-*maqām* tersebut disebutnya sebagai sifat-sifat terpuji sebagai realisasi dari ketaatan kepada Allah. Dalam kitabnya *Hidayah al-Salikin* sebagaimana yang dikemukakan Andi Syarifuddin (2006, hlm. 165-196), al-Palimbani menamakannya sebagai “ketataan batin yang sepuluh sebagai lawan dari kemaksiatan yang sepuluh”. Dari pendapat-pendapat tersebut di atas ada ketidaksamaan di antara para sufi tentang *maqām*

terakhir dari perjalanan *sālik*. Ada yang berpendapat *maqām* tersebut adalah *ar-ridhā*, sementara yang lain menganggap *ma'rifah* sebagai terminal terakhirnya, bahkan di atas *maqām ma'rifah* masih ada *maqām* yang lain yaitu *maqām ittihad*, dan *al-Hulul*.

*Ittihad* sebagaimana yang dikemukakan Nasution (1985, hlm. 82) adalah “suatu keadaan dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Antara yang mencintai dan dicintai telah menjadi satu”. Kebersatuan antara hamba dengan Tuhannya terjadi setelah ia mengalami keadaan *fanā'* yang diiringi terjadinya *baqa'*, karena *fanā'* dan *baqa'* merupakan dua hal yang tak terpisahkan. Abu Yazid al-Busthami sebagaimana yang dikutip oleh Asmaran AS (1994, hlm. 156) mengartikan *fanā'* sebagai “hilangnya kesadaran akan eksistensi diri pribadi (*al-fanā anl-nafs*), sehingga ia tidak menyadari lagi akan jasad kasarnya sebagai manusia, kesadarannya menyatu kedalam *iradah* Tuhan, bukan menyatu dengan *Wujud-Nya*”. Jadi jika seorang sufi telah sampai pada kondisi *al-fanā an-nafs*, maka yang tinggal (*baqā'*) adalah wujud rohaninya dan ketika itulah ia bersatu dengan Tuhan. Dengan kata lain siapa yang berhasil melenyapkan kesadaran pribadinya dan mampu membebaskan diri dari alam sekelilingnya, maka ia akan memperoleh jalan kembali kepada Tuhan-Nya dan bersatu dengan-Nya. Abu Yazid yang dipandang sebagai sufi pertama yang membawa faham *fanā dan baqā'* menegaskan bahwa “manusia pada hakikatnya satu substansi dengan Tuhan, dapat bersatu dengan-Nya apabila ia mampu melebur kesadaran eksistensi keberadaannya sebagai suatu pribadi sehingga tidak menyadari pribadinya, *fanā an-nafs* (Asmaran 1994, hlm. 160). Ungkapan Abu Yazid sebagaimana yang dikutip Siregar berikut ini akan memperjelas pengertian *ittihad* itu:

Pada suatu ketika saya dinaikkan kehadirat Allah seraya Ia berkata, hai Abu Yazid, makhluk-Ku ingin melihatmu. Aku menjawab hiasilah aku dengan ke-Esaan-Mu, dan pakailah aku sifat-sifat ke-dirian-Mu, dan angkatlah aku ke dalam ke-Esaan-Mu sehingga apabila makhluk-Mu melihat aku mereka akan berkata: “Kami telah melihat Engkau. Tetapi sebenarnya yang mereka lihat adalah Engkau karena sesungguhnya pada saat itu aku tidak berada di sana (Siregar, hlm. 153)

Ungkapan tersebut menggambarkan proses terjadinya *ittihad* yang diawali dengan *ma'rifah*, *fanā an-nafs* sehingga ia berada dekat dengan Tuhan dan selanjutnya terjadi perpaduan.

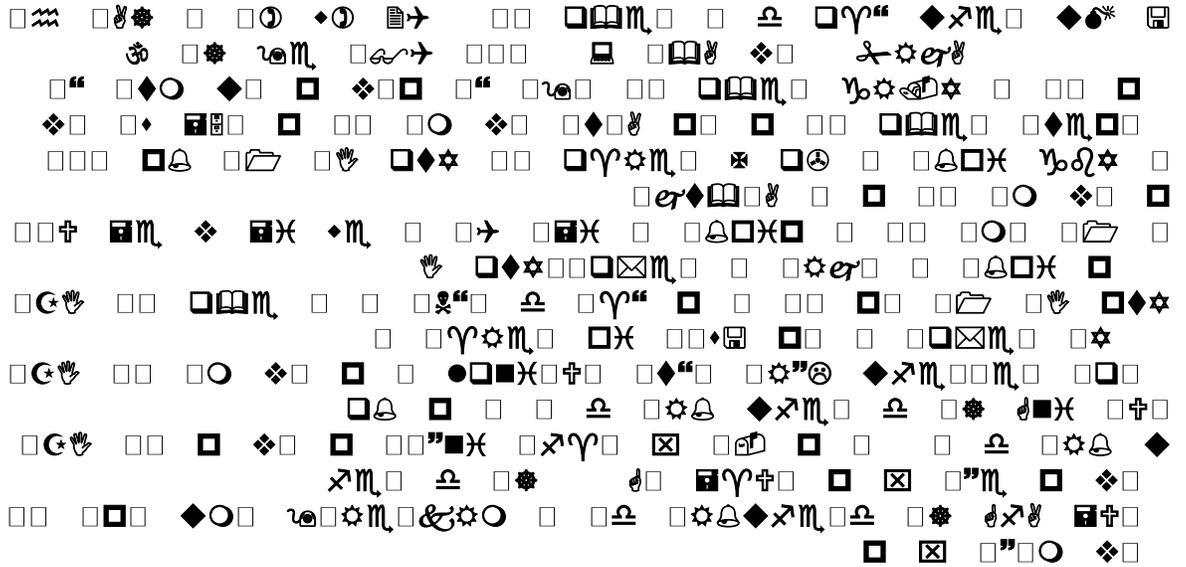
Sebagaimana pada *ittihad* atau persatuan antara hamba dengan Tuhan, maka diskursus tentang adanya *fanā dan baqā'* juga menjadi topik penting memperbincangkan *al-hulul*. *al-Hulul* adalah paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan. (Nasution 1985, hlm. 88). Pernyataan bahwa Tuhan mengambil tempat pada tubuh manusia berawal pada keyakinan bahwa manusia mempunyai sifat dasar ganda yaitu sifat ke-Tuhanan atau *lahut* dan sifat kemanusiaan atau *nasut*, sebaliknya Tuhan juga memiliki sifat-sifat *Ilahiyah* atau *lahut* dan sifat insaniyah atau *nasut*. Jadi bila manusia menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya dan mengembangkan sifat-sifat ke-Tuhanannya melalui *fanā*, maka Tuhan akan mengambil tempat pada diri manusia itu dan terjadilah kesatuan manusia dengan Tuhan (*al-hulul*). (Siregar 1994, hlm. 156).

## **Pembagian *al-Maqāmat***

### *1. Maqām at-taubah*

Mayoritas sufi berpendapat bahwa *at-taubah* adalah tangga pertama yang harus ditempuh *sālik* menuju pencapaian *ma'rifah*. Allah yang menjadi tujuan adalah *zat* yang *al-quddus*, bagaimana manusia akan mendekati *zat* yang suci kalau yang akan mendekat tidak dalam keadaan suci karena masih melekat kotoran dosa, oleh karena itu apabila seseorang ingin mendekat kepada-Nya, maka ia terlebih dahulu harus membersihkan dirinya dengan





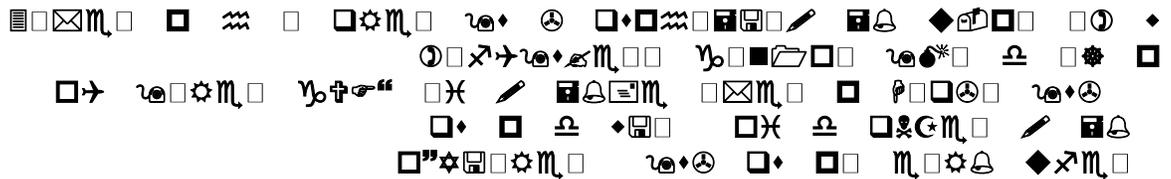
Dalam pemahaman Ali Daqaq, *taubah* dibagi kepada tiga tahap, yaitu: tahap pertama disebut dengan istilah *taubah*. Tahap pertengahan adalah *inabah*. Sedangkan tahap terakhir adalah *Awbah*. Yang dimaksud dengan *taubah* yaitu orang yang bertaubat kepada Allah setelah melakukan kesalahan, tetapi motivasi taubah itu lebih karena takut akan siksa-Nya. Sedangkan jika seseorang bertaubah karena ingin mendapatkan pahala dari Allah maka prilakunya itu disebut dengan *inabah*. Jika seseorang bertaubah kepada Allah bukan karena motif kedua hal tersebut maka itulah yang dimaksud dengan *awbah*. Jika *taubah* termasuk sifat-sifat orang beriman sebagaimana firman Allah dalam *surah An-Nur* ayat 31, *Inabah* adalah sifatnya para *Auliyā'* dan *Muqarrabun*. Dalam hal ini Allah berfirman dalam al-Qur'an surah *Shād* ayat 30. Sedangkan *awbah* adalah sifat para Nabi dan Rasul sebagaimana firman-Nya dalam *Surah Shād* ayat 44.

Ternyata *taubah* memiliki banyak dimensi, tergantung pada kondisi spiritual para *sālikin*, tetapi yang penting taubah dalam perspektif para sufi menjadi pijakan pertama mendekat kepada Allah. Ia merupakan proses konversi dari keinginan untuk memasuki kehidupan sufi serta kebangkitan jiwa dari hal-hal yang bersifat materi untuk mempersiapkan diri menuju Allah, karena taubah bukan hanya untuk menebus kesalahan,



Sebagai pemula, ada kemungkinan secara batiniah mereka belum begitu matang untuk memaknai zuhud sebagaimana yang ada pada point b dan c, tetapi paling tidak sikap hidup zuhud sudah harus dimulai dengan tidak memendam kecenderungan untuk mempunyai apa-apa atau tidak berhasrat untuk memperoleh sesuatu yang tidak dimiliki, karena bila kecenderungan hati masih berpusat kepada dunia maka ia akan sulit berkonsentrasi kepada Allah. Oleh karena itu sikap yang harus ditempuh oleh para *Salik* adalah meremehkan dunia dan menghapusnya dari hati. Demikian al-Junaid memaknai zuhud (al-Qusyairi 2000, hlm. 68).

Ahmad bin Hambal sebagaimana dinukil Imam al-Qusyairi (al-Qusyairi 2000, hlm. 69) membagi para *zuhhad* menjadi tiga bagian:



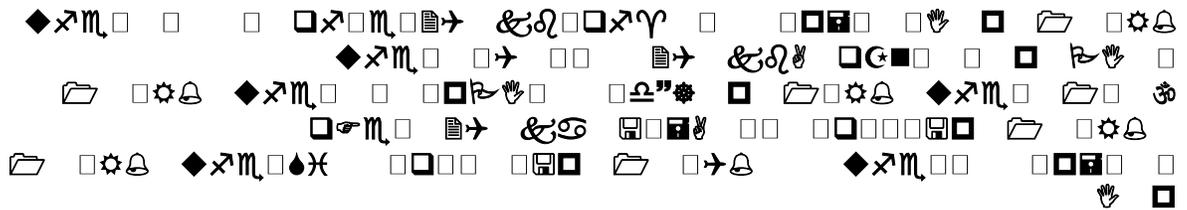
Zuhud kelompok *awam* adalah menjauhi atau meninggalkan hal-hal yang haram. Zuhudnya kelompok *khawās* adalah menjauhi sikap berlebih-lebihan terhadap hal-hal yang halal, sedangkan zuhudnya kaum *‘arifin* adalah menjauhi segala hal yang dapat menyibukkan dirinya, sehingga karena kesibukan itu ia lupa kepada Allah.

Pendapat para sufi tentang zuhud memang bervariasi akan tetapi dapat dikatakan bahwa tekanan utama dalam konsep zuhud itu adalah membuat jarak dengan dunia agar hati betul-betul terpusat kepada Allah. Sikap yang demikian akan berbuah kepada perbuatan para *zāhid* yang selalu hidup dalam kesederhanaan, dalam berpakaian, makan, minum dan tidur hanya sekedar menjaga badan agar tidak sakit. Pekerjaannya selalu beribadah agar menjadikan dirinya lebih suci daripada tahapan sebelumnya.

### 3. Maqām ash- Shabr

Ash-shabr menempati kedudukan yang tinggi dalam kehidupan sufi, karena ash-shabr secara substansi dapat memberikan energi kekuatan dalam menghadapi rintangan panjang mujāhadah-nya. Pada sisi lain, ada hubungan yang signifikan antara maqam sabar dengan maqām sebelumnya (azl-zuhud) bahkan juga memiliki hubungan dengan maqam sesudahnya, karena akan sulit melakukan zuhud tanpa memiliki kesabaran terhadap dunia, meskipun ash-shabr bukan merupakan sasaran utama, melainkan penunjang bagi keberhasilan sālik mencapai tujuannya.

Al-Qusyairi (2000, hlm. 103) memaknai ash-shabr sebagaimana yang ia tulis dalam Risalahnya:



Bersabarlah untuk taat kepada Allah, kokohkanlah kesabaran itu dengan hatimu dalam menerima bala’ atau cobaan serta kaitkanlah jiwamu terhadap kerinduan kepada Allah swt. Dari pandangan al-Qusyairi tentang makna ash-shabr, maka ash-shabr itu dapat direalisasikan dalam bentuk: (1) sabar dalam ketaatan kepada Allah, yaitu sabar untuk menjalankan perintah-perintah Allah, juga sabar menjauhi larangannya, (2) sabar ketika ada bala’ atau petaka, bala’ akan diterima dengan ikhlas sama dengan ketika menerima nikmat. Makna yang demikian menyiratkan kondisi jiwa yang istiqomah sekaligus mengendalikan hawa nafsu. Dengan demikian ash-shabr berarti konsekuen dan konsisten terhadap Allah. Dalam buku Hidayah al- Salikin Abd. al-Shamad al-Palimbani

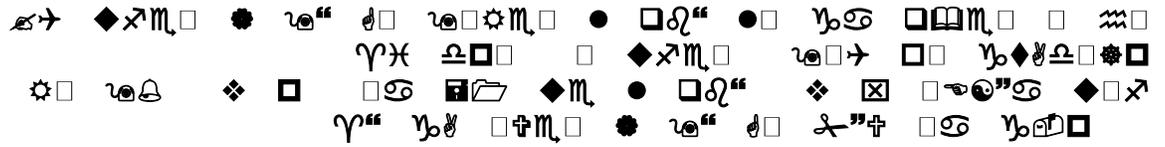
sebagaimana terjemahan Syarifuddin (2006, hlm. 176) mengemukakan tentang tiga martabat sabar, yaitu:

- a. Sabar orang awam, yaitu manusia yang mampu mengendalikan diri ketika ditimpa bala' atau penderitaan karena tahu ada pahala yang disediakan Allah untuk mereka-mereka yang dapat berlaku sabar.
- b. Sabar orang yang *muridin*. Sikap sabar yang dimiliki oleh manusia kelas *muridin* ini karena mereka melihat dengan mata hatinya bahwa segala sesuatu datang dari Allah, sehingga hati mereka betul-betul siap dan ringan dalam menjalani penderitaan itu, sikap sabar yang mereka amalkan bukan karena ingin pahala, tetapi karena *ash-shabr* adalah perintah Allah.
- c. Sabar *zāhidin* dan *sālikin*. Sabar yang ditunjukkan oleh kelompok ini bukan hanya sabar atas apa yang menimpa mereka, tetapi mereka tidak mau berikhtiar menghilangkan penderitaan tersebut, bahkan bukan hanya tidak mau berikhtiar mereka justru *ridha* dengan semua penderitaan tersebut.

Dari beberapa pendapat di atas walaupun terlihat adanya perbedaan klasifikasi antara orang awam dengan para *Salikin* akan tetapi pada prinsipnya mereka berangkat dari satu kondisi jiwa yang timbul karena dorongan keimanan kepada Allah. Maka sebagaimana halnya dengan *maqam* yang lain, maka sikap *ash-shabr* inipun tidak bisa terwujud begitu saja tanpa melalui *mujāhadah*. Karena sikap sabar begitu penting dalam mencapai tujuan *Salik* maka ia menjadi salah satu *maqam* yang utama dalam perjalanan menuju Allah swt, berhasil atau tidak seorang *Salik* akan ditentukan bagaimana ia merealisasikan *ash-shabr* itu.

4. *Maqām at-tawakkal*

Sahl bin Abdullah (al-Qusyairi 2000, hlm. 92) menjelaskan makna *maqam at-tawakkal* sebagai berikut:



*Maqām* pertama dalam tawakkal adalah bahwa seorang hamba ada dalam genggamannya Allah, sama seperti mayit dalam tangan sang bilal yang memandikannya, membolak-balikkan sesuka hatinya, sang mayit tidak dapat bergerak atau berusaha menolak, pasrah total kepadanya. Situasi ini menunjukkan adanya pengakuan sang hamba untuk tunduk dan percaya penuh kepada Allah perihal segala urusannya.

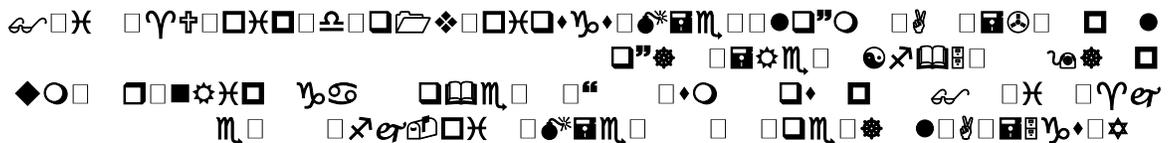
Dalam pandangan al-Ghazali sebagaimana dikutip Shihab (2000, hlm. 110):

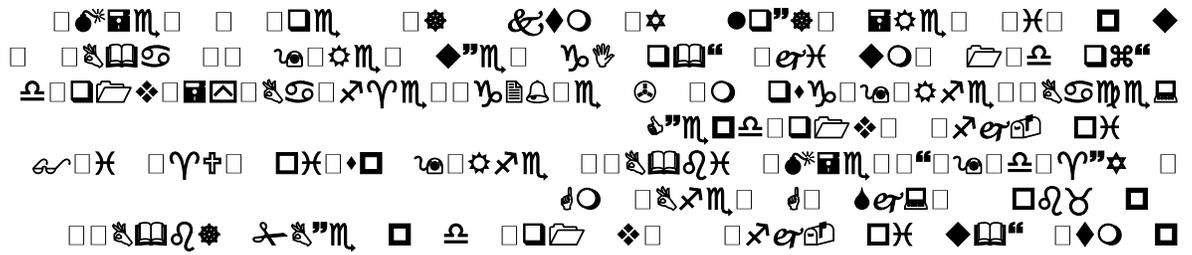
Meskipun peringkat ketiga yang tertinggi dan merupakan puncak keimanan, perasaan yang timbul berlangsung hanya sesaat sebab yang bersangkutan pada saat itu ibarat seorang yang kebingungan tak tahu apa yang harus dilakukan. Sedangkan peringkat kedua, walaupun berlangsung lebih lama, maksimal dua hari, dengan rasio bahwa manusia cenderung mengandalkan hukum sebab akibat, usaha dan bekerja agar bertahan hidup.

Menyerahkan secara utuh segala urusan kepada kehendak dan Kuasa Allah, tidak meminta, tidak menolak, ketentuan apapun akan diterima sebagai karunia Allah, inilah yang dicari dan diupayakan para *Salikin* dalam kegiatan *mujāhadahnya*.

5. *Maqām ar-ridhā*.

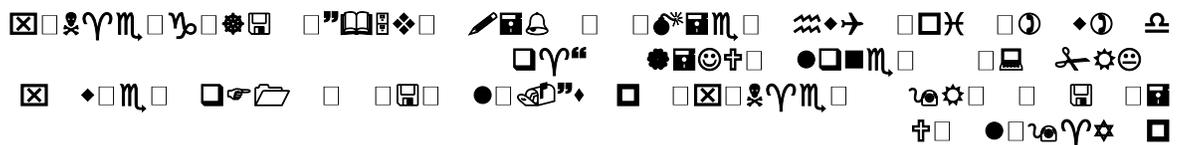
*Ar-ridhā* adalah karakter yang diperselisihkan para sufi apakah masuk dalam kategori *maqām* atau *al-hal*. Imam al-Qusyairi mengemukakan *maqām ar-ridhā* dalam perspektif ulama Irak dan Khurasan (al-Qusyairi 2000, hlm. 107), yaitu:





Para sufi Iraq dan Khurasan berbeda pendapat tentang *ar-ridhā*, apakah ia termasuk *maqām* atau *al-hal*, Sufi Khurasan mengatakan *ar-ridhā* adalah salah satu *maqām* yang harus ditempuh oleh para *sālik* sebagai puncak dari tawakkal kepada Allah swt, karena ia *maqām*, maka *ar-ridhā* dapat dicapai oleh para *sālikin* karena usahanya. Sedangkan para sufi Iraq berpendapat *ar-ridhā* bukan maqam tetapi *al-hal*, oleh karena itu ia diperoleh sufi bukan karena usahanya tetapi semata karena karunia Allah swt. Kedua pendapat ini dapat dipertemukan dalam satu titik kesamaan, yaitu bahwa awal dari *ar-ridhā* difahami sebagai kondisi yang dicapai oleh *sālik*, oleh karena itu ia dipandang sebagai *maqām*, walaupun pada akhirnya *ar-ridhā* tidak dapat tidak merupakan kondisi *ruhani* (*al-hal*). Akan tetapi kalau dipandang *ar-ridhā* sebagai *al-hal*, berarti ia tidak menetap, sebagaimana *maqām*.

Al-Qusyairi (2000, hlm. 108) mengatakan bahwa dalam pandangan Zu an-Nun al-Mishri, *ar-ridhā* memiliki beberapa karakter:



Zu an-Nun al-Mishri menjelaskan bahwa *ar-ridha* itu ada tiga karakter, (1) orang yang memiliki *maqam ar-ridhā* ia tidak mempunyai pilihan apa-apa sebelum ditetapkannya keputusan Allah, (2) ia tidak merasakan kepahitan setelah ketetapan Allah terjadi meskipun sesuatu yang pahit, (3) orang yang memiliki *maqām ar-ridhā* tetap merasakan gairah cinta di tengah-tengah cobaan dari Allah swt. Jadi orang yang ridha adalah orang yang tidak menentang ketetapan Allah, setiap takdir yang berlaku kepadanya tetap menjadikan ia

hamba yang tenang, mampu menyesuaikan rasa hati dengan apa yang dipikirkan Allah untuknya, susah atau senang, nikmat atau musibah, sama saja, diterima dengan perasaan *ridhā*, bukan hanya *ridhā*, tetapi cintanya kepada Allah tetap bergelora. Hal ini juga pernah dikatakan Rabi'ah al-Adawiyah ketika ia ditanya tentang apa yang dimaksud dengan *ar-ridhā*, Rabi'ah sebagaimana yang terungkap dalam Risalah al-Qusyairiyah (al-Qusyairi 2000, hlm. 108) ia berkata:

“*eridhā* adalah jika seseorang mampu menerima penderitaan sama bahagiannya ketika ia menerima nikmat dari Tuhannya.

Dalam pandangan Rabi'ah al-Adawiyah, *ar-ridhā* adalah jika seseorang mampu menerima penderitaan sama bahagiannya ketika ia menerima nikmat dari Tuhannya.

Dari beberapa pandangan di atas tampaknya pemahaman tentang *ar-ridhā* ini adalah perpaduan antara *maqām-maqām* sebelumnya yaitu *maqām ash-shabr* dan *at-tawakkal*, yang melahirkan sikap mental tenang dan senang berhadapan dengan situasi apapun. Sikap mental seperti ini tumbuh melalui kerja keras sang sufi, menata hatinya agar sesuai dengan keinginan dan kehendak Allah yaitu ridha dengan segala ketetapan Tuhan.

Sebagai *maqām*, maka para *Sālik* perlu berjuang untuk mendapatkan *maqām ar-ridhā* ini. Al-Qusyairi (2000, hlm. 107) mendengar pendapat Sulaiman ad-Daruni:

“*eridhā* adalah jika seseorang mampu menerima penderitaan sama bahagiannya ketika ia menerima nikmat dari Tuhannya.

Menurut Sulaiman ad-Daruni upaya yang perlu dilakukan untuk mendapatkan *maqām* ini adalah dengan membebaskan hati dan pikiran dari ingatan terhadap hawa nafsu. Senada dengan apa yang dikemukakan al-Daruni, Abu Turab (al-Qusyairi, 2000, hlm. 108) juga berpendapat tentang *ar-ridhā*:

“*eridhā* adalah jika seseorang mampu menerima penderitaan sama bahagiannya ketika ia menerima nikmat dari Tuhannya.

Abu Turab an-Nakhsyabi berpandangan bahwa *maqām ar-ridhā* tidak akan pernah diperoleh oleh *sālik* selagi masih ada dunia di dalam hatinya walau seberat *zarrāh*, dengan kata lain, pada *maqām* ini segala kehendak yang dibalut karena tuntutan hawa nafsu atau dunia harus dihapuskan, akan tetapi beratnya perjuangan yang ditempuh para *sālikin* untuk mendapatkan *maqām* ini sebanding dengan apa yang akan mereka peroleh nantinya.

Al-Ghazali di dalam *Ihya' Ulūmuddin* juz ke empat hlm. 333, juga mengatakan bahwa *maqām ar-ridhā* tidak lain adalah buah dari mahabbah, mereka yang berada pada *maqām ar-ridhā* memiliki derajat tinggi yaitu derajat orang-orang yang *muqorrobin*. (orang-orang yang hampir dekat kepada Allah).

Para guru Imam al-Qusyairi sebagaimana diungkapkannya (Al-Qusyairi 2000, hlm. 107) berpendapat bahwa:

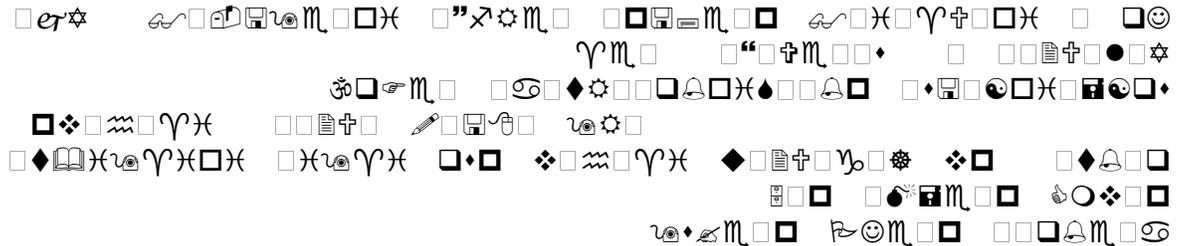
“Pintu gerbang Allah yang terbesar adalah *maqām ar-ridhā*. Mereka yang berhasil memasukinya akan disambut dengan penghormatan tertinggi. Oleh karena itu, *maqām ar-ridhā* merupakan pintu utama memasuki kawah ma'rifah kepada Allah, yang berarti yang dituju oleh para *Salikin* hampir mendekati pada tujuan tersebut.”

Pernyataan tersebut menjelaskan bahwa *ar-ridhā* merupakan pintu gerbang Allah yang terbesar. Mereka yang berhasil memasukinya akan disambut dengan penghormatan tertinggi. Oleh karena itu, *maqām ar-ridhā* merupakan pintu utama memasuki kawah ma'rifah kepada Allah, yang berarti yang dituju oleh para *Salikin* hampir mendekati pada tujuan tersebut.

### 6. *Maqām Mahabbah*

Para sufi berbeda pendapat apakah *mahabbah* dan *ma'rifah* termasuk *maqam* atau *al-hal*. Mereka juga memperbincangkan mana yang lebih tinggi kedudukannya *ma'rifah* atau *mahabbah*. Di antara sufi yang berpendapat bahwa *mahabbah* lebih tinggi dari

ma'rifah ialah al-Ghazali. Nama yang disebut terakhir ini mengungkapkannya dalam *Ihya' Ulumuddin* (al-Gahzali, Vol IV, hlm. 286).

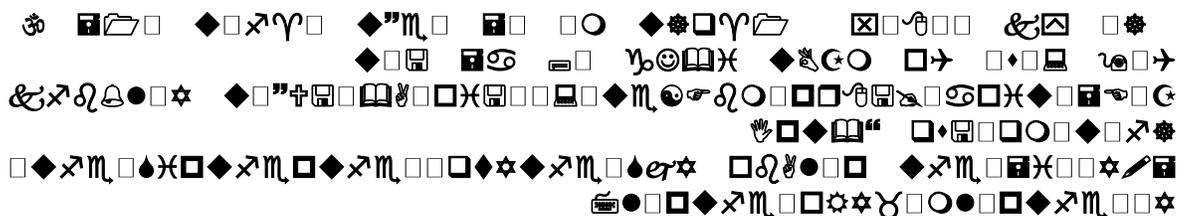


Pernyataan di atas menunjukkan bahwa *al-mahabbah* adalah maqam yang terakhir serta derajat yang paling tinggi, segala hal yang sesudahnya seperti *asy-syauq*, *al-uns* dan *ar-ridha* merupakan buah atau hasilnya, sedangkan segala *maqam* yang sebelumnya seperti *at-taubah*, *ash-shabr*, *al-zuhud* serta lainnya adalah pendahuluan untuk mencapai *al-mahabbah*. Senada dengan al-Ghazali, al-Palimbani juga berpandangan bahwa *al-mahabbah* merupakan martabat yang tertinggi serta jalan yang dekat kepada Allah.

*Al-mahabbah* dalam pengertian al-Qusyairi (2000, hlm.173) adalah:



Cinta menurut al-Qusyairi adalah mementingkan kekasih daripada sahabat, lebih mengutamakan hal-hal yang di ridhai Allah daripada mengutamakan kepentingan yang lain. Sedangkan al-Junaid memaparkan prilaku dan sifat-sifat yang telah mengejawantah dalam diri hamba yang telah mendapatkan cinta Allah dengan ungkapannya sebagaimana yang tergambar dalam *al-risalah al-Qusyairiyyah* (Al-Qusyairi 2000, hlm. 176):



*Al-mahabbah* dalam perspektif al-Junaid adalah: Jika ada seorang hamba yang tidak lagi mempedulikan dirinya karena terlalu sibuk berzikir menyebut-nyebut Tuhannya,

menunaikan peribadatan kepada-Nya, memandang kepada-Nya dengan mata hati, minum minuman suci dari gelas cinta-Nya, tersingkaplah tabir sehingga Yang Maha Kuasa muncul dari balik tabir itu, hingga tatkala ia berbicara maka ia berbicara atas perintah Tuhan, apa yang dikatakannya adalah dari Allah. Bila ia bergerak, itupun karena perintah Allah, jika ia diam, ia diam karena Allah. Seorang hamba akan selalu bersama Allah, bagi Allah dan bersama Allah dia. Lukisan cinta dari al-Junaid merupakan sebuah ilustrasi lengkap tentang tahapan-tahapan *al-mahabbah*.

Senada dengan substansi cinta dari al-Junaid, al-Sarraj pun sebagaimana dikutip Asmaran (1994, hlm. 131), mengungkapkan *al-mahabbah* itu kedalam tiga tingkatan:

- a. Cinta orang awam, yaitu mereka yang selalu ingat kepada Allah dengan zikir, menyebut nama-nama Allah, senantiasa memuji-muji-Nya, dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan.
- b. Cinta para *mutahaqqiqin*, yaitu mereka yang sudah kenal pada Tuhan, pada kebesaran-Nya, pada kekuasaan-Nya, pada ilmu-Nya dan lain sebagainya. Cinta yang dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dengan Tuhan. Dengan demikian ia dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan. Ia mengadakan dialog dengan Tuhan dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta pada para *mutahaqqiqin* ini membuat mereka sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedangkan hatinya penuh dengan perasaan cinta pada Tuhan dan selalu rindu pada-Nya.
- c. Cinta para *siddiqin dan 'arifin*, yaitu mereka yang kenal betul pada Tuhan. Cinta serupa ini timbul karena telah tahu betul pada Tuhan. Yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, tetapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai.

Terdapat perbedaan dalam meng-aktualisasikan cinta kepada Allah antara orang awam dengan para sufi, perbedaan tersebut pada akhirnya juga menghasilkan perbedaan pengaruh pada pengalaman ruhaniyah mereka, ada yang hanya berbekas pada efek afektif saja, ada yang langsung dapat menyaksikan fenomena lain di luar realitas. Ahmad an-Nury (Al-Qusyairi 2000, hlm.174) juga mengungkapkan bahwa cinta berarti merobek tabir, menyingkap rahasia-rahasia.







Para sufi memandang Allah berarti ada alat untuk memandang-Nya. Menurut Ibnu ‘Attaillah, sufi melihat Allah bukan dengan pandangan mata kepala, tetapi melalui mata hati. (Asmaran 1994, hlm. 103). Oleh karena itu “... kalau mata yang terdapat dalam hati sanubari manusia terbuka, mata kepalanya akan tertutup, dan ketika itu yang dilihatnya hanya Allah” (Nasution 1973, hlm. 75-76). Dari kedua pernyataan ini diketahui bahwa para sufi melihat Tuhannya melalui mata hati atau hati sanubari.

Kata lain yang dipergunakan para sufi sebagai alat untuk melihat Tuhan disebut dengan *as-sirr*. Menurut al-Qusyairi ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan sufi dalam berhubungan dengan Tuhan, sebagaimana al-Qusyairi berkata dalam *Risalah al-Qusyairiyyah* (al-Qusyairi 2000, hlm. 55) yaitu:

وَالْأَلْيَةُ وَالْقَلْبُ وَالسِّرُّ  
وَالْأَلْيَةُ وَالْقَلْبُ وَالسِّرُّ  
وَالْأَلْيَةُ وَالْقَلْبُ وَالسِّرُّ  
وَالْأَلْيَةُ وَالْقَلْبُ وَالسِّرُّ

Imam Qusyairi berpendapat bahwa *sirr* untuk *musyahadah* (menyaksikan Tuhan), *ruh* untuk *mahabbah* (mencintai Tuhan, sedangkan *qolb* untuk *ma’rifah* (mengetahui sifat-sifat Tuhan). Perpaduan yang sinergi antara *qolb*, *ruh* serta *sirr* yang dikendalikan oleh para sufi serta rahmat dari Allah swt. akan menghasilkan sesuatu yang menakjubkan yaitu melihat Tuhan. “*Sirr* bertempat di ruh dan ruh bertempat di *qalb*. *Sirr* timbul dan dapat menerima limpahan rahmat dari Allah. Kalau *qolb* dan ruh telah suci sesucinya, kosong tidak berisi apapun, pada ketika itulah Tuhan menurunkan cahaya-Nya kepada sang Sufi, dan yang dilihat Sufi itupun hanyalah Allah.” (Azhari 1991, hlm.172).

Dapat disimpulkan bahwa sang sufi betul-betul dapat melihat Tuhan melalui cahaya yang dilimpahkan kepada hamba yang telah siap menerima karunia-Nya itu. Akan tetapi, sampai dimanakah tingkat ma’rifah manusia tentang Tuhan?

Al-Ghazali sebagaimana dikutip Asmaran (1994, hlm. 136-127) berpendapat bahwa:

Ma'rifah itu tidak menyebabkan seseorang menjadi satu (*al-ittihad*) dengan Tuhan. Menurutny ma'rifah adalah mengetahui rahasia-rahasia Tuhan dan keteraturan hukum-hukum Ilahi pada segala benda, begitu jelas dan terangnya pengetahuan itu. Al-Ghazali mengungkapkannya dengan istilah "Memandang Wajah Allah Ta'ala. Ia melihat Tuhan dengan mata hatinya, bukan dengan mata indra. Dan menurutnya inilah *maqam* yang tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia.

Pendapat al-Ghazali bertolak belakang dengan Abu Yazid al-Bustami serta al-Hallaj, manusia tidak hanya sekedar dapat mengetahui Tuhan-Nya, tetapi ia dapat bersatu (*al-ittihad*) bahkan Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia (*al-hulul*).

### **Pengertian dan Pembagian *al-Ahwāl***

Pengertian *al-ahwāl*

*Al-Ahwal* adalah bentuk *jama'* dari kata *al-hal*. Al-Jurjani sebagaimana dikutip Shihab (2001, hlm. 92) mengartikan *ahwal* adalah "kesan yang menyentuh hati begitu saja tanpa dibuat-buat, tanpa diusahakan. Sentuhannya mengakibatkan perasaan-perasaan seperti haru, bahagia, sedih, senang, sesak, resah, segan dan sebagainya." Pembicaraan sufi tentang *al-hal* dan *al-maqām* mendudukan para *Sālikin* kepada dua hal, melakukan *mujāhadah* (*al-maqām*) dan menerima anugerah Tuhan (*al-hal*). Ada perbedaan dari segi tercapainya *al-hal* dan *maqām*. Sebagaimana telah dinyatakan, untuk mencapai satu *maqām* sang sufi perlu melakukan serangkaian *mujāhadah*, sedangkan datangnya *al-hal* pada diri sang sufi adalah anugerah Allah. Selain itu apabila seorang sufi telah menempati *maqām* tertentu, maka akan tampak pada prilakunya. Pada *al-hal* kesan tersebut hanya dirasakan oleh yang bersangkutan, karena orang lain tidak dapat menyaksikan fenomena tersebut sebagaimana *maqām*.

Siregar (2000, hlm. 132) mengemukakan pendapatnya bahwa “isi dari *al-hal* itu merupakan manifestasi dari *maqam* yang mereka lalui sebelumnya. Jadi kondisi ruhani yang digambarkan dengan *al-hal* itu adalah hasil dari latihan dan amalan yang dilakukan, akan tetapi karena para sufi itu adalah orang yang *tawadhu'*, maka mereka enggan mengatakan demikian”. Apa yang dikemukakan ini ada benarnya juga, sebab orang yang pantas menerima anugerah Allah pada umumnya adalah orang-orang yang berusaha ke arah itu, walaupun kondisi ruhani itu diperoleh sebagai anugerah Allah, akan tetapi orang yang ingin mendapatkan anugerah tersebut perlu melakukan *mujāhadah*, *riyadhah* serta memperbanyak ibadah kepada Allah.

### **Pembagian *al-ahwāl*.**

Sebagaimana halnya dengan *al-maqāmat*, dalam jumlah dan formasinya *al-hal* juga memiliki berbagai variasi, hal ini disebabkan beragamnya pendapat para sufi tentang *al-hal* ini, di antaranya, yaitu: “*al-murāqabah*, *al-khauf*, *ar-raja'*, *asy-syauq*, *al-uns*, *ath-thuma'ninah*, *al-musyāhadah*, dan *al-yaqīn*. Akan tetapi ada juga yang menempatkan *al-ma'rifah* dan *al-mahabbah* sebagai bagian dari *al-hal*”. (Siregar 2000, hlm. 133–139). Sedangkan Nasution (1978, hlm. 63) mengelompokkan *al-hal* itu menjadi: (1) *al-khauf*, (2) *at-tawadhui'*, (3) *at-taqwa*, (4) *al-ikhlash*, (5) *al-uns*, (6) *al-wajd*, (7) *asy--syukr*.

#### **1. *Al-Murāqabah***

Menurut bahasa *al-murāqabah* berarti “awas- mengawasi, ber-intai-intaian. Dalam istilah tasawuf bermakna keadaan seseorang yang meyakini bahwa ia selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasi-Nya, Tuhan selalu mengetahui gerak geriknya bahkan

apa yang terlintas dalam hati” (Zahri 1991, hlm. 216). Kondisi ruhani yang dirasakan oleh para sufi dalam bentuk *al-murāqabah* ini akan menumbuhkan sikap selalu siap untuk diawasi Allah, sehingga akan mengarahkannya memperbaiki kualitas diri, malu dan takut berbuat jahat.

*Al-muroqabah* terbagi kepada tiga tingkatan :

Tingkat I: *al- murāqabah al-qolbi*, yaitu kewaspadaan dan peringatan terhadap hati agar tidak keluar dari pada kehadiran Allah.

Tingkat II: *al murāqabah ar-ruh*, yaitu kewaspadaan dan peringatan terhadap *ar-ruh* agar selalu merasa dalam pengawasan dan pengintaian Allah.

Tingkat III: *al- murāqabah as-sirri*, yaitu kewaspadaan dan peringatan terhadap *as-sirr* agar selalu meningkatkan amal ibadah serta memperbaiki adabnya. (Zahri 1991, hlm. 218).

Pembagian *al- murāqabah* kepada beberapa tingkatan sebagaimana di atas sepertinya mengikuti pembagian alat atau media yang ada dalam diri manusia. Dalam hal ini al-Qusyairi sebagaimana dikutip Asmaran (1993, hlm. 136) berpendapat bahwa ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan sufi untuk memperoleh ma’rifah, yaitu “(1) *al-qolb*, untuk mengetahui sifat Tuhan, (2) *ar-ruh*, untuk mencintai Tuhan dan (3) *as-sirr*, untuk melihat Tuhan.

## 2. *al-khouf* dan *ar-rajā’*

Menurut al-Palimbani sebagaimana yang dikutip Shihab (2000, hlm. 98), *al-khauf* dan *ar-rajā’* adalah “konsekuensi pengetahuan terhadap kedudukan Allah serta kesadaran pribadi tentang hakikat diri diiringi pengetahuan akan kerusakan jiwa yang ditimbulkan perbuatan maksiat”. Ada hubungan yang sinkron dari pendapat al-Palimbani ini dengan *al-muraqabah*, sebagaimana pendapat al-Palimbani bahwa *al-khauf* dan *ar-rajā’* adalah konsekuensi pengetahuan sufi tentang Allah. Pengetahuan bahwa Allah adalah Sang Pengawas dan Pengintai segala tindak tanduk hamba-Nya, menjadikan ia takut untuk berlaku maksiat, takut terhadap kekurangan–kekurangan pada dirinya dalam pelaksanaan

ibadah, kemudian pada saat yang sama muncul harapan akan kasih sayang Allah terhadap hamba-Nya untuk memberinya rahmat dan ampunan. Dalam pandangan al-Palimbani sebagaimana dikutip Shihab (2000, hlm. 98), “*al-khouf dan ar-raja*’ berstatus ganda jika kekhawatiran dan harapan itu masih silih berganti bergejolak dalam jiwa dan belum stabil maka ia dikatakan *al-hal*, tetapi jika sudah stabil dan menciptakan kesadaran maka termasuk kategori *maqām*”.

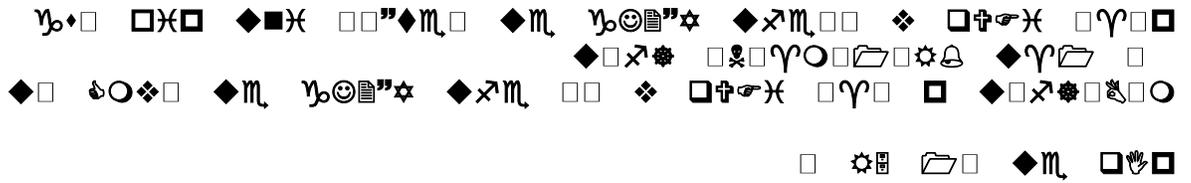
3. *Asy-syauq*

*Asy-syauq* adalah kondisi ruhani yang dirasakan oleh para *Salikin* berupa kerinduan pada kekasihnya, Allah swt, rindu ingin bertemu, hasrat yang senantiasa bergelora untuk selalu bersama dengan-Nya. Perasaan inilah yang mendorong para sufi agar selalu berada sedekat mungkin dengan Tuhan. (Hamka 1978, hlm. 74). Abu Usman sebagaimana dikutip Asmaran (1994, hlm. 142) berpandangan bahwa tanda orang yang *syauq* adalah mencintai mati, karena dengan demikian ia akan bertemu dan melihat yang dirindukannya, sedangkan Ibn “Athailah mengatakan *syauq* lebih tinggi dari mahabbah, karena *syauq* lahir dari *al-mahabbah*. (Asmaran 1994, hlm. 143).

4. *Al-uns*

Munculnya kondisi *al-uns* adalah hasil dari suatu proses yang diawali dari adanya *ar-raja*’, karena orang yang telah mencapai *ar-raja*’ senantiasa akan melihat kekurangan dirinya di hadapan Allah, oleh karena itu mereka akan sibuk dengan Allah swt, mengkonsentrasikan diri kepada-Nya, sebagaimana dikemukakan Imam al-Qusyairi (2000, hlm. 41), yaitu:



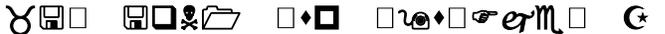


*Al-Uns* lebih tinggi tahapnya dari *al-haibah*, sebab *al-haibah* muncul dari *al-qabdh* yang bermula dari *al-khauf*. Sedangkan *al-uns* muncul dari *ar-raja'*, karena orang yang *ar-raja'* melihat kekurangan dirinya di hadapan Allah hatinya akan terganggu oleh-Nya, dan yang tersisa hanyalah sibuk dengan Allah, sehingga muncul *al-haibah*. Siapa yang *wushulnya* terus menerus hatinya akan lapang dan mendapatkan *al-uns*.

Al-Junaid sebagaimana dikutip Siregar (2000, hlm. 135) berpendapat “apabila seseorang telah sampai kepada kondisi jiwa *al-uns*, andaikata tubuhnya ditusuk dengan pedang, ia tidak akan merasakannya, ini dikarenakan seluruh ekspresinya terpusat hanya kepada Allah “Begitu sibuknya seseorang dengan Allah sehingga ia tiada merasakan terpaan dari apapun juga, bahkan ia seakan-akan terpisah dari semua manusia.

5. *Al-Musyāhadah*

Pengertian *al-musyāhadah* sebagaimana pendapat Imam al-Qusyairi (2000, hlm. 49) adalah:



Yaitu hadirnya *al-Haqq* (Allah swt), sehingga sang Sufi menyaksikan Dia yang selama ini ia cari. Dengan kata lain *al-musyāhadah* merupakan kondisi ruhaniyah seorang sufi yang telah berada pada puncak pencapaiannya bertemu dengan Allah swt. Pertemuan ia dengan Tuhannya atau sebelum ia sampai pada konsisi *al-musyāhadah* ini ada beberapa situasi yang ia lalui yang mendahuluinya yaitu *al-muhādharah* dan *al-mukāsyafah*. *Al-muhādharah* adalah “*al-hudhuru al-qolb* (al-Qusyairi 2000, hlm. 49), yaitu hadirnya Allah

dalam hati sang Sufi<sup>10</sup>, yang lain dari selain Allah (makhluk) terasa hilang. Situasi ini berlanjut kepada *al-mukasyafah* yaitu terbukanya rahasia, kemudian mencapai *al-musyāhadah*. *al-musyāhadah* berarti nampaknya *al-haq* ketika alam perasaan sudah tiada. (Zahri 1991, hlm. 221), sehingga terpdanglah hamba kepada Tuhannya. Ketiga *al-hal* ini (*al-muhādharah*, *al-mukāsyafah* dan *al-musyāhadah*) akan dicapai setelah melakukan perjuangan yang berat (*al-mujāhadah*) melakukan zikir serta amal-amal lainnya.

Siregar (2000, hlm. 135) berpendapat bahwa “sufi yang telah memperoleh *muhādharah* akan menimbulkan istilah yang disebut dengan *al-ghāibah*, yaitu melupakan segala-galanya kecuali Allah. Lupa kepada segala makhluk menghasilkan kondisi yang dinamakan *al-ghāibah*. Dalam bahasa Imam al-Qusyairi yaitu “*fal ghaibāh ghāibah al-qalb al-ilm*“(al-Qusyairi 2000, hlm. 46), yaitu ghaibnya hati dari segala yang ia ketahui. Situasi ini membawa konsekuensi ingatan hatinya hanya terpusat kepada al-Kholiq, Allah swt. Seseorang yang telah berada pada situasi *al-ghaibah* ini dapat berlanjut ketahap situasi berikutnya yang dinamakan *as-sakr*, untuk kemudian ia kembali kepada keadaan normal, sadar kembali seperti biasa yang disebut dengan istilah *al-sahwu*. *As-sakr* adalah “mabuk kepayang ...” (Siregar 2000, hlm. 137). Ketika ia mabuk kepayang, maka ruhnya bersukacita, sedangkan kalbunya terpesona akan keindahan-Nya. Sebagaimana pendapat Imam al-Qusyairi (2000, hlm. 47):

□✘γμ□ ☞ □♦ □ □□□□μ□□ □□ □ □ □□□μ□ ☞☺□□□□□  
 □□ ✘□□□ □ □□□μ□ □☞ □□ □□□□

<sup>10</sup> Ketika seorang sufi merasakan hadir bersama Allah maka pada saat itu ia ghaib dari makhluk karena limpahan zikir pada *al-haq* dalam kalbunya yang berrati ia hadir dengan kalbunya di antara sisi Tuhannya. Dalam batas kegaibannya dari makhluk, maka kehadirannya dikategorikan bersama *al-Haq*. (Imam Abi Qasim Abdul Karim al-Qusyairi, *al-risalah al-qusyairiyah*, 2000, hlm. 46).



## **Bab 5**

### **PENUTUP**

#### **Kesimpulan**

*Al- 'ārifīn* dalam perspektif Azhari al-Palimbani adalah orang yang telah mencapai puncak spiritual dalam proses mengenalannya tentang Allah. Mereka memiliki kedudukan mulia karena telah menerima *Nur al-haq*, sehingga dapat memandang kepada-Nya. Untuk sampai kepada kedudukan tersebut, manusia perlu melakukan serangkaian *mujāhadah* dengan melakukan amalan lahir dan amalan batin. Antara Azhari al-Palimbani dengan Zu an-Nun al-Mishri memiliki kesamaan pemikiran, keduanya berpandangan bahwa hamba yang dapat

memandang kepada-Nya adalah mereka yang telah menerima cahaya Nur Ilahi. Sedangkan hal yang membedakan keduanya, Zu an-Nun al-Mishri menempatkan *at-taubah* pada *maqām* pertama, sementara Azhari sama sekali tidak menjadikannya sebagai *maqām* para *sālik*. Azhari al-Palimbani juga memiliki kesamaan pandangan dengan Abdu ash-Shamad al-Palimbani, mereka berdua berpendapat bahwa hamba yang dapat *ma'rifah* kepada Allah adalah hamba yang memiliki *nafs ar-rādhiyah*, dan *ma'rifah* itu terjadi setelah ia mengalami *fanā al-af'al*, *fanā ash-shifat* serta *fanā an-nafs*. Sedangkan jalan untuk mencapai *ma'rifah*, kedua tokoh ini berpendapat perlunya untuk memasuki tarekat. mereka tidak hanya memiliki kesamaan pemikiran, ada beberapa hal mereka berbeda pandangan. *At-taubah* adalah *maqam* pertama menurut Abdu ash-Shamad al-Palimbani, sedangkan Azhari al-Palimbani menempatkan *az-zuhd* sebagai pakaian pertama. Selain itu, Azhari menyebutkan *al-mahabbah* setelah *ar-ridhā*, sebaliknya bagi Abdu ash-Shamad al-Palimbani, *al-mahabbah* mendahului *ar-ridhā*. Perbedaan selanjutnya, selain tidak adanya *tawajjuh* ketika mengucapkan lafaz zikir pada setiap tingkatan *nafs*, Abdu ash-Shamad al-Palimbani juga berbeda dengan Azhari al-Palimbani dalam hal lafaz zikir pada *nafs-nafs* tertentu.

### **Saran**

Sampai saat ini dalam prakteknya masyarakat Palembang masih mengamalkan ajaran-ajaran tarekat walaupun tidak secara menyeluruh, hanya mengambil beberapa aspek saja, misalnya berātib dan berzikir, untuk itu untuk memperkaya khasanah pengamalan masyarakat kiranya dapat menerapkan amalan-amalan dalam tarekat Syaikh Kms. Azhari al-Palimbani, karena dalam amalan-amalan tersebut dapat memperkaya aspek spiritual masyarakat, hal ini penting mengingat tantangan zaman pada saat ini menuntut kondisi batin yang paripurna.

### **Hubungan Antara Pemikiran Azhari dengan Dzhun al-Misr**

dang sebagai bapak faham. Walaupun istilah *ma'rifah* telah dikenal sebelum Dzhun Al-mishri, namun pengetahuan *ma'rifah* dikenal sebelum Al-mishri, namun ia dianggap sebagai sufi pertama yang menjelaskan *ma'rifah* dengan makna khas. Penilaian ini adalah tepat karena berdasarkan riwayat al-Qafthi al-Mas'ud yang dipopulerkan Nicholson dan Abd al-kadir Jailani dalam Falsafah al-Sufiyah al-Islam (disimpulkan bahwa Al-mishri memperkenalkan corak baru tentang *ma'rifah*. Dalam hal ini Al-mishri membedakan antara *ma'rifah* sufiyah dengan *ma'rifah* aqliyyah. Bentuk yang pertama menggunakan pendekatan al-qalb, yang biasa dilakukan oleh para sufi. Sedangkan bentuk yang kedua menggunakan pendekatan akal, yang biasa dilakukan oleh para teolog. Selain itu Al-mishri juga telah mengemukakan ajaran lain selain *ma'rifah*, yaitu ajaran tentang

adanya keharusan untuk melewati *maqāmat* dan *ahwal* dalam perjalanan menuju *ma'rifah* ( al-Taftazani, 1979, hal. 101 ). Sejak munculnya Misri berkembanglah pengertian *ma'rifah* yang khas sufi dan mulailah tersusun amalan-amalan tertentu dalam upaya mendekati diri kepada Allah atau yang lazim disebut dengan istilah *maqāmat* dan *ahwal*. dalam konteks tasawuf muncul setelah Dzhun Al-mishri mengemukakan pandangannya . Selain itu nama yang tersebut terakhir ini, juga telah mengemukakan ajaran lain selain *ma'rifah*, yaitu ajaran tentang adanya keharusan untuk melewati *maqāmat* dan *ahwal* dalam perjalanan menuju *ma'rifah* ( al-Taftazani, 1979, hal. 101 ) Dengan kata lain sejak munculnya Dzhun al- Misri berkembanglah pengertian *ma'rifah* yang khas sufi dan mulailah tersusun amalan-amalan tertentu dalam upaya mendekati diri kepada Allah atau yang lazim disebut dengan istilah *maqāmat* dan *ahwal*.

Menurut Dzhun al- Misri *ma'rifah* yang sesungguhnya adalah pengetahuan yang diperoleh para 'Arifin, ia merupakan jenis pengetahuan tertinggi dan meyakinkan. Terdapat titik temu antara Dzhun al- Misri dengan Azhari al-Palimbani ketika mengemukakan tentang hakikat *ma'rifah*, bahwa ia merupakan pengetahuan yang tidak diragukan lagi kebenarannya, pengetahuan yang diperoleh melalui hati sanubari, sehingga seorang pe-*suluk* dapat memandang kepada-Nya sebagaimana yang dipaparkan Azhari bahwa *ma'rifah* itu adalah pengetahuan tentang Tuhan secara *ilm al-yaqin*, *haqqul yaqin* dan *'ainul yaqin* ( Azhari, 1892, hal. 120 ). Ia merupakan pengetahuan hakiki tentang yang Esa, yang diperoleh tidak melalui proses pembelajaran ataupun pembuktian , tetapi ia merupakan ilham yang dilimpahkan Allah ke dalam hati yang paling rahasia ( *Sirr- Sirr* ), sehingga ia mengenal Tuhannya melalui Tuhannya. Dalam konteks ini terdapat titik persamaan antara Azhari dengan Dzhun al- Misri dalam memahami *ma'rifah*, bahwa *ma'rifah* adalah mengetahui Tuhan melalui hati nurani, ia merupakan karunia rahmat yang

dilimpahkanNya ke dalam hati yang disebut *Sirr- Sirr*. Walaupun antara Azhari dan Dzhun al- Misri memandang bahwa *ma'rifah* merupakan karunia Allah, meskipun demikian tetap saja seorang pe-*suluk* harus berupaya keras mendekati diri ke arah mana ia dapat melihat Tuhannya, walaupun pada akhirnya *ma'rifah* atau memandang Tuhan itu sendiri adalah karunia-Nya.

Selanjutnya Dzhun al- Misri cenderung mengkaitkan *ma'rifah* dengan syari'ah. Hal ini dapat diketahui dari ungkapannya yang mengatakan bahwa : tanda seorang arif itu ada tiga : (1) cahaya *ma'rifah*nya tidak memudarkan cahaya sifat *wara'*nya, (2) secara batiniyah ia tidak memegang ilmu yang menyangkal hukum lahiriyah, (3) banyaknya karunia Allah tidak menjadikannya melanggar tirai-tirai larangan-Nya. ( al-Taftazani, 1979, hal. 101 ) Adanya hubungan antara *ma'rifah* dengan syariah juga ditemukan dalam pemikiran Azhari al-Palimbani ketika nama yang tersebut terakhir ini menyebutkan tentang adanya « prinsip penghambaan « ., yang harus menjadi pegangan seorang sufi. Islam pada hakikatnya adalah ketertundukan yang disertai dengan penghambaaan, kehinaan dan kelemahan diri sebagai manusia. Peningkaran terhadapnya berarti penentangan terhadap hakikat Islam. Prinsip ini merupakan hak *ubudiyah* yang dalam persepsi Azhari dimaksudkan sebagai prinsip kehambaan yang mempunyai sifat *faqir, dhoif*, hina serba kekurangan.

Pemikirannya ini tetap ia pertahankan mulai ketika seorang *sālik* akan menjalani kehidupan sufinya sampai ia berada pada *maqam al-'ārifin*. Sebagaimana yang diungkapkannya berikut :

Maka apabila telah nyata bagimu dan sampai *ma'rifat* dan *syuhud*mu kepada Allah maka hendaklah engkau timbang segala ilmu yang engkau hendak kerjakan yang jalan kebajikan. Timbang olehmu tiap-tiap amal yang engkau hendak kerjakan dan tiap-tiap khatir yang terlintas pada hatimu maka tilik olehmu maka jika *muafakat* dengan hukum syara' barangyang disuruh daripada taat dan ibadah fardhu dan sunah

maka segerakan olehmu mengerjakan dia dan jika tiada *muafakat* dengan hukum syara' maka tinggalkan olehmu. ( Azhari, 1892, hal. 92 )

Secara tersurat Azhari al-Palimbani sangat mementingkan aspek syari'at sekalipun seorang pesuluk telah berada pada *ma'rifah* kepada Allah. Dari sini terdapat hubungan anantara Dzhun al-Misri dengan Azhari al-Palimbani dalam hal memandangi Syariah sebagai acuan yang tidak boleh dilupakan oleh seorang sufi.

### **Hubungan Antara Pemikiran Azhari dengan Dzhun al-Misri**

dang sebagai bapak faham Walaupun istilah *ma'rifah* telah dikenal sebelum Dzhun Al-mishri, namun pengetahuan *ma'rifah* dikenal sebelum Al-mishri, namun ia dianggap sebagai sufi pertama yang menjelaskan *ma'rifah* dengan makna khas. Penilaian ini adalah tepat karena berdasarkan riwayat al-Qafthi al-Mas'ud yang dipopulerkan Nicholson dan Abd al-kadir Jailani dalam Falsafah al-Sufiyah al-Islam ( disimpulkan bahwa Al-mishri memperkenalkan corak baru tentang *ma'rifah*. Dalam halat Chlm.watayah menafsirkan nafs-nafs tersebut dengan maqam-maqam tertentu yaitu (1) *Nafs ammarah* adalah *maqam zulumatu al- aghyar* ( kegelapan yang gelap gulita ) (2) *Nafs lawwamah* dengan *maqam anwar* ( cahaya yang bersinar ) (3) *Nafs mulhamah* yaitu *maqam kamal* ( kesempurnaan ) (4) *Nafs muthmainnah* dengan .....(5) *Nafs radhiyah* yaitu *maqam wisal* ( sampai dan berhubungan ) (6) *Nafs mardhiyah* sebagai maqam *tajalli af'al* ( kelihatan

perbuatan Tuhan ) (7) *Nafs Kamilah* adalah *maqam tajalli sifat* ( tampak nyata segala sifat Tuhan ) ( Atjeh, 1966, hlm. 329 ).sehingga seorang *sālik* akan *ma'rifah* kepada Allah. *Ma'rifah* itu sebagaimana yang ia katakan seperti memandang Yang Esa didalam cermin. Dalam perspektif orang-orang sufi « *ma'rifah* adalah cermin, kalau seorang arif melihat ke cermin itu , maka yang dilihatnya hanya Allah « ( Nasution, 1973, hlm. 75 ) . Al-Ghazali pun mengatakan demikian bahwa « sarana *ma'rifah* seorang sufi adalah kalbu, ia bagaikan cermin, jika cermin kalbu tidak bening karena hawa nafsu maka ia tidak dapat memancarkan realitas, ketaatan kepada Allah serta keberpalingan dari tuntutan hawa nafsu akan menjadikan cermin tersebut bening dan bersinar ». ( al-Ghazali, hlm. 300 )

Melihat Allah merupakan anugerah Allah yang dilimpahkan kepada hamba yang dicintai-Nya, ia bukan hasil usaha, semata – mata karena ilham dari Allah SWT.

Kesimpulan ini dapat difahami dari ungkapan Azhari yang mengatakan :

Azhari berkata ... dan ketahui olehmu bahwasanya selagi ada bagimu ..... dan ..... kepada sesuatu maka lagi jauh perjalananmu itu belum lagi sampai engkau kepada Tuhanmu maka jikalau telah fanā engkau daripada keduanya itu niscya sampailah engkau kepadanya dan hasilnya bahwasanya lagi ada berdiri serta sesuatu maka terpandanglah ia dengan Tuhannya maka apabila dilihatkan akan dikau atas segala yang ajaib-ajaib dan dinyatakan akan dikau atas segala perbendahraan dan rahmat-Nya maka kata olehmu tiada aku berkehendak kepada yang lain dari padamu dan tiada yang kutuntut melainkan akan dikau maka apabila telah nyata bagimu dan sampai *ma'rifat* dan *syuhud*mu kepada Allah taala maka hendaklah engkau timbang sekalian ilmu yang engkau hendak kerjakan. ( Azhari, 1892, hlm. 92 )

Ada beberapa kata yang diungkapkan Azhari yang menjadi kunci bahwa memandang kepada Allah itu adalah anugerah, yaitu pada kalimat “ (1) .... Maka terpandanglah ia dengan Tuhannya (2).....dilihatkan akan dikau (3) .....dinyatakan akan dikau ..... Kata-kata tersebut merupakan bentuk perbuatan yang tidak diusahakan sendiri tetapi perbuatan yang tidak diusahakan sendiri , ada yang membantu mewujudkan hingga hlm. tersebut terjadi. Ini mengasumsikan bahwa Azhari al-Palimbani berpendapat

*ma'rifah* merupakan anugerah yang diilhamkan Allah kepada hamba yang ia cintai-Nya. Ali Abd.al-A'zhim ( 1973, hlm. 287 ) dalam hlm. ini mengatakan « kaum sufi sependapat bahwa *ma'rifah* yang hakiki hanya didapat melalui hati nurani yang mendapat ilham, bukan melalui akal dan juga bukan melalui indera.

Memandang Allah dengan hati sanubari dalam perspektif Azhari ( 1892, hlm. 92 ) adalah pengetahuan tentang Tuhan secara *ilm al-yaqin, haqqul yaqin dan 'ainul yaqin*. Dalam terminologi sufi dikenal istilah *ilm al-yaqin, 'ain al-yaqin dan haqq al-yaqin*. *Ilm al-yaqin* adalah keyakinan yang diperoleh sebagai hasil dari akal pikiran berdasarkan dalil-dalil atau bukti-bukti yang dilihat. *'Ain al-yaqin* ialah keyakinan yang kuat berdasarkan *kasyf* serta limpahan karunia Allah. Sedangkan *haqq al-yaqin* merupakan keyakinan yang diperoleh seseorang setelah ia menyaksikan sendiri dengan mata kepalanya atau mata hatinya. ( Asmaran, 1999, hlm. 148 ) Dalam hubungan ini apa yang dikatakan oleh Azhari « memandang yang Esa di dalam cermin « setelah manusia mengalami *fanā* merupakan pengetahuan tentang Tuhan secara *haqq-al-yaqin*. berrati menyaksikan yang Esa merupakan pengetahuan berdasarkan keyakinan yang tidak diragukan lagi yang diperoleh berdasarkan mata hati.

Antara Azhari al-Palimbani dengan Abdusomad al-Palimbani memiliki kesamaan ketika menjelaskan sifat-sifat dari nafs ammarah : Jahil, kikir, loba, takabbur, gemar berkata-kata yang sia-sia yang tidak mempunyai faedah untuk akhirat, banyak marah, gemar kepada makanan, hasad, dengki, lalai , jahat perangai, menyakiti akan manusia, dan segala sifat yang jahat ( Abdussonad al-Palimbani, 1893, hlm. 9 ).

Ada dua hlm. yang perlu dicermati dari pernyataan Azhari ini. Pertama, ketika seseorang berada di *maqam mahabbah*, Azhari menggunakan istilah “ *syuhud* “ akan Tuhannya. Kedua, ketika ia telah “ *fanā*” “ Azhari menggunakan istilah “ *sampailah ia*

*kepada Tuhannya*”. Apakah “*syuhud*” dan “sampai kepada Tuhan” menunjukkan dua keadaan yang berbeda. *Syuhud* akan Tuhan pada perspektif Azhari ketika *sālikin* berada pada *maqam mahabbah* dan tidak menghendaki terjadinya *fanā*. Sedangkan sampai kepada Allah akan didahului oleh keadaan *fanā*, artinya *fanā* merupakan pintu masuk untuk menemukan Allah. Kalau begitu, *syuhud* yang tidak didahului dengan *fanā* diasumsikan sebagai keadaan si hamba yang hanya sampai pada keadaan kehadiran kepada Allah, atau dalam istilah al-Qusyairi disebut dengan *al-musyadah al-hudhuru al-haq* (Zahri, 1991, hlm. 221) Kehadiran kepada Allah pada tingkat *syuhud* ini didahului oleh al-muhadharah atau kehadiran hati bersama Allah. Keadaan ini dapat terjadi pada saat ia berada pada *maqam mahabbah*. Sedangkan sampai kepada Allah yang didahului oleh keadan *fanā* diasumsikan sebagai keadaan hamba yang telah tampak baginya Zatullah, hlm. ini diperkuat oleh Azhari dengan pernyataannya bahwa ketika seseorang telah sampai kepada Tuhannya maka “terpandanglah ia akan Tuhannya” (Azhari, 1892, hlm. 92). Jadi ada perbedaan antara kedua istilah tersebut.

Azhari sebagaimana tersebut juga membicarakan tentang adanya kondisi *al-fanā* yang dialami ketika seorang *sālik* mencapai *ma'rifah*, atau dengan kata lain i merupakan pintu masuk untuk menemukan Allah..

Diskursus tentang *al-fanā* dikalangan para sufi, muncul kepermukaan dimulai sekitar abad ketiga dan keempat hijrah. Pengertian *fanā* menurut pandangan para sufi pada masa itu jika dikaji secara mendalam terdapat beragam makna, yaitu :

(1) *Fanā* adakalanya diartikan sebagai keadaan moral yang luhur, yaitu *fanānya* sifat jiwa atau sirnanya sifat-sifat yang tercela, dan seiring dengan hlm. tersebut muncul sifat-sifat terpuji. (2) *Fanā* juga diartikan sebagai terbebas dari hlm.-hlm. yang duniawi. (3) *fanā* artinya sirnanya manusia dari kehendaknya, dan kekekalan kehendaknya dengan kehendak Tuhan. (4) *fanā* dari kehendak yang normal (Azhari, 1892, hlm. 92)

Dari pendapat-pendapat tersebut nampaknya *fanā* dalam pemahaman Azhari al-palimbani ada;lah *fanā* dalam kategori ke tiga dan keempat, yaitu sirnanya dalam pandangan seseorang terhadap tindakan-tindakannya, karena Allah menghendaki hlm. itu terjadi padanya. Dalam keadaan *fanā fi al-himmah dan fanā fi al-iradat* seorang *sālik* sampai kepada Tuhannya. Artinya ketika ia berada pada *maqam mahabbah*, ia sanggup menghilangkan segala angan- angan dan kehendaknya karena hatinya penuh dengan cinta kepada Tuhannya.

Faham *al-fanā* yang dibawa Azhari al-Palimbani nampaknya bukanlah faham yang meniadakan kesadaran dan perasaan, dimana sufi tidak lagi merasakan apa yang terjadi pada dirinya, sebagaimana faham *fanā* yang dikemukakan al-Qusyairi ( tt, hlm. 37 ) : “*Fanānya* seseorang dari dirinya dan makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan tentang makhluk lain itu. Sebenarnya dirinya tetap ada dan demikian pula makhluk lain ada, tetapi ia tidak sadar lagi pada mereka dan pada dirinya” .

Azhari tidak secara gamblang dan tegas mengungkapkan apakah *fanānya* seseorang dari keigian dan kehendak membuat dirinya tidak lagi menyadari dirinya dan lingkungannya . Azhari juga tidak mengungkapkan bahwa mereka yang telah mengalami *fanā* tersebut merupakan derajat Tauhid tertinggi sebagaimana para pendahulunya. (al-Ghazali dan Abdusoomad al-Palimbani juga al-Junaid )

Begitupun dengan faham *ma’rifahnya*. Bila dicermati dari pernyataan Azhari sebagaimana yang dipaparkan terdahulu maka Azhari berpendapat bahwa *ma’rifah* itu tidak menyebabkan seseorang menjadi satu ( *al-ittihad* ) dengan Tuhan. *Ma’rifah* adalah mengetahui rahasia-rahasia Tuhan, bahkan secara gamblang beliau mengungkapkan *ma’rifah* itu berarti si *sālik* akan terpandang dengan Tuhannya. Oleh karena itu menurut pemikiran Azhari al-Palimbani , setelah seseorang mencapai *ma’rifah* atau memandangi

Tuhannya, maka ia harus kembali ke bumi, kembali menjalankan misi kehambaaaannya . Dalam hlm. ini Azhari al-Palimbanni berkata : “Apabila telah nyata bagimu dan sampai *ma’rifah* dan *syuhud*mu kepada Allah Taala maka hendaklah engkau timbang sekalian ilmu yang engkau hendak kerjakan yang jalan kebajikan.

Menurut al-Qusyairi sebelum menerima seorang murid, guru ( *Syaikh* ) harus menguji kesungguhan calon muridnya terlebih dahulu, setelah ujian itu ditempuh dan ia berhasil maka calon murid tersebut harus berjanji kepadanya akan menahan segala penderitaan yang akan dialami dalam menempuh perjalanannya. Setelah itu *Syaikh* akan memberikan zikir tertentu yang harus dilakukan dengan tekun oleh muridnya lebih lanjut ia juga harus mematuhi segala petunjuk sang guru, apabila sang murid melanggar salah satu ketentuan yang telah ditetapkan oleh gurunya maka ia harus mengakui hlm. itu di hadapan gurunya serta menerima segala hukuman yang diberikan. (Qusyairi, 1959, hlm.199 )

### **Jalan mencapai Mencapai Maqam Al-'Arifin**

#### *1. Meruntuhkan Dinding Yang Menghijab Hati Manusia*

Perjalanan ruhani menuju Allah dan penempuhan tahap-tahap spiritual dilakukan dengan perjuangan yang berkesinambungan untuk menaklukkan berbagai rintangan yang setiap saat siap menghadang. Hlm. pertama yang perlu dilakukan adalah merobohkan dinding yang akan menghlm.angi mencapai hadhirat Allah SWT. Dalam hlm. ini Azhari al-Palimbanni berpendapat bahwa yang mendinding hati manusia kepada hak Allah ada empat<sup>11</sup> perkara yaitu : (1) dunia, ( 2 ) makhluk yang mendatangkan *aghyar* (3). syaithan

---

<sup>11</sup> Berbeda dengan sufi , yang mendinding hati manusia terdiri dari manusia adalah (1) Hadast besar dan kecil (2)melakukan maksiat kepada Allah oleh 7 ( tujuh ) anggota tubuh. (3) Berkarakter dengan sifat Mazmumah (4) Lalai kepada Allah Swt ( Abu Bakar Atceh, 1966, hlm. .133-134 )

yang mendatangkan waswas. (4) hawa nafsu ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 89 ). Inti dari keempat hlm. yang dikemukakan Azhari al-Palimbani ini dalam persepsi para sufi yang beraliran Tasawuf akhlak masuk pada tahap *Takhlm.li*, yaitu usaha untuk mengosongkan diri dari sikap ketergantungan terhadap kelezatan duniawi dengan jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala bentuknya dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu ( Siregar, 1990, hlm. 102 )

Tahap *takhlm.li* adalah fase untuk merehabilitasi sikap-sikap yang tidak baik sebagai persiapan memasuki kehidupan sufi, dan ini perlu dilakukan dengan *muhajadah* atau latihan kerohanian yang cukup berat. Oleh karena itu dalam persepsi Azhari al-Palimbani *mujāhadah* atau latihan yang perlu dilakukan mencakup empat hlm. pokok yaitu:

1. *Mujāhadah* untuk menundukkan dunia
2. *Mujāhadah* untuk mengalahkan makhluk yang mendatangkan *aghyar*
2. *Mujāhadah* untuk menaklukkan syaithan.
3. *Mujāhadah* untuk menundukkan hawa nafsu

*Pertama* ,*Menundukkan dunia*. Untuk menjadi diri yang dapat mengenal Tuhan, perlu ditempuh dengan *mujāhadah*, menaklukkan segala rintangan yang dapat menghlm.angi menghantarkan seorang hamba kepada-Nya. *Mujāhadah* terhadap dunia, diawali terlebih dahulu oleh sebuah pemahaman yang benar tentang bagaimana memaknai dunia, sebab pemaknaan tentang dunia, akan membawa kepada pembentukan sikap serta kelakuan-kelakuan tertentu dari manusianya. Pemaknaan yang salah akan berdampak kepada pemujaan atau penghamban terhadapnya, sehingga pada kondisi ini manusia akan terjauhkan dari Tuhannya. Sebaliknya pemaknaan yang benar, akan menuntun manusia mencari jalan menuju Tuhannya. Azhari al-Palimbani dalam karyanya *Badi' al- Zaman* berpendapat bahwa “dunia hendaklah dihilangkan dengan cara *mujāhadah* *zahir* dan *batin*,

dan manusia perlu menjaga jarak dengan dunia sama seperti manusia menjaga diri dari racun yang mematikan”. ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 90-91 )

Persepsi Azhari tentang dunia, tidaklah berbeda dengan sufi-sufi pada umumnya karena dengan maksud seperti itulah para Rasul diutus oleh Allah kepada manusia untuk mengingatkan manusia tentang misinya di dunia. Cinta kepada dunia merupakan salah satu dari beberapa maksiat batin Dalam hlm. ini Azhari melihat beberapa aspek batin yang menghasilkan dosa kepada Allah atau maksiat batin yaitu : (1) *hubbudunia* (2) *tama'* (3) *hasad* (4) *ujub* (5) *riya* (6) *takabbur* (7).*sum'ah* ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 90-91 ). Sama hlm.nya dengan Abd al Shamad al-Palimbani yang juga berpandangan bahwa kasih terhadap dunia termasuk kepada kategori dosa-dosa batin ( Abd al Shamad al-Palimbani, 1892, hlm. 6 ), oleh karena itu ia harus dihindari. Demikian juga hlm.nya dengan Sufi yang hidup pada tahun 21 – 110 H yaitu Hasan al-Basri ( Hamka, 1984, hlm. 76 ). juga berpendapat bahwa dunia bagaikan racun, orang yang memakannya tidak mengetahuinya, padahal ia menjemput kematiannya dengan racun tersebut. Dunia adalah perkampungan yang akan memperdayakan manusia, dunia akan menipu manusia sehingga banyak kaki yang tergelincir, menyesal dan kecewa dalam sakaratul maut, mati tanpa membawa bekal, karena melupakan akhirat terpedaya kepada dunia ( Al-Ghazali, 1997, hlm. 262-263 ). Dunia yang harus dihilangkan adalah dunia yang dapat melupakan manusia dari Tuhannya. Untuk itu manusia perlu ber-*mujāhadah* untuk meninggalkannya kecuali mengambil secukupnya dari kebutuhannya. Melihat dunia dengan mata kepala, dengan tidak menjadikannya sebagai sentral pengagungan, sentral aktifitas, serta sentral cita-cita dan harapan Tetapi sebaliknya memandang akhirat dengan mata hati dengan menjadikan dunia ladang beramal.

Jika merujuk kepada prinsip-prinsip ajaran Islam maka persepsi para sufi tentang dunia memiliki landasan yang kuat. Al-Ghazali bahkan secara tegas mengatakan banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan tercelanya dunia sehingga mengharuskan manusia melepaskan ikatan terhadapnya lalu memantapkan tujuan untuk akhirat atau untuk memalingkan diri dari dunia untuk kemudian mendorongnya kepada akhirat, karena untuk maksud itulah para Nabi dan Rasul diutus ( Al-Gahazali, 1997, hlm. 233). Dari Ibnu Mas'ud Rasulullah SAW . bersabda : Artinya : Hai dunia, jadilah engkau sangat pahit kepada wali-Ku dan janganlah engkau menampakkan kemanisanmu kepada mereka hanya untuk menggoda mereka ( Hadist Qudsi Riwayat Qudha 'i yang bersumber dari Ibn Mas'ud)

Paparan hadist tersebut mengandung pemahaman bahwa sesungguhnya Allah telah menghinakan dunia dan tidak merelakan para wali-Nya terperangkap dalam kemanisannya yang sesaat, mereka sadar bahwa dunia dan segala isinya termasuk perkara yang hina di sisi Tuhan Dan para Sufi memaknai dunia dengan makna seperti yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya.

Pandangan sufi tentang dunia bukanlah pandangan yang eksklusif dan berlebihan, bagi mereka memalingkan diri dari dunia akan menghantarkannya kepada Allah SWT karena seperti yang dikemukakan Azhari *hijab* yang menghlm.angi manusia kepada Allah adalah dunia, bila hijab tersebut telah dirobohkan maka tak ada lagi penghlm.ang untuk mencapai hak Allah Taala. Oleh karena itu menghilangkan dunia merupakan fondasi utama bagi seorang hamba mendekati Tuhannya. Ketika manusia tidak dapat keluar dari « penjara dunia » maka ia tidak akan dapat masuk ke dalam rumah Allah yang luas, abadi, sempurna dan tidak terbatas. Rasa kasih terhadap dunia akan terhapus ketika seorang

*sālik* mencapai *maqam zuhud*. Oleh karena itu *zuhud* berarti upaya yang harus dijalankan untuk merobohkan dinding pembatas antara Tuhan dengan manusia.

*Kedua*, Makhhluk yang mendatangkan *aghyar*. Salah satu perilaku ahli tasawuf menurut Azhari adalah melakukan *uzlah* dari makhluk, baik secara fisik atau dengan hatinya, hlm. ini dimaksudkan untuk menjaga kesucian hati agar *tahqiq* kepada hak Allah Ta'ala. ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 89 ). *Uzlah* adalah mengasingkan diri dari masyarakat, terutama dari lingkungan maksiat, karena dianggap lingkungan tersebut dapat mengganggu fikiran seseorang dari mengingat Tuhan atau dalam istilah sufi dapat membimbangkan hatinya dari zikir kepada Allah. Selain itu, mereka berkeyakinan bahwa pergaulan dengan masyarakat yang demikian dapat menjatuhkannya kedalam kejahatan dan kebinasaan. ( Atjeh, 1966, hlm. 119 ) Menjauhi manusia yang dimaksudkan disini sepertinya adalah menjauhi manusia yang gemar melakukan kejahatan atau yang dikenal dengan istilah ahli maksiat. Menjauhi juga diartikan dengan tidak bersahabat dengan mereka. Keinginan untuk mendekat kepada Allah seperti yang diinginkan setiap sufi, mengharuskan ia menjaga diri dari segala hlm. yang dapat memalingkannya dari Tuhan, melepaskan segala ikatan apapun yang akan merintanginya, oleh karena itu *uzlah* dari makhluk dilakukan untuk menjaga agar mereka tidak terkontaminasi.

Sepertinya para sufi berasumsi bahwa manusia jahat adalah jenis virus yang akan menular kepada dirinya sehingga akan membawa akibat buruk kepada masyarakat. Bergaul dengan mereka adalah malapetaka besar serta musibah yang tidak terhingga buruknya sehingga perlu dihindari. Oleh karena itu *uzlah* dilakukan untuk memperoleh keterputusan dan pemfokusan pemikiran sehingga terciptalah suasana konsentrasi kepada al-Haq .

Umar bin Khattab seperti yang dikutip oleh Abu Bakar Atjeh juga berpendapat ketika seseorang akan melepaskan diri dari pergaulan jahat atau ketika ketakutan terhadap *syubhat*

hlm.al dan haram tidak lagi dapat dipisahkan maka *uzlah* diperlukan untuk membersihkan diri dari maksiat. ( Atjeh, 1966, hlm. 21 ) Bahkan di dalam rahasia kehidupan para sufi dikemukakan ber- *uzlah* dari kejahatan dan dari orang yang selalu melakukan kejahatan serta dari orang-orang yang senang hidup berlebih-lebihan adalah wajib . ( Akhyar. 1992, hlm. 67 )

Dalam realitas sosial dijumpai adanya kebutuhan kepada seseorang untuk memberikan bimbingan kepada umat, menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar, maka untuk mereka *uzlah* tidak diperkenankan. Mereka wajib mendekati mereka, mengajarkan kebaikan, memberi pengajaran dan nasehat dengan cara-cara yang bijaksana. Berhadapan dengan kejahatan- kejahatan mereka adalah dengan *uzlah* hati dan jiwa, tidak secara fisik badani . ( Atjeh, 1966, hlm. 120 ) Demikian juga dalam pandangan sufi Syi'i *uzlah* dari para pelaku maksiat merupakan salah satu tahapan yang harus dilalui oleh seorang *pesuluk*. Istilah yang dipakai oleh mereka adalah "*al-hijrah al-kubra*" atau hijrah besar. Hijrah besar adalah hijrah dengan badan dari pergaulan dengan ahli kemaksiatan, persahabatan dengan ahli kezaliman dan kejahatan. ( Thabathabai, 2001, hlm. 96 ) Menjauhi ahli maksiat akan berhasil bila manusia tidak masuk dalam perangkap hawa nafsu dengan berbagai kepentingannya . Bila tahapan ini tidak mampu dilewati oleh seorang *Salik* maka ia tidak mungkin dapat melewati tahapan tahapan selanjutnya .

**Ketiga**, mengalahkan *Syaithan* . Ketika manusia menempuh jalan kesempurnaan dan kebahagiaan hakiki maka ia akan sampai kepada tahap untuk memusuhi *syaithan*. Ia harus membersihkan hatinya dari balatentara *syaithan* serta kekuatan-kekuatan dan sifat-sifat *syaithan*, karena *Syaithan* merupakan makhluk yang senantiasa berupaya menipu manusia melakukan kekejian dan kemaksiatan. Al-Gahazali membuat sebuah perumpamaan dengan mengatakan bahwa hati adalah seperti benteng, dan *syaithan* adalah

musuh yang ingin menerobos masuk untuk menguasai dan memiliki benteng tersebut ( Al-Ghazali, 1997, hlm. 17 ) .

Azhari al-Palimbani dalam hlm. ini berpendapat bahwa *syaitan* adalah makhluk yang wajib di jauhi untuk menghindarkan pengaruh jahatnya, untuk itu manusia perlu melakukan perlawanan dengan *syaitan* dengan cara *mujāhadah dan uzlah* ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 89 ) Hlm. ini ditujukan bukan hanya untuk membersihkan hati dari aksi-aksi yang dilakukan oleh bala tentaranya tetapi juga untuk mengikis habis sifat-sifat *syaitan* dari dirinya. Pada aspek inilah terletak tahap pelatihan akhlak, penyucian jiwa serta membangun batin, seseorang harus menagnggalkan segala sifat-sifat yang *mazmumah* atau meninggalkan segala maksiat-maksiat bathin. Seiring dengan hlm. tersebut maka ia akan dapat menyerap sifat-sifat ar-Rahman masuk kedalam dirinya untuk diaplikasikan dalam tingkah laku. Untuk itu para pesuluk melakukannya dengan *mujāhadah*, berjihad untuk melatih jiwa, membangun batin ( ruhani ). Penaklukan terhadap *syaitan* adalah suatu keniscayaan agar dapat melangkah kedalam hubungan yang mendalam dengan Allah. Ketika kehidupan telah keluar dari pengaruh *syaitan* maka manusia akan memasuki kehidupan ruhani yang abadi yang diliputi dengan cahaya kejernihan dan terwarnai dengan “ warna Ilahi “, sehingga Allah akan mewarnai segala tindak tanduknya. Ketika *syaitan* merajai hati manusia maka ia akan membawa manusia menentang kebenaran, menjauhkan ia dari Tuhannya, mengotori jiwa dan membuat jarak dengan Tuhannya. Oleh karena itu mengapa penaklukan terhadap *syaitan* adalah hlm. yang utama yang dikejar seorang yang akna menghampiri Tuhannya

. ***Keempat***, menundukkan hawa nafsu. Memperturutkan hawa nafsu akan menghantarkan manusia menuju kesengsaraan, kehancuran lahir dan batin serta penyimpangan dari hakikat kebahagiaan. Orang yang tidak sukses menundukkan hawa

nafsu sulit mendekat kepada-Nya. Oleh karena itu tahapan menaklukkan hawa nafsu adalah bagian dari ujian awal dalam perjalanannya menuju Allah. Dalam pandangan Azhari, manusia perlu ekstra keras memberikan perlawanan terhadap hawa nafsu, karena sebagai musuh manusia, maka posisinya ada didalam tubuhnya sendiri. Oleh karena itu ia perlu dihadapi dengan mujāhadah serta penyerahan diri kepadaNya, memohon kehadhirat-Nya, *ibtihlm.*, dan *tadhorru* ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 90 ) . Jika manusia berada pada posisi yang lemah berhadapan dengan hawa nafsu, sebagai konsekuensinya ia akan patuh dan mengikut pada bimbingan bimbingannya.. al-Ghazali bahkan mengatakan nafsu bukanlah sesuatu yang dapat diarahkan menuju kebaikan, karena ia merupakan tempat simpanan kekayaan iblis serta berlindung setiap kejahatan

Yahya bin Muadz berkata : Perangilah nafsumu dengan ketaatan kepada Allah dan *riyadhah*. *Riyadah* adalah meninggalkan tidur, sedikit bicara, bertahan dari ganggana manusia serta sedikit makan Dari Umar r.a. . sesungguhnya dia berkata » kekanglah hawa nafsumu karena sesungguhnya dia sebagai penunjuk njalan yang mengantarkan kamu kepada tujuan yang paling buruk. ( al-Ghazali, 1997, hlm. 25 ) .

Keempat hlm. tersebut merupakan rangkaian awal dari perjuangan (*mujāhadah*) seseorang yang ingin mencapai ke hadirat Tuhan, yaitu usaha untuk mengosongkan diri dari sikap ketergantungan terhadap kelezatan hidup duniawi serta dari sikap ketergantungan kepada selain Allah, menghilangkan penghambaaan kepada selain Allah, - syaithan, manusia - dunia- hawa nafsu.

Dalam hlm. menanamkan rasa benci terhadap dunia, dorongan hawa nafsu, syiathan dan makhluk, para sufi berbeda pendapat, moderat dan ekstrim. Sufi moderat berpendapat bahwa rasa benci terhadap dunmia cukuplah hanya sekedar jangan sampai lupa kepada tujuan hidupnya, golongan ini tidak perlu meninggalkan dunia sama sekali.

Demikian pula dengan pematian hawa nafsu, cukup dengan sekedar dapat dikuasai melalui pengaturan disiplin kehidupan. Kelompok ini selalu berhati-hati dalam menjalani kehidupan duniawinya. Aliran ini tidak meminta manusia untuk secara total melarikan diri dari dunia dan tidak pula menyuruh menghilangkan hawa nafsu. Golongan ini tetap memanfaatkan dunia sekedar kebutuhannya dengan menekan dan mengontrol dorongan nafsu yang dapat mengganggu stabilitas akal dan perasaan. Ia tidak menyerah kepada setiap keinginan tidak mengumbar nafsu tetapi juga tidak mematikannya atau menindasnya. Dengan pola hidup serasi dan seimbang sufi kelompok ini merasa menemukan kebebasan untuk menempatkan Allah sebagai inti dari segala obsesinya, kesibukannya terarah kepada pengabdian dan selalu berpegang pada garis-garis yang lurus. Azhari al-Palimbani nampaknya termasuk pada kelompok moderat ini. Disamping itu ada pula kelompok ekstrim yang berkeyakinan bahwa kehidupan duniawi adalah racun pembunuh bagi kelangsungan cita-cita sufi. Dalam pandangan kelompok ini nafsu yang bertendensi duniawi harus dimatikan agar manusia bebas berjalan menuju tujuan yaitu kenikmatan spiritual.

Setelah seseorang dapat meruntuhkan tembok yang menutupi hatinya. ( *hijab* yang empat perkara sebagaimana yang telah disebutkan ) maka ia telah *tajalli* hak Allah dengan *ilmu al-Yaqin*. ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 90 ) Keberhasilan merobohkan dinding yang menghalangi hamba dengan Tuhannya menurut Azhari al-Palimbani membuat *pesuluk* akan mengalami *tajall hak Allah*. *Tajalli* berarti tampak, jelas, terang atau menampakkan diri. Ia juga berarti tidak bertabir, yakni kehadiran Tuhan dalam kalbu. ( Asmaran, 1996, hlm. 387 ). Ilmu *al-Yaqin* adalah suatu keyakinan yang telah diperleh manusia yang merupakan hasil akal pikirannya dalam memikirkan dan memperhatikan bukti dan dalil ( Asmaran, 1996, hlm. 146 ). Dari sini dapat dikatakan bahwa dalam

persepsi Azhari mereka yang telah berhasil meruntuhkan hijab yang melindungi hatinya dengan Tuhan ia akan merasakan kehadiran Tuhan dalam hatinya, dalam segala gerak hidupnya, sehingga prilakunya selalu terkontrol dalam koridor Tuhan. Hadirnya Tuhan dalam hati setelah ia memperoleh keyakinan tentang Tuhan (*ma'rifah*) sebagai hasil dari usahanya menganalisis fenomena-fenomena yang terjadi, baik secara kauniyyah maupun kausalitas. *ma'rifah* tersebut baru didasarkan pada hasil kognitif. Nampaknya dalam perspektif Azhari modal awal bagi sālikin memperoleh *ma'rifah* yang hakiki harus melalui *tajalli* hak Allah dengan *ilm al-yaqin*. Sangat logis, karena untuk dapat memperoleh hubungan yang dekat dengan Tuhan bahkan sampai dapat memandang kepada-Nya haruslah diawali dengan pengetahuan tentang Tuhan itu sendiri, dan pengetahuan tersebut haruslah dengan keyakinan yang kuat, hasil dari penalaran akalinya.

Pakaian sufi mana judulnya lihat yah.

### **Z u h u d.**

Menurut al-Ghazali sebagaimana yang dikutip Shihab bahwa hati manusia itu bagaikan bejana yang berisi air, untuk mengisinya dengan sesuatu selain air, maka air yang ada di dalamnya harus ditumpahkan terlebih dahulu. Demikianlah halnya dengan cinta kepada Allah, cinta itu tidak akan bisa masuk kedalam hati bila hati tersebut dipenuhi dengan cinta kepada yang lain. Oleh karena itu untuk mencintai Dia, maka cinta kepada yang lain harus ditumpahkan terlebih dahulu. ( Shihab, 2001, hlm. 100 ). Cinta kepada yang lain dapat berupa harta, pangkat, jabatan dan sebagainya. Menurut al-Kalabazi, terdapat berbagai penafsiran tentang Zuhud, tetapi semuanya berkonotasi pada mengurangi atau mengabaikan kehidupan dunia dengan segala kenikmatannya sebab kenikmatan dunia

bersifat sementara dan merupakan penghambat untuk ingat kepada Allah sehingga seseorang akan semakin jauh dari-Nya. Dunia yang penuh dengan keceriaan ini penuh dengan hlm.-hlm. yang menggoda dan menyilaukan mata Karena itu janganlah diperbudak oleh dunia. Jadi tinggalkan dunia itu. ( Siregar, 1996, hlm. 117 )

Dalam memahami hakikat zuhud, tidak ada perbedaan antara Azhari al-Palimbani dengan seniornya Abd al Shamad al-Palimbani ataupun al-Ghazali. Azhari berpendapat « *zuhud* adalah meninggalkan barang yang disukai oleh hawa nafsu pada jalan dunia (Azhari al-Palimbani, *Aqaid al-Imam*, 1931 hlm. 13 ) Sedangkan Abd al Shamad al-Palimbani memandang hakikat zuhud adalah « meninggalkan sesuatu yang dikasihi dan berpaling dari padanya kepada sesuatu yang lain yang lebih baik daripadanya ( Abduusomad al-Palimbani, 1893, hlm. 88 )

*Zuhud* sebagai pakaian yang harus dipakai oleh seseorang yang ingin mendekat kepada Allah SWT. dalam persepsi Azhari al-Palimbani merupakan sikap atau tindakan untuk senantiasa mengontrol hawa nafsu dari keinginan-keinginan terhadap dunia , atau dengan kata lain meninggalkan apa kata hawa nafsu tentang dunia. Dalam konteks zuhud ini, berarti menurut Azhari pada kondisi ini seseorang masih memiliki keinginan terhadap sesuatu yang bersifat dunia , tetapi keinginan tersebut lebih berorientasi karena hawa nafsu , bukan keinginan sebagai pemenuhan kebutuhan manusiawi. Bila dibandingkan dengan apa yang dikemukakan oleh Ahmad ibn Hambal tentang zuhud maka pendapat Azhari sebagaimana yang dipaparkan diatas sama dengan pendapat Ahmad ibn Hambal khususnya pendapat beliau tentang *zuhud* pada level satu dan dua, yaitu *zuhudnya* orang awam dan orang khawas. Akan tetapi bila diperhatikan pembahasan Azhari tentang *fanā* yaitu *fanā fi al-himmah dan fanā fi al-iradah* maka pendapatnya itu ada hubungannya dengan pendapat ibn Hambal tentang *zuhud* pada level yang ketiga. Selengkapnya pendapat Ahmad ibn

Hambal tentang *zuhud* sebagai berikut : (1) *zuhud* orang awam “ meninggalkan yang haram “ (2) *zuhud* orang-orang khusus ( *khawas* ) “ meninggalkan kadar yang berlebihan dari yang hlm.al (3) sedangkan *zuhud* orang arif “ meninggalkan segala yang mengganggu seseorang dari Allah ( Al-Qushairi, tanpa tahun, hlm. 62 ). Sama dengan Ahmad ibn Hambal, Abd al Shamad al-Palimbani ( 1893, hlm. 88 ) memandang *Zuhud* dalam beberapa tingkatan yaitu :

(1) *zuhud* orang muhtadi ... yang permulaan menjalani akan jalan yang menyampaikan ( kepada ) ma'rifahkan Allah yaitu « orang yang di dalam hatinya masih ada rasa kasih dan cenderung kepada keduniaan, tetapi ia bersungguh-sungguh melawan hawa nafsunya (2) » orang yang pertengahan jalan itu, yaitu ( orang yang ) telah mudah hatinya meninggalkan akan dunia itu, tiada lagi ia sangat kasih akan dunia itu. (3) ‘ orang yang muntahi yakni ‘*ārifin* ( orang-orang arif ) . yang bagi mereka dunia itu seperti tahi saja, » tidak ada nilainya lagi, sehingga segenap hati mereka sudah menghadap akhirat

*Zuhud* dalam perspektif Azhari seperti dipaparkan di atas berada pada tingkatan kedua dalam pandangan Abd al Shamad al- Palimbani. Akan tetapi apa yang dimaksud Abd al Shamad al-Palimbani dengan *zuhudnya* orang-orang *arif* ( ‘*ārifin* ) secara tersirat sama dengan persepsi Azhari ketika para ‘*ārifin* telah menghilangkan segala keinginan atau kehendaknya selain kepada Allah., termasuk didalamnya menghilangkan segala hlm. yang berbau dunia. Walaupun secara tersurat hlm. tersebut tidak dibicarakan Azhari al-Palimbani ketika menjelaskan pendapatnya tentang *zuhud*, akan tetapi pemaknaan *zuhud* pada tingkatan ketiga menurut Abd al Shamad al-Palimbani disinggung Azhari ketika membicarakan tentang fanānya seorang *arif* .

### **Q o n a' ah**

. Sifat *Zuhud* seperti tersebut diatas nampaknya merupakan pendahuluan dari sifat *Qanā'ah* yang mencerminkan kejiwaan seorang muslim yang harus mengontrol hawa nafsu keduniawiannya, tanpa memahami dan memiliki sifat *zuhud* seseorang akan sulit

melangkah ke sifat *qanā'ah* , barangkali inilah sebabnya mengapa Azhari al-Palimbani menempatkan *qanaah'* setelah *zuhud.*, yang bagi sufi lain sifat ini tidak dibicarakan secara khusus. Dalam pandangan Azhari *qanaah* adalah kondisi jiwa yang merasa cukup dengan barang yang didalam tangannya daripada harta ( Azhari al- Palimbani, 1982, hlm. 13 ). Mereka yang memiliki sifat *qanā'ah* dalam perspektif Azhari adalah orang yang di dalam hatinya tidak punya keinginan tentang harta yang tidak ada padanya, juga tidak menuntut sesuatu yang luput dari padanya, baginya apa yang ia miliki saat itu adalah sesuatu yang patut disyukuri. Sifat ini akan membersihkan hati dari keserakahan terhadap dunia, karena hlm. itu akan menjerumuskannya pada kehinaan pada akhirnya akan menjatuhkannya kepada perbuatan dosa.

### **S a b a r**

Perhatian besar yang diberikan oleh para sufi untuk memperbincangkan *maqam* sabar didasarkan atas keyakinan bahwa sabar merupakan aspek yang penting dalam tasawuf serta menempati kedudukan tinggi dalam perjalanan spiritual menuju Allah SWT. Arti sabar menurut Azhari al-Palimbani :

1. « menahani hati daripada “ *musyaqqah* “ (menanggung kesusahan ) dalam beribadah kepada Allah
2. menahani hawa nafsu daripada menyalahi sesuatu yang disuruhkan Allah
3. menahani daripada *musyaqqah* ( menanggung ) kesakitan yang bangsa dunia » ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 13 ).

Pendapat Azhari tentang makna sabar sama seperti yang dimaksudkan pada hadist yang diriwayatkan oleh ibn Abbas, hanya Azhari tidak mencantumkan tentang kelebihan dari orang-orang yang dapat berlaku sabar seperti yang ia kemukakan. Hadist dari ibn Abbas yaitu : Artinya ; Bermula sabar di dalam al-Qur'an itu terbagi atas tiga jalan .

Pertama sabar atas kesusahan berbuat segala fardhu karena Allah dan yaitu tiga ratus derajat. Kedua sabar atas kesusahan meninggalkan segala yang diharamkan Allah dan baginya enam ratus derajat. Ketiga sabar atas kesusahan didalam bala' ketika terkena pertama dan baginya enam ratus derajat ( ( Abd al Shamad al-Palimbani, 1893, hlm. 19 ) Dalam tulisannya yang lain Azhari al-Palimbani juga mengemukakan bahwa sabar diwujudkan dalam hlm. (1) sabar dalam mengerjakan taat (2) sabar untuk tidak melakukan ma'siat (3) sabar ketika ditimpa *bala'* dan *fitnah* ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 91 )

Dengan kata lain sabar dalam perspektif Azhari ialah menahan diri dalam memikul sesuatu penderitaan, baik dalam hlm. beribadah kepada Allah atau untuk menjaga diri untuk tidak berbuat maksiat berarti konsekuen dan konsisten dalam melaksanakan semua perintah Allah, berani menghadapi serta menanggung kesulitan . Sifat ini mutlak diperlukan oleh seseorang yang akan mencapai kedudukan tinggi di hadapan Allah SWT., karena dekat dengan *al-Khlm.iq* perlu dilakukan dengan *mujāhadah* dan perjuangan.

Sabar dalam pendapat Abdusomad al-Palimbani ialah ketahanan jiwa menjalani petaka yang menimpa dan memendam gejala hati ketika harus berpisah dengan kekasih ( Abdussomad al-Palimbani, 1893, hlm. 18 ). Definisi yang diajukan al\_Palimbani ini diakuinya merupakan kutipan dari *al-Durr al-Tsamini* karya Sayyid Abd. al-Qadir Al-Idrus salah seorang gurunya. Abdusomad al-Palimbani kemudian mengulas peringkat-peringkat sabar yaitu :

1. Sabar orang awam, yaitu mengupayakan untuk tetap tegar menghadapi setiap musibah dan menahan pedihnya
2. Sabar orang-orang yang sedang dalam perjalanan menuju Allah, yaitu prinsip hidup yang sudah menjelma menjadi sikap mental sehingga dengan penuh lapang dada menerima segala cobaan yang menimpa.

3. Sabar orang-orang *Arif*, yaitu mereka yang telah mengenal Allah Swt, sebenarnya benar *makrifat* sehingga bukan saja tabah menjaani, melainkan juga “senang” dengan musibah yang menimpanya, lantaran apa yang terjadi pada dirinya dipandang sebagai pilihan terbaik dari Allah SWT. baginya dan merupakan ujian untuk memperoleh kedudukan lebih tinggi lagi. ( Abd al Shamad al-Palimbani, 1893, hlm. 18 ) Sama seperti pendapat Abd al Shamad terdahulu yang memiliki beberapa derajat, bila dibandingkan dengan Azhari, maka pendapat Azhari tidak sampai kepada tingkat orang-orang yang sedang dalam perjalanan menuju Allah. Akan tetapi sabar orang-orang arif dalam tinjauan Abd al Shamad al-Palimbani diperbincangkan Azhari al-Palimbani pada persoalan tentang “ar-ridha”

### **T a w a k k a l**

Sebagian sufi mengatakan tawakkal adalah salah satu peringkat bagi orang-orang beriman yang pada dasarnya sesuatu yang abstrak dan sulit dipraktikkan, namun tinggi kedudukannya. Menurut al-Sari al-Saqathi sebagaimana yang dikutip Shihab mengatakan bahwa makna *tawakkal* adalah seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri ( Shihab, 2001, hlm. 109 ). Sedangkan Abd al Shamad al-Palimbani yang mengutip pandangan-pandangan al-Ghazali tentang tiga derajat tawakkal yaitu :

(1)menyerahkan diri kepada Allah Swt, seperti seseorang menyerahkan pekerjaan atau urusannya kepada orang kepercayaan, yang telah ia ketahui bahwa ia akan bersungguh memeliharanya dan sayang kepadanya. (2) Menyerahkan diri kepada Allah Swt ibarat seorang bayi pasrah kepada ibunya. Tidak mengenal, tidak mengandalkan dan tidak mengharapkan selain ibunya. Seseorang yang mencapai peringkat kedua ini menghadapkan seluruh jiwa raganya kepada Allah

dan menjadikan Allah sebagai satu-satunya tempat bersandar. (3)Menyerahkan diri kepada Allah laksana mayit dihadapan petugas yang memandikannya, ia tidak mempunyai ikhtiar apa-apa, tidak berdoa kepada Allah karena ia percaya bahwa Allah akan memberikan apa yang dihajatkannya, dan adalah ia semata-mata berserah diri kepada Allah. ( Abd al Shamad al-Palimbani, 1893, hlm. 113 )

Dalam pandangan Abd al Shamad al-Palimbani , miski peringkat ketiga yang tertinggi dan merupakan puncak keimanan,perasaan yang timbul belangsung hanya sesaat sebab yang bersangkutan pada saat itu ibarat seseorang yang kebingungan tidak tahu apa yang harus dilakukan, akan hlm.nya peringkat kedua walaupun dapat berlangsung lebih lama tetapi maksimal dua hari mengingat karakreistik manusia yang cenderung mengandalkan hukum sebab akibat, usaha dan bekerja untuk dapat bertahan hidup.

Azhari al-Palimbani memandang tawakkal adalah kondisi kejiwaan dari seorang hamba yang menyerahkan diri dan perbuatannya kepada Allah serta memandang apapun yang Allah berikan kepadanya baik sesuatu yang baik atau jahat ( nikmat atau bala' ) adalah datang dari Allah SWT. sedangkan dirinya tidak mempunyai daya dan upaya apa-apa . ( Abd al Shamad al-Palimbani, *Aqaid al-iman*, 1893, hlm. 13 ) Nampaknya dalam hlm. tawakkal ini Azhari al-Palimbani memiliki pandangan yang sama dengan Abdusomad al-Palimbani , bahwa dia melihat dirinya digerakkan oleh ketentuan-ketentuan Allah SWT. Pengejawantahan sifat tawakkal ini menghasilkan pemahaman tentang *fanā*- nya segala perbuatan , kecuali perbuatan Allah, *fanā* segala kehendak kecuali kehendak Allah yang terjadi

## **R i d h a**

Sebagaimana al-Ghazali, al-Palimbani seperti yang dikutip Chatib Quzwain menganggap bahwa *ridha* adalah maqam tertinggi yang merupakan buah dari *maqam mahabbah*. Menurut nama yang terakhir ini arti *ridha* itu tidak menyangkali akan segala

perbuatan yang diperlakukan Allah atasnya dan atas orang yang lain dari padanya, karena sekalian perbuatan yang *wuqu'* ( terjadi ) di dalam dunia ini ... perbuatann-Nya dan wajib ia ridha akan perbuatannya ( ( Quzwain, 1985, hlm. 105 ) . Dalam hubungan ini Abd al Shamad al-Palimbani mengutip sebuah cerita bahwa Rabi'ah al-Adawiyah pernah ditanya “ kapankah seorang hamba ridha kepada Tuhannya, jawab Rabi'ah, bila kegembiraannya menerima musibah sama dengan kegembiraannya menerima nikmat ( Quzwain, 1985, hlm. 105 ) Dengan demikian *maqam ridha* itu mencerminkan puncak ketenangan jiwa seorang sufi yang tidak lagi diguncangkan oleh apapun juga karena bagi nya segala yang terjadi adalah perbuatan Allah . Senada dengan hlm. tersebut Azhari al-Palimbani berpendapat bahwa *ridha* menunjukkan sifat seorang hamba yang merasa “ suka ( senang ) serta yakin hati kepada hukum Allah yang jatuh ( terjadi ) pada dirinya ..( Azhari al-Palimbani, *Aqaid al-Iman*, 1893, hlm. 13 ) Atau dengan kata lain ia berkata “ *ridha* adalah sifat yang dimiliki oleh seorang hamba yang *ridha* terhadap apapun yang dihukumkan Allah SWT. kepada dirinya , baik ataupun jahat karena berkeyakinan bahwa Allah Maha Sempurna kasih sayangnya terhadap para hamba-hamba-Nya. ( Azhari al-Palimbani, 1893, hlm. 91 ). Walaupun secara tersurat Azhari tidak menyebutkan pemaknaan *ridha* seperti yang digambarkan oleh Rabi'ah, namun dari pendapatnya tersebut tersirat makna yang menggambarkan tentang ke-*ridha*-an hamba menerima segala apapun , musibah dan nikmat dengan rasa tunduk, karena begitu yakinnya ia terhadap kasih sayang Tuhannya. Keyakinan ini tentu akan membawa ketenangan tentang segala sesuatu terjadi atas kehendak-Nya, oleh sebab itu wajib *ridha* atas kehendak-Nya itu.

Pembahasan “ ridha “ dari sudut Azhari al-Palimbani menjadi menarik karena *ridha* akan menghasilkan satu konsekuensi bagi diri *Salik*, yaitu para *Salikin* akan menempati ‘ *maqam mahabbah* “. Hlm. ini menarik karena ternyata Azhari juga memperbincangkan ‘

*maqam* ‘ dalam proses pencapaian *ma’rifah*, walaupun masih akan dilihat apakah istilah *maqam* yang dipakai Azhari bermakna sama dengan istilah *maqam* sebagai jenjang atau tangga yang harus dilewati oleh *sālikin* dalam mencapai *ma’rifah*. *Maqam mahabbah* yang dikatakan Azhari bukan semata akibat dari telah dipakainya pakaian *ridha*, sebagaimana diketahui dari pendapatnya berikut ini:

“ maka tuntutan olehmu akan kesempurnaan segala sifatmu kepada Allah swt dengan “ *idhtirara* “ dan “ *iftiqar* “ mudah-mudahan engkau dapat mentahqiqikan sifat ubudiyah maka dengan dialah *kamal* sifatmu yaitu melihat dirimu “ *iftiqar* “ yang berkekalan dan hina lagi lemah tiada mempunyai daya dan upaya sabar atas mengerjakan taat dan sabar atas maksiat dan sabar atas bala’ dan fitnah dan *ridha* akan barang yang dihukumkan Allah Taala daripada baik dan jahat sebab engkau lihat akan *kamal* kasih sayang Tuhanmu atas segala hamba-hambanya mudah-mudahan engkau sampai kepada *maqam mahabbah*. ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 91 )

Bagi Azhari, *mahabbah* adalah hasil dari perilaku *ridha* atau *maqam mahabbah* diawali terlebih dahulu oleh sikap *ridha*. Bagi Abdussomad al-Palimbani sebaliknya, *maqam mahabbah* terlebih dahulu baru kemudian *maqam ridha*, karena bagi Abd al Shamad al-Palimbani *maqam ridha* merupakan konsekuensi rasa cinta (*mahabbah*) maka sikap yang terbentuk sebagai akibatnya adalah kesediaan hamba secara sukarela menerima segala ketentuan Allah SWT. ( Alwi Shibah, 2001, hlm. 115 ) Perbedaan ini tidak membawa akibat yang lebih jauh dalam upaya mencapai *ma’rifah*, karena pemikiran tentang bagaimana *ma’rifah* itu terjadi kedua tokoh ini sama-sama bertolak pada *maqam mahabbah*

*Maqam mahabbah* adalah aspek penting dalam memperbincangkan *ma’rifah*, karena pemikiran para sufi tentang hakikat *ma’rifah* ada pada pembahasannya tentang *mahabbah*. *Maqam mahabbah* menempatkan para *sālikin* pada posisi yang sangat menentukan . Azhari al-Palimbani menjelaskan bahwa orang yang berada pada *maqam mahabbah* akan menjadi wali bagi Allah, sebagaimana yang telah dibahas. Dalam pandangan Azhari al-Palimbani ,

orang yang berada pada *maqam mahabbah* menunjukkan cintanya kepada Allah dengan tidak mengharapkan sesuatu apapun dari Allah kecuali ridha-Nya. Pendapatnya ini memiliki indikasi yang sama dengan apa yang dikemukakan Rabi'ah al-Adawiyah. Bagi Rabi'ah cintanya kepada Allah membuat dia tidak meminta surga juga tidak takut pada neraka. Konsep cinta Rabi'ah terpatrit dalam ucapannya yang terkenal:

Aku mengabdikan kepada Tuhan bukan karena takut kepada neraka... bukan pula karena ingin masuk surga... tapi aku mengabdikan karena cintaku kepadaNya. Tuhanku jika kupuja Engkau karena takut neraka, bakarlah aku didalamnya; dan jika kupuja Engkau karena mengharapkan surga, jauhkanlah aku daripadanya; tetapi jika engkau kupuja semata-mata karena Engkau, maka janganlah sembunyikan kecantikan-Mu yang kekal itu dari diriku ( Nasution, 1986, hlm. 72 )

Konsep *mahabbah* seperti yang tergambar dalam penjelasan Azhari al-Palimbani setidaknya mengandung dua aspek yang dapat dikaji yaitu cinta hamba kepada yang dicintainya, serta cinta Tuhan kepada yang mencintainya. Cinta hamba kepada yang dicintainya teraktualisasikan dalam penghambaan yang tulus tanpa menuntut apapun bahkan rela dalam kesengsaraan asalkan Tuhan *ridha* kepadanya. Sedangkan cinta Tuhan kepada hamba-Nya adalah turunnya karunia dengan menganugerahkannya kedudukan wali. Dalam konteks sufi Wali adalah hamba dan kecintaan Tuhan yang luar biasa, kekasih Tuhan yang diberi kedudukan istimewa dalam kalangan hambanya, kadang-kadang menjadi perantara antara manusia biasa dengan Tuhan. ( Atjeh, 1966, hlm. 93 ) Dalam bahasa Azhari Wali adalah : “ orang yang a’rif billah yang ghoriq ( karam ) ia dengan *syuhud* akan Tuhannya. Jika menuntut ia niscaya diberi-Nya akan dia. Kemudian dilihatkan daripada barang yang dikasihnya dan barang yang dicintainya. “ ( Azhari al-Palimbani, 1893, hlm. 92 ) Wali adalah anugerah Allah untuk hamba yang dicintainya, karena keistimewaannya terbuka dan jelaslah baginya segala sesuatu, karena Allah mencintainya, diberinya segala yang ia cita-

citakan, juga yang ia kasihi. Kuat dugaan yang dicita-citakan oleh para wali atau yang yang dicintai oleh para wali adalah “ Allah “.

### **Ikhlas**

Ada korelasi yang logis mengapa Azhari al-Palimbani menempatkan pakaian *ridha* sebelum pakaian *ikhlas*. Nampaknya Azhari berpendapat bahwa *ikhlas* lebih berat dari pada *ridha* Hlm. itu dimaksudkan untuk lebih memperkuat dan berkesinambungannya kedudukan para *sālikin* selanjutnya. Dalam al-Qur’an surat Al-Zumar ayat 3 Allah berfirman yang artinya: Ketahuilah agama sejati hanya bagi Allah SWT. *Ikhlas* adalah prasyarat bagi setiap amal perbuatan. Azhari al-Palimbani mengikuti al-Ghazali mengatakan tiada sempurna ketaatan seorang hamba kecuali dengan hati yang bersih dari pada *riya’*, *ujub*, *takabbur* serta dari segala sifat tercela ( Shihab, 2001, hlm. 108 ). Ditempat lain Azhari juga mengemukakan ikhlas adalah beramal tanpa mengharapkan balasan, hanya semata karena Allah. ( Azhari, 1892, hlm. 13. ) Pernyataan ini dapat diterjemahkan bahwa derajat ikhlas yang sesungguhnya adalah ketika seseorang beramal bukan karena takut siksa ataupun karena mengharapkan pahlm.a, tetapi ibadat tersebut dilakukan lebih karena mengharapkan riedha-Nya. Syaikh Abdul Qadir Jailani menyatakan “ Tuhan tidak menuntut hamba dalam bentuk lahiriyah tetapi dalam benuk maknawi, yakni meng-Esakan dan meng-ikhlasakan setiap amal bakti kepada-Nya ( Shihab, 2001, hlm. 108 ). . Azhari al-Palimbani nampaknya mengikuti jejak Abd al Shamad al-Palimbani yang mengatakan “ apabila seseorang telah membersihkan amalnya dari noda kebanggaan, *riya’*, cinta dunia, dengki dan segenap penyakit dalam hati kemudian menghadap kepada Allah SWT. dengan amal ikhlas, dia berhak dinilai telah mempersonifikasikan *hakikat ikhlas* ( Shihab, 2001, hlm. 108 ). Lebih lanjut Azhari

berpendapat bahwa manusia yang beramal ibadat karena manusia, bahkan dengan menghelakan kain dan jubah sampai menyapu bumi, serendangkan surban karena ingin dikatakan ahli ibadah maka yang demikian itu membinasakan amal bahkan dalam istilah Azhari al-Palimbani “*me-nafi-kan* bagi *ubudiyah* dan membantahi *hak rububiyah*“, oleh karena itu tiada sempurna ibadah melainkan dengan menyucikan hati dari segala maksiat zahir dan batin. Mereka yang beribadah dengan menghilangkan kedua jenis dosa lahir dan batin akan memperoleh amal yang ikhlas sehingga *qobul* amalnya dan dapat hampir hamba kepada Tuhannya, dapat keridhaan Allah, iapun *ridha* akan Tuhannya. Maka inilah sebenar-benar maqam yang dituntut oleh orang yang *Salikin Ila Allah* (Azhari, 1892)

Pembahasan tentang “*ridha*“ pada pemikiran Azhari al-Palimbani juga sekaligus membahas tentang *maqam mahabbah* yang dianugerahkan kepada hambanya yang patut mendapatkannya, juga sekaligus dengan segala limpahan karunia-Nya. Setelah itu Azhari mengemukakan tentang pentingnya para Salikin memakai pakaian ikhlas. Bukan tanpa alasan kenapa Azhari meenempatkan “ikhlas“ sesudah seseorang mendapatkan kedudukan sebagai Wali. Walaupun dalam pemikirannya tentang ikhlas itu sendiri tidak secara *gamblang* menjelaskan hlm. tersebut. Sebagaimana telah dinyatakan bahwa *maqam mahabbah* yang dicapai oleh para *Salikin* memberikan kepadanya *ma'rifat-ma'rifat Ilahi*, *hakikat-hakikat* dan rahasia-rahasia Ilahi, bahkan dalam bahasa Azhari para Wali itu “*Ghariq*“ (karam) ia dengan “*syuhud*“ akan Tuhannya. Ini berarti “*syuhud*“ (kesaksian) itu dimulai pada maqam ini. “Dimulai“ bukan berarti untuk yang terkahir. *Syuhud* akan Tuhannya akan dilanjutkan dan disempurnakan, untuk itu “sang wali“ tidak boleh lupa diri akan anugerah Tuhan kepadanya. Ia perlu memakai pakaian ikhlas agar ia

selalu merasakan ke-Agungan dan ke-Besaran Allah, bukan ke-agungan dan kebesaran dirinya, sehingga dengan demikian ia akan senantiasa memperoleh cinta-Nya.

### **Khauf**

*Khauf* menurut ahli sufi berarti suatu sikap mental merasa takut kepada Allah karena khawatir ibadah yang kurang sempurna, takut kalau Allah tidak *ridha* kepadanya, atau boleh jadi perasaan *khauf* ini timbul karena takut kepada siksa Allah. ( Asmaran, 1996, hlm. 138-139 ).Al- Palimbani dalam hlm. ini menganggap *khauf* dan *raja'* sebagai 'maqam' dan berada pada tapan awal setelah taubat dalam perjalanan seorang *Salik* mengenal Tuhan. Sedangkan Azhari meletakkan *khauf dan raja'* pada urutan terakhir dari sifat-sifat yang harus dimiliki seorang hamba.. Hlm. ini dapat dimaklumi karena semakin dalam ilmu seseorang dalam mengenal Tuhan besar kemungkinan semakin menggelitik rasa takut dan harapnya kepada Allah. *Ikhlās* sebagai sifat terakhir sebelum *khauf dan raja'* bila betul-betul melekat pada diri seorang hamba memungkinkan ia merasa lebih takut kepada Allah serta lebih menaruh harapan kepada kasih sayang Allah. Azhari berpendapat *khauf* adalah rasa takut kepada Allah yang meliputi (1) takut untuk melakukan pelanggaran terhadap sesuatu yang dilarang dengan menjauhi perbuatan-perbuatan tersebut (2) takut terhadap siksaan, perasaan takut ini diiringi dengan melakukan penghambaan hanya kepada-Nya ( Shihab, 2001, hlm. 98 ).

*Khauf* akan menimbulkan rangsangan kepada seseorang yang dihinggapi perasaan tersebut untuk melakukan aktifitas dalam koridor Ilahiyah, memperbanyak ibadahnya, serta mendorongnya menjauhi perilaku jahat dan maksiat, sehingga ketika seseorang telah mampu merealisasikannya sempurna ia sebagai seorang hamba. Rasulullah adalah hamba yang paling takut kepada Allah karena beliau telah mencapai *hakikat ma'rifat* kepada Allah. Rasulullah bersabda: "Aku adalah yang paling tinggi

*ma'rifatnya* kepada Allah Swt dan paling takut kepada-Nya. ( Shihab, 2001, hlm. 98 )  
 Barangkali hlm. inilah yang menyebabkan mengapa Azhari menempatkan *khauf* pada termin terakhir dari sifat-sifat yang harus dimiliki oleh mereka yang ingin selalu mendekat kepada Allah., yaitu setelah bahasan beliau tentang maqam *mahabbah* dan *ma'rifah*. Hlm. ini juga mengindikasikan bahwa *khauf* adalah sifat yang melekat pada diri seorang hamba yang telah mencapai *ma'rifah*. Sesuatu yang berbeda sekali dengan Abd al Shamad al-Palimbani, yang menempatkan *khauf* pada urutan kedua setelah Taubat.

### **R a j a ‘**

Raja' berarti suatu sikap mental yang optimis untuk mengharapkan karunia dari Allah SWT. Sikap optimis ini didasari oleh keyakinan tentang Ke-Maha Kasih-Nya Allah. Jiwanya penuh dengan pengharapan kepada Allah, *Husnuzzon* kepada-Nya, sikap itu akan memberinya semangat untuk terus melakukan melakukan *mujāhadah* dalam mencapai Tuhannya ( Asmaran, 1996, hlm. 140 ). Dalam bahasa Azhari al-Palimbani *raja'* adalah mengharap-harap keridhaan Allah dunia dan akhirat. ( Azhari , *Aqaid al-Iman*, hlm. 13 )  
 Rasa takut yang ada, tidak akan membuat sang hamba berputus asa, sifat *raja'* ini mengindikasikan betapa seorang hamba yang telah mencapai *ma'rifah* akan menggantungkan harapan hanya kepada keridhaan Allah. Itulah satu-satunya harapan hidup seorang sufi.

### **Hubungan Antara Maqam al-'Arifin dengan Syari'at**

Tujuan terakhir yang ingin dicapai oleh seorang sufi dalam perspektif Azhari al-Palimbani adalah memandang Allah dan mengetahui rahasia-rahasia kebenaran setelah merasakan « *fanā* » dari segala keinginan dan kehendak « . Untuk sampai pada kondisi

tersebut seorang calon *sālik* terlebih dahulu harus mencapai *maqam tauhid*, karena ia harus memiliki fondasi awal yang benar dan kokoh dalam keber-islam -an dan keber-iman-an. Landasan yang fundamental ini tidak boleh tercampur dengan noda-noda yang dapat menggugurkan keislaman dan keimanannya . Azhari al-Palimbani dalam hlm. ini mengatakan bahwa jalan kita *ma'rifat* kepada Allah bagi orang awam melepaskan i'tiqada dari syubhat dan syirik. ( Azhari , 1892, hlm. 119 ) . Dua hlm. ini menunjukkan tanda keseriusan dalam melakonkan diri sebagai hamba Allah yang ingin menghampiri-Nya.

Islam adalah membenaran dan pengakuan *lisan* dengan kesaksian Tiada Ilah kecuali Allah serta Muhammad adalah Rasul-Nya. atau : “*syahadah Tauhid* “ dan «*syahadah Rasul* “ .Syahadat yang sempurna adalah bila seseorang dapat memenuhi kriteria-kriteria tertentu yang dalam perspektif Azhari al-Palimbani ( 1394 H., hlm. 7 ) memiliki empat kriteria. yaitu : (1) ilmu dengan dalil (2) di-*iqrar*-kan dengan lidah (3) ditashdiqkan dengan hati (4) yakin hati . Ada semacam ke-hati-hati-an yang diinginkan oleh Azhari al-Palimbani tentang kesempurnaan syahadat seseorang, hlm. itu dimaksudkan agar ke-islam-annya tidak asal Islam tetapi Islam yang tumbuh dari sebuah keyakinan yang didasari oleh pemahaman ilmu disertai dengan argumen yang membuktikan keyakinan tersebut. Tentu saja syahadat itu harus direalisasikan oleh kesaksian lisan atas dasar kejujuran yang muncul dari sebuah keyakinan yang benar serta setelah mempertimbangkannya secara rasional. Pengakuan tentang adanya” *Ilah* “ yang mengatur alam semesta ini menyadarkan individu tentang adanya kekuatan yang Maha Kuasa di balik yang *maujud* ini.

Pembenaran di dalam hati yang disertai dengan pengikraran oleh lisan baik *syahadat Tauhid* ataupun *syahadat* rasul memberikan konsekuensi untuk menanggung konsekuensi hukum Islam yang di-*syari'at*-kan Allah dan Rasul-Nya dibebankan terhadap individu

tersebut « karena ia telah memperoleh hakikat iman yaitu “ *tashdiq* dan mukmin pada *zahir* dan *batin* . Pembebanan ini perlu disikapi oleh seorang muslim dengan rasa penyerahan diri untuk mematuhi segala produk hukum yang *ter-maktub* dalam sumber-sumber hukum Islam dengan kepatuhan yang dibungkus kerendahan hati, kesetiaan penuh, serta rasa *ridha* kepada Allah juga disertai dengan menghilangkan sikap penentangan dan kebimbangan., demikian menurut Azhari al-Palimbani ( 1892, hlm. 14 ) sebagaimana yang ia tulis dalam *Badi' az-zaman* bahwa : « Islam pada syara' berarti mengikut segala yang disuruhnya Allah Ta'ala dan menjauhi segala yang ditegahkannya yakni menerima dan *ridha* akan segala hukum itu dengan tiada menolakan ».

Di dalam kitabnya yang lain Azhari ( 1892, hlm. 13 ) menambahkan tentang perlunya kesabaran dan keikhlasan dalam melakonkan diri mematuhi hukum-hukum Allah, hlm. yang demikian adalah menjadi syarat dari Islam, sebagaimana ia berkata bahwa : syarat Islam itu empat perkara. Pertama sabar akan hukum Allah. Kedua *ridha* akan *Qadha* Allah. Ketiga. Yakin serta ikhlas hatinya menyerahkan dirinya kepada Allah. Keempat mengikut firman Allah dan sabda Rasulullah SAW. dan menjauhkan segala larangan..

Peng-aplikasian hukum-hukum Allah dan nilai-nilai penghambaan manusia yang dilakukan dengan ketulusan niat seperti nampak pada pemikiran Azhari al-Palimbani akan memberikan implikasi pada keunggulan manusia. Penghambaan kepada Allah serta kesadaran bahwa kita adalah makhluk-Nya adalah azas Islam yang perlu dipegang dalam keadaan seperti apapun, oleh karena itu seseorang akan senantiasa memelihara ibadahnya, kelakuannya , serta akhlaknya karena penentangan dan kemaksiatan sekecil apapun dari salah satu anggota badannya akan mengurangi makna penyerahan diri dan ketaatannya Dalam hlm. ini terdapat tanggung jawab berat yang diletakkan di pundak seorang muslim. Pada saat iman , keyakinan dan hubungan dengan Allah SWT. tetap *istiqomah* dan

meningkat maka anggota badan dan kekuatan – kekuatan fisik akan mengikutinya, terjaga dari keterjerumusan dalam kemaksiatan.

Dari aspek syariat, kepatuhan atau ketundukan manusia terfokus pada lima point produk hukum Islam yang terbagi dalam dua kategori. Kategori pertama masuk pada bagian *ma'ruf*, kategori kedua adalah hlm. yang *munkar*. Syari'at membagi *ma'ruf* dalam tiga kategori (1) Fardhu atau wajib (2) Sunnat atau *muistahab* (3) Mubah atau harus. Sedangkan yang *munkarat* terbagi kepada dua yaitu (1) Haram (2) Makruh ( Zahri, 1991, hlm. 85.

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa menurut Azhari al-Palimbani setiap individu yang telah menyatakan keislaman dan keimanannya kepada Allah SWT. harus memahami aspek-aspek hukum fiqih, memahami segala sesuatu yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan yang fardhu, sunnah, mubah, haram dan makruh, .karena ia harus berjalan diatas jalan syari'at yang jelas dan terang hukumnya, apakah haram atau tidak, dengan tidak melakukan hlm.-hlm. yang syubhat yang tidak jelas hukumnya sebagaimana yang dikatakan oleh Azhari al-Palimbani.

Keislaman dan keimanan seseorang membutuhkan pembuktian atau realisasi sebagai konsekuensi logis dari syahadat yang ia yakini yang harus terwujud dari prilakunya yang bersih dari *syirik* dan *syubhat*, Ibadah yang dilakukan karena ingin mendapatkan kehormatan atau mencari perhatian manusia atau apapun bentuknya selain Allah, bertolak belakang dengan prinsip penghambaan manusia. Islam pada hakikatnya adalah ketertundukan yang disertai dengan penghambaaan , kehinaan dan kelemahan diri sebagai manusia. Peningkaran terhadapnya beararti penentangan terhadap hakikat Islam. Prinsip ini merupakan hak *ubudiyah* yang dalam persepsi Azhari dimaksudkan sebagai prinsip kehambaan yang mempunyai sifat *faqir* , *dhoif*, hina serba kekurangan. Oleh karena itu

Islam hakiki akan terwujud ketika tidak ada “sisi terminim“ dari egoisme bangga diri, ataupun kesombongan dari manusia lain, meskipun tersembunyi. Bila manusia berbuat riya’ dalam ibadahnya rusaklah amal tersebut dan ia dihukumkan sebagai syirik . ( *Syirik Khafi* ). Dalam persepsi Azhari ia termasuk kedalam dosa-dosa besar. Dan ketika seseorang telah melewati tahap Islam dan iman atau telah memperoleh keyakinan yang bersih dari syirik dan subhat, maka ia telah memulai jalan untuk *ma’rifat* kepada Allah, sebagaimana yang dikatakan oleh Azhari al-Palimbani ( 1892, hlm. 119 ) “Ketahui olehmu jalan kita *ma’rifat* kepada Allah bagi orang awam melepaskan i’tiqad daripada *syubhat* dan syirik maka dapatlah ia *maqam* tauhid. Pemikirannya ini tetap ia pertahankan mulai ketika seorang *sālik* akan menjalani kehidupan sufinya sampai ia berada pada *maqam al-’ārifin* .  
 Sebagaimana yang diungkapkannya berikut :

maka apabila telah nyata bagimu dan sampai *ma’rifat* dan *syuhud*-mu kepada Allah maka hendaklah engkau timbang segala ilmu yang engkau hendak kerjakan yang jalan kebajikan. Timbang olehmu tiap-tiap amal yang engkau hendak kerjakan dan tiap-tiap *khatir* yang terlintas pada hatimu maka tilik olehmu maka jika muafakat dengan hukum syara’ barang yang disuruh daripada taat dan ibadah fardhu dan sunah maka segerakan olehmu mengerjakandia dan jika tiada mufakat dengan hukum syara’ maka tinggalkan olehmu ( Azhari, 1892, hlm. 92 ).

Tahap pertama dalam perjalanan mencapai *maqam al-’ārifin* sebagaimana dipaparkan di atas merupakan refleksi dari pentingnya syari’at bagi seorang hamba yang ingin mendekat kepada-Nya, bahkan sampai pada keadaan dimana ia telah *ma’rifah* kepada Allah.

### **Hubungan Antara Maqam al-’Arifin Dengan Tarekat**

Jika engkau hendak mendapat kenyataan ma’rifat itu dengan ‘ain alyaikn dan al-haq al-yakin maka bersungguh-sungguh engkau mengamalkan thoriqat al-shufiyah yang tersebut ini yaitu thoriqot al-..... Hlm. 120 Azhari

Untuk mencapai *ma'rifah* kepada Allah, seorang *sālik* harus melakukan penempaan diri sedemikian rupa, menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan yang lahir dari tabiat kebendaannya . sehingga yang lahir adalah sifat-sifat ketuhanan yang memancar dalam perilaku kerohaniaannya, untuk itu seorang *sālik* memerlukan pembimbing ruhani (Syaikh ) yang telah sampai ketujuan tersebut. Menurut Azhari al-Palimbani ( 1892, hlm. 95 ) “orang yang tidak memiliki guru maka ikutannya adalah syaitan

Berguru dalam arti tersebut nampaknya sudah merupakan keharusan dalam tasawwuf sejak istilah ini dikenal di dunia Islam. Abu Bakar Asy-Syibli misalnya berguru kepada al-Junaidi al-Baghdadi, murid dari Sari As-Saqathi, dan nama yang terakhir ini berguru juga kepada Ma'ruf al-Karkhi ( Qusyairi, 1959, hlm. 199 ). Menurut al-Qusyairi sebelum menerima seorang murid, guru ( *Syaikh* ) harus menguji kesungguhan calon muridnya terlebih dahulu, setelah ujian itu ditempuh dan ia berhasil maka calon murid tersebut harus berjanji kepadanya akan menahan segala penderitaan yang akan dialami dalam menempuh perjalanannya. Setelah itu *Syaikh* akan memberikan zikir tertentu yang harus dilakukan dengan tekun oleh muridnya lebih lanjut ia juga harus mematuhi segala petunjuk sang guru, apabila sang murid melanggar salah satu ketentuan yang telah ditetapkan oleh gurunya maka ia harus mengakui hlm. itu di hadapan gurunya serta menerima segala hukuman yang diberikan. ( Qusyairi, 1959, hlm. 199 )

Ajaran-ajaran yang diberikan oleh seorang guru ( *Syaikh* ) disebut *tarikah* ( al-*thariqah* sama dengan jalan ) yang pada dasarnya merupakan bimbingan praktis bagi seorang murid dalam menempuh perjalanan menuju *ma'rifah*, yang terpenting di antara bimbingan praktis tersebut adalah hlm.-hlm. yang berhubungan dengan zikir serta tata caranya, karena jalan yang dilalui orang-orang sufi itu sebagaimana yang dikatakan al-Ghazali dimulai dengan pembersihan hati secara keseluruhan dari selain Allah lalu

tenggelam secara keseluruhan dengan zikir Allah akhirnya *fanā* secara keseluruhan di dalam Allah ( Al-Ghazali, 1973, hlm. 76 ), seperti akan dilihat dalam ajaran Azhari al-Palimbani nanti, bahwa fungsi zikir antara lain adalah untuk membersihkan hati dari segala pengaruh keduniaan, di samping meningkatkan nafs ke tingkat yang lebih tinggi, lafal zikir yang diucapkan itu berbeda-beda sesuai tingkatan yang telah dicapai oleh seorang *sālik*.

Abad keenam Hijrah merupakan era baru dalam sejarah perkembangan *tarekat* sufi, dalam abad ini bermunculan *tarekat-tarekat* yang selanjutnya akan menjadi induk dari beberapa tarekat yang lahir sebelumnya seperti:

- 1) Al-Suhrawarriyah, pengikut-pengikut Diyauddin Abu Najib al--Suhrawardi (w. 564 H / 1168 M )
- 2) Al-Qadiriyyah, dari Abdul Qadir al-Jailani (w. 562 H / 1166 )
- 3) An-Naqsyabandiyah, yang pada mulanya disebut Khakhawajagan- berasal dari Yusuf al-Hamazani (w.535 H / 1140 M ) – dan Abdul Khlm.iq al-Qhujdawani (w 575 H / 1179 M, kemudian dikaitkan dengan nama Bahauddin an-Naqsyabandi ( w. 792 H / 1389 M )
- 4) A-Rifaiyyah, dari Ahmad ibn ar-Rifa'i (w. 579 H / 1182 M ) ( Trimmingham, 1971, hlm. 14 )

Dalam abad keenam Hijrah itu usaha untuk mensinergikan antara tasawuf dengan Islam suni seperti yang terah diupayakan oleh As-Sarraaj dan al-Ghazali nampaknya telah menunjukkan hasil seperti yang diharapkan sehingga tarekat-tarekat sufi bermunculan di dunia Islam. Disamping itu perkembangan tersebut erat juga hubungannya dengan kondisi politik di Baghdad yang diambil alih oleh Turki Usmani yang berfaham Ahlusunnah, mereka orang-orang turki tersebut di samping menekan Syi'ah serta mengajarkan Islam sesuai dengan faham yang mereka anut, mereka juga mendorong bagi pertumbuhan

*Zawiyah-Zawiyah*. ( Trimmingham, 1971, hlm. 8-12 ) Kesemua ini tentu saja memberikan andil bagi pertumbuhan dan perkembangan tarekat-tarekat didunia Islam .

Masing-masing *tarekat* mempunyai silsilah pengambilan yang menghubungkan seorang *sālik* dengan guru pendiri *tarekat* itu hingga berujung kepada Nabi Muhammad SAW . yang menerima ajaran tersebut dari Jibril as , Jibril menerimanya dari Allah SWT. Dalam hlm. ini al-Ghazali tidak menceritakan apakah ia juga mengambil melalui seorang guru pembimbing, tetapi diakuinya bahwa ajaran-ajaran tasawuf, ia pelajari dari kitab-kitab tasawuf yang ada pada masa itu, dengan pergi berkelana ke berbagai negeri berhlm.wat dan berzikir di berbagai tempat ( Al-Ghazali, *Ihya ulumuddin*, hlm. 62 ) Tetapi nampaknya ia dapat juga menerima bahwa untuk menempuh jalan orang-orang sufi itu seseorang ( *sālik* ) memerlukan guru pembimbing. Menurutnya, salah satu cara yang dapat ditempuh oleh seorang yang ingin mengenal cacat dirinya adalah ‘ duduk dihadapan seorang *syaiikh* yang sangat mengetahui tentang cacat- cacat kejiwaan serta tentang hlm.-hlm. yang tersembunyi, meminta petunjuk mengenai dirinya . tetapi cara ini menurut dia bukan satu-satunya jalan yang harus dilalui dan guru pembimbing ( *Syaiikh* ) seperti itu tidak mudah dicari. ( Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, hlm. 62 ) .

Tarekat-tarekat tersebut di atas tadi didirikan setelah al-Ghazali . Pada masa setelahnya hlm. tersebut sudah berkembang sedemikian rupa, sehingga untuk mencapai *ma’rifah* yang hakiki mengenai Tuhan tidak ada jalan lain daripada memasuki salah satu tarekat yang ada. Begitupun dengan Azhari al-Palimbani. Dalam hlm. ini Azhari al-Palimbani ( 1892, hlm. 120 ) berkata: Dan jika engkau hendak mendapat kenyataan *ma’rifah* itu dengan ‘*ainul yakin dan haqul yakin* maka bersungguh-sungguh engkau mengamalkan tarekat Shufiyah yang tersebut ini yaitu tarekat *Syekh Masyayikhi* Muhammad Samman ibn Abd Karim Assaman al-Madani Quthub al-Auliya’ Az-zaman..

Azhari al-Palimbani mengambil tarekat Kholwatiyah al-Samaniyah melalui gurunya Syekh Abdullah bin Ma'ruf al-Palimbani ( Wafat tahun ....., murid dari Syaikh Muhammad Aqib bin hasanuddin.). Adapun silsilah tarekat tersebut menurut Azhari al-Palimbani seperti berikut :

Azhari bin Abdullah al-Palimbani

Abdullah bin Ma'ruf al-Palimbani

Muhammad 'Aqib bin Hasanuddin al-Palimbani

Abdus Somad al-Palimbani

Muhammad As-Samman al-Madani

Musthofa al-Bakry

'Abdul Latif

Musthofa Fandi al-Adranuri

Ali Afandi al-Qurabasyi

Ismail al-Jarowi

Muhyiddin al-Qostumuni

Sya'ban Afandial-Qosthomuni

Hlm.abi Sulthonu al-Quro / al-Jamal al-Kholwati

Bir Muhammad al-azanjani

Abi Zakariya Syarowaani al-Bakuni

Pir Sadruddin

'Izzuddin

Muhammad Umar al-Kholwati

Pir Umar al-Kholwati

Akho Muammal al-Balisi  
 Abi Ishaq Ibrahim al-Zahid al-Kailani  
 Jamaluddin al-Ahwari  
 Syahab al-Tibrizi  
 Ruknuddin Muhammad an-Nakhosi  
 Quthubuddin alAbhuri  
 Abin Najib Al-Syuhriwardi  
 Umar al-Bakri  
 Wajihuddin al-AQothi  
 Muhammad al-Bakri  
 Muhammad al-Dinuri  
 Mamsadi al-Dainuri  
 Junaidi al-Baghdadi  
 Sari al-Saqothi  
 Ma'ruf al-Karkhi  
 Daud al-Thoi  
 Habib al-'Ajami  
 Hasan al-Bashri  
 Ali ibn Abi Thlm.ib  
 Nabi Muhammad SAW  
 JIbril as.

Tuhan Jalla wa Azza ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 14 )

Muhammad bin Abdul Karim As-Samman adalah salah seorang murid dari Mustofa al-Bakri ) W. 1162 H / 1749 M ), seorang guru tarekat dari Suria yang sering berkunjung

ke Mesir, yang kemudian mengembangkan tarekat ini di Madinah dan akhirnya di kenal dengan namanya sendiri yaitu tarekat As-Sammaniyah. Azhari al-Palimbani kadang-kadang menyebut tarekat Sammaniyah dan terkadang tarekat Khlawatiyah As-Sammaniyah.

Tarekat Khlm.watayah yang diambil oleh Azhari al-Palimbani dari gurunya Abdullah bin Ma'ruf al-Palimbani nampaknya didasarkan atas ajaran tujuh tingkatan nafs yaitu : (1) *nafs al-ammarah* (2) *nafs lawwamah* (3) *nafs mulhamah* (4) *nafs muthmainnah* (5) *nafs radhiyah* (6) *nafs mardhiyah* (7) *nafs kamilah*. (Azhari al-Palimbani, *Badi az-zaman*, hlm. 120)

Tarekat Chlm.watayah menafsirkan nafs-nafs tersebut dengan maqam-maqam tertentu yaitu (1) *Nafs ammarah* adalah *maqam zulumatu al-aghyyar* (kegelapan yang gelap gulita) (2) *Nafs lawwamah* dengan *maqam anwar* (cahaya yang bersinar) (3) *Nafs mulhamah* yaitu *maqam kamal* (kesempurnaan) (4) *Nafs muthmainnah* dengan .....(5) *Nafs radhiyah* yaitu *maqam wisal* (sampai dan berhubungan) (6) *Nafs mardhiyah* sebagai *maqam tajalli af'al* (kelihatan perbuatan Tuhan) (7) *Nafs Kamilah* adalah *maqam tajalli sifat* (tampak nyata segala sifat Tuhan) (Atjeh, 1966, hlm. 329).

#### (1) *Nafs al-Ammarah*

Yaitu *nafs* yang menyuruh berbuat maksiat, dan berbuat segala kejahatan, dan tiada menyuruh ia berbuat kebajikan dan tiada ia mencela kejahatan dan rupanya itu *Azroq*, dan tempatnya itu di dalam dada, dan alamnya itu *alam Syahadat*, dan *waridnya* itu *syari'at*, dan *isim* yang dizikirkan dengan dia oleh yang mempunyai ini maqam *La Ilaha Illā Allah*, dan bilangan tilawatnya itu 100.000 kali. Dan pada ini *maqam* perjalanan kepada Allah. (Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 120-121)

*Nafs ammarah* bertempat di dalam dada dan rupa cahayanya *azroq* dengan tentara atau 'sifat' dalam bahasa Azhari al-Palimbani yaitu : ***bakhil, thama', hasad, jahil, kabir,***

*syahwat serta ghodhab. ( amarah )* ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 60 ). Manusia dengan *nafs ammarah* ditawan oleh sifat-sifat tak terpuji. Tama' terhadap harta menjadikan manusia mengagungkannya dan tidak mengagungkan Yang Empunya, ia menjadi manusia yang irrasional dan tak pandai bersyukur dan pada akhirnya sifat ini akan meluruskan jalan baginya untuk bakhil. Hasud, amarah, jahil, syahwat, hasad, thoma', sombong, amarah yang membahayakan keselamatan dan ketenangan hidupnya. Kedalaman hatinya diliputi oleh sikap dan laku perbuatan tak terpuji. Antara Azhari al-Palimbani dengan Abdusomad al-Palimbani memiliki kesamaan ketika menjelaskan sifat-sifat dari *nafs ammarah* : Jahil, kikir, loba, takabbur, gemar berkata-kata yang sia-sia yang tidak mempunyai faedah untuk akhirat, banyak marah, gemar kepada makanan, hasad, dengki, lalai, jahat perangai, menyakiti akan manusia, dan segala sifat yang jahat ( Abdussonad al-Palimbani, 1893, hlm. 9 ).

Manusia yang melekat padanya *nafs ammarah* adalah nafs yang belum mengenal hakikat Allah, oleh karena itu ia cenderung menjadi perusak dunia, pengacau keamanan masyarakat karena nafs ini tidak / belum menghayati nilai-nilai spiritual ( nilai-nilai kesucian ). Melihat out put yang dihasilkan dari *nafs ammarah* ini maka wajar kalau dikatakan bahwa nafs ini menduduki *maqam zulumatu al- aghyar* (kegelapan yang gelap gulita) . Manusia tercela atau yang dalam istilah al-Qur'an disebut dengan *Asfala Safilin*(nampaknya terwakili oleh mereka yang memiliki *nafs ammarah*. Artinya, *nafs ammarah* menghasillkan prilaku yang menyimpang dari ajaran agama, bertentangan dengan hukum juga bertentangan dengan moral masyarakat. Oleh karena itu dalam menempuh perjalanannya menuju kepada Allah ( sebagai ciri dari perjalanan *nafs ammarah*) manusia yang berada pada *nafs amarah* ini ia harus menjadikan aqalnya, hawa nafsunya, prilakunya tunduk kepada *syari'at* sebagai *warid* dari *nafs ammarah*, dan ketika

ia mengikis habis sifat dan sikap yang tidak terpuji itu dengan *mujāhadah* – zikir - dan dengan bantuan *mau'nah* dari Allah SWT. maka ia akan menang dan selamat , ia akan dapat keluar dari alamnya ( alam *nafs ammarah* yaitu *alam syahadat* / alam materi ) ke alam ruh ( *alam barzah* ). Untuk itu itu zikir yang harus diucapkan oleh manusia dengan *nafs ammmarah* ini menurut Azhari al-Palimbani adalah *La Ilaha Illā Allah* . Tidak ada perbedaan antara Azhari dengan Abd. Shamad al-Palimbani dalam hlm. lapaz zikir ini. Akan tetapi tidak bagi pengamal tarekat Naqsyabandiyah, bagi kelompok ini zikir untuk *nafs ammarah* atau dalam isitilah mereka disebut dengan *Latiful qolbi* adalah Allah , Allah, Allah ( Atjeh, 1966, hlm. 316 )

Perbedaan antara Azhari dan Abd.Shamad terletak pada bilangan membaca zikir tersebut. Jika Azhari mengatakan bahwa lafaz zikir tersebut harus dibaca dengan bilangan-bilangan tertentu (100.000 kali) akan tetapi tidak bagi Abd. Shamad al-Palimbani Yang terkahir ini mengatakan « orang yang *sālik* itu ( pada *nafs ammarah* ) itu bahwa membanyakkan ia akan zikir Allah ta'ala yakni membanyakkan menyebut *La Ilaha Illā Allah*, padahlm. berdiri dan duduk dan padahlm. berbaring supaya lepas ia daripada *nafs al-ammarah* itu hingga sampai kepada *lawwamah* ( Abd ash-Shamad al-Palimbani, 1893, hlm. 9 ).

Ketika *Salik* berhasil melewati pengaruh jahat dari *nafs ammarah* ini dengan *mujāhadah* dan zikir-zikir yang dilakukannya sehingga berbekas pada sikap dan sifatnya terlepas dari belenggu materi dan hawa nafsu, maka ia kan memasuki kehidupan baru, akan menyaksikan alam baru, kawasan yang terang benderang serta kehidupana suci. Dalam tahap ini akan terkikislah rasa takabbur, hasud, bakhil, dengki, amarah, berbuat jahat dan sebagainya.

Kalimat *tahlil* ini ( *La Ilaha Illā Allah* ) sangat penting dalam keyakinan Islam, karena kalimah ini menjadi rukun pertama dari rukun-rukun Islam, dari kalimah inilah bermula keimanan seseorang. Ada keterkaitan yang kuat mengapa nafs yang berada pada level ammarah ini zikirnya adalah *La Ilaha Illā Allah* dengan sabda Rasulullah SAW. yang artinya : Perbaruilah iman kamu dengan mengucapkan *La Ilaha Illā Allah*. *Nafs ammarah* memang meng-indikasikan tentang iman manusia yang tidak konsisten, karena iman yang benar adalah jika seseorang itu membuktikan dengan amal-amal yang baik.

Kalimat *LA ILAHA ILLA ALLAH* terdiri dari 12 huruf dan tidak mempunyai satu titik pun. Menurut Azhari al-Palimbani ( 1892, hlm. 51 ) hlm. ini megisyaratkan bahwa orang yang membacanya akan disucikan hati mereka daripada selain Allah, dan tiap-tiap huruf tersebut menjadi tebusan bagi dosa-dosanya. Sehubungan dengan pembacaan *LA ILAHA ILLA ALLAH*, Rasulullah SAW . bersabda :

Yang artinya : Barangsiapa yang berkata ia akan kalimah *LA ILAHA ILLA ALLAH* serta dipanjangkannya niscaya diruntuhkan 4000 dosa dari dosa besar .Dan ketika para sahabat bertanya, bagaiman Ya Rasulullah jika orang tersebut tidak punya dosa besar. Rasulullah menjawab: Di ampuni bagi ahlinya. ( Hadir riwayat Bukhari ) ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 51-52 ) Menurut para Ulama, yang dimaksud dengan *mad* itu adalah: memanjangkan *Lam* sepanjang tujuh *alif* atau 14 harakat. Serta memanjangkan *Lam* pada lafaz *al-Jalalah* dengan 3 alif atau 6 harakat. Serta disyaratkan ketika membacanya ditujukan hanya kepada Allah SWT., jika zikir itu dilakukan karena *riya* atau dan sebagainya maka tiada ia diberi ganjaran apapun. ( Azhari al-Palimbani, 1892, hlm. 52 )

Sepertinya ada korelasi antara zikir yang harus diucapkan oleh mereka yang berada pada kondisi *nafs ammarah* dengan pandangan Azhari al-Palimbani, karena seseorang yang berbuat kejahatan dan bangga dengan kejahatannya serta tidak menganggap kejahatan itu sesuatu yang tercela akan terkikiskan dengan kalimat *LaIlaha Illā Allah. Kalimah LA ILAH ILLA ALLAH* yang bercampur maknanya dengan darah dan dagingnya akan menyucikan hatinya dari selain Allah. Ini berarti akan memalingkannya dari kejahatan, sehingga kalimat *LA ILAHA ILLA ALLAH* akan menghantarkannya ke derajat *nafs* berikutnya. Zikir yang dilakukan oleh mereka yang memiliki *nafs ammarah* ini menurut Azhari al-Palimbani memiliki *tawajjuhnya*<sup>12</sup>. Dalam hlm. ini zikir yang dilakukan oleh seseorang dalam upayanya mengahampiri Allah SWT dalam setiap tingkatan *nafs*, hendaklah dilakukan dengan konsentrasi penuh, memahmai makna lafaz zikir dengan menghadirkan hati secara *khusyu'*, *tawadhu'* sebagai seorang hamba berhadapan dengan penguasa, jika tidak maka ia tidak akan memberikan hasil yang diharapkan, bahkan ia akan menyebabkan kekerasan hati dan kegelapan. Untuk *nafs ammarah*, Azhari al-Palimbani mengemukakan *tawajjuhnya* adalah :

Apa yang dikemukakan Azhari al-Palimbani tentang *tawajjuh* ini, sebagaimana di atas tidak didapatkan pada tulisan Abd.Shamad al-Palimbani,

---

<sup>12</sup> Tawajjuh adalah menghadap, mengarahkan atau memperuntukkan. Menghadapkan diri dan membulatkan hati kepada Allah SWT. Seluruh jiwa raga dan aktivitas seseorang yang sedang bertawajjuh haruslah tertuju kepada Allah SWT ( Ensiklopedi, 5, hlm. 95 )

2. **Nafs al- Lawwamah.** Yaitu nafs yang mencela atas berbuat kejahatan, dan tiada ridha ia atas perbuatan maksiat padahlm. suka hatinya itu kepada berbuat kebajikan tetapi belum sangat tetap hatinya itu kepadanya karena ada lagi didalam hatinya maksiat yang batin yaitu ujub dan riya' dan barang sebagainya padahlm. tiada suka ia kepadanya itu tetapi belum kuasa ia berlepas dari padanya maka sebab itulah terkadang ia berbuat maksiat yang zahir. rupa cahayanya itu *Asfar-* kuning -, dan alamnya itu alam Barzah, dan tempatnya di dalam hati, waridnya *Tarikat* dan isim yang dizikirkan dengan dia oleh yang mempunyai ini maqam yaitu nama bagi Zat yaitu : .'ALLAH'. dan bilangannya 78.084 kali. *Tawajjuhnya* yaitu :

.Dan tsabitlah pada maqam ini yang djalankan bagi Allah . ( Azhari al-Palimbani, 1932 , hlm. 121 )

Tingkat nafs yang kedua ini bukanlah jenis manusia jahil yang tidak faham tentang nilai ke-Tuhanan, ia sebenarnya telah mengenal kebaikan dan kejahatan, maksiat dan ketaatan, tetapi ia belum sepenuhnya konsisiten dengan pemahaman spiritual yang diyakininya. Nafs *lawwamah* ini dalam al-Qur'an dikatakan sebagai nafs yang menyesali dan mencela diri sebagaimana yang dipaparkan dalam surah Qiyamah ayat 2 .Artinya :  
 Aku bersumpah dengan hari kiamat, dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali ( dirinya sendiri ) ( Departemen Agama, 1989, hlm. 998 ) Jiwa yang menyesali diri dan mencela diri mengindikasikan sebagai jiwa yang mengandung kebaikan karena seperti yang dipaparkan Azhari ia merupakan *nafs* yang suka hatinya kepada kebaikan. Pemahamannya

tentang nilai-nilai ke-Tuhanan sering terkalahkan sehingga menghasilkan maksiat. Diantaranya: Jahat perangai, *hawa, ujub, ghibah, ruiya', zalim, kizib, dan ghiflah*. ( Azhari al-Palimbani, 1932, hlm. 60 ) Jenis maksiat yang paling menonjol adalah maksiat batin berupa bangga diri dan egoisme ( *ujub dan riya* ), walaupun terkadang masih melakukan maksiat *zahir* meskipun ia mengetahui bahwa hlm. tersebut sangatlah tercela. Oleh karena itu seorang *sālik* harus dapat melepaskan diri dari belenggu ini, menaklukkan jiwa yang *lawwamah* dengan senantiasa berzikir secara konsisiten mengucapkan lafaz *Allah, Allah, Allah* yang dalam perspektif Azhari dilakukan sebanyak 78.084. kali.

Pelafalan zikir tersebut dilakukan dengan *tawajjuh* (sesuatu yang tidak didapati dalam tulisan Abd al Shamad al-Palimbani , seperti yang dimaksudkan untuk mengikis habis jiwa yang liar , yang masih terombang-ambing oleh godaan, sehingga mendapatkan jiwa yang penuh ketundukan yang didasari karena penghambaan., sebagaimana yang diharapkan oleh pesuluk ketika melakukan *tawajjuh* melafazkan lzikir Allah, yaitu « *Ya Allah, Ya Allah, Ya Allah, tunjukkan aku pada-Mu serta berikanlah kemantapan agar aku dapat menjadi orang yang beradab dihadapan-Mu. Ya Allah Tuhanku, jadikanlah jiwa hamba-Mu yang lemah Pancaran bagi Dzat-Mu dan pengikut terhadap ayat-ayat kebesaran-Mu.* » . Oleh karena itu menurut Azhari *nafs lawwamah* akan mengadakan perjalanan kepada Allah ( *Ilallah* ) yang ditandai dengan kematian jiwa *lawwamah* pada alam materi ( alam *syahadah* ) menuju ke alam barzah. Pada kondisi ini seseorang tidak lagi melakukan sesuatu berdasarkan tuntutan – tuntutan alam materi atau kecendrangan jiwanya karena ia akan meletakkan seluruh amal dan gerak pribadinya berada di bawah perintah Allah. Sebab sebagaimana kematian alami dari alam *zahir* kekuatan-kekuatan fisik manusia terhenti dari aktifitas dan amal. Perpindahan i yang sebelumnya *nafs ammarah* yang berada di alam materi ( alam *syahadah*) ke alam barzah juga membawa

konsekuensi matinya aktifitas materi karena segala pandangan dunia di alihkan ke pandangan akhirat. Dalam bahasa Azhari diungkapkannya dengan kalimat sebagai berikut : “ dan *tsabitlah* pada *maqam* ini yang dijalankan bagi Allah dengan memutuskan “ nazhar daripada segala ‘ *Aghradh* yang bangsa dunia serta “ *nazhar* kepada segala “ *aghradh* “ yang bangsa akhirat dan kepada kehasilan “ *al-muraqobat al-'arfaniyah* “ ( Azhari al-Palimbani, 1932 , hlm. 121 ) Nampaknya pada *nafs Lawwamah* ini pada proses akhirnya setelah para pesuluk berahasil dalam kegiatan zikirnya ia akan menjadi manusia baru. Manusia yang memusatkan konsentrasinya pada aspek ukhrowi , yang akan memberikan dampak pada dirinya berupa hadirnya perasaan bahwa ia berada dalam pengawasan Allah SWT. ( *al-muroqabat al-irfaniyyah* ). Memperhatikan makna yang tersurat pada tujuan dari *tawajjuh* yang ada pada *nafs* ini maka diasumsikan bahwa *muroqobah* yang dimaksudkan oleh Azhari al-Palimbani yang diperoleh oleh *sālik* adalah *muraqobah* dengan Tuhan yang dapat menumbuhkan kesadaran tentang kebesaran-Nya serta menjadi manusia yang tahu diri untuk kemudian timbul kecintaan beibadah kepada-Nya, juga rindu kepada- Nya. *Al-Muraqobat al-irfaniyyah* ini dalam konteks Azhari al-Palimbani adalah bagian awal dari “ *ahwal* “ yang diperoleh oleh Salikin.

3. *Nafs al-mulhamah*. Yakni *nafs* yang dilhamkan , maka perjalannya itu “ *Alallah* “ yakni “ *nazhara* “ *atas* “ *af'al Allah* “ Dan rupa cahayanya itu “ *ahmar* “ dan tempatnya di dalam ruh, *waridnya al-ma'rifat* , dan alamnya itu alam arwah, dan isim yang disebutkan dengan dia oleh yang mempunyai ini *maqam* yaitu *Hu, Hu, Hu* dan bilangan *tilawat*-nya empat puluh ribu dan enam ratus tiga puluh kali (40.630 X ).( Azhari al-Palimbani, 1932, hlm. 121 ) *Nafs al-mulhamah* dalam perspektif Azhari al-Palimbani adalah *nafs* yang telah mengenal Allah ( ma'rifah) melalui “ *af'al Allah* “. Nampaknya Azhari berpendapat bahwa tingkatan pertama orang sufi mengenal Allah adalah melalui “

*Nazara atas "Af'al Allah"*. Pada kondisi ini seorang sālik memandang segala perbuatan yang *maujud itu* tidak ada, yang ada hanyalah perbuatan Allah. (*Nazara af'al Allah*). Tahap *ma'rifat* seperti ini menurut ahli tasawuf dinamakan juga dengan tahap "*fanā fi af'al, tajalli fi af'al ay la faa'ila Illā Allah*" dan dinamakan *ma'rifat* atas '*ilm al-yaqin*' (Mustafa Zahri, 1991, hlm. 180).

Nampaknya tingkatan jiwa yang ketiga ini telah lebih memantapkan para *sālikin* pada kondisi yang membawa ia siap mendekat kepada-Nya bahkan memandang-Nya..Erat hubungannya dengan pencapaian *ma'rifah* sebagaimana yang menjadi tujuan para *sālikin*, maka pada jiwa (*nafs*) *al-mulhamah* ini, secara batiniah ia memiliki perangkat yang memungkinkannya tetap konsisiten pada jalan-Nya, Azhari menyebutnya dengan istilah "tentara" "Sakhwah" yang terdiri dari "pemurah, qona'ah, hilm, tawadhu', taubat, dan sabar" (Azhari al-Palimbani, 1932, hlm. 180) Terdapat perbedaan yang menunjukkan adanya arah perubahan pada karakter sifat yang dimiliki oleh *nafs mulhamah* dibandingkan dengan *nafs* sebelumnya yaitu *nafs lawwamah*. Hlm. ini dimungkinkan munculnya pengaruh dari kejernihan spiritual serta kecermelangan hati yang didapat para *sālikin* karena ibadat, serta *mujahadat*-nya, sehingga berdampak pada *ma'rifah* yang ia dapatkan berupa *ma'rifah* melalui *Nazara atas af'al Allah*.

Zikir yang diucapkan pada tingkatan *nafs mulhamah* ini seperti yang telah dipaparkan di atas adalah *hu, hu, hu, hu, hu*. Zikir seperti ini menurut para sufi termasuk zikir *sirr*. Menurut para sufi, zikir kepada Allah dapat dikalsifikasikan kepada tiga tingkat:

- a. *Zikir lisan*, atau disebut juga *zikir nafi isbath*, yaitu ucapan *Lailaha Illā Allah*. Kalimat ini berisi penolakan terhadap segala sesuatu selain Allah.
- b. *Zikir qolb*, disebut juga ..... Yaitu ucapan *Allah, Allah* mula mula mulut berzikir Allah, Allah diikuti hadirnya hati, kemudian lidah berzikir sendiri,

terus dengan zikir tanpa sadar ( kekuatan akal tidak berjalan) melainkan terjadi sebagai ilham yang tiba-tiba masuk ke dalam hati yang kemudian naik ke mulut hingga lidah bergerak sendiri mengucapkan Allah, Allah, Allah.

- c. Zikiir *sirr*, disebut juga *zikir isyarat dan nafs*, yaitu berbunyi Hu, Hu, Hu. Biasanya sebelum sampai ketinggian zikir ini orang sudah fanā. Dalam keadaan demikian Dia menjadi satu. Dengan kata lain perasaan kemanusiaannya lenyap ( fanā' ) dalam kebakaan Allah, bersatu antara ' *abid dengan Ma'bud*, tetapi perlu ditekankan dalam hlm. seperti ini siapa yang belum merasakannya belumlah ia mengetahuinya Zikir ini makanan utama *sirr* oleh Karenaitu ia bersifat rahasia , dan karenanya tidaklah mampu lidah mengutarakannya tidak ada kata-kata yang sanggup melukiskannya, setiap orang akan mengerahui sendiri apabila telah mengalaminya. ( Asmaran, 1996, hlm. 81-82 ). Sedangkan Syekh Yusuf al-Makssari berpendapat bahwa ahli tasawwuf mengatakan zikir yang mencakup semua zikir ialah:

- i. *zikir menafikan* dan menetapkan dengan sekedar mengucapkan kalimat tauhid *La ilaha Illā Allah*.
- ii. *zikir mujarrad* ( abstraksi) dan jalalah yaitu mengulang-ngulang dengan penghayatan *Allah, Allah ..*
- iii. *zikir nama isyarat*, yaitu mengulang-ngulang dan larut di dalam Hu, Hu, Hu.... ( Shihab, 2001, hlm. 182 ).

Abd. al-Shamad al-Palimbani berpendapat bahwa : ketika seorang sālik mengucapkan zikir *Hu, Hu, Hu* maka seyogyanya menghadirkan didalam hatinya semata-mata wujud Allah yang mutlak seolah-olah ia melihat dengan mata hatinya akan Allah Ta'ala. Dan dihadirkan dalam hatinya ketika ia berzikir itu yaitu dengan *La Hu Illā Hu,*

yaitu dinafikan segala yang lain daripada Allah pada hatimu di- *itsbat*-kan semata-mata wujud Allah ( Abd al-Shamad al-Palimbani, 1893, hlm. 10 ).

Untuk lebih mendapatkan makna yang diinginkan dari zikir tersebut Azhari berpendapat hendaknya si pesuluk mengiringinya dengan *tawajjuh* atau mengarahkan hatinya dengan pengharapan , untuk *nafs al-Mulhamah tawajjuh-nya* adalah sebagai berikut

*Ya Tuhanku mantapkan jiwaku dengan rahasia cintamu dan fanā kanlah (hancuirkanlah ) sikap egoisku, sehingga aku bisa berkomunikasi dengan Dzat Mu yang tinggi. Wahai Dzat yang tidak ada sesuatupun yang menyerupainya fanā kanlah (hancurkanlah ) segala sesuatu dariku dan hapuskanlah titik lain dariku agar aku dapat menyaksikan-Mu. “.* Dari *tawajjuuh* ini dapat difahami adanya beberapa keinginan dari *nafs almulhamah* yaitu (1) *Fanānya* (hancurnya) sifat egois dan cinta diri.. (2) *fanānya* segala seusatu selain Allah (3) keinginan untuk menyaksikan ( *syuhud* ) akan Allah. Sehingga pada *nafs* ini *suluk* akan bersiap-siap melakukan perjalanan selanjutnya dalam mengenal Allah melalui *syuhud al-asma’ dan al-sifat*. Sebagaimana yang diungkapkan Azhari “ dan pada ini maqam yang dijalankan atas Allah Ta’ala dan yaitu perjalanan dengan *syuhud al-asma’* dan sifat dengan memutuskan *Nazar* dari pada segala “ *aghradh* “ dan daripada menghasilkan al-muraqobatul ‘Irfaniyyah akan tetapi .....***Yusayahiduhu Ta’ala Hiilah.*** ( Azhari, 1932, hlm. 121 ).

Tingkatan selanjutnya dalam proses mengenal Allah ( ma'rifah) setelah “ *Nazara atas ‘af’ al Allah* “ adalah melalui *Syuhud al-Asma’ dan sifat*, yaitu pengenalan tentang Tuhan melalui Asma’ dan sifatnya, bahwa tidak ada asma’-asma’ yang *maujud* atau sifat-sifat yang *maujud* selain *asma’* ( nama-nama ) dan sifat-Nya . Tahap ini disebut juga oleh ahli tasawuf dengan “ *fanā fi ash-shifat, atau tajalli fi ash-shifat* “, dan *ma’rifat* jenis ini dinamakan makrifat atas *ain al-yaqin*. ( Mustafa Zahri, 1991, hlm. 180-181 ) Ibnu Atahillah sebagaimana yang dikutip Asmaran mengatakan kalau seseorang telah sampai kepada pengenalan tentang sifat-sifat Allah sehingga tidak ada yang dipandang jiwanya selain Allah maka kepadanya dianugerahkan beberapa karamah antara lain :

1. *Mufatihah*, yaitu dibukakan hatinya sehingga dalam pandangan batinnya tidak lagi menghubungkan segala peristiwa kepada hukum sebab akibat, tetapi kepada sebab yang pertama Allah SWT., dengan demikian terasalah olehnya manis dan lezatnya iman.
2. *Muwajahah*, yaitu ingatan hatinya dihadapkannya kepada Allah dan untuk mengingat Allah, sehingga tidak ada lagi dalam ingatannya melainkan Allah; dan Allah membukakan pintu hatinya sehingga kian hari kian bertambah kuat, serta dibukakan kepadanya rahaisia-rasia yang ghaib.
3. *Mutala’ah*, yaitu tersingkapnya pengenalannya kepada dirinya sebagai salah satu makhluk yang selalu menggantungkan segala-galanya kepada Khlm.iknya
4. *Musyahadah*, yaitu dibukakan baginya pengetahuan sehingga sampai kepada *haq al-yaqin*, yang tidak bercampur dengan *waham* dan ragu ( Asmaran, 1996, hlm. 82 )

Pengenalan terhadap Allah pada tahap ini menghantarkan sang *sālik* mendapatkan *al-hlm.*, yaitu berada pada keadaan *muraqabah* dalam bahasa Azhari sebagaimana disebutkan

di atas, adalah *al-Muroqoba al-irfaniyyah Yushyahiduhu Ta'ala* . *Muraqabah* yang dirasakan *sālik* nampaknya jenis *muraqabah* tingkat I yaitu *Muraqobatul Qalbi*. Jenis *Muraqabah* ini menerbitkan kewaspadaan dan peringatan terhadap hati agar merasakan kehadiran Allah , yang senantiasa melihat segala tingkah lakunya ( Mustafa Zahri, 1991, hlm. 218 )

4. *Nafs al.Muthmainnah*. Rupa cahayanya itu putih, waridnya itu hakikat tempatnya sirr , alamnya alam lahut. Zikir bagi manusia ini yaitu *Hay, Hay , Hay* sebanyak 20.092. kali. .... Dan pada maqam ini dijalankan serta Allah yaitu perjalanan *Syuhd al-Asma' wa Sifat* dengan serta Allah dan *hudhurnya liqoilih ta'ala* . ( Azhari al-Palimbani, 1932, hlm. 122 )

Pertemuan dan pertalian dengan Allah dimulai pada tahap *nafs muthmainnah* ini, setelah *pe-suluk* sepenuhnya berpaling dari alam materi hidup dengan kehidupan hakikat dalam *alam lahut dan ikhlas*. . Ketika ia berada di alam *lahut* ia membutuhkan rezeki yang sesuai dengan kondisinya yang tidak lagi berbentuk materi atau kelezatan duniawi, karena ia membutuhkan kelezatan rohani., dalam bahasa Azhari yang dibutuhkan *sālik* adalah minuman kasih sayang Tuhan . Sebagaimana tawajjuh yang harus ada pada diri *sālik* ketika melafazkan zikir pada *nafs Muthaminnah* ini, yaitu:

dari *tawajjuh* tersebut di atas ada beberapa point yang diharapkan oleh pesuluk yaitu : (1) kehidupan yang baik (2) minumn kasih sayang Tuhan (3) Hidup bersama Allah (4) hidupkan ruh (5) pengetahuan Rabbaniyah .

Pada *maqam nafs al-muthmainnah* ini jiwa manusia bertempat di dalam *sirr* ( rahasia ). *Sirr* ( rahasia ) merupakan tempat terbitnya *Nur Musyahadah* , yaitu *Nur* untuk dapat memandang Allah ( alat untuk memperoleh *ma'rifah*) ( Zahri, 1991, hlm. 199 ) Oleh karena itu menurut Azhari al-Palimbani pada *nafs muthmainnah* ini seorang *sālik* telah *Syuhud al-asma' wal sifat*, dan telah menanjak dari *Nur syari'at* , melewati *Nur Tarekat* untuk kemudian berada pada puncak *Nur hakikat* untuk mengetahui hlm.-hlm. yang *Sirr* atau rahasia. Dalam kondisi seperti ini *Pe-suluk* akan mendapatkan *al-hlm.* berupa *Muroqabah*. *Muraqabah* pada *nafs Muthmainnah* ini masuk pada bagian *Muraqabah ar-ruhi*, , yaitu kewaspadaan dan peringatan terhadap ruh agar selalu merasa dalam pengawasan dan pengintaian Allah. ( Zahri, 1991, hlm. 218 ) . Pada kondisi ini *Pe-suluk* merasa hadirnya Allah SWT memaanu segala prilakunya. Sebagaimana Azhari mengemukakannya dengan kalimat .... Dan *hudhurnya liqoulihi taala* “ Sebagaimana firman Allah: Dan Dia bersama kamu dimanapun kamu berada, Dan lagi sabda nabi SAW . Ihsan itu adalah bahwa kamu Menyembah Allah seakan-akan kamu melihatnya. Serta makna firman Allah: Dan Kami lebih dekat kepadamu dari urat lehermu sendiri.

Keadaan ini nampaknya memiliki hubungan yang erat dengan lafaz zikir yang diucapkan untuk *nafs muthaminnah* ini, yaitu zikir *Ya Hayyu, Ya Hayyu*. Zikir *Ya hayyu* Dalam pandangan Tabathabai ( 2003, 251 ) zikir ini dimaksudkan untuk memperoleh kehidupan batin yang dalam bahasa Azhari disebut dengan hidupnya ruh Dan sabda Nabi Muhammad SAW. :

5. **Nafs al-Radhiyah.** Rupa cahaya *ahdhar* ( hijau ), waridnya *ma'rifat*, tempatnya *sirr al sirr* , alamnya alam hakikat, zikir nya *Wahid, Wahid, Wahid*. Sebanyak 93.420. kali. Pada *maqam* ini dijalankan yaitu keadaan hamba itu *tajalli* baginya oleh Tuhannya *al-Taalliyat* dengan memutuskan *kastir al-asma' wa sifat al-tsniyyah al-mu' iyyah.....* seperti memandang yang Esa di dalam cermin. ( Azhari, 1892, hlm. 122 ). Dalam perspektif Azhari, Seorang *sālik* benar-benar memandang Tuhan-Nya, karena menurut Azhari *sālik* yang berhasil mencapai tingkatan *nafs radhiyah* ini akan mencapai « *Attajalliyat al-Zat* ‘ memandang esensi ( *Zat* ) yang Esa secara langsung, dengan tidak lagi memandang Tuhan melalui nama-nama, sifat-sifat ataupun perbuatannya. Ini berarti Azhari tidak menganut faham bersatunya hamba dengan Tuhan. Hlm. semacam ini dalam pandangan Abdul Qadir Jailani hanya terjadi kepada orang yang telah masuk dalam peringkat dekat di sisi Allah yang memiliki mata yang dapat melihat apa yang diterangi oleh cahayaa atau nur tauhid dan ke-Esa-an. maka ia akan *tajalli zat, melihat Allah*. (Jailani, 1999, hlm. 115 ) Pendapat Abdul Qadir Jailani ini sama seperti apa yang dikemukakan oleh Azhari bahwa Penampakan Tuhan melalui pandanmgan batin tersebut hanya tercapai melalui lapisan hati yang lebih dalam dari apa yang disebut *si r* yaitu dengan *sirrus srr*, sehingga seorang *sālik* akan *ma'rifah* kepada Allah. *Ma'rifah* itu sebagaimana yang ia katakan seperti memandang Yang Esa didalam cermin. Dalam perspektif orang-orang sufi « *ma'rifah* adalah cermin, kalau seorang arif melihat ke cermin itu, maka yang dilihatnya hanya Allah « ( Nasution, 1973, hlm. 75 ) . Al-Ghazali pun mengatakan demikian bahwa « sarana *ma'rifah* seorang sufi adalah kalbu, ia bagaikan cermin, jika cermin kalbu tidak bening

karena hawa nafsu maka ia tidak dapat memancarkan realitas, ketaatan kepada Allah serta keberpalingan dari tuntutan hawa nafsu akan menjadikan cermin tersebut bening dan bersinar ». ( al-Ghazali, hlm. 300 )

Melihat Allah merupakan anugerah Allah yang dilimpahkan kepada hamba yang dicintai-Nya, ia bukan hasil usaha, semata – mata karena ilham dari Allah SWT.

Kesimpulan ini dapat difahami dari ungkapan Azhari yang mengatakan :

Azhari berkata ... dan ketahui olehmu bahwasanya selagi ada bagimu ..... dan ..... kepada sesuatu maka lagi jauh perjalananmu itu belum lagi sampai engkau kepada Tuhanmu maka jikalau telah fanā engkau daripada keduanya itu niscya sampailah engkau kepadanya dan hasilnya bahwasanya lagi ada berdiri serta sesuatu maka terpandanglah ia dengan Tuhannya maka apabila dilihat akan dikau atas segala yang ajaib-ajaib dan dinyatakan akan dikau atas segala perbendaharaan dan rahmat-Nya maka kata olehmu tiada aku berkehendak kepada yang lain dari padamu dan tiada yang kutuntut melainkan akan dikau maka apabila telah nyata bagimu dan sampai *ma'rifat* dan *syuhud*mu kepada Allah taala maka hendaklah engkau timbang sekalian ilmu yang engkau hendak kerjakan. ( Azhari, 1892, hlm. 92 )

Ada beberapa kata yang diungkapkan Azhari yang menjadi kunci bahwa memandang kepada Allah itu adalah anugerah, yaitu pada kalimat “ (1) .... Maka terpandanglah ia dengan Tuhannya (2).....dilihatkan akan dikau (3) .....dinyatakan akan dikau ..... Kata-kata tersebut merupakan bentuk perbuatan yang tidak diusahakan sendiri tetapi perbuatan yang tidak diusahakan sendiri , ada yang membantu mewujudkan hingga hlm. tersebut terjadi. Ini mengasumsikan bahwa Azhari al-Palimbani berpendapat *ma'rifah* merupakan anugerah yang diilhamkan Allah kepada hamba yang ia cintai-Nya. Ali Abd.al-A'zhim ( 1973, hlm. 287 ) dalam hlm. ini mengatakan « kaum sufi sependapat bahwa *ma'rifah* yang hakiki hanya didapat melalui hati nurani yang mendapat ilham, bukan melalui akal dan juga bukan melalui indera.

Memandang Allah dengan hati sanubari dalam perspektif Azhari ( 1892, hlm. 92 ) adalah pengetahuan tentang Tuhan secara *ilm al-yaqin*, *haqqul yaqin* dan *'ainul yaqin*. Dalam terminologi sufi dikenal istilah *ilm al-yaqin*, *'ain al-yaqin* dan *haqq al-yaqin*. *Ilm al-yaqin* adalah keyakinan yang diperoleh sebagai hasil dari akal pikiran berdasarkan dalil-dalil atau bukti-bukti yang dilihat. *'Ain al-yaqin* ialah keyakinan yang kuat berdasarkan *kasyf* serta limpahan karunia Allah. Sedangkan *haqq al-yaqin* merupakan keyakinan yang diperoleh seseorang setelah ia menyaksikan sendiri dengan mata kepala atau mata hatinya. ( Asmaran, 1999, hlm. 148 ) Dalam hubungan ini apa yang dikatakan oleh Azhari "memandang yang Esa di dalam cermin" setelah manusia mengalami *fanā* merupakan pengetahuan tentang Tuhan secara *haqq-al-yaqin*. berrati menyaksikan yang Esa merupakan pengetahuan berdasarkan keyakinan yang tidak diragukan lagi yang diperoleh berdasarkan mata hati.

**6. Nafs Mardiyiah** Rupa cahayanya itu *aswad* dan alamnya itu alam *al-Musyhadah* dan tempatnya itu *al-khofi* dan isim yang dzikirkan oleh yang punya ini *maqam* yaitu *Aziz, Aziz*, dan bilangannya bacaannya itu tujuh puluh empat ribu enam ratus empat puluh empat kali. Dan *tawajjuhnya* yaitu :

Dan pada ini yang dijalankan dari pada Allah Taala yaitu kembali dari padanya atas jalan yang *ridha* kepada *maqam al-farqu wa al-Takmiil wa al Irsyad* ( ASmaran, 1999, hlm. 148 ) Nafs yang keenam ini adalah nafs yang telah mendapat *ridha* Allah dan ia telah pulang dari perjalannya mencari *ma'rifah* untuk kemudian kembali ke masyarakat Pesuluk berada

pada maqam *al-farqu* , *al-takmil*, *al-irsyad* , untuk kemudian kemudian kembali ke masyarakat memberikan pengajaran untuk menjelaskan kepada mereka mana yang benar dan yang salah, menyempurnakan perilaku atau penghambaaan manusia sekaligus membimbing manusia ke jalan Allah. Pemikiran ini sekaligus menunjukkan sampai dimana *ma'rifah* manusia kepada Tuhan. *Ma'rifah* dalam konteks Azhari tidak berarti bersatunya hamba dengan Tuhannya. Artinya Azhari al-Palimbani tidak menganut paham *al-ittihad*, karena setelah *ma'rifah* ia kembali berada pada alam musyahadah dan harus kembali kepada masyarakatnya . *Nafs al-mardyyiyah* ini kembali memiliki *alam musyahadah atau alam ajsam*, akan tetapi ia tidak lagi dikuasai oleh alam *ajsamnya* karena kehidupan batinnya tetap mengalir kesadaran yang disebut *khafi*, sehingga setiap saat ia berada dalam kebenaran yang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah.

### **7. Nafs Kamilah**

*Nafs kamilah* “ tiada baginya cahaya dan alamnya itu *alam al-haya'* dan tempatnya itu *al-akhfa'* dan *waridnya* itu sekalian *warid* yang tersebut itu dan *isim* yang dizikirkan dengan dia oleh yang punya ini *maqam* “*Wadud*“ dan bilangan bacaannya itu sepuluh ribu dan seratus dan *tawajjuhnya* itu :

Dan pada ini maqam yang dijalankan dengan “*baqa' ba'da al-fanā'*“ atas tuntutan firman Allah Taala :

Dan inilah *tamam* segala *maqomat* yang tujuh .

Setelah memperoleh *ma'rifah* dan kembali ke masyarakat untuk memberi bimbingan, nafs selanjutnya adalah nafs yang memiliki sifat-sifat kesempurnaan., sebagaimana yang dikatakan Azhari bahwa maqam yang dijalankan pada *nafs al-Kamilah* ini adalah “*baqa' ba'da al-fanā* “. Dalam istilah tasawuf, *fanā* dan *baqa'* sangat berhubungan dengan *ma'rifah*. Menurut al-Qusyairi, ( tanpa tahun, hlm. 109 ) istilah *fanā* digunakan dalam makna “hancurnya sifat-sifat tercela“. *Baqa'* bermakna “berdirinya sifat-sifat terpuji “Bila merujuk kepada pendapat al-Qusyairi ini maka dalam perspektif Azhari *nafs al-Kamilah* adalah mereka yang sudah mengalami *fanā* dari sifat-sifat tak terpuji , dan hlm. itu terleleksi dari laku perbuatannya yang meruju' pada akhlaq yang baik, karena seiring dengan gugurnya sifat yang tak terpuji itu akan muncul sifat-sifat yang baik. Tidak jauh berbeda dengan apa yang dikemukakan al—Kalabazi ‘*baqa* adalah keadaan yang mengiringi *fanā*, orang yang dalam keadaan *fanā* segala perbuatannya diatur dan dikuasai oleh Allah . orang yang dalam keadaan *baqa ba'da al-fanā* segala perbuatannya sesuai dengan garis keridhaan Allah . ( Quzwain, 1985, hlm. 114 )