

DUALISME DALAM KESATUAN UNTUK MENCAPAI MA'RIFAH PERSPEKTIF KH. ASRORI ISHAQI

Muhammad Rahmatullah

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: muhammadrahmatullah519@gmail.com

Abstract: The article reveals the concept of dualism in unity along with *ma'rifah* in KH. Asrori Ishaqi's perspective. This article finds that dualism in unity to reach *ma'rifah* in Kiai Asrori's perspective rests in his conception about God through what so-called *al-Aḥad* and *al-Wāḥid* as well as *al-Wujūd* and *al-Kawn*. He emphasizes that there is no *al-Wujūd* (existence) but Allah's. It is, therefore, all creatures' existence is embraced within God's existence. *Al-Kawn*—on the other side—is everything which exists and will exist, in which God has known them already and determined their fate. The concept of *al-Aḥad* emphasizes that Allah is All The One in His Essence in advance of His *Asmā'* (Names) and Attributes. *Al-Wāḥid* means All The One in His *Asmā'* and Attributes after the emanation of the two over His creatures. In accordance with human's existence, Kiai Asrori states that humans are created from spiritual realm and the physical one. It seems that Kiai Asrori would emphasize that though Allah is The Almighty and unreachable, the humans can still—in another dimension—reach Him through the emanation of His *Asmā'* with *murāqabah* using their reasons, understanding, and hearts. Kiai Asrori is an advocate to monistic Sufism and at the same time he also a proponent of dualistic Sufism.

Keywords: Dualism in unity; *ma'rifah*; Sufism.

Pendahuluan

Secara historis, bentuk dari paham dualisme telah ada sejak zaman Plato (427-347 SM), namun istilah dualisme sendiri baru secara umum digunakan sejak Thomas Hyde memperkenalkan istilah ini pada sekitar tahun 1700 untuk menunjuk kepada konflik antara baik dan jahat, yakni antara Omzard dan Ahriman dalam Zoroastrianisme;

doktrin masyarakat Iran kuno yang secara penuh terbentuk pada abad ke-7 SM.¹

Doktrin dualisme ini secara khusus meresap ke dalam pemikiran masyarakat Yunani melalui orang-orang Persia, dan ajaran tersebut terutama dikenal lebih sebagai hal yang bersifat teologis daripada hal yang dapat dipahami secara filosofis. Pertentangan antara Omzard (Penguasa Kebajikan atau disebut juga sebagai Ahura Mazda) dan Ahriman (Penguasa Kejahatan) ini dipercaya mengejawantah dan mendasari kejadian-kejadian di alam semesta yang merupakan medan pertempuran dari kedua roh besar itu.²

Adalah Christian Wolff (1679-1754), seorang filsuf Monis, yang kemudian menerapkan istilah tersebut secara resmi untuk menunjukkan oposisi metafisis antara pikiran dan materi. Istilah dualisme semenjak itu menjadi terminologi filsafat dan diterapkan pada banyak oposisi dalam agama, metafisika dan epistemologi.³ Pada umumnya, dualisme diterapkan dalam konteks gagasan-gagasan yang menyangkut pengamatan terdalam mengenai keberadaan atau hubungan antara jiwa dan raga.

Jejak dualisme Platonik dengan nuansa yang lebih filosofis dalam ranah pemikiran Islam dapat terlihat dari berbagai gagasan para filsuf Muslim. Salah satu contoh yang paling tegas menyatakan hal ini adalah pemikiran salah seorang filsuf penerus terkemuka dari al-Kindî, yakni Abû Bakr al-Râzî (w. 925/935). Dengan pemikiran filsafatnya, al-Râzî dianggap sebagai seorang Platonis Islam terbesar. Unsur dualisme dari filsafat Plato dapat terlihat dalam pemikirannya yang menandakan materi dan jiwa sebagai prinsip kekal yang pada dasarnya terpisah satu sama lain. Ia berpendapat bahwa persatuan antara jiwa dan materi terjadi karena adanya dorongan cinta (*ishq*). Tubuh dianggapnya tidak musnah bahkan setelah terjadinya kematian (terpisahannya kembali jiwa dari unsur materi), melainkan ia kembali lebur ke dalam hakikat materi seperti semula. Dalam pemikiran Plato, seorang pribadi merupakan bagian dari dunia fisik yang menerima impresi-impresi inderawi. Tetapi pada waktu yang sama ia mempunyai budi rohani (akal) yang mampu mengetahui kebenaran-kebenaran abadi yang mengatasi dunia. Sementara jiwa digambarkan oleh Plato

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Pustaka Gramedia Utama, 2002), 1188.

² Lebih lengkap lihat Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 628.

³ Bagus, *Kamus Filsafat*, 175.

sebagai “pengendara kereta” yang membimbing “dua kuda” yaitu akal dan badan.⁴ Menurut Plato jiwa terperangkap antara dua kekuatan yang berlawanan ini, jiwa mencoba mengarahkan, tetapi terperangkap oleh badan. Maka menurut Plato, manusia tidak mempunyai kebebasan nyata bila hidup mereka dipusatkan pada tuntutan-tuntutan fisik.⁵ Tidak hanya itu, al-Râzî bahkan meyakini terjadinya reinkarnasi setelah terjadinya kematian. Gagasan ini merupakan konsekuensi logis yang lahir dari pemikiran tentang keabadian materi.⁶

Pemikiran dualisme semacam ini juga dapat ditemukan dalam *al-Munqidh min al-Dalâl* karya al-Ghazâlî. Dia berpendapat bahwa pengetahuan yang paling benar adalah pengetahuan *ma‘rifah* yang disinari oleh Allah langsung kepada hamba-Nya. Menurut al-Ghazâlî ilmu hati merupakan konsekuensi logis bagi ilmu-ilmu manusia, karena ada dua alam yakni alam lahir dan alam batin. Jika ilmu-ilmu (pengetahuan) menguasai ilmu lahir dengan analisa dan keterangan, maka harus ada ilmu khusus untuk menjelaskan ilmu batin. Pengetahuan-pengetahuan itu sendiri menurut al-Ghazâlî ada dua, yaitu inderawi dan sufi (lahir dan batin). Sarana untuk mengenal pengetahuan-pengetahuan lahir adalah pancaindra, sedang metode untuk mencapai pengetahuan-pengetahuan batin harus kembali kepada kaum sufi yang mengatakan bahwa kesederhanaan, *zuhd*, dan amal-amal praktis seluruhnya adalah jalan untuk mempersepsi berbagai realitas yang tersembunyi dan ilham yang melampaui penglihatan dan pendengaran. Dengan demikian *ma‘rifah* adalah tujuan yang luhur bagi tasawuf.⁷

Pemahaman dualistik ini kemudian juga mempengaruhi pemikiran kaum sufi. Sebagaimana diketahui, sufisme dalam dunia Islam pada mulanya lahir dari tren *zuhd* yang merupakan gaya hidup khas di saat kebanyakan umat Islam menikmati kemewahan dan euforia dari terciptanya imperium yang luas serta sebagai aksi penentangan terhadap gaya hidup hedonistik yang ditunjukkan oleh para penguasa dinasti Umayyah dan ‘Abbâsiyah yang tidak lagi sesuai dengan

⁴ Linda Smith dan William Raep, *Ide-ide Filsafat dan Agama: Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Kanisius, 2000), 27.

⁵ Ibid., 27.

⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002), 34-39.

⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalâl*, terj. Abdullah bin Nuh (Jakarta: Tinta Mas, 1960), 205.

pedoman agama.⁸ Para *zâhid* pada saat itu gencar melakukan boikot terhadap realitas yang melenceng dari tuntunan agama dengan cara meninggalkan keramaian dan kehidupan duniawi lainnya.⁹ Dengan cara demikian mereka mengidealkan suatu tata kehidupan rohaniah yang menjadikan spiritualitas sebagai barometer utama bagi segala sesuatu.

Kaum sufi menganggap bahwa hal-hal yang bernuansa fisikal dan material dianggap sebagai penghalang untuk memasuki dunia ideal, dan oleh karenanya sebaiknya dijaui dan ditinggalkan. Sikap penolakan terhadap hal-hal duniawi ini menjadi ciri khas dari kehidupan para sufi di masa-masa awal yaitu sekitar paruh kedua dari abad pertama Hijriah. Tokoh-tokoh yang terkenal dalam generasi pertama dari para sufi itu antara lain adalah Hasan al-Baṣrî (w. 110 H) dan Rabî'ah al-'Adawîyah (w. 185 H). Mereka terkenal sebagai orang-orang yang memilih hidup miskin namun bahagia di jalan Allah.

Sampai pada titik ini kita dapat melihat cara pandang yang berlaku dalam tradisi tasawuf merupakan cara pandang yang dualistis terhadap realitas. Di satu sisi kaum sufi melihat suatu dunia ideal yang harus dituju, yakni titik kebahagiaan sejati, sementara di sisi lain mereka melihat dunia beserta segala unsur fisikal dan materialnya sebagai dinding penghalang akan pencapaian kebahagiaan sejati itu. Cara pandang dualitas mereka menghasilkan sikap yang negatif terhadap salah satunya, yakni terhadap kehidupan duniawi walaupun dalam kenyataannya hal itu tidak dapat dihindari.

Sementara itu dalam sufisme kontemporer, cara berpikir dualisme ini juga dianut oleh KH. Asrori Ishaqi (selanjutnya ditulis Kiai Asrori), seorang *murshid* Tarekat Qâdirîyah wa Naqshabandîyah (TQN) di Kedinding Lor Surabaya. Ia menulis kitab *al-Muntakhabât* yang dapat diklasifikasikan ke dalam *genre* tasawuf falsafi. Dalam kitab tersebut, Kiai Asrori mengawali pembahasan tentang *al-Nûr al-Muḥammadi* (cahaya Muhammad) yang mengulas tentang hakikat kedirian Nabi Muhammad sekaligus menegaskan bahwa kenabian merupakan puncak dari kesempurnaan manusia.¹⁰ *Al-Nûr al-Muḥammadi* merupakan sesuatu yang pertama kali diciptakan oleh Tuhan, yang di

⁸ Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), 40.

⁹ Ibid., 40.

¹⁰ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Spiritualitas Manusia dan Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 2014), 280.

dalamnya diciptakan semua kebaikan¹¹ dan *al-Nûr al-Muḥammadî* tersebut adalah Nabi Muhammad.¹²

Selanjutnya, Kiai Asrori menafsirkan kata *nûr* dalam surat al-Mâ'idah ayat 15 sebagai Nabi Muhammad, sementara *al-Nûr al-Muḥammadî* merupakan suatu yang nampak dan menjadi sumber semua yang lahir. Di *al-Nûr al-Muḥammadî* terdapat *sirr al-Aḥmadî* yang memancarkan semua yang batin. Keduanya laksana jasad yang tidak dapat dipisahkan, sehingga sesuatu yang lahir akan berjalan bersama *al-Nûr al-Muḥammadî* dan yang batin berjalan bersama *sirr al-Aḥmadî*.¹³

Dalam kaitannya dengan dualisme dalam kesatuan ini, Kiai Asrori juga mendefinisikan sosok Nabi Muhammad terdiri atas ruh dan jasad. Ia mengatakan bahwa ruh Nabi Muhammad adalah akal.¹⁴ Maka dapat dikatakan bahwa akal merupakan media kerasulan Muhammad yang menerima wahyu dan keimanan, sementara jasad adalah wujud (secara lahir) yang disifati dengan kenabian. Bahkan ia menegaskan bahwa untuk mencapai *ma'rifah* harus dilakukan dengan sarana akal (*al-ma'rifat bi al-'aql*).¹⁵ Artikel ini akan mengeksplorasi lebih lanjut perspektif Kiai Asrori tentang "dualisme" dan bagaimana ia digunakan untuk menggapai *ma'rifah*.

Persinggungan Dualisme dengan Tasawuf

Penulis akan sedikit mengulas tentang persinggungan dualisme, yang *notabene* terlahir dari "rahim" filsafat, dengan dunia tasawuf. Sebelum agama Islam datang, ajaran filsafat telah dimulai dan berkembang sejak lama di Yunani. Ekspansi besar-besaran yang dilakukan oleh Alexander Agung terhadap negeri-negeri Timur membuka keran pengetahuan yang luas bagi penduduk negeri-negeri taklukannya di kemudian hari. Dalam rentang waktu yang panjang, tradisi filsafat disebarluaskan ke seluruh wilayah taklukan, mulai dari Persia, Alexandria, Syria, Mesopotamia, dan sebagainya. Ketika Islam datang dan menyebar ke berbagai penjuru dunia, tradisi Yunani itu telah berkembang berabad-abad sebelumnya. Sejak itulah proses

¹¹ Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabât fî Râbiṭat al-Qalbîyah wa Ṣilati al-Rûḥânîyah*, terj. Muhammad Musyafa' bin Mudzakir bin Sa'id, dkk., Vol. 1 (Surabaya: Al-Wafa, 2009), 29.

¹² Ibid., 28.

¹³ Ibid., 27.

¹⁴ Ibid., 44.

¹⁵ Ibid.

akulturasi antara kultur Islam dan unsur-unsur Yunani terjadi secara lebih massif.

Sementara, ilmu tasawuf baru terbentuk pada abad ke-2 Hijriah, dan baru menjelang akhir abad ke-2 Hijriah sebagian tokoh sufi mulai mengemukakan pandangan-pandangan *zuhd*nya secara filosofis.¹⁶ Pada masa itu tersebutlah Abû Yazîd al-Bisṭāmî dan Manṣûr al-Ḥallāj sebagai dua orang di antara tokoh sufi generasi kedua yang paling fenomenal karena gagasan dan sikap-sikapnya yang sangat kontroversial dan tidak memedulikan pendapat para ulama. Pada fase ini pengaruh-pengaruh dari pandangan filsafat klasik mulai bersentuhan dengan dunia pemikiran para sufi.

Abû Bakr al-Râzî pada abad selanjutnya juga dianggap sebagai seorang Platonis Islam terbesar. Sebagaimana pemikiran dualisme Plato, ia menyatakan—sebagaimana telah disinggung di atas—bahwa materi dan jiwa sebagai prinsip kekal yang pada dasarnya terpisah satu sama lain. Karena adanya dorongan *‘ishq*, jiwa dan materi menyatu. Tubuh dianggap tidak musnah, bahkan setelah terjadinya kematian (terpisahnya kembali jiwa dari materi), melainkan ia kembali lebur ke dalam hakikat materi seperti semula.¹⁷

Selain al-Râzî, tokoh yang terpengaruh pemikiran dualisme ini adalah al-Fârâbî yang lebih lanjut menekankan terhadap aspek-aspek metafisis dan kosmologis neo-platonisme.¹⁸ Begitu juga terdapat Ibn Sînâ yang menyatakan bahwa dengan adanya ide-ide abstrak, manusia dimungkinkan mendapatkan pengetahuan. Hal ini menunjukkan secara jelas pengaruh dualisme Plato mengenai dunia *Ide* dan dunia fisik.

Senada dengan Plato yang menyatakan bahwa manusia tidak mendapatkan pengetahuan apapun melainkan dengan cara mengingatnya dari yang telah ada dalam dunia *Ide*, Ibn Sînâ juga menyatakan bahwa ketika seseorang mengetahui, maka sesungguhnya ide-ide abstrak telah mewujudkan ke dalam pikirannya. Wahana apapun yang dimiliki manusia untuk memperoleh ide-ide tersebut adalah berasal dari ide-ide itu, bukan dari pikiran manusia mengenai alam.¹⁹

¹⁶ Labib, *Mengurai Tasawwuf Irfan*, 41.

¹⁷ Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 48.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2001), 74.

Dari sini dapat dipahami bahwa corak dualisme dalam tradisi tasawuf sebenarnya memiliki historisitas yang kuat, yaitu yang terjadi antara ajaran-ajaran neo-platonisme dengan tradisi tasawuf. Dengan kata lain, ada dasar yang kuat untuk mengatakan bahwa di dalam tradisi tasawuf, melalui tokoh-tokohnya, dualisme (cara pandang yang bercorak dualistik), masih mewarnai pemikiran para sufi, meskipun terjadi modifikasi, reorientasi atau rekonstruksi sedemikian rupa.

Kontribusi KH. Asrori Ishaqi dalam Tarekat Qâdiriyah wa Naqshabandiyah

Sejak usia muda, Kiai Asrori telah menunjukkan karakter kepemimpinan. Hal ini, misalnya, dapat diamati dari kepemimpinannya dalam *Geng Orong-Orong*.²⁰ Pada awalnya, jemaahnya rata-rata adalah anak jalanan dan *preman* yang kemudian diajak untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan beribadah pada malam hari. Meski masih muda, ia dikenal sebagai tokoh yang kharismatik dan disegani oleh berbagai pihak, termasuk para pejabat dari kalangan sipil maupun militer.²¹ Dalam usianya yang masih muda, Kiai Asrori telah dibaiat untuk menjadi *murshid* TQN oleh ayahnya, KH. Ustman al-Ishaqi. Menurut Thoha Hamim, Kiai Asrori dibai'at pada usia tiga puluh tahun.²² Tarekat yang dipimpinnya ini kemudian disebut dengan *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah al-Ustmaniyah* yang dinisbatkan kepada KH. Ustman al-Ishaqi.²³

Dakwah tarekatnya ini dimulai dengan membangun masjid di Kedinding Surabaya secara perlahan dari uang yang berhasil dikumpulkan. Sedikit demi sedikit tanah milik warga di sekitarnya dibeli untuk kelangsungan dakwahnya, sehingga kini luasnya mencapai kurang lebih tiga hektar. Dikisahkan bahwa ada seorang tamu yang berasal dari Jakarta yang cukup ternama dan kaya raya bersedia membantu pembangunan masjid dan pembebasan lahan sekaligus, tapi Kiai Asrori mencegahnya menolaknya dengan berkata: “Terima

²⁰ *Orong-orong* ialah binatang sejenis serangga yang keluar hanya pada malam hari. Penggunaan nama tersebut disesuaikan dengan kegiatan anggota geng yang banyak memanfaatkan waktu di malam hari untuk melakukan diskusi dan peribadatan. Lihat Artikel “Jemaah Al-Khidmah” Kabupaten Pati, Edisi ke-3.

²¹ Lihat http://wilayahallah.blogspot.com/2011_04_08_archive.html. (Diakses 23 Juni 2015).

²² Thoha Hamim, *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 277.

²³ Ishaqi, *al-Muntakhabât*, Vol. 1, 1.

kasih. Kasihan orang lain yang *mau ikutan* menyumbang, pahala itu jangan diambil sendiri, lebih baik dibagi-bagi”.²⁴

Di atas lahan tersebut Kiai Asrori kemudian mendirikan Pondok Pesantren Al-Fithrah yang saat ini mempunyai ribuan santri baik putra maupun putri dari berbagai pelosok Tanah Air. Santri-santrinya yang telah menyatakan baiat kepadanya tidak hanya terbatas pada masyarakat awam yang telah berusia lanjut, tetapi juga kalangan remaja, eksekutif, birokrat hingga para selebritis. Bahkan menurut Chafid Wahyudi, orang-orang yang berbaiat kepadanya berasal dari negara-negara tetangga, seperti Singapura, Malaysia, Filipina, Brunei Darussalam dan Vietnam.²⁵

Dalam kepemimpinan tarekatnya, Kiai Asrori mempunyai metode yang berbeda dari para *murshid* lainnya. Secara rutin ia melakukan pembinaan kepada murid-muridnya melalui majelis mingguan, pengajian bulanan (dilakukan pada setiap Ahad awal bulan Hijriyah) dan kunjungan rutin ke berbagai daerah. Tidak hanya itu, dalam membimbing murid-muridnya, pengajian-pengajiannya juga disiarkan di radio yang berada di bawah Yayasan al-Fithrah. Hal ini bertujuan agar para jemaah serta murid-muridnya yang tersebar di berbagai daerah bisa selalu terbimbing dan termotivasi. Ada beberapa siaran radio yang setiap pagi, siang dan malam selalu memutar ulang dakwah Kiai Asrori. Radio-radio tersebut antara lain Radio Rasika FM dan W FM yang berada di Semarang, Radio Citra FM di Kendal, Radio Amarta FM di Pekalongan, Radio Suara Tegal berada di Slawi, Radio El-Bayu di Gresik, dan Radio Citra Nusantara di Pondok Pesantren al-Fithrah Surabaya.

Pengajian-pengajiannya lebih banyak membahas tentang tasawuf. Akan tetapi Kiai Asrori juga sering menyisipkan masalah fiqih (*masâ'il fiqhîyah*) sebagai materi penunjang. Dalam bidang tasawuf, Kiai Asrori sering menggunakan rujukan kitab *Nasâ'ih al-'Ibâd* karya Shaikh Nawawî al-Bantânî serta *al-Hikam* karya Imâm Ibn A'ât>' Allah.²⁶

Untuk menampung dan mengorganisir banyaknya murid yang berbaiat kepadanya, pada 25 Desember 2005, Kiai Asrori membentuk “Jemaah Al-Khidmah” di Semarang, Jawa Tengah. Kegiatan utamanya adalah menyelenggarakan majelis zikir, majelis *khatm al-Qur'ân*, maulid Nabi dan *manâqib* serta berkirim doa kepada orang tua

²⁴ Lihat http://wilayyahallah.blogspot.com/2011_04_08_archive.html.

²⁵ Chafid Wahyudi, *Wawancara*, Surabaya 13 Mei 2015.

²⁶ Lihat, selengkapnya dalam, “Koleksi Rekaman Ceramah KH. Asrori Ishaqi”.

dan para guru. Selain itu “Jemaah Al-Khidmah” juga menyelenggarakan majelis salat malam, majelis taklim, majelis lamaran, majelis akad nikah, majelis *tingkeban*, majelis memberi nama anak dan lain lain.²⁷

Kiai Asrori menjadikan “Jemaah al-Khidmah” sebagai ruang terbuka bagi siapa saja yang ingin menempuh perjalanan mendekat kepada Tuhan (*taqarrub ilâ Allâh*) tanpa membedakan status sosial, golongan, “baju” dan kulit. Perlahan tapi pasti organisasi ini mendapatkan banyak pengikut. Saat ini bahkan diperkirakan jumlahnya telah mencapai jutaan orang. Dari perjuangannya inilah kemudian Kiai Asrori dikenal sebagai seorang *murshid* besar TQN yang jemaahnya tidak hanya berasal dari dalam negeri tapi juga luar negeri.

Dualisme Pemikiran Tasawuf KH. Asrori Ishaqi untuk Mencapai *Ma‘rifah*

1. Dualitas Ilahi

Pengetahuan tentang Tuhan dalam sufisme selama ini mengesankan bahwa Tuhan seakan-akan mempunyai dua dimensi, yang oleh Sachiko Murata disebut dalam bukunya *The Tao of Islam* dengan istilah *the Duality of God*²⁸ yaitu dimensi yang tidak akan pernah mungkin diketahui, tidak terbandingkan, tidak teridentifikasi, dan tidak terdefiniskan. Ibn ‘Arabî menyebutnya dengan dimensi *al-Aḥadîyah*.²⁹ Pada dimensi ini manusia seolah tidak akan pernah mungkin mengenal dan mengetahui Tuhan dalam diri-Nya.

Dimensi lain-Nya adalah bahwa Tuhan dapat diketahui, diidentifikasi, dan didefinisikan oleh manusia. Dimensi ini disebut *al-Wāḥidîyah* oleh Ibn ‘Arabî.³⁰ Pada dimensi ini kita dimungkinkan untuk mengenal dan mendekati Tuhan, tidak pada diri-Nya sendiri, tetapi melalui lokus di mana Ia memanifestasikan diri-Nya. Dalam al-Qur’ân, Allah juga mengisyaratkan mekanisme dualitas makhluk

²⁷ Sebuah jemaah yang sebagian anggotanya adalah pengamal *Tarekat Qâdirîyah wa Naqshabandîyah al-Uṭhmânîyah*. Jemaah ini menarik karena sifatnya yang inklusif, ia tidak memihak salah satu organisasi sosial manapun. Meski dihadiri oleh tokoh-tokoh ormas politik dan pejabat negara, majelis-majelis yang diselenggarakan Al-Khidmah berlangsung dalam suasana murni keagamaan tanpa muatan-muatan politis yang membebani. Lihat http://wilayyahallah.blogspot.com/2011_04_08_archive.html.

²⁸ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan Nasrullah (Bandung: Mizan, 1994), 79.

²⁹ Ibid., 91.

³⁰ Ibid., 94.

makrokosmos yang dapat digunakan untuk memahami konsep dualitas Ilahi ini, sebagaimana yang tercantum dalam surat al-Dhâriyât ayat 49: *Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kalian mengingat akan kebesaran Allah.*³¹

Dualitas Ilahi ini juga dapat dilihat dari sifat-sifat Allah dalam *al-Asmâ' al-Husnâ* yang terbagi menjadi dua kategori, yaitu nama-nama Yang Indah (*Asmâ' al-Jamâl*) dan nama-nama Yang Perkasa (*Asmâ' al-Jalâl*), di mana masing-masing darinya mencerminkan aspek ontologis dan epitemologis tertentu dari realitas Ilahi. Para *sâlik* biasanya memulai pencapaian *ma'rifah* dengan *Asmâ' al-Jalâl*, karena hal ini selaras dengan doktrin *khanf* (kecemasan) dalam dunia sufi.³²

Mengenai hal ini, ajaran dasar al-Qur'ân tentang Tuhan adalah bahwa Dia (Allah) merupakan satu-satunya Tuhan (Yang Maha Esa) dan tidak ada Tuhan selain Dia. Dalam tradisi sufi, ajaran al-Qur'ân tersebut juga dimaknai sebagai dua penafsiran yang keduanya ingin menunjukkan keesaan Allah.³³ *Pertama*, para sufi yang menafsirkan ayat tersebut sebagai posisi ketidakterbandingan Ilahi. Ayat-ayat al-Qur'ân yang menyebutkan sifat-sifat Tuhan yang bersifat antropomorfis seperti tangan, mata, kaki Allah dan sebagainya diinterpretasikan secara rasional untuk menghindari nama-nama yang sama dalam diri manusia.³⁴

Kedua, para sufi yang memaknai ayat-ayat tersebut sebagai keserupaan yang melengkapi penekanan teologis pada ketidakterbandingan Ilahi. Hal ini sebagaimana ungkapan Ibn 'Arabî yang dikutip Murata bahwa "Allah adalah serupa dalam keterbandingan-Nya dan tidak bisa dibandingkan dalam keserupaan-Nya".³⁵ Menurut Ibn 'Arabî, Tuhan dari segi esensi-Nya tetap transenden. Adapun yang imanen hanyalah dari segi nama-nama (*asmâ'*) dan sifat-sifat-Nya. Ini berbeda dari panteisme murni yang

³¹ Makna *zanjajn* dalam ayat tersebut ialah bahwa Allah menciptakan segala sesuatu berpasang-pasangan, yakni dengan dengan dua realitas yang berbeda, namun saling melengkapi satu sama lain. Ini mengisyaratkan bahwa lokus perwujudan sesuatu adalah kebalikannya dan masing-masing kebalikan membantu kebalikannya. Tidak ada kebalikan yang dapat diketahui tanpa kebalikannya. Sebagai contoh, makna penting kesehatan terasa setelah mengalami suatu penyakit.

³² John Cooper, dkk., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Responses*, terj. Wakhid Nur Efendi (Jakarta: Erlangga, 2002), 215.

³³ Murata, *The Tao of Islam*, 82.

³⁴ Ibid., 82.

³⁵ Ibid.

memandang Tuhan imanen dalam segala sesuatu dan manunggal dengannya, sehingga segala sesuatu bersifat ilahi.³⁶

Interpretasi yang kedua inilah yang dalam tradisi tasawuf modern dianut oleh Kiai Asrori yang menegaskan dualitas Ilahi dengan *al-Aḥad* dan *al-Wāḥid* serta *al-Wujūd* dan *al-Kawn*. Kiai Asrori menjelaskan bahwa *al-Wujūd* adalah selain Allah dari segala yang ada. Kemudian, mengenai *al-Wujūd* ini, ia membaginya menjadi dua, yaitu *al-Wujūd al-Ḥaqqī* (Allah) dan *al-Wujūd Majāzī*, yaitu segala yang wujud selain Allah. Sedangkan *al-Kawn* adalah segala yang ada dan yang akan ada yang telah ditakdirkan dan diketahui oleh Allah. Jadi, *al-Wujūd* adalah sesuatu yang telah tercipta, sementara *al-Kawn* adalah sesuatu yang telah tercipta dan akan tercipta yang telah ditakdirkan dan diketahui oleh Allah.³⁷

Hampir sama dengan Ibn ‘Arabī yang mengimajinasikan Tuhan dengan dimensi *aḥadīyah*-Nya, yang tidak terbanding dan tidak mampu dijangkau oleh manusia, Kiai Asrori Ishaqi mendefinisikan *al-Aḥad* bahwa Allah adalah Esa dalam Dzāt-Nya sebelum penampakan *Asmā’* dan sifat-sifat Allah.³⁸ Hal ini menunjukkan bahwa pada satu sisi, menurutnya, Tuhan merupakan Dzāt yang tidak mampu diinterpretasikan oleh siapapun, karena Dia tidak menampakkan nama dan sifat-Nya. Sementara itu *al-Wāḥid* adalah Esa dalam *Asmā’* dan sifat-sifat Allah setelah penampakan *Asmā’* dan sifat Allah pada makhluk-Nya.³⁹

a. Antara *al-Wujūd* dan *al-Kawn*

Kiai Asrori merupakan seorang sufi yang ketat dalam ‘*amalīyah*nya. Ia juga menegaskan bahwa ajaran tasawufnya semata-mata mengikuti jalan Nabi Muhammad dan Ahl al-Sunnah. Namun tidak dapat disangkal bahwa ia juga merupakan seorang sufi filosofis. Artinya, pada dimensi lain, Kiai Asrori cukup rasional dalam mengamalkan ajaran tasawufnya. Hal ini dapat ditelusuri dalam kitab-kitabnya, terutama dalam kitab *al-Muntakhabāt fī Rābiṭat al-Qalbīyah wa Ṣilat al-Rūḥānīyah* (selanjutnya disebut *al-Muntakhabāt*).

Pada jilid pertama kitab ini, Kiai Asrori menuliskan satu bab khusus yang menunjukkan keistimewaan akal menurut

³⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabī: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 159.

³⁷ Ishaqi, *al-Muntakhabāt*, Vol. 1, 203.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

pandangannya.⁴⁰ Salah satu pemikiran tasawuf filosofisnya yaitu menjelaskan tentang *al-Wujûd* dan *al-Kawn* di mana pemikirannya tentang dua aspek tersebut sekali menegaskan adanya konsep dualism dalam pemikiran tasawuf Kiai Asrori.

Dalam menjelaskan dua istilah tersebut, Kiai Asrori pertama-tama mengutip pendapat al-Ḥabīb ‘Abd Allāh b. ‘Alawî al-Ḥaddād. Al-Ḥabīb ‘Abd Allāh menjelaskan bahwa pada hakikatnya tidak ada wujud selain wujud Allah. Ia menegaskan bahwa wujud hakiki hanyalah Allah, sehingga wujud semua makhluk itu masuk dalam wujudnya Allah, namun Allah memerintahkan agar setiap makhluk menetapi ketetapan-ketetapan *ẓāhir* secara *shar‘*, sementara puncak *tajallī* adalah hati seorang yang telah *ma‘rifah* kepada Allah.⁴¹

Uraian ini secara tidak langsung menegaskan bahwa pada satu dimensi tidak ada sesuatu yang wujud selain Allah semata, sementara pada dimensi yang lain ada wujud lain selain Allah, yaitu makhluk. Ini berarti bahwa keberadaan wujud selain Tuhan bukan keberadaan yang abadi. Inilah yang oleh Kiai Asrori disebut dengan *al-Wujûd al-Majāzī*.⁴²

Sementara itu *al-Kawn* merupakan segala sesuatu yang telah tercipta dan yang akan tercipta.⁴³ Dari penjelasan Kiai Asrori ini dapat dipahami bahwa segala sesuatu yang tercipta saat ini dan yang akan datang merupakan ciptaan Allah semata. Dia (Allah) Maha Mengetahui segala sesuatu baik yang diketahui maupun yang tidak diketahui oleh makhluk-Nya. Secara sepintas, kedua istilah (*al-Wujûd* dan *al-Kawn*) menunjukkan bahwa Kiai Asrori terkesan sebagai pengikut aliran tasawuf monistik, namun jika dicermati secara mendalam justru hal ini menegaskan bahwa ia termasuk tokoh sufi dualistik, karena ungkapan “kemenduaannya” selalu merujuk pada ketersambungan dan keterkaitan antara keduanya.

b. Antara *al-Aḥad* dan *al-Wāḥid*

Untuk memahami kedua istilah ini, pertama-tama penulis akan membuat dua perbedaan. *Pertama* adalah Tuhan dan makhluk di mana dalam penjelasan sebelumnya Kiai Asrori telah menjelaskan bahwa segala sesuatu yang baru (*ḥadīth*) berasal dari-Nya. Artinya, eksistensi makhluk bergantung kepada Dzat Tuhan Yang Maha Pencipta; semua

⁴⁰ Ibid., 274-300.

⁴¹ Ibid., 207.

⁴² Ibid., 203.

⁴³ Ibid.

bergantung pada sifat-sifat khusus Ilahi. Pengetahuan mereka (makhluk) berasal dari pengetahuan-Nya, cinta mereka berasal dari cinta-Nya, kekuasaan mereka berasal dari kekuasaan-Nya dan sebagainya. Namun di sisi lain Allah menyatakan bahwa Dia tidak membutuhkan apapun dari ciptaan-Nya, sebagaimana firman Allah dalam surat Âl ‘Imrân ayat 97 bahwa: “Allah tidak bergantung pada seluruh alam”.

Dualitas Ilahi seperti itu dalam pemikiran tasawuf Kiai Asrori dijelaskan dengan istilah *al-Aḥad* dan *al-Wāḥid*. Menurutnya, *al-Aḥad* adalah keesaan Allah dalam Dzat-Nya sebelum penampakan *Asmā’* dan sifat-sifat-Nya.⁴⁴ Kiai Asrori menjelaskan bahwa menurut ahli hakikat *al-Aḥad* adalah nama bagi Dzat dengan memandang tidak adanya (terbilanganya) *Asmā’*, penyandaran dan penampakan-Nya.⁴⁵ Kenyataan ini menegaskan bahwa Allah adalah Dzat Yang Mempunyai, Segala Maha dan Tidak Terbatas yang tidak mampu dijangkau oleh makhluk yang serba terbatas.

Kemudian, bagaimana seorang salik dapat *ma‘rifah* kepada Allah, jika Allah dapat diketahui? Dalam konteks ini maka pengetahuan seorang *sālik* tentang Allah tidak akan pernah sempurna, karena Allah tidak terbanding dan tidak menampakkan eksistensi-Nya. Maka pada dimensi yang lain Kiai Asrori, dalam usaha *ma‘rifah* kepada Allah, ia menjelaskan dengan istilah *al-Wāḥid*. Menurutnya, *al-Wāḥid* adalah keesaan dalam *Asmā’* dan sifat-sifat Allah setelah penampakan *Asmā’* dan sifat-sifat Allah pada makhluk-Nya.⁴⁶

Kiai Asrori menguraikan bahwa *al-Wāḥid* adalah raja dari *Asmā’* Allah yang bersifat batin. Dalam menjelaskan hal ini ia mengutip surat al-Mu‘min ayat 16: “Kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini?, kepunyaan Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan”. Dalam ayat tersebut lafal *al-Qabbār* didahului dengan lafal *al-Wāḥid*. Menurut Kiai Asrori, hal ini menunjukkan bahwa setiap makhluk telah merasakan dan melihat Dzat Yang Maha Esa (Allah) mulai zaman *azālī* sampai pada waktu yang tidak terbatas,⁴⁷ sehingga istilah *al-Wāḥid* ini mempunyai konsekuensi tampaknya keesaan Allah dalam batin setiap makhluk-Nya.⁴⁸

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 204.

⁴⁸ Ibid.

Menurut Kiai Asrori, seorang *sâlik* harus mengaktualisasikan *al-Wâhid* ini, baik dari tujuan dan perbuatannya hanya kepada Allah maupun mengesakan milik dan tujuan hanya kepada-Nya. Ia mengatakan bahwa hal ini merupakan awal dari *tajalliyât* dan *mushâbadah* (penampakan kebesaran, keagungan dan keindahan-Nya serta penyaksian seorang *sâlik* kepada-Nya) yang diraih dengan selalu berzikir, ber-*tafakkur* dan *murâqabah* kepada Allah.⁴⁹

Dalam hal meng-Esa-kan Allah, Kiai Asrori membaginya menjadi empat tingkatan:

1. Meng-Esa-kan tujuan hanya kepada Allah, yaitu seorang *sâlik* akan meraih keinginan tunggal yang berkaitan dengan Dzat Yang Maha Esa, bukan yang mencari pahala atau yang lainnya, karena ia tidak akan mencium aroma meng-Esa-kan Allah.
2. Meng-Esa-kan perbuatan hanya kepada Allah, yaitu seorang *sâlik* akan bebas dari perasaan dan penyaksian bahwa perbuatan itu miliknya secara nyata dan yakin dengan sebenar-benarnya serta terbebas dari perasaan sombong, pengakuan, bangga diri, *riyâ'* dan sebagainya, sehingga ia akan masuk dalam padang keikhlasan yang sempurna.
3. Meng-Esa-kan pemilikan hanya kepada Allah, yaitu seorang *sâlik* akan mewujudkan hakikat sikap menghamba yang murni hanya kepada Allah.
4. Meng-Esa-kan wujud hanya kepada Allah, yaitu seorang *sâlik* akan masuk dengan kefanaan dengan, dari, kepada dan dalam keagungan Allah.⁵⁰

Sementara itu, *al-Rahmân* adalah raja *Asmâ'* Allah secara lahir, sehingga *al-Rahmân* mempunyai konsekuensi akan tampaknya rahmat dan kasih sayang dengan mewujudkan semua yang wujud demi untuk menampakkan semua *Asmâ'* dan sifat-sifat-Nya.⁵¹ Wujud *Ism al-Rahmân* ini dapat dijelaskan dengan istilah *al-Rabb* yang menunjukkan bahwa sesungguhnya Allah yang menciptakan, membimbing, menaungi dan melindungi seluruh ciptaan-Nya.⁵²

Penjelasan Kiai Asrori tersebut menunjukkan dimensi lain dari istilah *al-Wâhid*. Hal ini menegaskan kedekatan dan kepedulian terhadap makhluk-Nya. Selain *al-Rahmân*, dalam hal ini Allah juga

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 205.

⁵¹ Ibid., 203-204.

⁵² Ibid., 208.

menampakkan eksistensi-Nya pada *Asmâ'*-Nya yang lain, seperti *al-Rahîm*, *al-Ghafûr* dan sebagainya. Penjelasan ini juga dapat diketahui dari firman Allah dalam al-Qur'ân, misalnya: "Allah senantiasa bersamamu di mana saja kamu berada."⁵³ dan "Dan jika hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku (Allah), sesungguhnya Aku (Allah) dekat. Aku mengabulkan seruan orang yang berdoa jika dia berdoa kepada-Ku".⁵⁴

Selanjutnya, dalam hal *mushâbadah* dan *ma'rifah* kepada Allah, Kiai Asrori membaginya menjadi lima bagian, yaitu:

1. Alam *mulk*, yaitu segala yang dapat dilihat oleh penglihatan *ẓâhir*. Atau disebut juga alam *nâsût* (alam kemanusiaan).
2. Alam *malakût* atau alam kemalaikatan, yaitu segala yang dapat dilihat oleh penglihatan hati. Ini juga disebut dengan alam *ghayb* atau alam hati.
3. Alam *jabarût*, yaitu segala yang dapat dilihat oleh penglihatan hati pada saat melihat keagungan Allah.
4. Alam *lâhût*, yaitu segala sesuatu yang dapat dilihat dan disaksikan oleh penglihatan lubuk hati yang paling dalam pada saat melihat dan menyaksikan penampakan kebesaran, keagungan dan kemuliaan Allah. Alam ini juga disebut dengan alam *sirr*.
5. Alam *al-amr*, yaitu sesuatu yang ada di sisi Allah dengan tanpa perantara apapun (tanpa begini, begitu bagaimana dan siapa).⁵⁵

Dari pembagian lima alam tersebut, kemudian Kiai Asrori meringkasnya menjadi tiga bagian:

1. Alam *ẓâhir*, yaitu alam yang dapat dirasakan, seperti alam *mulk*.
2. Alam *bâtin*, yaitu alam yang tidak dapat dilihat dan dirasakan namun dapat diterima oleh akal sehat.
3. Alam *mutawassît*, yaitu alam antara *ẓâhir* dan *bâtin*.⁵⁶

Sebagaimana pembagian alam, Kiai Asrori juga membagi manusia menjadi tiga, yaitu: *pertama*, segala sesuatu yang menyerupai alam *mulk*, seperti tulang, daging, darah dan semua organ tubuh. *Kedua*, segala sesuatu yang menyerupai alam *malakût*, seperti *rûh*, akal, ilmu, kemauan dan yang sejenisnya. *Ketiga*, segala sesuatu yang menyerupai

⁵³ Q.S. al-Ĥadîd [57]: 4.

⁵⁴ Q.S. al-Baqarah [2]: 156.

⁵⁵ Ishaqi, *al-Muntakhabât*, Vol. 1, 208-209.

⁵⁶ Ibid., 209.

alam *jabarût*, seperti daya tangkap yang tersimpan dalam pancaindra dan kekuatan yang tersimpan dalam organ tubuh manusia.⁵⁷

Dari semua pembagian ini, Kiai Asrori seakan-akan ingin menegaskan bahwa walaupun pada satu dimensi Allah merupakan Dzat Yang Maha Besar dan tidak dapat dijangkau oleh makhluk-Nya (seperti penjelasan *al-Aḥad* di atas), namun pada dimensi lain pembagian tersebut mengisyaratkan bahwa manusia dapat menjangkau Allah dari penampakan-penampakan (*tajalliyât*) *Asmâ'*-Nya dengan usaha *murâqabah*, baik dengan akal, pemahaman, hati dan inti hati (lubuk hati yang paling dalam).

c. Allah dan Makhluk-Nya

Membicarakan tentang makhluk⁵⁸ sama artinya dengan berbicara tentang Tuhan, karena makhluk adalah segala sesuatu selain Tuhan, bahkan pada tradisi sufi, secara umum ketika berbicara tentang makhluk itu tidak ada artinya tanpa berbicara tentang Allah. Allah adalah pondasi bagi seluruh pemikiran yang bermakna; segenap konseptualisasi yang berpengaruh positif (*Asmâ' al-Wâḥid* atau nama-nama Ilahi yang dipahami dalam terma keserupaan, seperti *al-Raḥmân*, *al-Raḥîm*, *al-Ghaḥîr* dan sebagainya) terhadap proses menjadi manusia. Lagi pula, mustahil membicarakan Allah dengan terma-terma positif tanpa membicarakan makhluk-Nya.⁵⁹

Dalam hubungan antara Allah dan makhluk-Nya, Kiai Asrori mengilustrasikan ketika seorang *sâlik* melakukan salat. Pendapat ini didasarkan kepada sebuah ḥadîth yang diriwayatkan oleh Abû Hurayrah di mana dijelaskan bahwa Allah membagi salat menjadi dua bagian, yaitu hubungan antara Allah dan makhluk-Nya serta permohonan makhluk-Nya atau pengagungan makhluk-Nya kepada Allah.⁶⁰

Ḥadîth tersebut menggambarkan bahwa ketika seorang makhluk dalam salatnya membaca *al-hamd li Allâh Rabb al-âlamîn*, maka Allah berfirman: “Hamba-Ku telah memuji kebesaran-Ku”. Ketika ia

⁵⁷ Ibid., 209-210.

⁵⁸ Murata menyebut istilah makhluk dengan kosmos. Lihat, Murata, *The Tao of Islam*, 89. Sementara itu Kiai Asrori dengan alam. Ia mendefinisikan alam dengan apapun selain Allah yang dijadikan-Nya, dan pada kejadian ini, ia menyebut Allah dengan sebutan *Rabb*, yaitu Allah yang menjadikan, yang mengatur, yang membimbing, yang menaungi, dan yang melindungi. Lihat Ishaqi, *al-Muntakhabât*, Vol. 1, 208.

⁵⁹ Murata, *The Tao of Islam*, 89.

⁶⁰ Ishaqi, *al-Muntakhabât*, Vol. 1, 215.

membaca *al-Rahmân al-Rahîm*, maka Allah berfirman: “Hamba-Ku telah memuji kebaikan-Ku”. Ketika ia membaca *Mâlik yawm al-dîn*, maka Allah berfirman: “Hamba-Ku telah mengagungkan-Ku”. Ketika ia membaca *ıyyâke na‘bud wa ıyyâke nasta‘ın*, maka Allah berfirman: “Inilah hubungan antara Aku (Allah) dan hamba-Ku dan baginya apa yang ia minta”. Ketika ia membaca *ihdınâ al-şirâṭ al-mustaqîm, şirâṭ al-ladhîn an‘amt ‘alayhim ghayr al-maghḍûb ‘alayhim wa lâ al-dâllîn*, maka Allah berfirman: “Inilah untuk hamba-Ku dan baginya apa yang ia minta”.⁶¹

Hubungan antara Allah dan makhluk-Nya yang dijelaskan dalam ḥadîth tersebut menggambarkan keharmonisan hubungan antara keduanya. Kiai Asrori dalam hal ini menjelaskan bahwa salat adalah pembuktian sifat kehambaan dan untuk menunaikan hak ketuhanan. Menurutnya, semua ibadah merupakan perantara untuk mewujudkan rahasia (*sirr*) salat secara nyata. Di samping itu salat adalah ikatan antara seorang hamba dengan Tuhannya.⁶²

Namun demikian, Kiai Asrori menegaskan bahwa salat seorang hamba tidak akan mempunyai arti apapun kecuali dilakukan dengan *khushû‘*.⁶³ Dalam hal ini ia mengutip firman Allah dalam surat Ṭâhâ ayat 14: *Dan dirikanlah salat untuk mengingat-Ku*; dan surat al-Nisâ’ ayat 43: *Janganlah kamu salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan*. Menafsirkan kedua ayat tersebut, Kiai Asrori menjelaskan bahwa orang mabuk dapat juga disebut sebagai orang yang membaca (bacaan salat) tanpa menggunakan akalunya (di luar kesadarannya). Begitu juga orang yang lalai (dalam salat), ia sama dengan orang mabuk.⁶⁴

2. Hakikat Manusia: Keseimbangan Rohani dan Jasmani

Mengenai manusia, Kiai Asrori menggambarkan keberadaan hati (*qalb*) sebagai cermin baginya, maka bayangannya akan tampak dalam cermin tersebut.⁶⁵ Jika cermin tersebut bersih maka ia akan memantulkan sifat kebaikan dan begitu juga sebaliknya. Hal ini berbeda dari malaikat, di mana menurutnya malaikat tercipta dari alam yang kasat mata (alam rohani), keutuhan malaikat adalah cahaya (*nûr*), lahir batinnya bening dan jernih dan malaikat laksana kaca yang sinarnya jernih. Oleh karena itu, cermin tidak dapat menampilkan

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., 218.

⁶³ Ibid., 219.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 213.

bayangan malaikat yang ada di hadapannya. Hal ini disebabkan karena malaikat tidak memiliki jasad yang *kashf* mata yang bisa terpantul bayangannya di hadapan cermin.⁶⁶

Kiai Asrori berpendapat bahwa manusia tercipta atas dua alam, yaitu alam rohani (alam yang kasat mata) dan jasmani (alam yang *kashf* mata). Menurutny, hakikat manusia adalah rohani yang bersemi dan bersemayam di dalam jasad yang *kashf* mata. Dalam alam rohani tersebut terdapat tiga *nûr*, yaitu *nûr rabbânîyah*, *nûr lâhûtîyah* dan *nûr jabarûtîyah*, kemudian alam tersebut terdinding, tertutup dan terhalang oleh sifat *basharîyah* (sifat kemanusiaan).⁶⁷ Dengan demikian seorang yang sifat *basharîyah* mengalahkan *rûhânîyah* atau *latîfah*-nya, selamanya ia akan terpenjara dalam keterdindingan dan terbelenggu dalam bentuk fisiknya (hawa nafsu dan kenikmatan duniawi). Sementara itu seseorang yang *rûhânîyah*-nya mengalahkan sifat *basharîyah*, *rûh*-nya akan bersimpuh di hadapan Allah dan dapat kembali ke asalnya tanpa terhalangi oleh bumi, langit, *asrîy*, *kursîy* dan sebagainya.⁶⁸ Demikian pula ketika seorang *sâlik* ingin *ma'rifah* kepada Allah, maka ia harus memadukan antara jamani dan rohaninya. Pada titik ini Kiai Asrori menegaskan bahwa dirinya merupakan seorang sufi yang mengikuti tradisi para sahabat Nabi yang tidak pernah meninggalkan perilaku *sharî'ah*.⁶⁹

3. Alam *Arwâh* dan Jasad sebagai Kesatuan yang Saling Terhubung

Dalam uraian sebelumnya, Kiai Asrori menjelaskan bahwa manusia tersusun atas dua alam, yaitu rohani dan jasmani.⁷⁰ Keduanya diciptakan untuk saling melengkapi dalam diri manusia. Kiai Asrori berpendapat bahwa dalam perjanjian antara Allah dan makhluk-Nya pertama kali adalah dilakukan oleh *arwâh*.⁷¹ Ia juga menegaskan bahwa sebelum Allah menciptakan jasad, terlebih dahulu Dia menciptakan *arwâh*.⁷²

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., 213-214.

⁶⁹ Ibid., 162.

⁷⁰ Ibid., 213.

⁷¹ Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabât fî Râbi'at al-Qalbîyah wa Şilati al-Rûhânîyah*, terj. Muhammad Musyafa' b. Mudzakir b. Sa'id, dkk., Vol. 1V (Surabaya: Al-Wafa, 2012), 158.

⁷² Ibid., 157.

Menjelaskan *arwâḥ* dan jasad ini, Kiai Asrori mengutip firman Allah dalam surat al-A‘râf ayat 11: *Sesungguhnya kami telah menciptakan kamu (Adam), lalu kami bentuk tubuhmu, kemudian kami perintahkan kepada para malaikat: “Bersujudlah kepada Adam!, maka mereka pun bersujud kecuali Iblis. Dia tidak termasuk (golongan) mereka yang bersujud. Kata thumma, dalam ayat tersebut, menurut pendapat para sufi yang disepakati oleh Kiai Asrori menunjukkan arti berurutan yang bertenggang waktu, sehingga ayat tersebut menyatakan bahwa terciptanya arwâḥ lebih dahulu daripada perintah Allah kepada para malaikat agar bersujud kepada Nabi Adam. Sebagaimana telah mafhûm, jasad atau badan diciptakan setelah penciptaan arwâḥ.*⁷³ Untuk menguatkan pendapatnya, Kiai Asrori mengutip pendapat al-Jurjânî: “Menurut sebagian ahli ilmu, bahwa janji itu diambil dari *arwâḥ* bukan jasad, karena *arwâḥ* adalah yang bisa berakal, berilmu. Baginya akan terdapat pahala dan siksa, sedangkan jasad adalah mati, tidak dapat berakal dan tidak bisa memahami”.⁷⁴

Menurut al-Jurjânî jasad akan membusuk dan hilang ditelan bumi, sedangkan *arwâḥ* akan diberi rizki dan kebahagiaan. *Arwâḥ* yang akan merasakan lezat, sakit, bahagia, susah, mengenal dan berpikir. Hal ini digambarkan seperti wujud ketika seseorang bermimpi, sehingga pada pagi harinya masih bisa merasakan bekas kelezatan dan rasa maupun rasa sakitnya kesusahan dalam mimpi. Hal-hal itu bisa hanya dirasakan oleh *rûḥ*, bukan jasad.

Kiai Asrori membagi *arwâḥ* menjadi dua bagian, yaitu *arwâḥ* yang disiksa dan *arwâḥ* yang dianugerahi kenikmatan. Menurutnya, *arwâḥ* yang disiksa adalah *arwâḥ* yang ditahan oleh kesusahan dan kesedihan, sehingga ia tidak bisa meraih *maqâm* kemuliaan (*ma‘rifah*) dan tersibukkan oleh siksa, sehingga ia tidak dapat saling bertemu, berkunjung dan berdiskusi. Sementara *arwâḥ* yang dianugerahi kenikmatan atau *arwâḥ munâ‘amah* adalah *arwâḥ* yang bebas, tidak terpenjara, bisa saling bertemu, saling berkunjung dan saling berdiskusi tentang sesuatu yang terjadi di alam dunia dan sesuatu yang akan terjadi pada penduduk dunia. Oleh karenanya, setiap *rûḥ* selalu bersama teman sejawatnya yang mempunyai amal sama dengannya.⁷⁵

⁷³ Ibid., 157-158.

⁷⁴ Ibid., 158.

⁷⁵ Ibid., 199.

Al-Jurjânî berkesimpulan bahwa telah ditetapkan *hujjah* kepada semua jiwa, baik pada orang yang sudah *bâligh* (dewasa) atau belum, yaitu berupa janji dan kesaksian tentang keesaan Allah kepada mereka. Allah juga menambahkan *hujjah* kepada orang yang sudah *bâligh* berupa ayat-ayat atau bukti-bukti kekuasaan Allah yang ada pada dirinya dan pada alam (semesta).⁷⁶ Selain bukti-bukti keagungan Allah tersebut, Allah juga telah mengutus para Rasul kepada makhluk-Nya yang membawa kabar gembira, peringatan dan pelajaran-pelajaran. Menurut al-Jurjânî, perintah-perintah tersebut hanya diperuntukkan kepada seseorang yang sudah *bâligh*.⁷⁷ Dari penjelasan ini, pada satu dimensi menunjukkan *Ism al-Rahmân* Tuhan yang tidak akan menghukum makhluk-Nya sebelum mereka *bâligh*, pada dimensi yang lain Allah menunjukkan *Ism al-'Adl*-Nya dengan memberi pahala ataupun siksa kepada perbuatan makhluk yang sudah *bâligh*, karena pada kondisi ini, seorang makhluk telah diberi akal dan pemahaman untuk membedakan antara yang *haq* dan yang *bathil*.

Dualitas manusia tersebut juga menggambarkan bahwa pada alam *arwâh*, setiap makhluk menyaksikan dan mengambil perjanjian tentang keesaan Allah. Hal ini menunjukkan keagungan dan kemahaperkasaan-Nya yang tidak terbanding, sehingga tidak ada satupun makhluk yang dapat mengingkari keesaan Allah. Sementara pada alam jasad, Allah telah menunjukkan eksistensinya melalui tanda-tanda kebesaran-Nya di dunia nyata. Kiai Asrori menulis dengan mengutip firman Allah:

“Bukankah Aku (Allah) ini Tuhanmu? Mereka (*arwah*) menjawab: benar, Engkau Tuhan kami, kami menjadi saksi.” Sehingga tersingkap sesuatu yang samar dan tertutup bagi kalian dan kegaiban akan jelas dalam cermin hati kalian laksana matahari, sehingga kalian dapat melihat suatu bentuk hakikat-hakikat makna, suatu yang tampak dan yang samar.⁷⁸

4. Manusia sebagai Wujud Ciptaan Sempurna dan Istimewa

Sudah menjadi pemahaman yang umum bagi orang Islam bahwa manusia adalah ciptaan Tuhan yang paling sempurna (*aḥsan al-taqwîm*). Dengan akalnya, bahkan derajat manusia di sisi Tuhan dapat melebihi

⁷⁶ Ibid., 159.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., 169.

derajat malaikat,⁷⁹ karena dengan anugerah akal tersebut, manusia dapat mengendalikan ketaatan serta kemaksiatannya kepada Tuhan. Begitu juga, ketika manusia tidak dapat mendayagunakan akalnya, derajatnya akan lebih rendah dari pada setan yang telah dilaknat oleh Allah. Menurut Kiai Asrori, dalam hal ini Allah telah memberi berbagai keistimewaan kepada manusia yang tidak diberikan kepada makhluk lain, meskipun kepada malaikat.

Menurut Kiai Asrori, kesempurnaan dan keistimewaan manusia juga disertai dengan adab-adab dan *sharī'ah*. Ia menafsirkan ungkapan Abû Bakr b. Sâlim yang berkata: "Saya adalah 'Arsy Allah yang Maha Rahmân dan Kursi-Nya." Kiai Asrori menafsirkan ungkapan tersebut dengan pernyataannya bahwa: "Sifat rahmat kasih sayang Allah telah mengatur, menguasai dan bersemayam pada diriku dengan hukum-hukum *sharī'ah*, laksana menguasanya Allah yang Maha Rahmân pada 'Ary. 'Ary adalah makhluk, saya pun juga makhluk yang menerima ketetapan-ketetapan hukum."⁸⁰

Sebagaimana sifat *al-Wâhid* yang telah penulis uraikan di atas, Kiai Asrori juga menjelaskan dengan berdasar pada sebuah *ḥadīth* yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî yang menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia menyerupai sifat-Nya.⁸¹ Dalam hal ini, ia mengungkapkan dua pendapat yang berbeda, yaitu pendapat yang mengatakan bahwa ungkapan tersebut hanyalah kiasan dan pendapat bahwa Allah menciptakan manusia dengan sifat-Nya seperti *ḥayâh*, *'ilm*, *qudrâh*, *sam'*, *baṣîr*, *kalâm* dan *irâdah*, sehingga menurut pendapat ini manusia berbeda dari semua hewan dan malaikat.⁸²

Kesempurnaan dan keistimewaan manusia juga diungkapkan oleh Ibn 'Arabî yang menyatakan bahwa manusia yang karenanya kehendak Tuhan akan terjadi dan *al-Haqq* akan dikenalkan, manusia yang menjaga alam dan melestarikan keteraturannya (*niẓâmuh*), tidak diragukan lagi bahwa manusia yang dimaksud di sini adalah mereka yang berilmu dan subjek yang mengetahui.⁸³ Maka dapat dipastikan

⁷⁹ Pendapat ini disandarkan kepada sebuah *ḥadīth* yang diriwayatkan oleh Abû Hurayrah di mana Rasulullah bersabda: "Seorang mukmin itu lebih mulia di sisi Allah daripada sebagian malaikat-Nya". Lihat Ibid., 235.

⁸⁰ Ibid., 237.

⁸¹ Ibid., 248.

⁸² Hal ini dikarenakan manusia secara fitrah telah diberi sifat yang luhur, perbedaan dan kesempurnaan manusia tersebut digambarkan oleh Allah dengan diperintahkannya malaikat untuk bersujud kepada Nabi Adam. Lihat Ibid., 250.

⁸³ Riyadi, *Antropologi Tasawuf*, 33.

bahwa konsep *insân kâmil* Ibn ‘Arabî adalah manusia yang berilmu. Pada titik inilah manusia disebut sebagai “wujud ciptaan sempurna dan istimewa” Tuhan.

5. Manusia dan Pengetahuan tentang Tuhan dalam Mencapai *Ma‘rifah*

Dalam Islam, manusia dikelompokkan sesuai dengan derajat ilmunya. Semakin tinggi ilmu seseorang dan semakin banyak kemanafaatannya, maka semakin tinggi pula derajatnya di sisi Allah. Hal ini berdasarkan firman Allah dalam al-Qur’ân: “Allah mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat”. Namun, mereka lebih mengutamakan ilmu karena Allah. Pendapat ini sesuai dengan pendapat Jalâl al-Dîn al-Suyûtî sebagaimana dikutip oleh Kiai Asrori.⁸⁴

Muhy al-Dîn berpendapat bahwa ilmu lebih utama daripada akal dikarenakan ia lebih dekat mengantarkan manusia bermakrifat kepada Allah.⁸⁵ Dalam konteks ini, manusia yang pengetahuan tentang Tuhannya tinggi dan telah mampu ber*ma‘rifah* kepada Allah, maka dialah manusia yang mempunyai derajat istimewa di sisi-Nya. Meskipun demikian, posisi akal tidak boleh diabaikan karena ilmu tidak akan diperoleh tanpa adanya akal. Hal ini karena akal merupakan sumber dan dasar bagi ilmu.⁸⁶

Sebagian ulama *ahl al-adab* menggambarkan tentang orang-orang yang berakal, yaitu jika dia sedang dekat dengan seseorang, maka ia akan mengerahkan segenap pertolongannya sebagai bentuk kasih sayang. Jika ia sedang dimusuhi oleh seseorang maka ia mampu menghindarkan kezalimannya. Berkat akal sehatnya, sahabat karibnya akan bahagia. Sementara itu orang yang memusuhinya akan terlindungi dengan keadilannya. Jika berbuat baik kepada orang lain dia tidak akan menuntut rasa terima kasih dan jika orang lain berbuat jelek kepadanya maka ia akan mencari alasan (untuk tidak membalas) atau memberinya maaf.⁸⁷ Gambaran ini menunjukkan peran penting bagi akal dalam mencapai *ma‘rifah* kepada Allah. Kiai Asrori bahkan menegaskan bahwa untuk mencapai *ma‘rifah* kepada Allah, seorang *sâlik* harus menggunakan akalunya (*al-ma‘rifah bi al-aql*).⁸⁸

⁸⁴ Ishaqi, *al-Muntakhabât*, Vol. 1, 288.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., 289.

⁸⁸ Ibid., 44.

a. Akal sebagai Sarana Mencapai *ma'rifah*

Abû al-Ḥasan al-Mâwardî berpendapat bahwa dasar dari setiap keutamaan dan sumber dari *adab* adalah akal. Menurutnya, akal telah dijadikan oleh Allah sebagai pangkal agama dan pilar dunia. Oleh karena itu Allah menetapkan *taklîf* (beban kewajiban) dikaitkan dengan sempurnanya akal dan menjadikan dunia diatur oleh hukum-hukum akal. Dengan perantara akal, Allah mempersatukan dan mempererat hubungan di antara makhluk-makhluk-Nya, padahal keinginan, kebutuhan, kepentingan dan tujuan mereka berbeda-beda.⁸⁹

Berkaitan dengan pembahasan mengenai akal, dengan mengutip pendapat sebagian ulama, Kiai Asrori membaginya menjadi lima macam, yaitu:

1. *'Aql ghâriẓîy*, yaitu kekuatan yang tertanam dan tertancap dalam hati yang disiapkan dan disiagakan untuk mengetahui ilmu pengetahuan yang memerlukan pemikiran.
2. *'Aql kasbîy*, yaitu sesuatu yang diusahakan dan diupayakan serta diperoleh seseorang dari perkumpulan dan pergaulan dengan orang-orang yang berakal sehat.
3. *'Aql 'afâ'îy*, yaitu sesuatu yang dianugerahkan oleh Allah kepada orang-orang yang beriman agar mendapatkan petunjuk (*hidâyah*) untuk beriman.
4. *'Aql zuhbîd*, yaitu sesuatu yang menyebabkan *zuhd* (tidak adanya ketergantungan dan ketersandaran hati pada dunia dan seisinya).
5. *'Aql sbarafîy*, yaitu akal yang dimiliki oleh baginda Nabi Muhammad dan itulah akal yang paling mulia dan paling luhur.⁹⁰

Untuk memperkuat pendapatnya, Kiai Asrori mengutip perkataan Abû 'Abd Allâh Wahb b. Munabbih al-Ṣun'ânî al-Dhimarî yang berkata:

Saya membaca tujuh puluh satu kitab dan saya mendapatkan semuanya yang berisi bahwa akal yang diberikan oleh Allah kepada manusia sejak awal wujudnya dunia hingga dunia itu sirna, tidaklah sebanding dengan akal Baginda Habibillah Rasulullah Muhammad. Perumpamaannya laksana sebutir pasir dibanding dengan semua pasir-pasir yang ada di jagat raya. Beliau orang yang akalnya yang paling unggul serta pendapatnya paling utama.⁹¹

⁸⁹ Ibid., 274.

⁹⁰ Ibid., 280.

⁹¹ Ibid., 280-281.

Dalam sebuah ḥadīth yang diriwayatkan oleh ‘Umar b. Shu‘ayb dijelaskan bahwa dengan kesempurnaan akal, manusia akan memperoleh kesempurnaan imannya serta mengantarkan ketaatan kepada Allah dan menentang musuhnya, yaitu Iblis.⁹² Hal ini menegaskan bahwa pada dasarnya akal merupakan sarana yang harus ditempuh untuk mencapai *ma‘rifah*, sebagaimana yang dijelaskan oleh Kiai Asrori dalam karyanya *al-Muntakhabât* volume pertama. Pendapat ini disandarkan pada sebuah ḥadīth yang diriwayatkan oleh Abû Dardâ’ yang menyatakan bahwa kesempurnaan akal seseorang merupakan sarana untuk lebih dekat dengan Allah.⁹³ Oleh karena itu, ketika akal seseorang tidak didominasi oleh perilaku baiknya, kerusakannya akan mendominasi perilaku baiknya tersebut.

Menurut ‘Abd Allâh b. ‘Alawî al-Ḥaddâd—sebagaimana dikutip oleh Kiai Asrori—orang yang berakal bukan saja orang yang mampu membedakan antara kebaikan dan keburukan, tetapi orang yang dapat memilih hal terbaik dari dua kebaikan dan dapat mengetahui hal yang terburuk dari dua keburukan, sehingga ia mampu mengetahui hal yang terbaik dari dua kebaikan kemudian ia mengikutinya, dan hal yang terburuk dari dua hal keburukan kemudian ia meninggalkannya.⁹⁴ Sementara itu tanda-tanda kesempurnaan akal (akal sehat) menurut Kiai Asrori ada sepuluh.⁹⁵ Dari sepuluh tanda-tanda tersebut, ia membaginya menjadi dua bagian, yaitu tanda-tanda yang tampak secara lahir dan yang tidak tampak (*bâṭin*). Adapun tanda-tanda lahir tersebut adalah diam, rendah hati, akhlak yang baik, jujur dan beramal saleh, sedangkan secara *bâṭin* tanda-tandanya adalah *tafakkur* (berpikir), memetik pelajaran, *kehushû‘*, takut akan siksa Allah dan mengingat kematian. Sementara itu tanda-tanda orang yang berakal adalah:⁹⁶

⁹² Ibid., 290-291.

⁹³ Kiai Asrori mengutip ḥadīth tersebut yang lengkapnya adalah: Diriwayatkan oleh Abû Dardâ’ bahwa Rasulullah bersabda: “Wahai ‘Umar (julukan Abû Dardâ’) tambhlah akalmu, niscaya engkau akan lebih dekat dengan Tuhanmu!” Saya bertanya: “Bagaimana caranya wahai Rasulullah?” Beliau menjawab: “Jauhilah perbuatan yang dibenci oleh Allah dan lakukanlah kewajiban-Nya, maka engkau termasuk orang yang berakal. Perbanyaklah akal saleh, maka akalmu di dalam dunia akan bertambah dan akan lebih dekat pada Tuhanmu serta mulia di sisi-Nya”. Ibid., 291.

⁹⁴ Ibid., 296.

⁹⁵ Kiai Asrori mendasarkan pendapat ini pada kitab *al-Manhaj al-Ṣâwî ma‘a Naw‘ Taṣrîf wa al-Mazîd*.

⁹⁶ Kiai Asrori mendasarkan pendapat ini pada kitab *Hikam Ṣughrâ al-‘Aṭâ’iyah*.

1. Dapat mengendalikan hawa nafsunya ketika syahwatnya bangkit.
 2. Dapat mengendalikan nafsunya ketika marah.
 3. Dapat meninggalkan sesuatu yang tidak bermanfaat sementara ia mampu melaksanakannya.
- b. Ahli Tasawuf dalam Epistemologi *Ma'rifah*

Dalam tradisi sufi, *ma'rifah* kepada Allah merupakan salah satu tujuan spiritualitas manusia. Untuk mencapai hal tersebut, menurut Kiai Asrori, salah satunya adalah melalui *'ilm al-yaqîn*. Kata *yaqîn* itu kemudian dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn* dan *ḥaqq al-yaqîn*.⁹⁷ Menurut Abû Naşr 'Abd Allâh b. 'Alî al-Sarrâj al-Ṭûsî, *yaqîn* adalah *mukâshafah*, yaitu terbukanya tirai penghalang dari mata hati.⁹⁸ Inilah yang akan didiskusikan sebagai “epistemologi *ma'rifah*”.

Ulama ahli hakikat menyatakan bahwa *'ilm al-yaqîn* merupakan sebuah ilmu yang dihasilkan melalui akal-pikiran dan penelitian, sementara *'ayn al-yaqîn* adalah sesuatu yang dihasilkan melalui penyaksian secara langsung. Adapun *ḥaqq al-yaqîn* adalah sesuatu yang dihasilkan melalui keduanya dan menurut al-Qushayrî ini hanya dimiliki oleh orang-orang yang bermakrifat kepada Allah.⁹⁹

Menurut Kiai Asrori, *yaqîn* merupakan bagian dari *maqâmât*. Bahkan ia menempatkan *yaqîn* sebagai *maqâm* kedua setelah *ma'rifah*. Ia berkata:

Ketahuilah! ...bahwa *yaqîn* termasuk bagian dari maqamat. Permulaan *maqâmât* adalah *ma'rifah*, *yaqîn*, kesungguhan, ikhlas, *shahâdah* (penyaksian), dan taat. Jadi, awal kewajiban adalah *ma'rifat*. Pokok semua *maqâm yaqîn* yang menjadi pijakan semua ranting *ahwâl* orang-orang yang bertakwa itu ada sembilan, yaitu taubat, sabar, syukur, *rajâ'*, *khanf*, zuhud, tawakal, *mahabbah* dan ridha.¹⁰⁰

Sementara itu *ma'rifah 'ayn al-yaqîn* adalah *ma'rifah* yang dihasilkan dari ayat-ayat dengan bertafakkur pada cakrawala dan apa yang ada di bumi, yaitu tafakkur pada keindahan semua ciptaan dan kewajiban-kewajiban semua makhluk, seperti menjulangnya langit tanpa pilar dan tambang, terbentangnya bumi, tegaknya gunung, perputaran matahari dan bulan, pergantian malam dan siang, terciptanya binatang serta

⁹⁷ Achmad Asrori Ishaqi, *al-Muntakhabât fî Râbi'at al-Qalbîyah wa Şilati al-Rûhânîyah*, terj. Muhammad Musyafa' bin Mudzakir bin Sa'id, dkk., Vol. 11 (Surabaya: Al-Wafa, 2010), 5.

⁹⁸ Ibid., 7.

⁹⁹ Ibid., 11.

¹⁰⁰ Ibid., 14.

pepohonan dan sebagainya. Menurut Kiai Asrori, *ma'rifah* ini adalah penggalan dalil-dalil di belakang tirai semua yang dapat diindera, sehingga tidak bisa memberi faidah pada penyaksian perkara gaib.¹⁰¹

Selanjutnya, *ma'rifah haqq al-yaqîn* adalah *ma'rifah* yang dihasilkan dengan mengetahui dan mengerti jiwa yang hanya dapat dihasilkan dengan *nûr* yang menyingkap kesamaran. Pencaran *nûr* tidak akan berhasil kecuali dengan menjernihkan *rûh* serta kebersihan jiwa dengan segala *mujûbahah*.¹⁰² Kiai Asrori menegaskan bahwa cara penjernihan *rûh* itu dilakukan dengan menghaluskan dan melembutkannya dengan zikir-zikir yang dapat menghantarkan dan dapat menyampaikan kepada Allah agar *rûh* bersiap-siap terhadap turunnya cahaya ketuhanan (*nûr Ilâhî*) dan tampaknya getaran-getaran cahaya tersebut. Pada titik ini, keraguan dan kebimbangan akan hilang dari hati, sehingga mendapatkan *sakînah* (ketenangan) dan *tuma'ninah* akan turun serta terjadi penampakan keagungan, kemuliaan dan keindahan Allah.¹⁰³

Catatan Akhir

Konsep dualisme dalam pemikiran tasawuf KH. Asrori Ishaqi dibagi menjadi dua, yaitu tentang dualitas Ilahi dan dualitas manusia (makhluk). Kiai Asrori menegaskan dualitas Ilahi ini dengan terma *al-Aḥad* dan *al-Wâḥid* serta *al-Wujûd* dan *al-Kawn*. Dari pembagian ini, Kiai Asrori ingin menegaskan bahwa walaupun pada satu dimensi Allah merupakan Dzat Yang Maha Besar dan tidak dapat dijangkau oleh makhluk-Nya (seperti penjelasan *al-Aḥad* di atas), namun pada dimensi lain manusia dapat menjangkau Allah dari penampakan-penampakan *Asmâ'* Tuhan dengan usaha *murâqabah*, baik dengan akal, pemahaman, hati dan inti hati (lubuk hati yang paling dalam). Inilah yang dalam tulisan ini disebut dengan terma “dualisme dalam kesatuan”.

Sementara itu dalam menjelaskan “dualitas manusia”, Kiai Asrori Ishaqi berpendapat bahwa manusia tercipta atas dua alam, yaitu alam rohani (alam yang kasat mata) dan jasmani (alam yang *kashf* mata). Menurutnya, hakikat manusia adalah rohani yang bersemi dan bersemayam di dalam jasad yang *kashf* mata. Dualitas manusia tersebut juga menggambarkan bahwa pada alam *arwâḥ*, setiap makhluk

¹⁰¹ Ibid., 8.

¹⁰² Ibid., 15.

¹⁰³ Ibid., 15-16.

menyaksikan dan mengambil perjanjian tentang keesaan Allah, sehingga tidak ada satupun makhluk yang dapat mengingkari keesaan-Nya. Sementara itu pada alam jasad, Allah telah menunjukkan eksistensi-Nya melalui tanda-tanda kebesaran-Nya di dunia nyata, sehingga manusia mengenal-Nya.

Daftar Rujukan

- “Jemaah Al-Khidmah” Kabupaten Pati, Edisi ke-3.
 “Koleksi Rekaman Ceramah KH. Asrori Ishaqi”.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Munqidh min al-Dalāl*, terj. Abdullah bin Nuh. Jakarta: Tinta Mas, 1960.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Pustaka Gramedia Utama, 2002.
- Cooper, John dkk. *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Responses*, terj. Wakhid Nur Efendi. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2002.
- Hamim, Thoha. *Resolusi Konflik Islam Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- http://wilayyahallah.blogspot.com/2011_04_08_archive.html.
 (Diakses 23 Juni 2015).
- Ishaqi, Achmad Asrori. *al-Muntakhabât fî Râbiṭat al-Qalbîyah wa Ṣilati al-Rûḥânîyah*, terj. Muhammad Musyafa’ b. Mudzakir b. Sa’id, dkk., Vol. 1V. Surabaya: Al-Wafa, 2012.
- *al-Muntakhabât fî Râbiṭat al-Qalbîyah wa Ṣilati al-Rûḥânîyah*, terj. Muhammad Musyafa’ bin Mudzakir bin Sa’id, dkk., Vol. 11. Surabaya: Al-Wafa, 2010.
- *al-Muntakhabât fî Râbiṭat al-Qalbîyah wa Ṣilati al-Rûḥânîyah*, terj. Muhammad Musyafa’ bin Mudzakir bin Sa’id, dkk., Vol. 1. Surabaya: Al-Wafa, 2009.
- Labib, Muhsin. *Mengurai Tasawwuf Irfan dan Kebatinan*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2001.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan Nasrullah. Bandung: Mizan, 1994.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-‘Arabi: Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Antropologi Tasawuf: Wacana Spiritualitas Manusia dan Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 2014.

- Russel, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Smith, Linda dan Raeper, William. *Ide-ide Filsafat dan Agama: Dulu dan Sekarang*. Jakarta: Kanisius, 2000.
- Wahyudi, Chafid. *Wawancara*. Surabaya 13 Mei 2015.