

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Perkembangan Tasawuf dan
Persentuhannya dengan Modernitas”**

WACANA

Amsal Bakhtiar

**Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-aliran
Tarekat di Dunia Islam**

Achmad Mubarak

Tasawuf dan Psikologi Islam

Suwarno Imam S.

**Ajaran Martabat Tujuh di dalam
Kepustakaan Jawa**

Wiwi Siti Sajarah

Melacak Akar Teori Martabat Tujuh

TULISAN LEPAS

Ismawati

**Tradisi Kecil di Lingkungan Muslim:
Sebuah Peta Islamisasi di Kendal**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. VI, No. 1, 2004

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Wiwi Siti Sajaroh
Edwin Syarip
A. Bakir Ihsan

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 7491820, 7440425
Email: aosantosa@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 1-32 Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-aliran Tarekat di Dunia Islam
Amsal Bakhtiar
- 33-44 Tasawuf dan Psikologi Islam
Achmad Mubarok
- 45-56 Ajaran Martabat Tujuh di dalam Kepustakaan Jawa
Suwarno Imam S.
- 57-78 Melacak Akar Teori Martabat Tujuh
Wiwi Siti Sajaroh
- 79-96 Maqāmāt dan Aḥwāl dalam Tasawuf
Media Zainul Babri

Book Review

- 97-100 Masterpiece Etika Aristoteles
A. Bakir Ihsan

Document

- 101-122 Tradisi Kecil di Lingkungan Muslim: Sebuah Peta Islamisasi di Kendal
Ismawati

MASALAH tasawuf atau spiritualitas menjadi tema yang tak pernah kering. Ia menjadi penyejuk dahaga manusia modern yang terlempar dari kungkungan materialisme. Dalam Islam, tasawuf merupakan tradisi klasik yang mengalami pasang surut, baik pada tataran wacana maupun praktik. Tampaknya tasawuf sebagai kajian yang bersentuhan dengan wilayah jiwa (*nafs*), menjadi kajian menarik tidak hanya bagi kalangan intelektual muslim, tetapi juga ahli pikir dari Barat. Bahkan tidak jarang para ahli mencari relevansi antara tasawuf dengan psikologi karena mengandung persentuhan “jiwa”, sehingga muncullah istilah psiko-sufistik. Karenanya tema yang diangkat kali adalah *Perkembangan Tasawuf dan Persentuhannya dengan Modernitas*.

Sebagai sebuah kajian yang muncul pasca Rasulullah, tasawuf tidak jarang melahirkan perdebatan di kalangan pemikir Islam yang justru semakin memberikan ruang eksistensi bagi tasawuf dengan beragam bentuknya. Bahkan dalam perkembangan modern, banyak tokoh yang mulai melihat kaitan tasawuf dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern lainnya, seperti psikolog. Melihat perkembangan yang begitu dinamis dari ranah tasawuf ini, maka **Refleksi** kali ini mencoba mengurai beragam wacana yang terkait dengan dunia tasawuf.

Pada terbitan kali ini, **Refleksi** menyajikan lima tulisan yang khusus mengupas masalah tasawuf dari berbagai aspeknya. *Pertama*, adalah tulisan Amsal Bakhtiar dengan judul *Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-aliran Tarekat di Dunia Islam*. Tulisan ini mengulas secara komprehensif tentang tarekat Qadiriyyah yang memiliki pengaruh cukup luas. Tulisan ini bukan saja mengulas biografi pendirinya, yaitu Syaikh ‘Abd al-Qadir Jilani, tapi juga ajaran dan praktik tarekat Qadiriyyah. Lebih dari itu, Amsal juga mengulas pengaruh dan proses penyebaran tarekat Qadiriyyah di Indonesia.

Kedua, tulisan Achmad Mubarak yang melihat psikologi sebagai bagian dari pesan yang tersurat di dalam ajaran Islam. Hanya saja benih-benih psikologi yang ada di dalam al-Qur’an ini belum mendapat perhatian secara serius. Sebagai disiplin ilmu, Psikologi baru dikenal pada akhir abad 18 Masehi, tetapi akarnya telah menghunjam sejak zaman Plato. Sebagai

ilmu modern Psikologi telah berkembang sangat maju. *Nafs* (jiwa) yang merupakan bagian dari telaah Psikologi, lebih dari tiga ratus kali disebut dalam al-Qur'an dan hadis, tetapi kajian seperti Psikologi yang bergaris horizontal tidak lahir dalam khazanah keilmuan klasik Islam. Para ulama lebih membahasnya dalam perspektif akhlak dan tasawuf yang lebih bergaris vertikal. Baru pada dekade 1950-an, para intelektual muslim yang belajar di Barat mulai tertarik pada kajian Psikologi. Bahkan dalam perkembangannya ada upaya-upaya yang berusaha menawarkan konsep alternatif tentang psikologi, yakni psikologi dalam perspektif Islam.

Ketiga, tulisan Suwarno Imam yang mengulas ajaran Martabat Tujuh di dalam kepustakaan Jawa. Kajian ini berpijak pada dua sumber, yaitu *Tuhfah* versi Jawa yang ditulis sekitar tahun 1680, dan *Serat Centini* yang ditulis pada permulaan abad ke-19. Menurut Suwarno, ajaran Martabat Tujuh dalam kepustakaan Jawa hadir dalam bentuk syair-syair yang di dalamnya terkandung istilah-istilah yang berkaitan dengan tujuh martabat, seperti *Ahadiyah*, *Wahdah*, *Wahidyah*, *la ta'yun*, dan *hakikat Muhammadiyah*. Namun istilah-istilah yang dipakai di dalam *Serat Centini*, telah mengalami sedikit perubahan, baik perubahan penulisan huruf tertentu maupun kata-kata tertentu. Hal ini terkait dengan perkembangan waktu yang memungkinkan terjadinya pengaruh budaya Jawa.

Keempat, tulisan Wiwi Siti Sajarah yang menganalisis akar-akar Martabat Tujuh. Menurut bahasa, martabat tujuh berarti tujuh tingkatan atau tahapan. Sedangkan menurut istilah, martabat tujuh merupakan teori yang digunakan untuk menjelaskan tentang terjadinya alam semesta dalam kerangka sistem emanasi. Teori tersebut walaupun dikemukakan dalam berbagai bentuk dan versi, namun semuanya bersifat monistik dan didasarkan pada pandangan dunia yang sama, yaitu bahwa dunia yang tampak ini mengalir dari Yang Tunggal. Jika kita telusuri, sistematika martabat tujuh ini berasal dari Muhammad Ibnu Fadlillah al-Burhanpuri (w. 1620).

Kelima, tulisan Media Zainul Bahri yang menyajikan tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam tasawuf. *Maqāmāt* adalah jalan kreatif spiritual yang ditempuh para sufi untuk mendekati dan menjumpai Tuhan. Ia (*maqāmāt*) mesti diusahakan (*makāsib*) dengan segenap jiwa dan raga. Sesuai dengan namanya, ia bersifat tetap dan permanen. Sementara *aḥwāl* adalah keadaan-keadaan mental spiritual yang diterima sufi, sebagai hasil dari *maqāmāt*. Ia merupakan anugerah (*mawāhib*), tak bisa diusahakan

dan berubah-ubah. Namun sebenarnya, dalam pandangan sebagian kaum sufi, keduanya sama-sama anugerah.

Refleksi kali ini juga menyajikan tulisan lepas yang mengulas tentang pemetaan hasil proses Islamisasi para ulama di Kendal, satu daerah kabupaten yang berdampingan dengan Semarang ibukota Jawa Tengah. Walaupun gagasan pembaharuan telah dilakukan oleh para ulama Kendal sendiri yang menuntut ilmu di Makkah terutama pada abad ke-19 dan 20, namun masih menyisakan kebiasaan pra-Islam pada kalangan awam yang masih belum tuntas. Tulisan ini mengungkapkan tentang praktik keagamaan pada masyarakat pendukung tradisi kecil di kalangan muslim Kendal.

Pada rubrik *Book Review* diulas tentang salah satu karya besar Aristoteles tentang etika, yaitu *Nicomachean Ethics*. Di dalam buku ini Aristoteles menguraikan beragam tema, dari etika politik sampai etika persahabatan. Ulasan A. Bakir Ihsan terhadap buku ini sampai pada konklusi bahwa pemikiran etika Aristoteles yang diperlihatkan dalam buku ini merupakan pijakan wacana yang sangat relevan dalam konteks kekinian. Walaupun pada saat ini muncul aliran-aliran etika, tapi keberadaan etika Aristoteles terutama yang terkait dengan etika keutamaan (*virtue ethics*) sulit diabaikan, bahkan muncul kecenderungan menguatnya kembali “etika klasik” ala Aristoteles. Menurut Bakir pemikiran etika Aristoteles bisa dilihat melalui konsep teleologi dan etika keutamaan. Teleologi etika Aristo mengajarkan tentang arah tujuan. Tujuan segala perbuatan adalah kebaikan moral. Universalitas etika yang dikumandangkan Aristo lebih pada upaya pemahaman secara komprehensif terhadap sebuah tindakan atau perilaku. Kebaikan moral seseorang tidak bisa dilihat dari satu sisi. Seorang politisi yang sering menyumbangkan dananya untuk lembaga sosial, tidak bisa secara otomatis dinilai sebagai politisi yang baik. Karena bisa jadi dari sisi lainnya, ia melakukan pelanggaran-pelanggaran moral. Kebaikan moral seseorang harus dilihat pada pribadi sebagai manusia secara keseluruhan.

Terakhir, beberapa nama baru tim redaksi disertakan dalam edisi kali ini. Mereka bersama Mbak Wiwi dan Susanti akan menemani pembaca budiman untuk periode pengurusan yang baru. Mohon maaf atas segala kekurangan, semoga pengurus baru dapat mengelola jurnal prestisius dan kebanggaan Fakultas Ushluddin dan Filsafat ini lebih baik. Selamat membaca.

Jakarta, Juni 2004

Redaksi

MAQĀMĀT DAN AḤWĀL DALAM TASAUF

Media Zainul Bahri

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat (FUF) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
zainul.bahri@uinjkt.ac.id

Abstract: *This writing presents the concepts of “maqāmāt” and “aḥwāl” in Sufism. “Maqāmāt” refers to the creative spiritual path undertaken by Sufis to approach and encounter God. It (maqāmāt) must be strived for (makāsib) with the entirety of one’s soul and body. True to its name, it is fixed and permanent. On the other hand, “aḥwāl” are the mental and spiritual states experienced by Sufis as a result of “maqāmāt.” It is considered a divine gift (mawāhib), cannot be attained through effort, and is subject to change. However, in the view of some Sufi groups, both are considered gifts.*

Keywords: *Maqāmāt, Aḥwāl, Sufism, Spirituality, Spiritual Experiences.*

Abstrak: Tulisan ini menyajikan tentang maqāmāt dan ahwāl dalam tasawuf. Maqāmāt adalah jalan kreatif spiritual yang ditempuh para sufi untuk mendekati dan menjumpai Tuhan. Ia (maqāmāt) mesti diusahakan (makāsib) dengan segenap jiwa dan raga. Sesuai dengan namanya, ia bersifat tetap dan permanen. Sementara ahwāl adalah keadaan-keadaan mental spiritual yang diterima sufi, sebagai hasil dari maqāmāt. Ia merupakan anugerah (mawāhib), tak bisa diusahakan dan berubah-ubah. Namun sebenarnya, dalam pandangan sebagian kaum sufi, keduanya sama-sama anugerah.

Kata Kunci: Maqāmāt, Ahwāl, Tasawuf, Spiritualitas, Pengalaman Rohani.

Pendahuluan

Hakikat tasawuf adalah kesadaran adanya komunikasi dan dialog secara intens antara manusia dengan Tuhan. Dalam proses yang intens itu seorang hamba menemukan pengalaman rohani yang luar biasa nikmat dan indah yang tak ditemui kebanyakan orang dalam hidup mereka. Pengalaman rohani adalah inti dan kata kunci tasawuf. Perilaku keagamaan tanpa pengalaman rohani tidak bisa disebut tasawuf. Seseorang yang beragama secara baik dan tertib (formal), bertutur kata santun dan berperilaku mulia, namun tidak dibarengi dengan kehangatan dan pengalaman spiritual yang ia temui dan rasakan, sejatinya ia belum menempuh jalan tasawuf, karenanya juga belum layak disebut sufi. Tasawuf tidak identik dengan ritual-ritual formal dan akhlak mulia. Ia hanya identik dengan pengalaman rohani yang diperoleh seorang *sālik* (penempuh jalan tasawuf). Namun harus diakui memang jika kemudian ia memiliki efek positif bagi terwujudnya perilaku mulia dan kesalehan sosial.

Pemahaman di atas berangkat dari pandangan bahwa tasawuf tidak lepas dari dua sendi pokok: *pertama*, eksperimen batin secara *mubāsyarah* (langsung) untuk menghubungkan antara hamba dengan Tuhan. Kedua, kemungkinan adanya *ittihād* (manunggaling kawula Gusti) dan *waḥdat al-wujūd* (kesatuan wujud) antara sufi dengan Allah. Sendi yang pertama meliputi *maqāmāt* dan *ahwāl*, sedang yang termasuk sendi kedua adalah *tawkid al-Muthāq* atau *al-wujūd al-ḥaqq* (Wujud yang hakiki) atau *al-mawjūd al-Wahīd al-Aḥad* (Wujud Yang Satu dan Esa).¹ Semua term-term ini merupakan kondisi rohani, maka lagi-lagi, pengalaman rohani merupakan kenikmatan spiritual yang senantiasa di damba kaum sufi.

Maqāmāt (*stations*) dan *ahwāl* (*stages*) adalah dua konsep yang amat penting dalam tasawuf. Keduanya, menurut Javad Nurbakhs, *function as a mean to break the sufi's "idols" and to reach a unitarian stage*² (berfungsi

sebagai penghancur berhala-berhala (*idols*) kaum sufi dan untuk mencapai persatuan dengan Tuhan). Keduanya juga merupakan jalan untuk menemukan tujuan lain dari tasawuf, yakni berpindahnya jiwa yang hina dan rendah menuju jiwa yang paling tinggi serta kembali kehadirat Tuhan.

Sejalan dengan pandangan ini, Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H./874 M.), seorang sufi masyhur Baghdad, dalam mimpinya bertanya kepada Allah tentang jalan yang harus ditempuh untuk bisa berjumpa dengan-Nya. Allah menjawab, “Tinggalkan dirimu dan datanglah (*Da’ nafsaka wa ta’al*).”³ Meninggalkan diri sendiri berarti membebaskan diri dari segala keinginan, dan datang menghadap-Nya bermakna menyerahkan diri semata hanya kepada semua kehendak Allah. Pandangan ini menurut al-Junaid (w. 298 H./910 M.), merupakan tujuan yang sesungguhnya dari tasawuf. Ia berkata, “Tasawuf adalah Allah mematikan engkau dari dirimu dan menghidupkanmu bersama-Nya.”⁴ Untuk merealisasikan tujuan-tujuan tasawuf itu, para sufi secara kreatif membuat sebuah “jalan spiritual” dalam berhubungan dengan Allah. Jalan-jalan ini, kemudian populer dengan sebutan *maqāmāt* (*stations*).

Aḥwāl (*stages*), pada sisi lain, adalah anugerah Allah yang diberikan ketika melewati proses-proses panjang dalam *maqāmāt*. Ketika Allah memanifestasikan diri-Nya dalam keagungan (*jalāl*) dan keindahan (*jamāl*) pada jiwa seorang hamba yang bersih, maka hamba itu akan mencintai manifestasi (*tajallī*)-Nya. Sebagai hasil dari manifestasi Allah itu, hati sang hamba akan mencintai (*mahabbah*), merindu secara bergelora (*syawq*), merasakan harap-harap cemas (*khawf-raja*), kesedihan yang mendalam (*ḥuzn*), keintiman dan rasa takut serta hormat luar biasa (*uns wa al-ḥaybah*) dan sebagainya. Berbagai macam kondisi psikis yang mengesankan itu dinamakan *aḥwāl*, karena semua kondisi itu datang secara bertahap kepada seorang hamba “dari bentuk-bentuk luar ciptaan dan keadaan yang sangat halus dan dalam”.⁵

Pengertian *Maqāmāt* dan *Aḥwāl*

Maqāmāt adalah bentuk jamak dari *maqām*. *Maqām* secara literal berarti tempat berdiri, stasiun, tempat, lokasi, posisi atau tingkatan. Secara terminologis berarti kedudukan spiritual.⁶ Dalam al-Qur’an, kata *maqām*, yang berarti tempat, disebutkan beberapa kali dengan kandungan makna yang abstrak (bersifat spiritual) dan konkret (bersifat fisik dan material), di antaranya pada surat al-Baqarah [2]:125,⁷ al-Isrā’ [17]: 79,⁸ Maryam

[19]: 73,⁹ al-Shāfāt [37]: 164,¹⁰ al-Dukhān [44]: 51,¹¹ dan al-Raḥmān [55]: 46.¹²

Secara terminologis kata *maqām* dapat ditelusuri pengertiannya dari pendapat para sufi, yang masing-masing pendapat mereka berbeda satu sama lain secara bahasa, namun secara substansi memiliki pemahaman yang relatif sama. Dalam pandangan al-Qusyairī (w. 465 H./1072 M.), *maqām* adalah tahapan adab (etika) seorang hamba dalam rangka wushuil (sampai) kepada-Nya dengan berbagai upaya, di-wujud-kan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas. Masing-masing berada dalam tahapannya sendiri ketika dalam kondisi tersebut, serta latihan-latihan spiritual (*riyādhah*) menuju kepada-Nya.¹³

Senada dengan al-Qusyairī, al-Hujwirī (w. 465 H./1072 M.) menunjuk *maqām* kepada “keberadaan” seseorang di jalan Allah, yang dipenuhi olehnya kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan *maqām* itu serta menjaganya hingga ia mencapai kesempurnaannya, sejauh berada dalam kekuatan manusia.¹⁴ Agak berbeda dengan kedua sufi di atas, Abū Ismā’il al-Anshārī (w. 481 H./1089 M.) berpandangan bahwa *maqām* adalah pemenuhan hak-hak Allah. Jika seorang hamba tidak memenuhi hak-hak yang ada pada perhentian-perhentian (*manāzil*) itu, maka tidak sah baginya untuk naik ke *maqām* (tingkat) yang lebih tinggi.¹⁵

Abū Nashr al-Sarrāj (w. 378 H./988 M.),¹⁶ seorang asketik agung dan guru para sufi, mempunyai pandangan yang cukup sistematis dan komprehensif tentang *maqām*. Menurutnya, *maqām* adalah kedudukan atau tingkatan seorang hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui serangkaian pengabdian (*ibādah*), kesungguhan melawan hawa nafsu dan penyakit-penyakit hati (*mujāhadah*), latihan-latihan spiritual (*riyādhah*), dan mengarahkan segenap jiwa raga semata-mata kepada Allah serta memutuskan selain-Nya (*inqitha’ ilā Allāh*).¹⁷

Dalam kaitan ini, Allah berfirman : “Yang demikian itu (adalah untuk) yang takut *maqām* (menghadap) kehadiran-Ku dan yang takut akan ancaman-Ku.” (QS. Ibrāhīm: 14), juga firman-Nya yang lain, “Tiada seorang pun di antara kami (malaiikat) melainkan mempunyai *maqām* (kedudukan) yang tertentu.” (QS. al-Shāfāt: 164).

Menurut al-Sarrāj, Abū Bakar al-Wāsithī ketika ditanya tentang hadis Nabi yang menyatakan bahwa ruh-ruh itu ibarat pasukan yang *mujannadah* (dimobilisir), al-Wāsithī menjawab, “*mujannadah* ruh sesuai dengan *maqām-maqām* rohaninya.”¹⁸

Dari keterangan al-Sarrāj, dapat dipahami betapa beratnya perjuangan (lahir-batin) seorang *sālik* (penempuh jalan tasawuf) dalam menempuh *maqāmāt* untuk bisa *wushūl* kepada Allah. Derajat, posisi, dan atau tingkatan seorang hamba di hadapan Allah, mutlak ditentukan oleh kesungguhannya di dalam *ibādah*, *riyādhah* dan *mujāhadah*.

Senafas dengan pandangan kaum sufi di atas, Amatullah Armstrong, seorang pakar dan pengamal tasawuf ternama, memandang bahwa *maqām* diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan sang penempuh jalan spiritual. Namun, menurut Armstrong, perolehan ini sesungguhnya terjadi berkat rahmat Allah jua.¹⁹ Jadi, *maqām* seorang hamba tidak semata hasil dari usahanya belaka melainkan ada intervensi Allah, yakni anugerah-Nya berupa *maqām* kepada sang hamba tersebut.

Selanjutnya, menurut Armstrong, suatu *maqām* adalah suatu kualitas jiwa yang “tetap”, hal ini berbeda dengan sifat sementara dari *ḥāl*. Manakala sang silik naik ke *maqām* yang lebih tinggi, dia tidak “meninggalkan” *maqām* yang lebih rendah, melainkan melakukan perjalanan bersamanya.²⁰ Senada dengan Armstrong, beberapa pakar lain seperti Titus Burckhardt,²¹ Fathullah Gulen²² dan Anemarie Schimmel,²³ mendefinisikan *maqām* sebagai jenjang spiritual, berupa pengalaman batin yang diperoleh melalui usaha (*maksab*) dan ketulusan sang penempuh (*sālik*) yang bersifat stabil dan permanen, yang dengan pengalaman itu, ia akan mengalami dunia yang lain.

Dalam konteks *maqāmāt*, Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 505 H./1111 M.) melihat bahwa tingkatan agama (*maqāmāt al-dīn*) dibangun atas tiga pilar : pengetahuan-pengetahuan (*ma’ārif*), keadaan-keadaan (*aḥwāl*) dan perbuatan-perbuatan (*a’māl*). *Ma’ārif*, menurut al-Ghazālī adalah fondasi yang akan melahirkan *aḥwāl*, dan *aḥwāl* akan memunculkan *a’māl*. *Ma’ārif* laksana sebuah pohon, *aḥwāl* menjadi ranting-rantingnya dan *a’māl* adalah buahnya. Semua ini dalam pandangan al-Ghazālī, mutlak berada pada para-*sālik* yang berjalan menuju Allah. Dari pandangan ini, bisa dipahami mengapa doktrin tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* pada hampir semua risalah-risalah kaum sufi tidak bisa dipisahkan dengan keutamaan-keutamaan perbuatan baik (*fadhāil a’māl*).²⁴

Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 750 H./1350 M.) berpendapat bahwa *maqāmāt* terbagi kepada tiga tahapan. *Pertama*, apa yang dinamakan dengan *yaqzab* (kesadaran), di mana seorang sufi tak bergeming dalam melaksanakan semua kewajiban agama, senantiasa mengingat Allah serta

membersihkan jiwanya. Tahap *kedua* adalah *tafkīr* (berpikir), yang akan membawa sang sufi menuju kesuksesan dalam perjalanannya. Tahap *terakhir* adalah *musyāhadah* (penyaksian) atau *bashīrah* (visi), di mana jiwa sang sufi dipenuhi oleh cahaya yang membuatnya mampu melihat *haqīqat* (realitas sesungguhnya) dan pesan-pesan kenabian.²⁵ Dengan kata lain, tahapan-tahapan itu merupakan proses penyucian yang dimulai dengan pengosongan dan pembersihan dari segala kotoran hati (*takhallī*) untuk kemudian mengisi dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (*tahallī*), dan terakhir jiwa menjadi bersih dan siap untuk menerima manifestasi Allah (*tajallī*).²⁶

Pembersihan dan penyucian jiwa sama artinya dengan meninggalkan *nafs al-ammārah* (jiwa yang mengajak kepada keburukan) dan menuju kepada *al-nafs al-muthma'innah* (jiwa yang tenang) dengan cara kesungguhan dalam melakukan kebajikan-kebajikan yang utama (*al-a'māl al-fadhilah*) dan *mujāhadah*. Dengan cara *mujāhadah*, jiwa akan menjadi bersih dari segala penyakit dan kotorannya, dan dengan kesungguhan dalam melakukan *al-a'māl al-fadhilah* jiwa dialihkan ke asalnya yang bersih. Maka, sebagai hasil dari usaha ini, jiwa akan kembali pulang ke rumah atau asal-muasalnya. Meminjam istilah al-Junaid, "...Inilah rumah sufi yang sesungguhnya di mana setiap jiwa merindukan masuk ke dalamnya."²⁷

Pembicaraan mengenai *maqāmāt* tak bisa dilepaskan dari *tharīqah* atau dalam istilah bahasa Indonesia, tarekat. *Tharīqah*²⁸ atau *tharīq* berarti jalan (*the way*). *Tharīqah*, kata jamaknya adalah *tharāiq* yang berarti *kaifīyyat* (*manner*): *uslub* (*method, system*), mazhab (*creed, system of belief*).²⁹ Menurut keyakinan sufi, seseorang tidak akan sampai kepada hakikat tujuan ibadah (*ḥaqīqah*), sebelum menempuh atau melaksanakan jalan ke arah itu. *Tharīqah* adalah jalan, cara, metode, dan sistem menuju Tuhan. Orang yang melakukan jalan ini disebut *ahl al-tharīqah* atau *sālik*.

Dalam *al-Mausū'ah al-'Arābiyyah al-Muyassarah* diterangkan bahwa *tharīqah* adalah tingkah laku atau *sulūk* yang khusus dilakukan oleh orang-orang sufi yang berjalan menuju Allah, dengan menempuh secara sungguh-sungguh *maqāmāt* dan mendaki *ahwāl*.³⁰ Menurut Muhammad Agiel ibn Ali, kata *tharīqah* mempunyai dua pengertian dalam sejarah sufi. Pertama, dalam abad III dan IV H., ia berarti cara pendidikan akhlak (*tahdzib al-akhlāq*) dan jiwa bagi mereka yang berminat menempuh jalan sufi. Kedua, sesudah abad V H.,³¹ *tharīqah* mempunyai pengertian suatu

gerakan yang lengkap untuk memberikan latihan-latihan rohani dan jasmani bagi se-golongan orang-orang Islam menurut doktrin-doktrin dan keyakinan-keyakinan tertentu.

Tharīqah dalam pengertian pertama lebih mendekati seperangkat etika dan moral, suatu pendidikan khusus tetapi umum. Khusus karena terikat pada pendidikan akhlak batin dengan melalui tingkatan-tingkatan tertentu, *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Dikatakan umum, karena belum merupakan suatu sekte tertentu, belum merupakan suatu kekeluargaan, *mu'asyarah* tersendiri.

Sementara *tharīqah* dalam pengertian kedua sudah merupakan lembaga kekeluargaan, *mu'asyarah* tersendiri, yang dibangun menurut aturan-aturan, prinsip-prinsip, sistem-sistem dan perjanjian-perjanjian tertentu.

Jadi, *Maqāmāt* bisa menjadi bagian dari *tharīqah* dalam pengertiannya yang umum, dapat pula berarti *tharīqah* itu sendiri dalam pengertiannya yang khusus.

Aḥwāl adalah bentuk jamak dari *ḥāl*. Seperti halnya *agam*, *hal* (state) digunakan kaum sufi untuk menunjukkan kondisi spiritual. Kata *hal* dalam perspektif tasawuf sering diartikan dengan “keadaan”,³² maksudnya adalah keadaan atau kondisi spiritual. *Hal*, sebagai sebuah kondisi yang singgah dalam kalbu merupakan efek dari peningkatan *maqāmāt* seseorang. Secara teoritis, memang bisa dipahami bahwa seorang hamba kapan pun ia mendekat kepada Allah dengan cara berbuat kebajikan, ibadah, *riyādhah* dan *mujāhadah*, maka Allah akan memanifestasikan diri-Nya dalam kalbu hamba tersebut.³³

Secara lebih jauh, al-Qusyairi melihat bahwa *hal* merupakan arti yang intuitif dalam hati, tanpa adanya unsur sengaja, usaha menarik, dan usaha lainnya, dari rasa senang atau sedih, leluasa atau terenggam, rindu atau berontak, rasa takut atau sukacita. Maka setiap *hal*, kata al-Qusyairī, merupakan karunia (*mawāhib*), dan setiap *maqām* adalah upaya (*makāsib*). *Hal*, datang dari Wujud itu sendiri, sedang *maqām* diperoleh melalui upaya perjuangan.³⁴ Senada dengan al-Qusyairī, al-Hujwirī berpendapat bahwa *hal* ialah sesuatu yang turun dari Tuhan ke dalam hati manusia, tanpa ia mampu menolaknya bila datang, atau meraihnya bila pergi, dengan ikhtiarnya sendiri. Maka, lanjut al-Hujwirī, sementara istilah *maqām* menunjuk kepada jalan sang pencari, istilah *ḥāl* menunjuk kepada nikmat dan kemurahan yang Tuhan anugerahkan kepada hati hambanya, dan yang tidak berkaitan dengan kezuhudan sang hamba. Oleh karenanya, *maqām*

termasuk dalam kategori tindakan, sedang hal termasuk dalam kategori anugerah.³⁵

Senada dengan kedua sufi di atas, Ibn ‘Arābī (w. 638 H./1240 M) menyebut hal (keadaan) adalah setiap sifat yang dimiliki seorang salik pada suatu waktu dan tidak pada waktu yang lain, seperti kemabukan *fana’* (ulang kesadaran diri), ketidakhadiran dan rida, eksistensinya bergantung pada buah kondisi. Ia menjadi sirna manakala kondisi tersebut tidak lagi ada.³⁶

Al-Sarrāj, sebagai sufi yang hidup lebih dahulu dari para sufi di atas, memandang bahwa *ahwāl* adalah “Apa-apa yang bersemayam di dalam kalbu dengan sebab zikir yang tulus.”³⁷ Ada yang mengatakan bahwa hal adalah zikir yang lirih (*khafiy*), sebagaimana hadis Nabi yang menyatakan bahwa sebaik-baik zikir adalah yang lirih (*khayr al-dzīkr al-khafiy*). Menurut al-Sarrāj, al-Junaid juga melihat bahwa *hāl* bertempat di dalam kalbu dan tidak kekal. Dalam pandangan al-Sarrāj, *hāl* tidak diperoleh melalui ibadah, *riyādhah* dan *mujāhadah* sebagaimana *maqāmāt*,³⁸ melainkan anugerah Allah.

Selain merujuk kepada pandangan al-Junaid, al-Sarrāj juga menunjuk kepada pernyataan Abī Sulaymān al-Daranī (w. 215 H.) berkaitan dengan hal ini. Menurut al-Daranī, jika hubungan dengan Allah sudah sedemikian merasuk ke dalam hati, maka seluruh anggota badan menjadi ringan. Pernyataan al-Daranī ini, menurut al-Sarrāj mengandung dua makna: *Pertama*, pandangan itu menyatakan bahwa anggota badan terasa ringan ketika menjalankan *mujāhadah* dan susah payahnya dalam menjalankan ibadah, dengan syarat ia mesti tetap menjaga hatinya, memelihara rahasia-rahasia hati itu dari bisikan-bisikan hati (*khawātir*) yang menyibukkan dan penyakit-penyakit tercela lainnya yang membuat ia terhalang dari mengingat Allah. Kedua, pernyataan itu maksudnya adalah ketika seseorang sudah mantap dalam *mujāhadah*, *ibādah* dan perbuatan-perbuatan baik lainnya, maka hatinya akan merasakan nikmat dan manis, hilang darinya rasa capek dan penyakit yang mungkin ada sebelumnya.³⁹

Pandangan ini, menurut al-Sarrāj diperkuat oleh sufi lain, Muḥammad ibn Wasi’ misalnya, yang mengatakan, “Aku bersusah payah pada malam hari selama dua puluh tahun, namun aku juga merasa nikmat dengan itu selama dua puluh tahun pula.” Begitu juga pernyataan Mālik ibn Dīnār (w. 130 H./748 M.), “Aku membaca al-Qur’an selama dua puluh tahun,

dan aku merasa nikmat dengan sebab membacanya selama dua puluh tahun pula.”⁴⁰

Al-Ghazālī kelihatannya juga memiliki pandangan yang mirip dengan para sufi pendahulunya di atas. Ia menyatakan, apabila seseorang telah tetap dan mantap dalam suatu *maqām*, ia akan memperoleh suatu perasaan tertentu, dan itulah *ḥāl*.⁴¹ Hal tampak cepat berubah.⁴² Ia mencontohkan tentang warna kuning yang dapat dibagi dua bagian. Warna kuning yang tetap, seperti warna kuning yang ada pada emas dan warna kuning yang cepat berubah yakni warna kuning yang ada pada sakit kuning.⁴³ Begitu pula perasaan, kondisi dan sifat hati. Kadang-kala mempunyai sifat tetap dan mempunyai sifat berubah. Kondisi, sifat dan perasaan hati yang tetap disebut *maqām*, dan yang mempunyai sifat berubah dinamakan *ḥāl*.⁴⁴

‘Abdullāh ibn ‘Alawī al-Haddād (w. 1720 M.) mempunyai pandangan yang berbeda dengan pendapat para sufi di atas. Menurut al-Haddād, *aḥwāl* adalah suatu kondisi batin yang dialami seorang sufi dalam keadaan belum mantap, kemudian ketika kondisi batin itu telah mantap, maka disebutlah *maqām*,⁴⁵ *aḥwāl*, dalam pandangan al-Haddād dapat diperoleh seseorang karena pengaruh dari ilmu, sebab ilmu dapat membuahkan *ḥāl* dan *ḥāl* dapat menghasilkan *maqām*. Contoh dari pandangan ini, lanjut al-Haddād, adalah pada kasus zuhud yang merupakan salah satu tingkatan *maqām*. Seorang hamba untuk sampai pada *maqām* zuhud harus mempunyai pengetahuan (*‘ilm*) bahwa zuhud itu merupakan ajaran dalam al-Qur’an dan al-sunnah. Bagi seorang hamba yang telah mendalami ajaran zuhud dari kedua sumber otentik itu, akan mudah baginya memahami tentang celaan terhadap dunia, keburukan orang yang mencintainya dan keutamaan orang yang membencinya.⁴⁶

Perbedaan *Maqām* dan *Ḥāl* Serta Jumlah Keduanya

Mayoritas kaum sufi membedakan antara *maqām* dan *ḥāl* secara literal. *Ḥāl* disebut demikian karena berubah-ubahnya (*li-tahawwulihī*), sedang *maqām* dinamakan demikian karena keadaannya yang tetap dan permanen (*li-tsubūtihī wa istiqrarihī*).⁴⁷ Dengan demikian *maqām* adalah tetap sedang *ḥāl* senantiasa berubah.

Al-Sarrāj dan kebanyakan kaum sufi — beberapa sudah disebut di atas sepakat bahwa *ḥāl* merupakan karunia (*mawāhib*) yang diterima dari Tuhan, sedang *maqām* adalah sebuah upaya (*makāsib*) dengan perjuangan yang sungguh-sungguh. Dengan kata lain, *maqām* berarti menunjuk

kepada sebuah kerja aktif, sedang seseorang yang menerima *ḥāl* adalah pasif dalam keadaannya. Namun ada yang mengatakan, perbedaan ini hanya pada tataran teoritis belaka dan tidak mempengaruhi pada aspek praktiknya.⁴⁸

Syihāb al-Dīn Abū Ḥafs ‘Umar Suhrawardi (539-632 H./1145-1234 M.) misalnya, mengatakan bahwa hal dan *maqām* tak dapat dipisahkan. Ia beralasan bahwa *ḥāl* dan *maqām* memiliki dua sisi: pemberian (mawhib) dan perolehan (makisib). Sebenarnya, keduanya sama-sama anugerah. Tak ada *maqām* yang tidak dimasuki *ḥāl*, dan tidak ada *ḥāl* yang terpisah dari kesatuan dengan *maqām*.⁴⁹ Senada dengan pernyataan ini, Al-Kalābadzī mengatakan: “Setiap *maqām* memiliki permulaan dan akhir, dan di antara keduanya terdapat bermacam-macam hal”.⁵⁰

Meski sebagian kaum sufi berbeda pendapat mengenai pengertian *maqāmāt* dan *ahwāl* secara luas, perlu dipertegas di sini bahwa mayoritas para sufi memandang *maqām* sebagai usaha (*maksab*) sang hamba demi mendapat kedudukan istimewa di hadapan Allah yang dicapai melalui serangkaian *ibādah*, *riyādhah* (latihan-latihan rohani) dan *mujāhadah* (berjuang melawan penyakit hati). Sedang *ḥāl* adalah anugerah (*mawhibah*) Allah yang diberikan kepada sang hamba sebagai hasil dari usaha dan perjuangannya di dalam menempuh *maqāmāt*. *Maqām* diusahakan, sementara *ḥāl* tidak. *Maqām* sifatnya tetap dan permanen, sedang hal tidak tetap, datang dan pergi.

Kemudian, kaum sufi juga berbeda pandangan perihal jumlah *maqām* dan *ḥāl*. Abū Thālib al-Makkī (w. 386 H./996 M.) membagi *maqāmāt* kepada sembilan (yakni *tawbat*, *shabr*, *syukr*, *raja’*, *khauf*, *zuhd*, *tawakkul*, *riḍa* dan *maḥabbah*) dan tidak secara spesifik membicarakan *ahwāl*.⁵¹ Abū Sa’id ibn Abī al-Khayr (w. 440 H./1049 M.) menyebut 40 jumlah *maqāmāt*,⁵² sedang al-Hujwirī menyebut jumlah *maqāmāt* sebanyak jumlah kenabian (*nubuwwah*). Al-Kalābadzī dalam *al-Ta’arruf* menyebut sejumlah *Maqāmāt* (seperti *tawbat*, *zuhd*, *shabr*, *faqr*, *tawadhu’*, *riḍa*, *maḥabbah* dan *ma’rifah*)⁵³ sementara al-Qusyairī tidak menyebut jumlah *maqāmāt*, ia hanya memaparkan macam-macam *maqāmāt* (seperti *tawbat*, *wara’*, *zuhd*, *tawakkul*, *shabr* dan *riḍa*).⁵⁴ Suhrawardi dalam ‘*Awārif*’ menyebut sepuluh *maqāmāt* dan *ahwāl*, yang setiap *maqām* memiliki *ḥāl* karena *ḥāl* adalah makanan bagi *maqām*.⁵⁵ Al-Anshārī dalam *Manāzil*-nya menyebut seratus *maqāmāt* dengan sepuluh klasifikasi, namun tak ada pembagian *ahwāl*.⁵⁶ Al-Ghazālī menyebut delapan *maqāmāt*.⁵⁷ Al-Simnānī

(w. 737 H./1336 M), dalam konteks *maqāmāt*, menggambarkan tujuh tahap tentang “kenabian yang ada pada dirimu”,⁵⁸ sedang ibn ‘Arābī menemui tujuh Nabi dalam *mi’rajnya*.⁵⁹ Farid al-Dīn al-Attār (w. 618 H./1221 M.), menurut Abū al-Alā Afifī, menggambarkan *maqāmāt* sebagai tujuh lembah yang akan dilewati sekawanan burung yang merindukan pimpinan suci mereka, *Si murgh*, dan *aḥwāl* adalah kesan-kesan dalam perjalanan mereka.⁶⁰ Abū Bakar al-Kattānī (w. 324 H./934 M.) menyebut jumlah hingga ribuan *maqāmāt* “Cahaya dan Kegelapan”.⁶¹ Abū al-Mawāhib al-Syādzilī (w. 882 H./1477 M.) menyebut empat belas *maqāmāt*.⁶² Jalāl al-Dīn Rūmī (w. 672 H./1273 M.) terkadang menyebut satu persatu dari “18.000 dunia” dan pada saat lain menyebut 100.000 tahapan-tahapan spiritual.⁶³ Sementara Ayn al-Qudāt al-Hamadānī (w. 525 H./1131 M.) menyebut 70.000 selubung spiritual.⁶⁴

Agaknya perbedaan jumlah *maqāmāt* dan *aḥwāl* disebabkan pengalaman rohani kaum sufi yang beragam dan berbeda-beda. Ditambah lagi ketiadaan kata sepakat di kalangan mereka mengenai definisi *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Sehingga sering terjadi pencapaian atau pengalaman spiritual tertentu di anggap *maqām*, namun dianggap hal oleh sebagian yang lain, Namun demikian, menurut Harun Nasution, ada beberapa ajaran yang biasa dimasukkan dan dikategorikan oleh para ulama sebagai *maqām*. Antara lain *tawbat*, *zuhd*, *shabr*, *tawakkul*, dan *riḍa*.⁶⁵

Al-Sarrāj menyebut tujuh *maqāmāt*: *tawbat*, *wara’*, *zuhd*, *faqr*, *shabr*, *tawakkul* dan *riḍa*. Pada tiga *maqām* pertama (*tawbat*, *wara’* dan *zuhd*) berlangsung proses *takhallī*. Sedang *tahallī* berada pada empat *maqām* kedua (*faqr*, *shabr*, *tawakkul* dan *riḍa*). Sementara *tajallī*: di mana Tuhan memanasifasikan diri-Nya pada diri seorang sufi berada pada hampir seluruh *aḥwāl* (*murāqabah*, *qurb*, *maḥabbah*, *khauf*, *raja’*, *syawq*, *‘uns*, *thuma’ninah*, *musyāhadah* dan *yaqin*), utamanya pada *ḥāl musyāhadah*. *Musyāhadah* ini, dapat dikatakan merupakan tujuan akhir dari tasawuf, yakni merasakan puncak pengalaman rohani kedekatan dengan Allah. Pada *musyāhadah* ini selanjutnya terjadi *kasyf*, *ma’rifat*, *ittihād* dan istilah-istilah yang serupa maknanya. Hanya saja term-term ini tidak disebut secara langsung oleh al-Sarrāj.

Jika dirunut sejarahnya, konsep tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* sesungguhnya telah ada pada masa awal-awal Islam. Tokoh pertama yang berbicara tentang dua konsep penting dalam tasawuf ini adalah Ali ibn Abi Thalib: ketika ia ditanya tentang iman, ia menjawab bahwa iman

dibangun atas empat fondasi: kesabaran (*shabr*), keyakinan (*yaqin*), keadilan (*‘adl*) dan perjuangan (*jihad*), dan tiap fondasi memiliki sepuluh *maqāmāt*.⁶⁶ Senada dengan pandangan ini, tokoh pertama yang membedakan dua term ini (*maqāmāt* dan *ahwāl*) adalah Dzunūn al-Mishrī (w. 796 M.-861 M.),⁶⁷ sementara Sari al-Saqatī (w. 253 H./867 M.) merupakan sufi pertama yang menyusun *maqāmāt* dan menjelaskan tentang *ahwāl*.⁶⁸

Penutup

Membicarakan tasawuf berarti memperbincangkan *maqāmāt* dan *ahwāl*. Keduanya, dapat dikatakan, merupakan rukun atau fondasi tasawuf. Tak mungkin ada tasawuf, baik ia sebagai ilmu pengetahuan atau sebagai amalan, tanpa kehadiran *maqāmāt* dan *ahwāl*. Dalam menjalani proses *maqāmāt* yang maha berat itu, jiwa seorang sufi terbang mengembara mencari dan menemukan hakikat hidup, manusia dan Tuhan Yang Maha Agung dan Indah. Pada saat yang sama ia juga mengalami *ahwāl*, merasakan nikmatnya berada pada puncak spiritual yang tak terkatakan dan tak bisa dilukiskan keindahannya. Puncak kenikmatan dan keindahan rohani itu -secara terbatas—oleh Abū Yazid disebut *ittiḥād*, al-Hallaj menyebutnya *hulul*, al-Ghazālī menamainya *ma’rifāt*, al-Sarrāj menyebutnya *musyāhadah*, Rabi’ah dan Jalāl al-Dīn Rumi menamainya dengan *mahabbah* dan begitu seterusnya, setiap sufi memiliki nama-nama atau istilah untuk melukiskan nikmat dan indahnya bertemu dengan Sang Kekasih, walaupun semua kata-kata itu sebenarnya tidak dapat menggambarkan sejatinya pertemuan itu karena keterbatasan-keterbatasan manusia. []

Catatan Kaki

1. Sa'id Agiel Siradj, "Perkembangan Tasawuf dalam Islam", dalam *Media: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Islam*, Edisi 32/ tahun IX/ Januari, 2000, 11.
2. Javad Nurbakhs, "The Sufi Path" Sufi: The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi VII (Autumn, 1990), 4.
3. Abū al-Qasim 'Abd al-Karīm al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairriyyah*, (ed.) 'Abd al-Ḥalim Maḥmūd dan Maḥmūd ibn Syarīf (Dār al-Kutūb al-Ḥadītsah, t. t), 462.
4. 'Alī ibn 'Uṣmān al-Jullabī al-Hujwīrī, *Kasyf al-Mahjūb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, (terj.) Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1993), 90.
5. 'Abd. al-Razāq al-Qasyanī, *Istihlāḥāt al-Shūfiyyah* (Mishr: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1981), 26.
6. Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf: Khazanah Istilah Sufi* (Bandung: Mizan, 1998), 175.
7. "Dan jadikanlah sebahagian maqām Ibrahim tempat shalat." (QS. [2]: 125).
8. "Mudah-mudahan Tuhanmu mengangkat kamu ke maqām (tempat) yang terpuji." (QS. [17]: 79).
9. "Manakah di antara kedua golongan (kafir dan mukmin) yang lebih baik maqām (tempat tinggalnya) dan lebih indah tempat pertemuan (nya)?" (QS. [19]: 73).
10. "Tiada seorang pun di antara kami (malaikat) melainkan mempunyai maqām (kedudukan) yang tertentu." (QS. [37]: 164).
11. "Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa berada dalam maqām (tempat) yang aman." (QS. [44]: 51).
12. "Dan bagi orang yang takut akan saat maqām (menghadap) Tuhannya ada dua surga." (QS. [55]: 46).
13. Abū al-Qasim 'Abd al-Karīm al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairriyyah*, ed. 'Abd al-Ḥalim Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Syarīf, (Dār al-Kutūb al-Ḥadītsah, tth.), juz I, 204.
14. al-Hujwīrī, *Kasyf al-Mahjūb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1993), 170.
15. 'Abdullāh Abū Ismā'il al-Anshārī, *Kitāb Manāzil al-Sā'irīn*.
16. Khusus mengenai al-Sarrāj ini, Arnold J. Arberry menyebut teori al-Sarrāj mengenai *maqāmat* dan *aḥwāl*, sebagai sebuah telaah yang demikian jernih dan dalam, dan boleh jadi merupakan puncak keberhasilan dalam cabang teori tasawuf. A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (terj.) Bambang Herawan (Bandung: Mizan, 1985), 101.
17. Abū Nashr al-Sarrāj, *al-Luma'*, (ed.) 'Abd al-Ḥalim Maḥmūd dan Thaha Abd. al-Baqi Surūr, (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah), t.t., 65.
18. *Ibid.*
19. Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, *op.cit.*, 175.
20. *Ibid.*
21. Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, translated by D.M. Matheson (Great Britain: Cricible, 1990), 118.
22. Fathullah Gulen, *Kunci-kunci Rahasia Sufi, (Key Concept of Practice Sufism)*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 50-51.
23. Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 125.
24. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, tth.), juz III, 56.
25. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*.

26. Untuk keterangan lebih lanjut mengenai *takhallī*, *taḥallī* dan *tajallī*, bisa dilihat pada al-Hujwirī, *Kasyful Mahjub*, *op.cit.*, 345.
27. Margaret Isabel Jones, “The Concept of Mithaq in al-Junaid’s Theology” (M.A. Thesis McGill University, 1979), 76; Lihat juga Ali Hassan Abdel Kader, *The Life: Personality and Writings of al-Junaid*, (London: Luzac & Company Ltd., 1962), 40.
28. Kata ini terdapat dalam al-Qur’an surat al-Nisā’: 168, Thāhā: 104, al-Aḥqāf: 30, dan al-Jin: 11 & 16.
29. Elias A. Elias, *Modern Dictionary Arabic-English* (Beirut: Dār al-Jil, 1982), 404.
30. Muḥammad Syaḥīr Ghirbal, *al-Mausū’ah al-‘Arabīyyah al-Muyassarah* (Mesir: Dār al-Qawmiyyah li al-Thiba’ wa al-Nasyr, 1965), 1158.
31. *Tharīqah* pada abad kelima Hijriyah tidak berbeda dengan dua abad sebelumnya, abad ketiga dan keempat. Keunggulannya hanya memberikan kelengkapan teknis dalam berzikir, terutama bagi para sufi *akblaqī’/amalī*. Muḥammad Agiel ibn ‘Alī al-Mahdi, *Dirāsah fi al-Thurūq al-Shūfiyyah* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1993), 20.
32. Gardet, “*Hāl*”, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, (Leiden: E.J. Brill, 1971), 78; *Hāl* juga merupakan *ḥaqīqat* (realitas) kenabian, sebagaimana sabda Nabi saw., “Syari’ah adalah perkataan-perkataanku (*aqwalī*), *tharīqah* adalah perbuatan-perbuatanku (*a’mālī*), dan *ḥaqīqat* adalah keadaan-keadaan batinku (*aḥwālī*). Lihat Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, *op.cit.*, 123.
33. Pandangan ini kiranya sejalan dengan sebuah hadis qudsi yang mengatakan, “*Hambaku, jika ia datang kepada-Ku sejengkal, maka Aku akan datang kepadanya sebasta, jika ia datang kepada-Ku dengan berjalan kaki, maka Aku akan datang kepadanya dengan berlari.*”
34. Al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairīyyah*, *op.cit.*, 206.
35. Al-Hujwirī, *Kasyfu al-Mahjub*, *op.cit.*, 170.
36. William C. Chittick, *Pengetahuan Spiritual Ibn ‘Arabi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 105.
37. Al-Sarrāj, *al-Luma’*, *op.cit.*, 66.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, 66-67.
40. *Ibid.*, 67.
41. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*, *op.cit.*, juz. III, 65.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. ‘Abdullāh al-Ḥaddād, *Nashā’ih al-Dīniyyah*, 41.
46. *Ibid.*
47. Syihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar Suhrawardi, *‘Awārif al-Ma’ārif*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), 225.
48. Darshan Singh, “Attitudes of al-Junaid and al-Hallaj Towards The Sunna and *Ahwāl* and *Maqāmāt*”, *Islamic Culture* LVIII, July, 1982), 221.
49. Suhrawardi, *‘Awārif al-Ma’ārif*, *op.cit.*, 225.
50. Abū Bakar Muḥammad al-Kalābadzī, *al-Ta’arruf li Madzhab ahl al-Tashawwūf*, ed. Maḥmūd Amīn al-Nawāwī, (al-Qahirah: al-Kulliyah al-Azhariyyah), 106.
51. Abū Thālib al-Makkī, *Qut al-Qulūb fi Mu’āmalat al-Maḥbūb*, (Mishr: al-Mathba’ah al-Maymunyyah, 1306), juz I, 178.
52. *Maqām* tertinggi (keempat puluh), menurut Abū Sa’īd, adalah tasawuf itu sendiri karena untuk mencapai tasawuf sepenuhnya atau menjadi seorang sufi dalam arti yang sesungguhnya, seseorang harus melewati semua *maqāmāt* dan pada saat yang sama harus

- melampaui semuanya menuju *maqām* tertinggi dari terlaksananya kesatuan (*tawhid*) yang sepenuhnya. Sayyed Hossein Nashr, *Tasawuf Dulu dan Kini*, terj. Abdul Hadi WM. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 97 & 106.
53. Al-Kalābadzī, *Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, *op.cit.*
 54. Al-Qusyairi, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, *op.cit.*
 55. Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif*, *op.cit.*, 53.
 56. Al-Anshārī, *Manāzil al-Sā'irīn*,
 57. Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, *op.cit.*
 58. Hermann Landolt, "Simnani on *Wahdat al-wujūd*", kumpulan makalah pada *Islamic Philosophy And Mysticism*, ed. M. Mohaghegh dan Hermann Landolt, (Tehran: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1971), 95-96.
 59. Muḥyi al-Dīn ibn 'Arābī, *al-Isrā' ila al-Maqām al-Asra Aw Kitāb al-Mi'raj*, ed. Su'ad al-Hakim (Beirut: Dandarrah, 1988), 55-75. *Maqām* tertinggi menurut ibn 'Arabī adalah *la muqāma* (tak ada *maqām* lagi).
 60. Abū al-Ala al-'Afifi, *al-Tashawwuf al-Tsawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām* (Iskandariyyah: Dār al-Ma'ārif, 1963), 136-137.
 61. Al-Anshārī, *Manāzil al-Sā'irīn*,
 62. Abū al-Mawāhib al-Syādzilī, *Illumination In Islamic Mysticism*, terj. E. Jabra Jurji, (Princeton: Princeton University Press, 1983), 27-29.
 63. William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi* (New York: State University of New York Press, 1983), 72-73.
 64. Menurut hadis Nabi, selama mi'raj ada 70 selubung rohani yang dimasuki Nabi Muhammad saw., yang tidak bisa dimasuki Jibril meski selubung yang pertama.
 65. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 61.
 66. Al-Sarrāj, *al-Luma'*, *op.cit.*, 130.
 67. L. Gardet, "*Ḥāf*".
 68. Al-Hujwirī, *Kasyful Mahjub*, *op.cit.*, 78.

Daftar Pustaka

- al-'Afifī, Abū al-Ala. *al-Tashawwuf al-Tsawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām*, Iskandariyyah: Dār al-Ma'ārif, 1963.
- 'Arābī, Muḥyi al-Dīn ibn. *al-Isrā' ila al-Maqām al-Asra Aw Kitāb al-Mi'raj*, ed. Su'ad al-Hakim, Beirut: Dandarrah, 1988.
- Arberry, A.J. *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (terj.) Bambang Herawan, Bandung: Mizan, 1985.
- Armstrong, Amatullah. *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf: Khazanah Istilah Sufi*, Bandung : Mizan, 1998.
- Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufism*, translated by D.M. Matheson, Great Britain: Cricible, 1990.
- Chittick, William C. *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabi*, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- . *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, New York: State University of New York Press, 1983.
- Elias, Elias A. *Modern Dictionary Arabic-English*, Beirut: Dār al-Jil, 1982.
- Gardet, "Hāl", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, tth.
- Ghirbal, Muḥammad Syafiq. *al-Mausū'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarrah*, Mesir: Dār al-Qawmiyyah li al-Thiba' wa al-Nasyr, 1965.
- Gulen, Fathullah. *Kunci-kunci Rahasia Sufi, (Key Concept of Practice Sufism)*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- al-Hujwirī, 'Alī ibn 'Utmān al-Jullabi. *Kasyf al-Mahjūb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, (terj.) Abdul Hadi WM, Bandung: Mizan, 1993.
- al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Madārij al-Sālikin bayn Manāzil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*.
- Jones, Margaret Isabel. "The Concept of Mithaq in al-Junaid's Theology" M.A. Thesis McGill University, 1979.
- Kader, Ali Hassan Abdel. *The Life: Personality and Writings of al-Junaid*, London: Luzac & Company Ltd., 1962.
- al-Kalābadzī, Abū Bakar Muḥammad. *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwūf*, ed. Maḥmūd Amīn al-Nawāwī, al-Qahirah: al-Kulliyah al-Azhariyyah.

- Landolt, Hermann. “Simnani on *Waḥdatal-wujūd*”, kumpulan makalah pada *Islamic Philosophy And Mysticism*, ed. M. Mohaghegh dan Hermann Landolt, Tehran: The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1971.
- al-Mahdi, Muḥammad Agiel ibn ‘Alī. *Dirāsah fī al-Thurūq al-Shūfiyyah*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1993.
- al-Makkī, Abū Thālib. *Qut al-Qulūb fī Mu’amalat al-Maḥbūb*, Mishr: al-Mathba’ah al-Maymunyyah, 1306.
- Nashr, Sayyed Hossein. *Tasawuf Dulu dan Kini*, terj. Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Nurbakhs, Javad. “The Sufi Path” Sufi: The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi VII (Autumn, 1990).
- al-Qasyani, ‘Abd. al-Razāq. *Istihlāḥāt al-Shūfiyyah*, Mishr: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1981.
- al-Qusyairī, Abū al-Qasim ‘Abd al-Karim. *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, ed. ‘Abd al-Ḥalim Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Syarīf, Dār al-Kutūb al-Ḥadītsah, tth.
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk., Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- al-Sarrāj, Abū Nashr. *al-Luma’*, (ed.) ‘Abd al-Ḥalim Maḥmūd dan Thaha Abd. al-Baqi Surūr, Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, tth.
- Singh, Darshan. “Attitudes of al-Junaid and al-Hallaj Towards The Sunna and *Aḥwāl* and *Maqāmat*”, *Islamic Culture* LVIII, July, 1982.
- Siradj, Sa’id Agiel. “Perkembangan Tasawuf dalam Islam”, dalam *Media: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Islam*, Edisi 32/ tahun IX/ Januari, 2000.
- Suhrawardi, Syihāb al-Dīn Abū Ḥafs ‘Umar. *‘Awārif al-Ma’ārif*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.
- al-Syādzilī, Abū al-Mawāhib. *Illumination In Islamic Mysticism*, terj. E. Jabra Jurji, Princeton: Princeton University Press, 1983.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004