

PRINSIP EPISTEMOLOGI MAKRIFAT DALAM TASAWUF BAGI PENGUATAN KARAKTER

Nunu Burhanuddin

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi, boer_n@yahoo.com



©2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC-BY-SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)
DOI: <http://dx.doi.org/10.30983/fuaduna.v4i2.3593>

Diterima: 12 Oktober 2020

Direvisi: 16 Desember 2020

Diterbitkan: 31 Desember 2020

Abstract

This paper elaborates the concept of knowledge according to the Sufis through the concept of makrifat, which is hierarchically achieved through a process of soul purification (tazkiyah al-nafs). From this process is born awareness of the oneness of Allah, the Most Absolute, which involves the potential of the senses and reason. The research in this article uses the literature study method of Sufism written by Sufis, especially when discussing the subject of makrifat. Such as the works of Rasâil al-Junaid by Al-Junaid al-Baghdadi, Ihya 'Ulum al-Din by Abu Hâmid al-Ghazali, and Kitab al-Zuhud by Ahmad bin Hanbal. The results showed that there are epistemological principles in the science of Sufism (makrifat) that can lead to the acquisition of rational knowledge that is integrated with righteous deeds and the formation of character. These epistemological principles are in the form of liberation of ego, superego, and lust, principles of piety and sincerity, principles of faith that guarantee the functionalization of reason, and principles of revelation that ratify empirical, rational, and intuitive knowledge. These epistemological principles are seen as relevant for the creation of character education and complete human action.

Keywords: Epistemology of Ma'rifa; Sufism; Character Building.

Abstrak

Tulisan ini mengelaborasi konsep pengetahuan menurut para sufi melalui konsep makrifat, yang secara hirarkis dicapai melalui proses penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Dari proses ini lahirlah kesadaran akan keesaan Allah Yang Maha Absolut yang melibatkan potensi inderawi dan rasio. Penelitian dalam artikel ini menggunakan metode studi kepustakaan atas karya-karya tasawuf yang ditulis oleh para sufi, khususnya ketika membahas perihal makrifat. Seperti karya *Rasâil al-Junaid* oleh Al-Junaid al-Baghdadi, *Ihya 'Ulum al-Din* oleh Abu Hâmid al-Ghazali, dan *Kitab al-Zuhud* oleh Ahmad bin Hanbal. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat prinsip-prinsip epistemologi dalam ilmu tasawuf (makrifat) yang dapat mengantarkan kepada perolehan pengetahuan rasional yang terintegrasi dengan amal saleh dan terbentuknya karakter. Prinsip-prinsip epistemologis tersebut berupa pembebasan ego, super ego dan hawa nafsu, prinsip kesalehan dan kesungguhan, prinsip iman yang menjamin fungsionalisasi akal, serta prinsip kewahyuan yang meratifikasi pengetahuan empiris, rasional dan intuitif. Prinsip-prinsip epistemologis ini dipandang relevan bagi terciptanya pendidikan berkarakter dan tindakan paripurna manusia.

Kata Kunci: Epistemologi Makrifat; Tasawuf; Penguatan Karakter.

PENDAHULUAN

Kajian tentang ilmu tasawuf disinyalir telah meluas dan merambah seluruh penjuru dunia, baik di wilayah Timur maupun Barat. Para ulama, sarjana Muslim sampai kalangan orientalis berbondong-bondong untuk menceburkan diri dalam kajian ini. Ragam kajiannya pun melibatkan berbagai pendekatan dan metodologi. Tak pelak lagi, kondisi ini memunculkan kesimpulan tentang tasawuf yang sangat variatif dan terkesan simpang siur. Maraknya kajian tentang tasawuf ini bahkan terlalu meluas kepada persoalan-persoalan yang sesungguhnya tidak substansial sehingga mengaburkan hakikat tasawuf sebagai sebuah kontruk *human interest*.

Salah satu kajian tasawuf yang sangat substansial dan kurang mendapat perhatian adalah persoalan epistemologi¹ (baca: teori pengetahuan). Istilah epistemologi merupakan bentukan dari bahasa Yunani *episteme*, yakni *knowledge* (pengetahuan); dan *logos* atau dalam bahasa Inggris disebut *theory*.² Dari akar kata ini epistemologi dimaksudkan sebagai teori ilmu pengetahuan. Dalam bahasa Arab, istilah epistemologi diterjemahkan dengan *nazariyyah al-ma'rifah*, yang berarti pandangan tentang ilmu pengetahuan. Muhammad 'Âbid Al Jâbirî memandang epistemologi sebagai teori tentang ilmu (*ilm al-'ulûm*), atau studi kritis terhadap ilmu-

ilmu (*dirâsah al-naqdiyyah li al-'ulûm*).³

Menurut Jamil Shaliba, teori pengetahuan adalah pengkajian mengenai karakteristik pengetahuan, sumber, nilai, media, dan batas-batasnya. Atau, merupakan bagian dalam teori psikologi yang tidak dapat dipisahkan dari metafisika mengingat pembahasannya bertujuan menemukan prinsip-prinsip *apriori* yang menjadi preposisi setiap aktivitas pemikiran. Dengan kata lain teori pengetahuan adalah pengkajian mengenai problematika filsafat yang lahir dari hubungan antara subyek dan obyek pengetahuan.⁴ Karena itu kajian tentang epistemologi ini sangatlah penting, karena aliran pemikiran apapun, baik dalam filsafat ataupun dalam agama, tak dapat melepaskan diri dari pembahasan epistemologi. Begitu juga halnya dengan tasawuf.

Signifikansi kajian epistemologi dalam tasawuf terlihat ketika munculnya perdebatan dalam filsafat klasik di mana aliran Idealisme dan Empirisisme berkompetisi merebut simpati sebagai pemegang otoritas kebenaran. Realitas menurut aliran Idealisme didasarkan kepada penalaran rasio, sedangkan menurut aliran yang disebut terakhir dibangun di atas kenyataan empiris (penginderaan). Kenyataan ini menunjukkan seolah-olah filsafat tidak dapat dibangun kecuali di atas perdebatan tentang unsur manakah yang paling awal dalam epistemologi ini, akal atau pengalaman inderawi? Potensi pengetahuan manakah yang dapat menjadi andalan utama dalam memahami dan menafsirkan realitas itu? Dari sumber manakah pengetahuan dapat memiliki daya tahan terhadap setiap ancaman dan gugatan *skeptisisme*? Perdebatan yang tak kunjung selesai ini menyebabkan klaim kebenaran (*truth claim*) menjadi sem-pit dan sepihak.

Beberapa kajian tasawuf dengan berbagai dimensinya telah banyak dilakukan, antara lain

¹ Teori pengetahuan atau lebih dikenal dengan istilah 'Epistemologi' untuk pertama kali mendapat bentuknya dalam sistem pemikiran Plato (427-347 SM) karena ia telah menguraikan masalah-masalah mendasar tentang pengetahuan. Filosof Yunani ini disebut-sebut sebagai pencetus epistemologi atau the Real Originator of Epistemology. Teori pengetahuan kemudian dikembangkan oleh John Locke (1632-1704 M). Filosof yang mendirikan mazhab empirisme ini mengacu kepada penolakan terhadap pengetahuan a priori. Menurutnya, sumber pengetahuan satu-satunya adalah pengalaman empirisme. Selanjutnya teori pengetahuan dipopulerkan oleh J.F. Ferrier dalam karyanya "Institute of Metaphysics" dimana ia membagi filsafat menjadi dua bagian; metafisika dan epistemologi. Lihat Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (Tottawa: Little Field Adam & Co., 1977), 94-96.

² Paul Edward, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York and London: Mac Millan Publishing Co. Inc, 1972), 5-6.

³ Muhammad 'Âbid Al Jâbirî, *Madkhal Ilâ Falsafah Al 'Ulûm: Al 'Aqlaniyyah Al Mu'âshir Wa Tathawwur Al Fikr Al Ilmî* (Beirut: Markaz Dirasah al Wihdah Al 'Arabiyyah, 1976), 24.

⁴ Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Kitâb al-Lubnâni, 1982), 478.

oleh Moh Bakir⁵ yang melihat tasawuf berperan dalam penguatan spriritual, dan Dedi Syahputra yang melihat gnostisisme dalam tasawuf memiliki implikasi terhadap pendidikan.⁶ Benny, dkk. dalam tulisannya memotret implementasi tasawuf dalam pendidikan agama Islam.⁷ Nunu Burhanuddin, dkk. memotret tentang kontekstualisasi nilai-nilai tasawuf dan tarekat di kalangan masyarakat modern,⁸ kemudian Try Riduan mengajukan istilah-istilah dalam pembelajaran berbasis tasawuf seperti *ta'lim*, *tarbiyah*, dan *tazkiyah* yang disinyalir memiliki pengaruh kuat terhadap pembentukan jiwa.⁹ Kajian tentang nilai-nilai tasawuf dalam mengisi kegersangan spiritualitas dilakukan oleh Siti Maryam Munjiat¹⁰ dan Fatin Fauhatun¹¹, serta kajian tasawuf yang memberi pengaruh terhadap upaya kerusakan lingkungan yang dilakukan oleh Syafwan Rozi¹². Dari beberapa uraian di atas,

kajian yang spesifik mengurai tentang prinsip-prinsip epistemologi makrifat yang memiliki korelasi dengan pendidikan karakter belum dilakukan. Tulisan ini dimaksudkan untuk mengisi kekosongan ini dengan memetakan teori pengetahuan dalam perspektif tasawuf dan melihat implikasinya terhadap karakter.

RAGAM PENDEKATAN TASAWUF

Secara umum, tasawuf dapat didekati melalui beberapa perspektif. *Pertama*, tasawuf sebagai jalan, jalur, dan jembatan yang ditempuh dengan menggunakan cara, metode, dan upacara-upacara ritual tertentu. Aspek tasawuf kemudian ditempuh para *sâlik* (penempuh tarekat) melalui tahapan-tahapan ritual sebagaimana dapat dilihat dalam tarekat. *Kedua*, tasawuf sebagai pengalaman pendidikan bagi kejiwaan seseorang yang berimplikasi kepada munculnya transformasi sosial. Dalam konteks ini tasawuf memiliki relevansi dengan keilmuan lain seperti teologi yang memiliki pengaruh bagi transformasi budaya dan kesadaran manusia¹³ untuk meraih kemajuan dalam konstitusi etik, estetis, maupun kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. *Ketiga*, tasawuf sebagai sistem pengetahuan yang melahirkan replika keilmuan, seperti pandangan-pandangan cosmologi dari pengem-bangan tarekat.¹⁴ *Keempat*, tasawuf sebagai aliran ideologi yang merefleksikan pandangan deskriptif tentang pengalaman-pengalaman sufi dalam tangga spritualnya.

Pendekatan pertama bersifat praksis-pragmatis. Pada titik ini perhatian utama tasawuf tertuju pada keadaan batin dan jiwa seseorang, dan bukan perilaku lahir. Ia lebih memperhatikan

⁵ Moh Bakir, "Studi Tafsir Tentang Dimensi Epistemologi Tasawuf," *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9, no. 1 (2019): 4–21, <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.3011>.

⁶ Dedi Syahputra Napitupulu, "Gnostisisme Dan Pengaruhnya Terhadap Pemikiran Pendidikan Islam," *Pemikiran Pendidikan Islam* 04, no. 01 (2018): 165–184.

⁷ Benny Prasetya, Bahar Agus Setiawan, and Sofyan Rofi, "Implementasi Tasawuf Dalam Pendidikan Agama Islam: Independensi, Dialog Dan Integrasi," *POTENSLA: Jurnal Kependidikan Islam* 5, no. 1 (2019): 64, <https://doi.org/10.24014/potensia.v5i1.6553>.

⁸ Nunu Burhanuddin et al., "Contextualization of Tarekat In Modern Society: Study of the Spiritual Education of the Naqsyabandiyah Pauh In Padang, West Sumatra," *BICED 2019, October 17-18, Bukittinggi, Indonesia* (2019).

⁹ Try Riduwan Santoso and Lilis Cahrolis, "Critical Analisis: Konsep Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Tasawuf," *Latifah* 2, no. 2 (2018): 14–29, <http://jurnal.iailm.ac.id/index.php/latifah>.

¹⁰ Siti Maryam Munjiat, "Peran Tasawuf Dalam Pendidikan Karakter," *Al-Tarbiyah Al-Hadatsab* 3, no. 2 (2018): 71–89, <http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf>.

¹¹ Fatin Fauhatun, "Islam Dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap Nestapa Manusia Modern," *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* 4, no. 1 (June 30, 2020): 54, <http://ejournal.iainbukittinggi.ac.id/index.php/fuaduna/article/view/2728>.

¹² Syafwan Rozi, "Uderstanding the Concept of Ecosufism: Harmony and the Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi,"

Ulumuna 23, no. 2 (December 30, 2019): 242–265, <https://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/354>.

¹³ Nunu Nurhanuddin and Hardi Putra Wirman, "Social Theology: Re-Actualizing Cultural Values into Society Transformation," *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 4, no. 1 (December 25, 2018): 57, https://ejournal.iainbukittinggi.ac.id/index.php/Islam_realitas/article/view/652.

¹⁴ Nunu Burhanuddin and Usman Syihab, "Cosmological Dimensions in The Teaching of The Naqshabandi Sufi Order," *Kalam* 13, no. 2 (2019): 143–166.

kebajikan seperti kesabaran, dapat dipercaya, dan ketulusan; perasaan seperti rasa takut, segan dan cinta; sikap seperti rendah hati, tenang, dan menarik diri dari keduniawian; serta memperhatikan praktek seperti lapar, berzikir, dan *tafakkur*, yang kesemuanya akan mengatarkan kepada jiwa yang diinginkan.¹⁵ Dalam konteks keadaan batin dan jiwa ini, Abu al-Husain al-Nuri (w. 907 M), seorang Sufi dan teman dekat al-Junaed, menyatakan bahwa tasawuf bukanlah gerak lahir (*rasm*) atau pengetahuan (*‘ilm*), tetapi ia adalah kebajikan (*khulq*).¹⁶ Al-Junaid (w. 909) mendefinisikan, tasawuf adalah penyerahan diri kepada Allah, dan bukan untuk tujuan lain.¹⁷ Sedangkan al-Tustari (w. 897) merumuskan tasawuf dengan makan sedikit untuk mencari damai dalam Allah dan menarik diri dari pergaulan ramai.¹⁸

Pendekatan kedua menampilkan cita rasa emosional dan nuansa psikologis. Dalam pada ini perhatian utama tertuju pada perasaan seperti rasa takut, segan, optimis dan cinta. Tak heran apabila para psikolog menyebut tasawuf sebagai gejala psikologis, meski sesungguhnya dasar-dasar teoritis dalam psikologi tidak dapat seluruhnya diterapkan dalam tasawuf dan kehidupan para Sufi. Kenyataan-kenyataan yang dialami para Sufi, seperti *al-Sakr*, *al-Insyirah*, *al-Jadzib*, dan lain-lain dipahami oleh para psikolog sebagai kondisi-kondisi ‘abnormal’. Padahal dalam kondisi seperti itu kerap kali para Sufi melahirkan suatu pandangan yang mendalam tentang metafisika, etika, estetika dan lain-lain. Puisi-puisi terindah

seringkali dihasilkan oleh para Sufi yang mengalami kondisi-kondisi tersebut.¹⁹

Pendekatan ketiga, tasawuf ditujukan sebagai pencarian pengetahuan, pencerahan atau makrifah (*gnosis*). Pandangan makrifat para Sufi ini sangatlah populer. Ma’ruf al-Karkhi (w. 815 M) menyebutkan tasawuf sebagai pengenalan akan realitas ilahi. Sementara itu Titus Burkhardt, memberikan makna yang lebih luas dari sekedar pengenalan (*makrifah*).²⁰

Sedangkan pendekatan yang disebut terakhir sebagai orientasi filosofis yang berupaya meletakkan segenap hasil pengalaman spiritual berikut segenap dimensinya dalam kerangka filosofis. Pada level ini tasawuf diposisikan sebagai pengalaman tentang *fanâ* dan *baqâ*. Junaid pernah mengatakan, “Tasawuf adalah membuat engkau mati di dalam dirimu dan hidup di dalam-Nya”.²¹ Seorang murid Junaid bernama As-Syibli (w.946) mendefinisikan tasawuf sebagai bangkit di atas persepsi dunia.²² Sedangkan Abdul Rahman Jami (w. 1492 M), seorang komentator *Fusûs al-Hikam*, merumuskan; “*walayat* berarti kesementaraan (*fanâ*) manusia, dan keabadian (*baqâ*) di dalam-Nya”. Dengan rumusan ini, Syaikh Ahmad Sirhindi, seorang Sufi besar India, berpendapat bahwa perhatian utama sufisme adalah pengalaman dalam *fanâ* dan *baqâ*, dan bukan pengetahuan yang ikut bersamanya, yang sifat dan nilainya dirasakan berbeda oleh para Sufi yang berbeda pula.²³

MAKRIFAT DAN PRINSIP PENGETAHUAN

Teori pengetahuan (*al-Nadzariyyah al-Ma’rifah*) menempati posisi penting dalam sejarah pemikiran umat manusia. Setiap aliran filsafat dipastikan tidak dapat melepaskan diri dari

¹⁵ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufisme and Syari’ah: A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997), 39.

¹⁶ Abu Nasr Al-Sarraj, *Kitab Al-Luma’* (Kairo: Dar el-Kutub al-Haditsah, 1960), 492–494.

¹⁷ Abu al-Qâsim Al-Qushairy, *Al-Risalah* (Kairo: Dar el-Kutub al-Haditsah, 1972), 552.

¹⁸ Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus Al-Tustari lahir di Tustar tahun 818 M dan meninggal di Bashrah tahun 897 M. Ia dikenal sebagai tokoh Sufi yang ucapan-ucapan dan cerita-ceritanya banyak mengandung ajaran Sufi. Nasihat dan cerita al-Tustari dikumpulkan oleh Salim (w. 909 M) dan kemudian dijadikan dasar-dasar keyakinan dalam tarekat Salim-iyah, yang didirikan antara abad ketiga dan keempat Hijriyah oleh para penganut mazhab Maliki di Basrah.

¹⁹ Ali Syami Al-Nasyr, *Nasy’ah Al-Fikr Al-Falsafiy Fi Al-Islam*, 3rd ed. (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1981).

²⁰ Ansari, *Sufisme and Syari’ah: A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*, 44.

²¹ Al-Qushairy, *Al-Risalah*, 551.

²² Ibid., 554.

²³ Ansari, *Sufisme and Syari’ah: A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*, 47.

pembahasan epistemologi. Bahkan dalam pemikiran agama sekalipun, permasalahan-permasalahan epistemologis menjadi persoalan penting yang mendapat perhatian maksimal. Para ulama Kalam, misalnya, memulai pembahasan teologinya dengan menyuguhkan terlebih dahulu kajian tentang karakteristik pengetahuan manusia, perbedaan antara pengetahuan pasti dan yang spekulatif, metode yang dipakai untuk membentuk ilmu kalam, serta kegunaan dari pembelajaran ilmu kalam, dan lain-lain. Pembahasan tersebut diyakini mempunyai hubungan dengan kajian epistemologis.

Pembahasan yang sempurna tentang epistemologi ini dapat ditemukan dalam pemikiran Kalam al-Maturidi yang menekankan pentingnya penggunaan potensi-potensi intelektual manusia secara terpadu dan integral. Al-Maturidi bahkan mengakui pengalaman empiris sebagai standar utama memahami realitas demi memperoleh persepsi yang tepat tentang kebenaran Absolut. Seseorang yang mengingkari kepastian pengetahuan inderawi, kata al-Maturidi, tidak berhak diajak berdebat karena ia telah terjebak dalam kontradiksi dengan sikapnya sendiri. Begitu pula halnya dengan orang yang mengingkari pengetahuan rasional.²⁴

Dengan demikian pemaduan segenap potensi pengetahuan, baik panca indera dan akal budi (dan juga rasa) dalam pandangan al-Maturidi didasarkan kepada asumsi bahwa tidak terdapat pertentangan antara potensi-potensi itu dan justru saling mendukung. Setiap kenyataan empiris yang dihasilkan oleh panca indera adalah setarap dengan pengetahuan inderawi. Kenyataan empiris itu kemudian dipersepsikan oleh akal budi sebagai pengalaman empiris yang setaraf dengan kepastian pengetahuan inderawi. Sebaliknya, pengetahuan inderawi itu sendiri tidak akan menjelma menjadi pengetahuan yang memiliki kepastian tanpa adanya rekayasa akal budi. Jadi, realitas empiris tanpa akal budi merupakan

kenyataan semu, dan sebaliknya pengetahuan rasional yang tidak didasarkan kepada persepsi empiris hanyalah bayangan spekulasi yang tidak berakar pada kenyataan. Melalui mekanisme seperti inilah pengetahuan dapat memberikan ketenangan. Itulah sebabnya, mengapa kita harus menerima kedatangan Nabi sebagai realitas historis dan mempertimbangkan kebenaran yang dibawanya berdasarkan penalaran rasional serta menerima konsekwensi-konsekwensi logisnya sebagai pengalaman empiris. Ini berarti setiap pengetahuan absolut membutuhkan legitimasi wahyu yang dibawa oleh Nabi.

Maka, wahyu dari Tuhan adalah pernyataan historis paling awal yang secara filosofis memberikan legitimasi bagi eksistensi setiap fakta yang dapat menjadi obyek pengetahuan. Legitimasi wahyu sangat diperlukan agar manusia dapat menghindarkan kecenderungan skeptis yang muncul bersama aktivitas pengetahuan. Dengan kata lain, kecenderungan skeptis disinyalir akan selalu muncul dalam pengetahuan rasional selama tidak mendapat legitimasi wahyu. Hal ini disebabkan oleh pengaruh dari kecenderungan-kecenderungan jiwa (baca: *naluri* dan *syahwat*) terhadap setiap aktivitas akal budi. Jelaslah, peranan wahyu adalah untuk meluruskan pengetahuan rasional agar tidak terpengaruh oleh hawa nafsu dan tetap berada dalam kemurniannya. Pandangan ini tentunya menjadi bukti bahwa pengembangan ilmu –termasuk ilmu pendidikan— mesti berakar pada wahyu agar diperoleh pengetahuan yang murni, rasional, dan bebas dari pengaruh hawa nafsu. Tentang ini Sayyed Hosein Nasr mengatakan: *the arts and sciences in Islam are based on idea of unity, which is the heart of the Muslim revelation.*²⁵

MAKRIFAT DAN KETUHANAN

Sebagai sebuah aktivitas pengetahuan, makrifat adalah sesuatu yang dikatakan oleh para pemeluknya sebagai *irfân, al-kasyf* (ketersingkapkan,

²⁴ Abu Manshur Al-Maturidi, *Kitab Al-Taubid* (Kairo: Dar al-Jâmi`at al-Mishriyyah, n.d.), 7.

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970), 21–22.

unveiling), *ilham*, *a'yan* (intuisi) atau *isyraq*.²⁶ Dalam pada ini, Murtadha Muthahhari melihat *irfân* pada dua sisi; *irfân* praktis dan teoritis. Aspek praktis *irfân* melukiskan dan menjelaskan hubungan dan segenap pertanggungjawaban manusia dengan dirinya, dunia dan Tuhan. Di sini *irfân* mirip dengan etika (akhlak), yang kedua-duanya merupakan ilmu-ilmu praktis. Ajaran praktis *irfân* juga disebut perjalanan ruhani (*sayr wa al-sulûk*), yang berarti “pengembaraan dan perjalanan.” Di sini seorang *salik* yang ingin mencapai kebenaran sebagai tujuan tertinggi kemanusiaan –yakni *tawhîd*— harus tahu tempat pendakian, *abwâl* dan *maqâmât* yang mesti dilalui.²⁷

Senada dengan Muthahhari, pencapaian kebenaran itu, kata Al-Ghazâlî, mutlak harus melalui *ma'ûnah* (bantuan) Allah berupa hidayah. Inilah pandangan sufistik Al-Ghazali yang cenderung menafikan kebenaran selain kebenaran Tuhan. Oleh karena itu, pencapaian kebenaran yang absolut dapat dicapai melalui pendekatan diri kepada Allah *Azza wa Jalla*, melalui *kasyf*. Dari pandangan ini, Al-Ghazali –seperti juga Muthahhari-- menegaskan bahwa sumber utama ilmu adalah Allah, dan tidak ada kebenaran lain di dunia ini yang hakiki, kecuali kebenaran yang bersumber dari Allah, baik tertulis (melalui kitab suci) maupun tidak tertulis (alam dan sekitarnya). Inilah pandangan *monokbotomik* al-Ghazali, yang tidak memisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dari pandangan ini dapat dideskripsikan bahwa ilmu *mukâsyafat* bersumber langsung kepada Allah. Itulah ilmu yang hanya untuk mengetahui apa yang perlu diketahui dan tidak perlu diamalkan. Ilmu ini berbeda dengan ilmu yang menjadi lawannya, yakni ilmu *mu'âmalah*, yang dapat ditulis secara sistematis dan berhubungan dengan kata-kata, yakni hal-hal yang

dapat dipelajari dari orang lain.²⁸ Al-Ghazali menulis:

“Ilmu terbagi dua; ilmu *bathiniyyah* (*mukâsyafah*) dan ilmu *lahiriyyah* (*mu'âmalah*). Yang pertama adalah ilmu yang dicapai secara langsung atas petunjuk Allah dan yang disebut terakhir adalah ilmu yang diusahakan atau diperoleh atas dasar komunikasi dengan sesama manusia, namun secara tidak langsung berasal dari Allah. Dari ilmu *mu'âmalah* terbagi lagi menjadi ilmu syariah, yakni ilmu yang berkaitan langsung dengan pemahaman aturan, hukum Allah yang tertuang dalam ajaran Islam; dan ilmu *ghairu syari'ah*, yaitu ilmu yang berkaitan dengan pengkajian manusia terhadap apa-apa yang ditangkapnya langsung dari ayat-ayat alamiah.”²⁹

Adapun *irfân* teoritis berurusan dengan ontologi, membicarakan Tuhan, dunia dan manusia. Aspek *irfân* ini menyerupai filsafat teologis (*falsafeh-ye ilahi*, dalam istilah Muthahhari), yang juga berusaha untuk menggambarkan tentang wujud. Seperti halnya filsafat teologis, *irfân* juga membatasi subjeknya, prinsip-prinsip dan problem-problem pokok. Hanya saja perbedaannya, jika filsafat menyandarkan argumennya pada prinsip-prinsip rasional, maka *irfân* mendasarkan deduksi-deduksinya pada prinsip-prinsip yang ditemukan melalui pengalaman mistik (*kasyf*) dan untuk menerangkannya kembali kepada bahasa akal.³⁰

Dalam bahasa Arab istilah *irfân* –yang berasal dari kata *irfân* dan merupakan bentuk mashdar dari kata *'arafa*, yang semakna dengan *makrifat*-- menunjuk pengetahuan yang berhubungan dengan pengalaman atau pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan. Hal ini terkait dengan pengetahuan tentang Tuhan (hakikat Tuhan) yang tidak diketahui melalui bukti-bukti empiris-rasional, tetapi harus melalui pengalaman langsung. Kalangan *irfâniyyun* menyebutnya sebagai ketersingkapkan lewat pengalaman intuitif akibat

²⁶ Nunu Burhanuddin, “Pemikiran Epistemologi Muhammad ‘Âbid Al Jâbirî Dan Implikasinya Terhadap Pemikiran Politik Dan Etikanya” (UIN Syarif Hidayatullah, 2007), 130–132.

²⁷ Murtadha Muthahhari, “An Introduction to ‘Irfân, (Part I),” *Jurnal Studi-studi Islam*, no. 5 (1992): 114–124.

²⁸ Ali Issa Utsman, *Manusia Menurut Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka, 1987), 68.

²⁹ Abu Hâmid Al-Ghazali, *Ihyâ ‘Ulûm Al-Dîn*, 1st ed. (Kairo: Dar ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bâby al-Halabî wa syirkati, 1957), 17.

³⁰ Muthahhari, “An Introduction to ‘Irfân, (Part I),” 118.

persatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui (*ittihad al-‘arif wa al-ma’rif*).

Senada dengan Al-Ghazali, Al-Hujwiri dalam *Kashf al-Mahjûb* menyebut *makrifat* sebagai pemberian Tuhan, ibarat seberkas cahaya yang dicampakkan Tuhan ke dalam hati seorang ‘arif. Menurutnya, makrifat adalah hati yang hidup bersama Tuhan, dan selalu memalingkan diri dari selain Tuhan.³¹ Dengan pengertian ini, makrifat hanya diberikan kepada orang yang dekat dengan Tuhan, sebab cahaya makrifat muncul di dalam hati yang telah dibersihkan dari sifat-sifat kehinaan, buruk, tercela dengan rasa malu terhadap diri sendiri. Makrifat berarti pengetahuan terhadap keagungan sang Kekasih. Semakin mendalam pengetahuan hamba semakin hebat pula Yang Maha Kuasa dalam pandangan mereka sehingga mereka mengagungkan, merasa takut, cinta, dan malu. Dari sini, kemudian mereka menunaikan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, serta berusaha memperoleh ridla-Nya lantaran kete-tapan hati mereka akan kebesaran, limpahan pahala dan dahsyat-Nya siksaan-Nya.

Ilustrasi tentang makrifat secara lebih tajam dikemukakan oleh Imam Al-Junayd bahwa orang-orang yang bermakrifat (*‘arifîn*) adalah mereka yang merasa nikmat dalam berhubungan dengan Yang Ghaib, tetap tinggal di hadapan Yang Maha Agung, Yang Maha Indah, dilindungi oleh keagungan yang menutupinya dalam bayangan kesucian-Nya. Mereka memperoleh suatu tahap tertinggi dan semakin sempurna menuju Kejayaan Mutlak yang bersifat imanen, mereka berjalan, berbaju dalam mantel Kesatuan. Al-Junaid menambahkan, makrifat adalah sesuatu yang harus dijaga, tidak melanggar, mutiara jangan dilemparkan ke babi hutan; harus diberikan kepada hamba Allah yang patut menerimanya, harus dihindarkan dari orang yang tidak layak menerimanya.³²

Dapat dikatakan bahwa makrifat meru-

³¹ ‘Ali ibn Utsman Al-Hujwiri, *Kashf Al-Mahjûb* (Kairo: Al-Majli ‘A’la li al-Syuûn al-Islamiyyah, 1974), 267.

³² Al-Ghazali, *Ihyâ ‘Ulûm Al-Dîn*, 288.

pakam pengetahuan akan kesadaran diri sendiri yang terbebas dari berbagai stimulus hawa nafsu sehingga dapat memperoleh suatu tahap tertinggi dari cahaya yang dicampakkan Tuhan ke dalam hati seorang ‘arif. Dengan basis esensial keimanan dan dibangun di atas fondasi *direct intuitive experience*, maka makrifat disebut-sebut para sufi, termasuk oleh Abdullah al-Haddad dalam bukunya *Dar al Mandzûm li Dzawî al ‘Uqûl wa al Fahm* sebagai pengetahuan tertinggi, dan status kaum irfâniyyûn lebih tinggi ketimbang guru-guru biasa.³³

Klaim makrifat sebagai pengetahuan yang tertinggi nampak terinspirasi dari ungkapan sebuah hadits Nabi: “*Siapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya*. Makna hadits ini adalah seseorang yang mengetahui dengan baik dan benar hakikat dirinya sendiri (baca: hakikat rohaninya) akan dapat menyimpulkan keberadaan Allah dan akan mengenal realitas yang hakiki di balik realitas sensibel. Bahkan, menurut Ibn Arabi, pengetahuan seseorang tentang dirinya menyebabkan lahirnya pengetahuan tentang Tuhan. Ibn ‘Arabi mengatakan, “pengetahuan seseorang tentang diri (jiwa)-nya merupakan *mukaddimah*, sedangkan pengetahuan tentang Tuhan merupakan *natijah* (akibat) dari pengetahuannya tentang jiwanya sendiri.”³⁴

Pada titik inilah kita dapat memahami implikasi konsep makrifat terhadap pendidikan dimana salah satu tujuan pendidikan Islam adalah pengenalan kepada Allah Swt dalam arti yang hakiki, sehingga ia menyadari dengan sungguh-sungguh posisinya dan posisi segala sesuatu dalam alam semesta serta posisi Tuhannya. Tentang ini Sayyid Naquib Al-Attas menulis:

“Pengenalan dan pengakuan, yang diajarkan secara progressif kepada manusia mengenai tempat yang sebenarnya dari segala sesuatu dalam tatanan ciptaan yang mengarah pada pengenalan dan pengakuan tempat yang patut bagi Allah Swt

³³ Ismail Fajrie Alatas, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam* (Jakarta: Diwan Publisher, 2006), 236.

³⁴ Muhyiddin Ibn Arabi, *Fushûsh Al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kitâb al-‘Arabi, n.d.), 215.

dalam tatanan wujud eksistensi”.³⁵

Dari kata-kata Al-Attas di atas dapat dipahami bahwa alasan penting eksistensi manusia di muka bumi melalui tugas khilafah dan memakmurkan bumi adalah pengenalan dan pengetahuan tentang alam semesta meniscayakan pengakuan tentang wujud eksistensi Allah Swt.

PRINSIP EPISTEMOLOGI MAKRFAT DAN PENDIDIKAN KARAKTER

Menurut Junaid al-Baghdadi, peletak teori pengetahuan tasawuf, munculnya skeptisisme terhadap obyektivitas pengetahuan yang digagas dalam filsafat, memberikan motivasi kepada para filosof untuk melakukan kritik diri dan pengujian; apakah subyek yang menemukan kebenaran itu cukup kuat untuk bertahan menghadapi guncangan skeptis? Sebab, permasalahan utama pengetahuan manusia terletak pada netralitas aktivitas intelektual seperti mengindera, berpikir, merasa atau apapun bentuknya yang tidak dapat dilepaskan dari pengaruh jiwa yang memiliki kecenderungan-kecenderungan ego, super-ego, hawa nafsu dan lain sebagainya.³⁶

Dalam kaitan dengan aktivitas intelektual yang netral yang disinyalir sebagai arus utama pengetahuan manusia, terdapat beberapa prinsip epistemologis dalam ilmu makrifat, sebagai berikut:

1. Prinsip Pembebasan dari Ego, Super Ego, dan Hawa Nafsu

Dalam konsep makrifat, permasalahan awal epistemologi bukanlah mempersoalkan alat, media dan sumber pengetahuan, melainkan masalah evaluasi terhadap subyek dari pengaruh kecenderungan jiwa. Dengan kata lain, masalah pertama dalam pengetahuan manusia tidak terletak pada pilihan tentang alat pengetahuan apa

yang dipakai; apakah panca indera, akal atau hati. Atau pilihan tentang metode pendekatan mana yang dipergunakan, apakah pendekatan empiris, rasional atau pendekatan intuitif? Yang menjadi perhatian pertama adalah pembebasan subyek dari pengaruh kecenderungan ego, super ego dan hawa nafsu. Sebab tanpa pembebasan ini sangat sulit terjadinya suatu pengalaman murni ataupun pemikiran murni. Karena itu, *starting point* bagi perolehan pengetahuan dalam konsep makrifat terletak pada kesadaran akan diri sendiri yang terbebas dari stimulus hawa nafsu. Sehingga pada gilirannya menjadikan Tuhan sebagai sumber pengetahuan yang otoritatif.

Prinsip pembebasan dari ego, super ego, dan hawa nafsu ini sebagai prinsip epistemologis sesungguhnya memberi makna transendensi terhadap dunia pendidikan, baik dilihat dari konsep pembelajaran, pengelolaan pendidikan maupun terhadap sikap dan perilaku pendidikan kita sehari-hari. Dalam perilaku sehari-hari misalnya, para guru akan berhasil menanamkan nilai-nilai edukasi terhadap muridnya manakala mereka dapat menjauhi perilaku asusila, sikap angkuh dan mementingkan diri sendiri serta tidak emosi. Sebaliknya perilaku sehari-hari yang menggambarkan sikap a-moral, jauh dari norma etika dipastikan akan merusak aktivitas intelektual dan kognitif itu sendiri. Tentang ini al-Junaid berpendapat bahwa sedemikian besar intervensi dan keterlibatan hawa nafsu dalam setiap aktivitas intelektual sehingga pengetahuan obyektif sekalipun, dapat menjelma menjadi subyektif.³⁷

Dalam kaitan ini manusia diberikan dua potensi keinginan, baik (takwa) dan buruk (*nafsu* atau *fujur*). Keduanya menunjukkan keseimbangan dan kemanusiaan (*al-basyariyah*) dalam diri manusia. Maka, nafsu merupakan bagian dari *fitriah* manusia sebagaimana *takwa* menjadi fitriahnya. Perhatikan firman-Nya, “Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu jalan kefasikan dan ketakwaannya” (QS. As-syams: 7-8).

³⁵ Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), 26.

³⁶ Al-Junaid al-Baghdadi, *Rasâil Al-Junaid* (Kairo: Bura`i Wa Jaddawi, 1988), 15.

³⁷ Ibid., 14.

Sebagai bagian dari ujian Tuhan, maka jiwa manusia memiliki kecenderungan kepada dosa dan maksiat. Jika dihadapkan kepada dua pilihan antara baik dan buruk, seringkali manusia tertarik pada sesuatu yang buruk. Misalnya, jika dihadapkan kepada pilihan antara antara shalat tahajjud atau tidur, maka kecenderungan sebagian manusia lebih memilih untuk tidur atau istirahat. Ini sebagaimana dijelaskan dalam firman-Nya, “*karena sesungguhnya nafsu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku*” (QS. Yusuf:53).

Nafsu, ego, dan super ego jika dibiarkan akan mengarahkan manusia kepada fitnah, kebodohan dan kehancuran. Tingkat kebodohan dari orang-orang yang memperturutkan nafsu, ego dan super-egonya, bahkan menjelma menjadi manusia-manusia yang beringas, liar buas seperti hewan. “*Mereka mempunyai hati, tetapi tidak digunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata tetapi tidak digunakan untuk melihat (tanda-tanda) kekuasaan Allah, dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak digunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak (yang dungu), bahkan lebih sesat lagi*” (QS. Al-A’raf: 79).

Sebaliknya jika ego, super ego, dan nafsu dikelola dan dikendalikan, maka terlahir manusia-manusia yang mulia dan cerdas dalam menyikapi berbagai permasalahan kehidupan, sehingga dapat berfikir rasional sesuai tuntutan intelektual dan kecendekiannya. Maka, dapat dikatakan bahwa kecerdasan, rasionalitas dan kecendekiaan dapat terwujud dalam jiwa manusia yang benar-benar terbebas dari ego, super egi dan nafsu ankaranya. Dari sisi inilah potensi lahirnya pengetahuan manusia yang objektif dapat terwujud.

2. Prinsip Kesalehan dan Kesungguhan

Persepsi tentang pembebasan subyek dari pengaruh kecenderungan ego, super ego, dan hawa nafsu ini selanjutnya akan membentuk pola kesalehan dan kesungguhan. Kesalehan dan kesungguhan merupakan dua istilah kunci yang akan mengantarkan manusia ke puncak kedekatan

dengan Tuhan. Istilah “kesalehan” itu sendiri mungkin dapat dirujuk kepada kisah Yesus yang ditanya oleh murid-muridnya tentang bagaimana cara menjadi seseorang yang saleh di hadapan Tuhan. Yesus menjawab, “Engkau harus benar-benar mencintai Tuhan di dalam hatimu dan beramal menurut demi meraih ridla-Nya, menganugerahkan seluruh upaya dan kekuatanmu dan kasihnilah orang sebangsamu sebagaimana engkau mengasihi diri sendiri”.³⁸

Uraian tentang kesalehan yang dinukil oleh Ibn Hanbal tersebut memberi gambaran tentang pentingnya kesalehan untuk meningkatkan kedudukan manusia di hadapan Allah, yang pada gilirannya akan mengantarkan kepada pengalaman langsung dengan Tuhan sebagai sumber ilmu pengetahuan.

Sedangkan istilah kesungguhan (*mujâhadah*) terkait dengan firman-Nya dalam surah Al-Ankabut, “*Dan orang-orang yang bersungguh-sungguh pada jalan Kami, sungguh Kami akan tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami*” QS. Al-Ankabut; 69. Pengertian tentang “kesungguhan” sebagai bagian dari prinsip-prinsip epistemologis dapat dipahami dari pola redaksi ayat yang merupakan susunan sebab-akibat. Dalam hal ini, sebabnya adalah “seseorang bersungguh-sungguh pada jalan Allah”, dan kemudian akibatnya adalah “Allah akan menunjukkannya jalan-jalan-Nya”. Hal ini sesuai dengan pernyataan Abu Bakar bin Abdullah al-‘Alaydrus, “*Lâ ta’tî barakatun min ‘âlam al-Ghayb illâ biwâsithati barakatin min ‘âlam al-Syâhadah*” [tidaklah turun barokah dari alam ghaib kecuali dengan ikatan gerakan dalam alam sadar].³⁹

Prinsip kesalehan dan kesungguhan, secara aksiologis berkaitan erat dengan dunia pendidikan. Kesalehan dalam dunia pendidikan memiliki makna sebagai sebuah proses pendidikan. Dalam konteks ini proses transfer ilmu pengetahuan dari guru kepada murid hanya

³⁸ Ahmad bin Hanbal, *Kitab Al-Zuhud* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1988), 99.

³⁹ Alatas, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam*, 240.

akan berhasil manakala si murid dapat mendisiplinkan akal dan jiwanya sehingga ia dapat menunjukkan kualitas dan atribut yang baik. Pendisiplinan akal dan jiwa tiada lain merupakan cerminan dari kesalehan yang harus ditampilkan oleh murid terhadap gurunya, atau disebut juga dengan adab.⁴⁰ Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud, Rasulullah bersabda "Inna bâdzâ al-Qur'ân ma'dabah Allah fi al-Ardl fata'llamû min ma'dabatibi" [Sesungguhnya Alquran adalah hidangan Allah di dunia, maka belajarlah dari hidangan-Nya].⁴¹ Hadits ini mengajak kita untuk mencicipi hidangan Allah, (yakni ilmu pengetahuan yang disuguhkan dalam Alquran) dengan cara mendapatkan pengetahuan itu dengan benar.

Selain itu pendidikan juga menuntut adanya kesungguhan (*mujahadah*) dari berbagai pihak mulai dari murid (terdidik), tenaga pendidik sampai komponen sarana dan prasarana. Dapat dikatakan bahwa prinsip "kesungguhan" merupakan pra-syarat keberhasilan pendidikan. Perhatikan firman Allah Swt tentang kisah Musa a.s yang berhasil membuat laut terbelah, "Maka Kami wahyukan kepada Musa bahwa pukullah laut itu dengan tongkatmu, lalu laut itu terbelah, dan tiap-tiap belahan adalah seperti gunung yang besar" (QS. Asy-Syu'arâ: 63). Kisah ini menjelaskan bahwa keberhasilan ataupun barokah dari Allah tidak turun melainkan setelah adanya tindakan atau usaha dan gerakan yang sungguh-sungguh di alam fenomenal.

3. Prinsip Iman sebagai Presuppositions

Persoalan selanjutnya adalah bagaimana menumbuhkan obyektivitas dalam akal dan potensi-potensi manusia sebagai subyek pengetahuan? Dalam literatur tasawuf, persoalan obyektivitas akal dan potensi-potensi yang dimiliki manusia dibentuk oleh "iman" sebagai prinsip apriori yang menjamin fungsionalisasi akal secara akurat dan jernih. Menurut Junaid, iman dan taqwa merupakan perisai bagi diri dalam

menghalau sub-yektivitas akal dan potensi-potensi yang dimiliki manusia. Iman dan takwa merefleksikan suatu kesadaran utuh kepada Tuhan dan selanjutnya memunculkan *kontinuitas* dzikir dan kejernihan pikir. Ini pada gilirannya akan memunculkan kebaikan, hidayah dan petunjuk.⁴² Untuk mendukung pemikiran ini, al-Junayd menyitir firman Allah QS. Al Ankabût, [29]: 69, "Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik."

Pendapat Junaid tentang "iman" sebagai prinsip *apriori* dalam teori pengetahuan juga dijumpai dalam kata-kata F. C. Happold dalam bukunya *Mysticism: A Study and an Ontology*. Happold menulis: "Pada setiap ilmu, untuk dapat dipahami dan dicerna, terdapat hal-hal tertentu yang menjadi prinsip-prinsip awal yang harus diterima, sebagai *pre-suppositions* (*mussallamat*) yang tiada lain kecuali mengandalkan iman."⁴³

4. Prinsip Kewahyuan

Prinsip kewahyuan merupakan prinsip penting dalam ilmu makrifat. Hal ini didasarkan kepada beberapa alasan.

- Tanpa wahyu niscaya manusia mengalami keputusan untuk mencapai kebenaran yang pasti.
- Wahyu dipandang sebagai stimulan bagi potensi-potensi intelektual, ibarat air hujan yang menyuburkan tanah kering.
- Berdasarkan hubungan dan keterkaitan interaksi wahyu dengan potensi pengetahuan, integritas dan harmonisasi pengetahuan empiris, rasional dan intuitif dapat terjalin dengan baik.
- Pengetahuan yang diperkenalkan ilmu makrifat adalah pengetahuan berdimensi intelektual dan moral. Dalam tarap inderawi manusia mendengarkan pesan-pesan wahyu dan terob-sesi melakukan observasi. Dalam

⁴⁰ Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 149–150.

⁴¹ Lihat Alatas, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam*, 250.

⁴² al-Baghdadi, *Rasâil Al-Junaid*, 15.

⁴³ F.C. Happold, *Mysticism: A Study and an Ontology* (London: Penguin Books, 1981), 27.

taraf rasio, manusia mencari yang terbaik, dan dalam taraf *intuisi* manusia menghayati pemuannya.

- e. Seluruh proses pengetahuan dalam ilmu makrifat ditentukan oleh kegiatan “pembersihan diri” karena bentuk dan jenis pengetahuan apa pun yang terjadi, kiranya merupakan gejala jiwa yang pada dasarnya tidak terlepas dari kecenderungan ego, hawa nafsu dan bisikan ilahi. Dalam konteks inilah, ilmu makrifat memosisikan diri antara penalaran obyektif dengan naluri yang memperoleh bisikan ilahi.⁴⁴

Tidak syak lagi, keempat prinsip di atas disinyalir dapat menempatkan manusia pada posisi “tinggi” dan “terhormat” di hadapan Allah *Azza wa Jalla*, yang pada gilirannya akan menghasilkan pengalaman langsung, atau seperti dilukiskan dalam kata-kata Ibn ‘Arabi “Dia berkenan mentransformasikan sistem pengetahuan ke dalam suasana keilahian yang lebih sesuai”. Itulah aktivitas intelektual netral yang disinyalir menjadi arus utama yang memunculkan pengetahuan manusia. Selain itu, keempat prinsip tersebut memiliki implikasi yang nyata bagi dunia pendidikan, baik dilihat dari sisi pembelajar (terdidik), pengajar (guru) maupun dari sisi sarana dan prasarananya.

PENUTUP

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan tentang dua kategori pengetahuan yang perlu diberi warna baru oleh para Sufi. *Pertama*, pengetahuan langsung yang tidak didasarkan kepada usaha manusia, tetapi merupakan anugerah dari Allah semata atau diperoleh dengan jalan tertentu melalui ketakwaan. *Kedua*, pengetahuan tak langsung yang diperoleh melalui penggunaan potensi-potensi intelektual manusia. Kedua kategori pengetahuan ini, apabila digabungkan akan melahirkan model pengetahuan baru yang lebih dinamis dan progresif. Para sufi kemu-

dian mengklaim pengetahuan mereka sebagai anugerah ilahi. Tetapi demikian, pengetahuan tersebut tidak mengabaikan pertimbangan rasional mengingat manusia sebagai subyek pengetahuan berikut seluruh sistem pengetahuan dan daya nalar yang dimiliki terserap ke dalam obyek pengetahuan, yakni Tuhan. Pengetahuan-pengetahuan holistik tersebut diperoleh melalui prinsip-prinsip epistemologisnya, yaitu pembebasan ego, super ego dan hawa nafsu, prinsip kesalehan dan kesungguhan, prinsip iman yang menjamin fungsionalisasi akal, serta prinsip kewahyuan yang meratifikasi pengetahuan empiris, rasional dan intuitif. Prinsip-prinsip epistemologis ini dipandang relevan bagi terciptanya pendidikan berkarakter dan tindakan paripurna manusia.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Attas, Sayyid Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- . *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1999.
- al-Baghdadi, Al-Junaid. *Rasâil Al-Junaid*. Kairo: Bura`i Wa Jaddawi, 1988.
- Al-Ghazali, Abu Hâmid. *Ihyâ ‘Ulûm Al-Dîn*. 1st ed. Kairo: Dar ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah Isa al-Bâby al-Halabî wa syirkati, 1957.
- Al-Hujwiri, ‘Ali ibn Utsman. *Kashf Al-Mahjûb*. Kairo: Al-Majli ‘A’la li al-Syuûn al-Islamiyyah, 1974.
- Al-Maturidi, Abu Manshur. *Kitab Al-Taubid*. Kairo: Dar al-Jâmi`at al-Mishriyyah, n.d.
- Al-Nasyr, Ali Syami. *Nasy’ab Al-Fiker Al-Falsafiy Fi Al-Islam*. 3rd ed. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1981.
- Al-Qushairy, Abu al-Qâsim. *Al-Risalah*. Kairo: Dar el-Kutub al-Haditsah, 1972.
- Al-Sarraj, Abu Nasr. *Kitab Al-Luma’*. Kairo: Dar el-Kutub al-Haditsah, 1960.
- Alatas, Ismail Fajrie. *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam*. Jakarta: Diwan Publisher, 2006.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufisme and*

⁴⁴ Muhamad Nursamad, “Nazhariyyat Al-Ma’rifah ‘ind Al-Junaid Al-Baghdadi” (Universitas al-Azhar, 1994), 10.

- Syari'ah: A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997.
- Bakir, Moh. "Studi Tafsir Tentang Dimensi Epistemologi Tasawuf." *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9, no. 1 (2019): 4–21.
- Burhanuddin, Nunu. "Pemikiran Epistemologi Muhammad 'Âbid Al Jâbirî Dan Implikasinya Terhadap Pemikiran Politik Dan Etikanya." UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Burhanuddin, Nunu, Willy Oktaviano, Usman Syihab, and Ghilmanul Wasath. "Contextualization of Tarekat In Modern Society: Study of the Spiritual Education of the Naqsyabandiyah Pauh In Padang, West Sumatra." *BICED 2019, October 17-18, Bukittinggi, Indonesia* (2019).
- Burhanuddin, Nunu, and Usman Syihab. "Cosmological Dimensions in The Teaching of The Naqshabandi Sufi Order." *Kalam* 13, no. 2 (2019): 143–166.
- Edward, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy.* New York and London: Mac Millan Publishing Co. Inc, 1972.
- Fauhatun, Fathin. "Islam Dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap Nestapa Manusia Modern." *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* 4, no. 1 (June 30, 2020): 54. <http://ejournal.iainbukittinggi.ac.id/index.php/fuaduna/article/view/2728>.
- Hanbal, Ahmad bin. *Kitab Al-Zuhud.* Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1988.
- Happold, F.C. *Mysticism: A Study and an Ontology.* London: Penguin Books, 1981.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. *Fushûsh Al-Hikam.* Beirut: Dar al-Kitâb al-'Arabi, n.d.
- Al Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Madkhal Ilâ Falsafah Al 'Ulûm: Al 'Aqlaniyyah Al Mu'âshir Wa Tathawwur Al Fikr Al Ilmî.* Beirut: Markaz Dirasah al Wihdah Al 'Arabiyah, 1976.
- Munjiat, Siti Maryam. "Peran Tasawuf Dalam Pendidikan Karakter." *Al-Tarbawiyah Al-Hadatsab* 3, no. 2 (2018): 71–89.
- Muthahhari, Murtadha. "An Introduction to 'Irfân, (Part I)." *Jurnal Studi-studi Islam*, no. 5 (1992): 114–124.
- Napitupulu, Dedi Syahputra. "Gnostisisme Dan Pengaruhnya Terhadap Pemikiran Pendidikan Islam." *Pemikiran Pendidikan Islam* 04, no. 01 (2018): 165–184.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam.* New York: New American Library, 1970.
- Nurhanuddin, Nunu, and Hardi Putra Wirman. "Social Theology: Re-Actualizing Cultural Values into Society Transformation." *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 4, no. 1 (December 25, 2018): 57. https://ejournal.iainbukittinggi.ac.id/index.php/Islam_realitas/article/view/652.
- Nursamad, Muhamad. "Nazhariyyat Al-Ma'rifah 'ind Al-Junaid Al-Baghdadi." Universitas al-Azhar, 1994.
- Prasetiya, Benny, Bahar Agus Setiawan, and Sofyan Rofi. "Implementasi Tasawuf Dalam Pendidikan Agama Islam: Independensi, Dialog Dan Integrasi." *POTENSLA: Jurnal Kependidikan Islam* 5, no. 1 (2019): 64.
- Rozi, Syafwan. "Uderstanding the Concept of Ecosufism: Harmony and the Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi." *Ulumuna* 23, no. 2 (December 30, 2019): 242–265. <https://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/354>.
- Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy.* Tottawa: Little Field Adam & Co., 1977.
- Santoso, Try Riduwan, and Lilis Cahrolis. "Critical Analisis: Konsep Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Tasawuf." *Latifah* 2, no. 2 (2018): 14–29.
- Shaliba, Jamil. *Al-Mu'jam Al-Falsafi.* 2nd ed. Beirut: Dar al-Kitâb al-Lubnâni, 1982.
- Utsman, Ali Issa. *Manusia Menurut Al-Ghazali.* Bandung: Pustaka, 1987.