

EPISTEMOLOGI PERSPEKTIF KH. ACHMAD ASRORI AL ISHAQY

Abdus Somad

Institut Al Fithrah Surabaya

irfansomad1427@gmail.com

ABSTRAK

Perbincangan mengenai pengetahuan manusia belumlah usai sedari dulu. Perbincangan yang berkaitan mengenai siapa itu manusia, lalu bagaimana ia mampu mengetahui, dan apakah pengetahuan yang diperoleh adalah subjektif atau objektif masih relevan untuk dibahas hingga saat ini. Jawaban yang ditawarkan pun beragam, seperti rasionalisme dan empirisme. Namun, dalam epistemologi Islam sendiri, khususnya tasawuf, tiga pertanyaan mendasar filosofis tersebut dijawab secara berbeda, seperti yang dijelaskan oleh KH. Achmad Asrori Al Ishaqy dalam kitabnya *al-Muntakhaba fi ra-bit}ah al-Qalbiyyah wa s}ilah al-Ru>h}iyyah*.

Penelitian ini merumuskan dua pertanyaan yaitu, 1) Bagaimana epistemologi KH. Achmad Asrori Al Ishaqy dalam memperoleh pengetahuan?, 2) Bagaimana refleksi epistemologi KH. Achmad Asrori Al Ishaqy dalam paradigma keilmuan?

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, sehingga pengumpulan dan pengolahan datanya berdasarkan pada temuan-temuan kepustakaan. Pendekatan yang digunakan untuk mengupas data ialah hermeneutika fenomenologi Paul Ricoeur, atau yang lebih dikenal dengan jalan melingkar. Adapun pendekatan yang digunakan untuk meneliti epistemologi KH Achmad Asrori Al Ishaqy adalah teori epistemologi secara umum baik dalam dunia keilmuan Barat dan Islam.

Penelitian ini menemukan bahwa, 1) Al-Ishaqy menjelaskan bahwa manusia tercipta atas dua komponen yakni lahiriah dan batiniah ruhaniyah, sehingga dalam diri manusia terdapat dua sisi dimensi, yang pijakannya pada dimensi itu nantinya akan menentukan pada pengetahuan yang diperoleh. Begitu pula dengan pengetahuan, al-Ishaqy menguraikan bahwa pengetahuan terbagi menjadi dua, yakni yang lahir dan yang batin, atau yang tampak dan tak tampak. Maka guna menghasilkan pengetahuan yang tampak dan tidak tersebut, diperlukan dua alat pengetahuan, yakni akal dan hati. Akal selayaknya sinar yang menyinari objek, dan hati selayaknya cermin yang menangkap gambaran objek. Sehingga seberapa besar pengetahuan akan objek itu dapat dihasilkan ialah tergantung pada seberapa besar dan kuat cahaya akal dan seberapa bersih nan jernih cermin hati., 2) Konstruksi epistemologi al-Ishaqy senada dengan apa yang telah dirumuskan oleh para pendahulunya dari kalangan para guru sufi, khususnya TQN, beserta dengan metodenya, dan bila dipandang secara filsafat Islam, senada dengan konsep pengetahuan Mehdi Hairi Yazdi.

Kata Kunci: Al-Ishaqy, Manusia, Akal, Hati, dan Pengetahuan.

Pendahuluan

Diskursus ihwal pengetahuan sejatinya tak pernah usai, sehingga masih relevan untuk dibahas hingga saat ini. Hal ini, seperti diungkapkan oleh Thomas S. Kuhn, bahwa pengetahuan yang telah disetujui akan menjadi sebuah paradigma pada zamannya, namun ia berpotensi mati bersama para ilmuwan di zaman itu atau ditinggalkan sebab ia sudah tidak relevan karena tak mampu menjawab problematika yang hadir dan kompleks.¹ Dengan demikian, pengetahuan dituntut untuk selalu berinovasi agar mampu menjadi jawaban dari problematika yang kompleks yang hadir di tengah-tengah masyarakat.

Tak hanya itu, pengetahuan sebagai sebuah hal yang diketahui dan dipahami, tentunya akan disampaikan oleh manusia baik secara getok tular atau narasi kepada masyarakat lain. Maka persoalannya ialah, apakah pengetahuan yang disampaikan tersebut adalah pengetahuan yang benar? Atau hanyalah sebuah kebohongan dan kesalahan namun disebarluaskan secara masif agar terlihat benar? Atau disebut Jurgen Habermas dengan kesadaran palsu.² Bahkan secara radikal, Michel Foucault menyebutkan bahwa peradaban ditentukan oleh kekuasaan dan pengetahuan penguasanya.³

Kegelisahan ihwal pengetahuan sejatinya telah dirasakan sejak zaman Yunani kuno, yakni para filsuf pra-Sokratik telah mempersoalkan seputar pengetahuan.⁴ Kendati pengetahuan yang dibahas ialah berpusat terutama kepada kodrat dan kemungkinan perubahan⁵, serta pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan metafisika, misalnya siapakah pencipta alam semesta ini? Siapakah Tuhan itu? Bagaimana alam semesta diciptakan? Apa unsur-unsur atau dasar-dasar alam semesta?.⁶

¹ Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta, PT RajaGrafindoPersada, 2016), 164-167.

² Sebuah kesadaran yang dibentuk oleh sekelompok tertentu dengan tujuan tertentu melalui proses indoktrinasi. Para korban indoktrinasi telah jauh dari akal sehat bersama, tapi bertindak sesuai dengan dorongan ideologi-ideologi yang ditanamkan meski merugikan banyak Masyarakat, contohnya seperti ideologi Nazi di Jerman dan bom bunuh diri di Indonesia. Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), 220.

³ Edi AH Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 23.

⁴ Prostatius Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 5.

⁵ *Ibid.*

⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 31.

Para atomis Yunani dan Demokritus mencoba untuk merumuskan perbedaan antara sifat-sifat yang benar-benar melekat pada objek dan sifat-sifat yang merupakan hasil persetujuan manusia.⁷ Hal serupa dilakukan oleh Plato, ia telah mencoba merumuskan masalah-masalah dasar seperti apa itu pengetahuan? Sejauh mana yang kita anggap pengetahuan itu benar-benar pengetahuan? Bisakah pengetahuan diperoleh melalui indera? Bagaimana hubungan pengetahuan dan keyakinan?⁸ Sehingga pada hakikatnya, pertanyaan-pertanyaan dari sikap skeptis inilah yang mengawali kemunculan kajian epistemologi.

Oleh karena itu, pada hakikatnya epistemologi bermaksud untuk mengkaji dan menggali ciri-ciri umum daripada pengetahuan manusia⁹ dan dapat diketahui bahwa epistemologi adalah serangkaian cara atau metode guna memperoleh pengetahuan.

Rupanya, kegelisahan ihwal pengetahuan juga dikaji oleh KH. Achmad Asrori al-Ishaqy. Perhatiannya mengenai pengetahuan dapat ditemukan salah satunya dalam karyanya *al-Muntakhaba>t fi> ra>bit}ah al-Qalbiyyah wa s}ilah al-Ru>h}iyyah* yang memiliki satu bab khusus tentang *al- 'Aql* dan *al- 'Ilm*. Selain itu, al-Ishaqy juga mengungkapkan bahwa seorang *Shaykh* (atau *Murshid*: pemimpin tarekat dalam istilah tasawuf) adalah *shaykhu zama>nih*, guru pada masanya, yang memiliki *dhawq* yang benar dan jelas, sehingga dalam membimbing para murid untuk sampai ke hadirat Allah SWT kecuali dengan ilmu yang kokoh dan mendalam, keyakinan hati dan penyaksian ruhani, serta tidak ikut-ikutan.¹⁰ Dengan demikian, tugas seorang *shaykh* dalam tarekat hampir sama dengan tugas ilmuwan dan pengetahuan menurut Kuhn, khususnya sebagai pemberi solusi dan jawaban dari segala persoalan masyarakat yang kompleks dan dinamis. Maka dari itu, penuli tertarik untuk menggali lebih dalam perihal epistemologi dalam perspektif KH. Achmad Asrori al-Ishaqy.

Metode Penelitian

⁷ Prostatius Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan...5*.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*; Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah...63*.

¹⁰ Achmad Asrori al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah al-Qalbiyyah wa S}ilah al-Ru>h}iyyah* (Surabaya: Al Khidmah, 2009), vol. 3, 288.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, sehingga pengumpulan dan pengolahan datanya berdasarkan pada temuan-temuan kepustakaan. Pendekatan yang digunakan untuk mengupas data ialah hermeneutika fenomenologi Paul Ricoeur, atau yang lebih dikenal dengan jalan melingkar. Adapun pendekatan yang digunakan untuk meneliti epistemologi KH Achmad Asrori Al Ishaqy adalah teori epistemologi secara umum baik dalam dunia keilmuan Barat dan Islam.

Epistemologi Dalam Dunia Barat dan Islam

Secara etimologi, epistemologi berasal dari dua kata, yaitu *episteme* yang bermakna pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu, dari sini epistemologi bisa diartikan sebagai ilmu pengetahuan.¹¹ Menurut Sudarminta, kata *episteme* berasal dari kata *epistamai* yang bermakna mendudukkan, menempatkan atau meletakkan, sedangkan kata *logos* berarti ilmu, pikiran dan perkataan.¹² Dengan demikian, bisa dipahami bila makna epistemologi secara harfiah adalah usaha ilmiah atau upaya intelektual untuk meletakkan sesuatu sesuai dengan kedudukannya secara tepat.¹³ Epistemologi disebut pula sebagai teori ilmu pengetahuan, sebab dalam epistemologi terdapat pengkajian analisis kritis mengenai pengetahuan.¹⁴

Sebelum munculnya istilah epistemologi, istilah gnoseologi lebih dahulu dipakai untuk menunjukkan sebuah kajian dan analisis khusus tentang bagaimana manusia mengetahui atau cara memperoleh pengetahuan. Gnoseologi berasal dari kata “*gnosis*” yang berkaitan dengan *gnosko*, yang artinya ingin tahu.¹⁵ Kata “*gnosis*” bermakna pula mencari pengetahuan, metode pengetahuan, investigasi. Gnoseologi berbeda dari epistemologi, yang berasal dari kata “*episteme*” dan “*logos*”. Kendati istilah ini lebih dulu ada sebelum epistemologi, namun terminologi gnoseologi tidak terlalu terkenal dan tidak umum digunakan, seperti disebutkan dalam *The Encyclopedia Britannica*. Dengan demikian, mampu dipahami bahwa terminologi gnoseologi tidak sefamiliar terminologi epistemologi

¹¹ Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah...*63.

¹² J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2002), 18.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah...*63; J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar...*18.

¹⁵ V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, (London: Indiana University Press, 1988), hal. ix.

dalam penggunaannya, kendati sasaran yang dikehendaki antara kedua term ini adalah sama, yaitu mencari hakikat pengetahuan serta cara mengetahui.

Pengetahuan yang dikehendaki menjadi lokus pembahasan dari epistemologi dan gnoseologi adalah pengetahuan yang memperhatikan tiga landasan filosofis, yaitu ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Maksud landasan ontologis yaitu obyek material dari ilmu pengetahuan, artinya apa ilmu pengetahuan itu, apa hakikatnya dan bagaimana ilmu pengetahuan tersebut. Maksud dari landasan epistemologis ialah cara memperoleh ilmu pengetahuan atau proses tersusunnya ilmu pengetahuan, atau metode ilmiah. Sedangkan arti dari landasan aksiologis adalah manfaat atau kegunaan dari ilmu pengetahuan, yakni penerapannya guna membantu kehidupan dan keluhuran manusia.¹⁶ Dengan demikian, pengetahuan yang dimaksud dalam kajian epistemologi adalah padanan dari kata *science* dalam filsafat, bukan *knowledge*.

Perbedaan pandangan perihal epistemologi sejatinya tak dapat dipisahkan dari perbedaan pandangan ontologi masing-masing tokoh, sebuah paradigma yang dianut, yang akhirnya melahirkan beberapa aliran epistemologi. *Pertama*, rasionalisme. Aliran ini memiliki keyakinan bahwa manusia dapat mengetahui dan alat yang digunakan untuk mengetahui adalah rasio atau akal. Aliran ini bertolak pada akal sebagai satu-satunya alat yang digunakan manusia untuk mengetahui, sedangkan inderawi hanya sebatas sebagai perangsang dan pemicu saja. Pandangan epistemologi rasionalisme ini mengikuti pandangan Plato yang meyakini bahwa dunia realitas adalah dunia ide, sedangkan yang kita lihat hanyalah dunia bayangan dan tidak nyata.¹⁷

Menurut Descartes, dunia yang bisa diindera adalah dunia yang bisa diragukan, sebab bisa saja semua hal yang terlihat, terdengar dan sebagainya tidaklah nyata sebagaimana adanya, seperti objek jauh yang terlihat kecil oleh mata padahal ukuran aslinya tidaklah demikian, dan yang nyata adalah keyakinan kita bahwa kita sedang berpikir. Oleh karena itu, rasionalisme ini juga berpandangan bahwa pengetahuan manusia diperoleh melalui akal atau ide, yang

¹⁶ Paulus Wahana, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Diamond, 2016) 69-70.

¹⁷ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum Akal...* 57-59.

bersentuhan langsung antara subjek dan objek pengetahuan adalah akal, yang memiliki pengetahuan secara pasti. Tokoh aliran ini di antaranya adalah Plato dan Rene Descartes.¹⁸

Kedua, empirisme. Aliran empirisme meyakini kemungkinan manusia mengetahui dengan alat pengetahuan berupa inderawi. Aliran ini justru menjadikan akal hanya sebagai penerima data inderawi saja. Hal ini dikarenakan dunia di luar manusia sebagai objek pengetahuan adalah nyata, sehingga bagian tubuh manusia yang bisa bersentuhan langsung sekaligus perekam dan penangkap data adalah alat inderawi. Maka dari itu, alat inderawi diyakini oleh aliran empirisme ini sebagai alat pengetahuan, dan akal hanya sebagai tempat penampungan dari rangsangan pengalaman-pengalaman inderawi. Di antara tokoh aliran ini adalah Aristoteles dan John Locke.¹⁹

Ketiga, Kantian.²⁰ Setelah perdebatan antara rasionalisme dan empirisme tentang sumber pengetahuan manusia, muncullah Immanuel Kant yang mencoba mendamaikan dua aliran tersebut. Kant berpandangan bahwa sejatinya manusia tidaklah dapat memahami objek secara menyeluruh, secara hakikatnya objek tersebut (*thing in itself/das ding an sich*). Melainkan manusia hanya dapat memahami objek yang tampak pada dirinya, yang dialami melalui panca indera (*phenomenon/thing for me/das ding für mich*). Namun panca indera saja tidaklah cukup untuk menghasilkan pengetahuan. Setelah sensasi diperoleh melalui pengalaman panca indera, maka selanjutnya sensasi tersebut dikonsepsi hingga menjadi pengetahuan. Konsepsi inilah yang menjadi pekerjaan akal melalui hukum sebab-akibat dan ruang-waktu. Hubungan antara pengalaman pada objek

¹⁸ A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan...*43-44; Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*135.

¹⁹ Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*133.

²⁰ Di sini, penulis memilih untuk menyebutnya Kantian sebab penggagas aliran epistemologi yang mencoba mensintesis antara empirisme dan rasionalisme adalah Immanuel Kant, filsuf Jerman abad 18 M. Sebutan Kantian dipilih oleh penulis sebab terdapat perbedaan penyebutan pada aliran Kant ini, yaitu fenomenalisme dan kritisisme. Lihat Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*137; Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah...*76-77.

dan konsep dasar yang ada dalam diri subjek bekerja sama untuk menghasilkan pengetahuan.²¹

Dengan demikian, Kant menjelaskan adanya pengetahuan *a priori* dan *a posteriori*. Pengetahuan *a priori* adalah pengetahuan yang ada sebelum pengalaman dan pengetahuan *a posteriori* adalah pengetahuan setelah pengalaman. Bagi Kant, pengetahuan *a priori* diperoleh secara pasti atau niscaya seperti hukum sebab-akibat dan ruang-waktu. Sedangkan pengetahuan *a posteriori* diperoleh setelah adanya pengalaman melalui rangsangan inderawi.²² Maka kemudian, Kant kemudian membagi pengetahuan menjadi tiga, yaitu *analitis a priori*, *sintetis a priori*, dan *sintetis a posteriori*.²³

Maka dari itu, menurut Kant, empirisme benar pada pengetahuan *a posteriori* saja, namun tidak pada sebagian yang lain. Begitu pula rasionalisme, mereka benar pada pengetahuan tapi tidak pada pengetahuan lainnya. Maka bagi Kant, pengetahuan merupakan hasil kerjasama dari akal dan indera.²⁴

Keempat, aliran intuisiisme. Setelah kehadiran Kant dengan pernyataan bahwa manusia sebagai subjek pengetahuan hanya mengetahui apa yang berhasil tampak pada dirinya dari objek, maka muncullah aliran intuisiisme yang mencoba melengkapi hal ini. Intuisiisme membedakan pengetahuan menjadi pengetahuan mengenai (*knowledge about*) dan pengetahuan tentang (*knowledge of*). Yang disebut pertama ialah pengetahuan yang dipahami oleh subjek, yang merupakan hanya sebagian dari keseluruhan objek yang diperoleh melalui akal dan indera. Sedangkan yang disebut belakangan adalah pengetahuan tentang objek secara menyeluruh, secara hakiki yang diperoleh melalui intuisi.²⁵

Pengetahuan subjek akan objek yang hanya sebagian atau bahkan segelintir saja merupakan hasil dari apa yang tampak dari objek pada diri subjek. Artinya,

²¹ Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*138-139; A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan...*59-60; Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah...*76-77.

²² Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*138-139; A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan...*62-64.

²³ Pengetahuan dari hasil analisa disebut analitis, sedangkan pengetahuan yang bertolak pada penggabungan dua hal yang sebelumnya terpisah disebut sintetis. Lihat Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*138-139; A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan...*62-64.

²⁴ Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*139.

²⁵ Louis O. Katsoff, *Pengantar Filsafat...*140-142; Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah...*78-79.

yang bisa diketahui oleh subjek hanya terbatas pada fenomena saja, tidak menyentuh pada hakikat objek tersebut atau pada nomena. Dan menurut Intuisionisme, hakikat objek (nomena) dapat diketahui melalui intuisi, sebab akal dan indera hanya terbatas pada fenomena. Tokoh aliran ini adalah Henry Bergson.²⁶

Diskursus mengenai epistemologi yang digunakan oleh bangsa Arab (atau dapat diungkapkan sebagai epistemologi dalam keilmuan Islam) dalam memahami realita dan khususnya teks-teks suci sejatinya telah terjadi dalam waktu yang cukup lama. Secara khusus, pengkajian secara mendalam terhadap konstruksi nalar Arab ini dilakukan oleh Muhammad Abed al-Jabiri dalam karyanya yang berjudul *bunyah al-‘Aql al-‘Arabi* dan *naqd al-‘Aql al-‘Arabi*.

Al-Jabiri menguraikan bahwa di dalam Islam terdapat tiga model epistemologi yang digunakan, yaitu *baya>ni*, *burha>ni* dan *irfa>ni*. *Baya>ni* ialah model penalaran yang menekankan otoritas teks (*nas/sj*) dan dijustifikasi oleh logika penarikan kesimpulan.²⁷ Maksud dari penekanan otoritas teks ialah, apa yang menjadi makna tekstual, makna bahasanya, itulah yang diterima dan digunakan, bukan yang lain. Maka di hadapan nalar *baya>ni* ini, teks adalah sebuah pengetahuan jadi, dengan makna bahasa yang melekat padanya, sehingga ia dapat langsung diaplikasikan tanpa harus diintervensi oleh pemikiran subjek. Meski demikian, bukan berarti nalar *baya>ni* tidak memiliki aturan sehingga makna dari teks yang dianggap produk jadi tadi dapat dimaknai semauanya oleh subjek, melainkan, sekali lagi, karena nalar ini menekankan otoritas teks, maka maknanya pun melekat pada makna bahasa, pada struktur bahasa dan harus tetap bersandar pada teks, serta tidak memberikan ruang pada rasio untuk mengintervensi.²⁸

Nalar *baya>ni* ini tidaklah muncul dengan tanpa alasan, melainkan memiliki akar sejarah yang panjang. Bangsa Arab, sebagaimana diketahui, merupakan

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Zulpa Makiah, *Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah*, 2.

²⁸ Wira Hadi Kusuma, “Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan *Peacebuilding*” dalam *Syi’ar*, vol. 18 no. 1, Januari-Juli 2018, 4.

bangsa yang mengagungkan bahasa, terlebih setelah bahasa Arab diakui sebagai identitas kultur dan bahasa wahyu Tuhan. Sehingga, seperti dijelaskan al-Jabiri, awal mula peradaban Islam adalah sinergitas antara agama dan bahasa, yang kemudian memproduksi intelektual ilmu kebahasaan dan ilmu agama.²⁹

Sumber pengetahuan nalar *baya>ni>* adalah *nas}sj* (alquran dan sunnah), dan bidikan nalar ini adalah syariat.³⁰ Dapat dilihat dalam proses perjalanannya, bahwa nalar *baya>ni>* sangat ketat dalam menjaga kemurnian makna teks, seperti halnya pada saat proses *tadwi>n al-Hadi>th* (masa pengkodifikasian hadis), bahwa hadis yang diterima ialah hadis yang telah memenuhi syarat dan kriteria yang telah ditentukan, seperti perawi hadis yang sezaman, pernah bertatap muka, dan pernah belajar langsung dengan perawi sebelumnya, serta keharusan perawi memiliki sifat adil dan tidak fasik.³¹

Perihal proses perolehan pengetahuan atau cara mengetahui pada nalar *baya>ni>i*, al-Jabiri menguraikan dua metode. Metode pertama ialah berpegang pada teks dengan menggunakan ilmu gramatika bahasa guna memahami struktur bahasanya, seperti nahwu dan shorof. Sedangkan metode kedua yaitu dengan menggunakan penalaran sebagai alat analisis teks, seperti *qiya>s*. Pengertian *qiya>s* dalam terminologi *us}u>l al-Fiqh* adalah memberikan keputusan hukum pada suatu masalah yang belum ditemukan kepastian hukumnya dengan menyamakan pada suatu hukum yang telah ada keputusan hukumnya secara pasti dalam teks dengan melihat pada persamaan *'illat* (alasan). Pada metode kedua ini, dibutuhkan empat syarat agar dapat menerapkan *qiya>s*. Syarat pertama adalah *al-As}l* atau *al-Maqi>s*, yakni suatu masalah yang ada dalam teks yang menjadi standar dan patokan dari masalah yang akan disamakan dan digali hukumnya. Syarat kedua yaitu *al-Far'u* atau *al-Maqi>s 'alayh* yaitu masalah yang tiada hukumnya dalam teks. Syarat ketiga ialah *h}ukm al-As}l* yaitu hukum asal dari *al-As}l* atau *al-Maqi>s*, dan syarat terakhir yaitu *'illat* atau alasan yang sama pada

²⁹ *Ibid.*, 3-4.

³⁰ Zulpa Makiah, *Epistemologi Bayani, Burhani...2*.

³¹ Wira Hadi Kusuma, "Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani...", 4.

kedua masalah tersebut sehingga menelurkan hukum atau dasar penetapan hukum pada *al-As}l*.³²

Sedangkan nalar *burha>ni>* ialah menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.³³ Bagi Al-Jabiri metode *burha>ni>* bertumpuh sepenuhnya pada seperangkat kemampuan intelektual manusia, baik melalui panca indera, pengalaman, maupun daya rasional, dalam upaya memperoleh pengetahuan tentang semesta, bahkan juga sampai menghasilkan kebenaran yang bersifat pospulatif.³⁴ Epistemologi *burha>ni>* sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks suci (*nas}ss*), melainkan menyandarkan diri pada kekuatan rasio, akal yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima selama sesuai dengan logika rasional.³⁵

Dalam cara kerja memperoleh pengetahuan, nalar *burha>ni>* melewati dua hal, yakni dengan *tas}awwur* dan *tas}di>q*. *Tas}awwur* adalah proses penggambaran, pendeskripsian objek atau pembentukan konsep dari objek yang ditangkap berdasarkan data-data dari panca indera. Sedangkan *tas}di>q* adalah proses pembuktian dan membenaran atas konsep tersebut.³⁶ Kedua hal ini bekerja membantu rasio dalam menghasilkan kesimpulan atas objek di luar diri manusia.

Adapun dalam tahapan-tahapan proses mengetahui, nalar *burha>ni>* memiliki tiga tahap. Tahap pertama ialah tahap pengertian (*ma'qula>t*), sebuah proses internalisasi dan abstraksi data-data objek eksternal yang ditangkap ke dalam pikiran dengan merujuk pada sepuluh kategori yang disebutkan oleh Aristoteles. Tahap kedua adalah tahap pengungkapan atau pernyataan (*'iba>ra>t*), sebuah proses yang memuat penyusunan proposisi-proposisi atas pengertian yang ada. Proposisi yang terbentuk harus memuat subjek (*mawd}u>'*) dan predikat (*mah}mu>l*) serta adanya relasi antara keduanya, juga dalam pembentukan

³² *Ibid.*

³³ Zulpa Makiah, *Epistemologi Bayani, Burhani...7*

³⁴ Wira Hadi Kusuma, "Epistemologi Bayani, Irfani, dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding", *Jurnal Syi'ar* Vol. 18 No. 1 (Januari-Juni 2018), 11.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 11.

proposisi ini harus mempertimbangkan empat kriteria, yakni genus (*jins*), differensia (*fasl*), spesies (*naw'*), dan aksidentia (*'arad*). Tahap ketiga pada proses nalar ini adalah tahap penalaran (*tahli>la>t*). Menurut al-Jabiri, pada proses ini terjadi silogisme sebab pengambilan konklusi dari premis-premis terjadi pada tahap ini.³⁷

Pengetahuan yang diperoleh melalui nalar *burha>ni* ini disebut dengan *'ilm al-Husju>li*, yaitu sebuah ilmu yang tersusun, terkonsep, tersistematis melalui premis-premis. Sumber dari nalar burhani ini adalah realitas.³⁸ Artinya, pada nalar *burha>ni*, rasio mencoba memahami realita, baik dengan hukum alamnya, atau realita sosial yang berlaku, dengan cara pengambilan data-data melalui panca indera sebagai pembantu rasio lalu diinternalisasi, diabstraksi dan dikonstruksi oleh rasio dengan pengambilan konklusi melalui premis-premis yang telah tersusun dan sistematis. Setelah mendapatkan konklusi, selanjutnya konklusi tersebut diuji kembali secara terus menerus.

Begitu pula dalam literatur sufistik, para sufi memiliki epistemologi tersendiri dalam hal memperoleh pengetahuan. Achmad Khudori Soleh, dengan berpijak pada tipologi nalar Arab al-Jabiri, menjelaskan bahwa epistemologi yang dipakai oleh para sufi dalam memahami, dan memperoleh pengetahuan adalah epistemologi *'irfa>ni*.³⁹ Epistemologi *'irfa>ni* dalam bahasa Mehdi Hairi Yazdi adalah *'ilm al-H{ud}juri* yang bermakna ilmu yang hadir, yakni berdasarkan pemberian ilahi, tidak dihasilkan melalui berusaha atau belajar. Berbeda dengan *'ilm al-H{us}u>li* yang merupakan ilmu yang dihasilkan melalui proses belajar.⁴⁰

Soleh kemudian menguraikan pembagian *'irfa>ni* menjadi dua, yakni irfani praktis dan *'irfa>ni* teoretis. *'Irfa>ni* praktis adalah *'irfa>ni* yang di dalamnya memperbincangkan dan mendiskusikan hubungan antara manusia dengan alam dan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Dengan demikian,

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 11-12.

³⁹ A. Khudori Soleh, "Mencermati Epistemologi Tasawuf" dalam *Ulumuna*, Vol. XIV No. 2, Desember 2010, 228.

⁴⁰ *Ibid.*

'*irfa>ni*> praktis akan menjelaskan beragam kewajiban yang harus dilakukan oleh manusia sebab menjadi konsekuensi logis dari adanya hubungan-hubungan tersebut. '*Irfa>ni*> praktis ini ialah seperti keharusan menempuh perjalanan spiritual melalui tahapan-tahapan tertentu (*maqa>mat*) dan keadaan-keadaan batin tertentu juga (*ah}wa>l*).⁴¹

Sedangkan yang dimaksud dengan '*irfa>ni*> teoretis ialah irfani yang perbincangan dan diskusi di dalamnya membahas seputar hakikat semesta, manusia dan Tuhan. Meskipun demikian, '*irfa>ni*> teoretis ini tetap mendasarkan argumennya pada visi dan intuisi, serta sarana yang digunakan dalam memperoleh pengetahuan dalam '*irfa>ni*> ini adalah hati dan kejernihan jiwa yang diperoleh melalui latihan (*riya>d}ah*) secara terus menerus.⁴² Maka dengan demikian, seperti diuraikan Soleh, epistemologi yang digunakan oleh para sufi ialah epistemologi irfani, epistemologi yang berpijak pada visi dan intuisi, serta menggunakan alat pengetahuan berupa hati dan kejernihan jiwa.

Biografi KH. Achmad Asrori Al Ishaqy dan Genealogi Keilmuannya

Tiga Unsur Asasi Epistemologi

a. Hakikat Manusia

Menurut al-Ishaqy, manusia tercipta dari dua alam/dua dimensi ('*a>lamayn*) yaitu *al-Lat}i>f* dan *al-Kathi}f*, dan di antara keduanya terdapat hati (*al-Qalb*) yang berposisi sebagai cermin. Hati yang berfungsi seperti cermin ini, yang kemudian menghasilkan kebalikan dari apa yang tampak pada cermin itu, sehingga manusia memiliki dua sifat yang berlawanan. Berbeda dengan malaikat, ia hanya tercipta dari satu alam saja, yaitu *al-Lat}i>f*, dan ia tidak pula memiliki hati. Maka dari itu, malaikat tidaklah memiliki kebalikan dari sifat-sifatnya, ia hanya punya sisi *al-Lat}i>f* saja.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

Manusia secara hakikat ialah dimensi *ru>h}a>niyyah* yang berjalan dalam *ashba>h} kathi>fah* (wadah yang tebal/kasat mata, terbatas oleh ruang dan waktu) yang menetap (terbelenggu) dengan *ashba>h}*. Hakikat manusia ialah sebuah *lat}i>fah* (dimensi yang lembut, tak kasat mata, tak terkekang oleh ruang dan waktu), *nura>niyyah rabba>niyyah la>hu>tiyyah jabaru>tiyyah*⁴³ (yang bersifat cahaya, yang datang dari Tuhan, serta bersifat keTuhanan keIlahian, yakni berasal dari Tuhan), lalu terhiyabi, diikat dan dicegah dengan dimensi/sisi *bashariyyah* (kemanusiaan) yang *kathi>fah* dan *na>su>tiyyah* (tebal, kasat mata, terbatas oleh ruang dan waktu).

Oleh karena itu, barangsiapa yang dimensi *katha>fah*-nya lebih dominan daripada sisi *lat}a>fah*-nya, atau sisi *basha>riyyah*-nya lebih dominan dari sisi *ru>ha>niyyah*-nya, maka ia akan kekal dalam kekangan hal-hal yang mengikatnya dan meliputinya, terbelenggu pada kerangka dirinya (kerangka kemanusiaan). Dan bila seseorang tersebut didominasi oleh sisi *lat}a>fah* -nya daripada sisi *katha>fah* -nya, atau *ru>ha>niyyah*-nya mendominasi *basha>riyyah*-nya, maka ruh dari orang tersebut akan bersambung dengan *al-Had}rah al-Qudsiyyah al-Jabaru>tiyyah*, dan kembali pada asalnya, maka tiada apapun yang bisa menghalanginya, baik *'arsh, kursi>*, bumi, langit dan lainnya. Demikianlah, dominasi salah satu sisi dari kedua sisi tersebut akan menentukan bagaimana manusia akan menggapai hakikat(jatidiri)nya.⁴⁴

Yang dimaksud dengan sisi/dimensi *katha>fah* dalam diri manusia ialah syahwat, nafsu, dan setan. Artinya, ketiga hal ini merupakan tiga aspek penghalang manusia menuju pada dominasi

⁴³ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah al-Qalbiyyah wa S{ilah al-Ru>h}iyyah* (Surabaya: Al Khidmah, 2009), vol. I, 185.

⁴⁴ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...186.*

sisi *lat}a>fah*-nya, yang membelenggu dan mengekang manusia sehingga terpenjara dalam dimensi *basha>riyyah*.

Al-Ka>in fi al-Kawn (manusia yang ada di dunia) dan yang tidak dibuka padanya medan-medan *ghayb*, ia terbelenggu dan terpenjara dengan hal-hal yang meliputi/mengekangnya, dan ia terbatas pada bentuk/kerangka dirinya yang dipenuhi nafsu dan syahwat, yang disebut *hayka>l dha>tih al-Nafsa>niyyah wa al-Shahwa>tiyyah*.⁴⁵

Al-Ishaqy, dengan mengutip dari ungkapan sebagian para sufi, menjelaskan bahwa Allah SWT menciptakan makhluk dalam tiga golongan. Golongan pertama adalah golongan makhluk yang memiliki syahwat namun tidak memiliki akal, yaitu para *baha>im* (binatang). Golongan kedua ialah mereka yang memiliki akal saja tanpa syahwat, yaitu malaikat. Sedangkan golongan yang terakhir adalah golongan yang diciptakan dengan akal dan syahwat, yaitu para manusia (anak cucu Adam). Maka barangsiapa yang akalnya mendominasi/mengalahkan syahwatnya, maka ia lebih baik daripada malaikat, sebab ia berupaya menaklukkan dirinya dengan menahan syahwatnya dan membawanya pada taat. Dan barangsiapa yang syahwatnya justru mengalahkan/mendominasi akalnya, maka ia lebih buruk dari *baha>im*.

Al-Ishaqy dalam *al-Muntakha>bat* volume kelima bab pertama, menguraikan tentang sifat-sifat Sang Maha Kasih Sayang (*al-Rah}ma>n*), akhlak malaikat, akhlak binatang dan akhlak setan.⁴⁶ Sebelum membahas satu persatu dari keempat watak tersebut, mari kita bedah perbedaan diksi *aws}a>f* dan *akhla>q*, sehingga al-Ishaqy memakai diksi yang berbeda dalam menjelaskan keempat watak yang terakomodir dalam diri manusia. Kata *aws}a>f* merupakan bentuk plural dari kata *was}fun* dan

⁴⁵ *Ibid*, 198.

⁴⁶ *Aws}a>f al-Rahma>n wa akhla>q al-Mala>ikah wa akhla>q al-Baha>im wa akhla>q al-Mala>ikah*, Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. V, 1.

s}ifah yang berarti sebuah kata yang menunjukkan sifat pada zat dengan meninjau makna yang dituju melalui huruf-huruf lafadznya. Misalnya kata *ah}mar* (merah), yang dikehendaki dari kalimat ini ialah sifat *h}umrah* (merah), karena mensifati objek yang disifati dengan sifat yang melekat yang maknanya sesuai dengan lafadznya.⁴⁷ Sedangkan kata *akhla>q* adalah bentuk plural dari kata *khuluq* yang bermakna sebuah ungkapan untuk menunjukkan suatu keadaan yang menetap yang lahir darinya pekerjaan-pekerjaan manusia. Bila pekerjaan yang lahir adalah baik maka disebut *khuluq h}asan*, bila jelek maka *khuluq sayyi'*.⁴⁸

Pada sub bab pertama, al-Ishaqy menjelaskan tentang *aws}a>f al-Rah}ma>n*. *Aws}a>f al-Rah}ma>n* yang dimaksud ialah sifat-sifat ketuhanan (*aws}a>f al-Rubu>biyyah*) yang mana sekaligus menjadi lawan dari sifat-sifat kehambaan (*aws}a>f al-'Ubu>diyyah*). Sifat-sifat ini terdiri dari empat sifat, yaitu

Sifat Tinggi/Mulya/Rububiyah	Sifat Rendah/Hina/Ubudiyah
Mencukupi dan Tercukupi (Kaya) = <i>Ghina></i>	<i>Faqr</i> = membutuhkan
Mulya/Luhur = <i>'Izz</i>	Hina/rendah = <i>Dhull</i>
Berkuasa/Mampu = <i>Qudrah</i>	Tak berkemampuan/tak berkuasa = <i>'Ajz</i>
Berkekuatan, berdaya = <i>Quwwah</i>	Tak berkekuatan = <i>D}a'f</i>

Sifat *rubu>biyyah* memiliki konotasi positif, sedangkan lawannya memiliki konotasi negatif, bila disandingkan pada

⁴⁷ Al-Jurjani, *al-Ta'ri>fa>t...*252.

⁴⁸ *Ibid.*

rubu>biyyah atau keTuhanan. Namun bila disandingkan pada *ubu>diyyah* atau kehambaan, justru semuanya memiliki konotasi positif, sebab dengan rasa *faqr* akan timbul sifat *ghina>*, merasa tercukupi dengan adanya Allah SWT.

Al-Ishaqy menyampaikan bahwa keempat sifat ini, dan segala sifat yang *muqa>balah* (berbandingan; berlawanan) bila terdapat satu maka ada pula yang lain, bila satu sifat ditemukan maka sifat yang lain akan ditemukan juga. Misal bila ada seorang yang bersifat *faqr*, maka ketiga sifat yang lain yang serumpun akan ikut, serta keempat sifat lawannya pun akan ikut pula namun pada sisi yang berbeda. Maka dari itu, al-Ishaqy mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan tertanam dan berkaitan pada sisi batin seseorang, sedangkan sifat-sifat hamba melekat dan tak bisa lepas pada sisi lahiriah. Gambaran mudahnya ialah seorang yang merasa *faqr*, maka ia *faqr* secara lahiriah, namun dia bersifat *ghina* (yakni tercukupi oleh Allah SWT) pada sisi batin. Sehingga tiga ciri sufi yang *s}a>diq* (tiga tanda seorang yang benar-benar sufi) adalah merasa *faqr* setelah *ghina*, merasa hina/rendah setelah luhur/mulya, dan bersembunyi/menyamarkan diri setelah terkenal/masyhur.

Al-Ishaqy kemudian melanjutkan dengan akhlak-akhlak malaikat, yaitu *al-Tawa>d}u'*, *sala>mah al-S{adr*, *al-Rahmah*, *al-Shafaqah*, *al-Karam*, *al-H{ilm*, *al-Sakha'*, *al-Ju>d*, *al-Saki>nah*, *al-T{uma'ni>nah*, *al-Raza>nah*, *al-Suhu>lah*, *al-Layyu>nah*, *ta'z}i>m al-Fuqara>* wa *al-Masa>kin wa ahl al-Nisbah wa jami>'* *al-Ummah*, *al-S{idq*, *al-Ikhla>s}*, *al-Mura>qabah*, *al-Musha>hadah*, *al-Ma'rifah*, *al-Iktifa>'* bi 'ilm Allah *ta'a>la>* wa *al-Ghina> bih*, wa *al-I'tis}a>m bih* wa *al-Tawakkul 'alayh wa al-I'tima>d 'alayh wa al-Dawa>m bayna yadayh*.

Al-Ishaqy lalu menerangkan tentang akhlak-akhlak binatang, yaitu syahwat perut dan kemaluan (*syahwah al-Bat}ni* dan *syahwah al-Farji*), dan yang menjadi pengikutnya (artinya ialah

sifat-sifat turunan dari keduanya) berupa cinta dunia dan syahwat-syahwat dunia yang fana.

Terakhir, al-Ishaqy menjelaskan tentang akhlak-akhlak setan (*akhla>q al-Shaya>t}in*), yaitu *al-Kibr*, *al-H{asd*, *al-H{aqd*, *al-Ghad}b*, *al-H{iddah*, *al-Bat}ar*, *al-Ashar*, *h}ubb al-Taqaddum wa al-Riya>sah wa al-Ja>h wa al-Madh*, *al-Riya>'*, *al-Sam'ah*, *al-'Ujub*, *al-Qaswah*, *al-Faz}a>z}ah*, *al-Ghalaz}ah*, *Khawf al-Faqr*, *Hamm al-Rizq*, *al-Bakhl wa al-Shah}h}*, *ta'z}i>m al-Aghniya>' wa ih}tiqa>r al-Fuqara>'*,⁴⁹ dan lain sebagainya yang tak terhitung jumlahnya.

Guna mengetahui posisi manusia di dalam alam semesta⁵⁰, maka sebaiknya dipahami terlebih dahulu bagaimana pembagian alam semesta menurut al-Ishaqy. Alam semesta terbagi menjadi lima bagian. Pertama adalah '*a>lam al-Mulk* yaitu alam yang bisa dilihat dengan mata (indera penglihatan), dinamakan pula dengan '*a>lam na>su>t*. Kedua adalah '*a>lam al-Malaku>t* yaitu alam yang dapat dilihat dengan mata hati (*bas}i>rah*), alam ini disebut juga dengan '*a>lam al-Ghayb* dan '*a>lam al-Qalb*. Yang ketiga ialah '*a>lam al-Jabaru>t* yaitu alam yang bisa dilihat dengan '*ayn al-'Az}a>mah* saat terbuka, alam ini adalah '*a>lam al-'Az}a>mah* menurut Abu Thalib al-Makky, '*a>lam al-Wast}* menurut para mayoritas ulama Sufi, disebut pula '*a>lam al-Ru>h*. Adapun yang keempat adalah '*a>lam al-La>hu>t* yakni alam yang dapat dilihat dengan *sirr* saat Allah SWT ber-*tajalli* kepadanya, dan alam ini disebut pula '*a>lam al-Ru>h}*. Yang terakhir, yakni yang kelima

⁴⁹ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. V, 6-8.

⁵⁰ Yang dikehendaki dengan kata semesta di sini adalah semesta yang memiliki dimensi mistis. Meski terkesan magis, mistis dan berhubungan dengan hal ghaib, memang yang dimaksud semesta di sini bukanlah semesta yang fisik seperti planet, tata surya, bintang dan sejenisnya, melainkan lebih dari itu. Dan Al-Ishaqy secara khusus dalam kitab *al-Muntakhaba>t* memerinci pembahasan alam semesta sebagai alam semesta yang kasat mata, yakni tata surya dan sejenisnya, serta alam semesta yang bersifat astral, seperti '*a>lam al-Malaku>t*.

adalah '*a>lam al-Amr* yaitu alam yang ada di sisi Allah SWT tanpa ada sebab.

Ibnu 'Ajibah menjelaskan bahwa bila meninjau dalam pandangan para sufi, *al-'Awa>lim* (alam semesta) terbagi menjadi tiga, yaitu *mulk, malaku>t*, dan *jabaru>t*. Yang disebut '*a>lam al-Mulk* ialah sesuatu yang bisa diketahui/dipahami/dinalar dengan panca indera dan *wahm*. '*A<lam al-Mulk* ini merupakan alam yang terkhususkan pada dhohir. '*A<lam al-Malaku>t* adalah alam yang bisa diketahui/dipahami/dinalar dengan ilmu (pengetahuan) dan faham (kepahaman). '*A<lam al-Malaku>t* merupakan alam yang bersifat batin yang masuk akal. Sedangkan yang dinamakan dengan '*a>lam al-Jabaru>t* adalah alam yang bisa diketahui/dipahami/dinalar dengan *bashiroh* dan makrifat. '*A<lam al-Jabaru>t* ini adalah alam tengah-tengah yang diciptakan/dijadikan/dibuat dari ujung masing-masing alam dari kedua alam sebelumnya.⁵¹

Manusia memiliki keserupaan dengan seluruh alam ini. Unsur yang terdapat dalam diri manusia yang serupa dengan '*a>lam al-Mulk* ialah tulang, daging, darah dan berbagai macam anggota panca indera. Unsur manusia yang serupa dengan '*a>lam al-Malaku>t* adalah ruh, akal, ilmu, *ira>dah*, *qudrah* dan selainnya. Lalu unsur lain manusia yang serupa dengan '*a>lam al-Jabaru>t* yaitu *idra>ka>t*, yaitu penalaran/indera alat nalar/alat memahami yang ada dengan panca indera, serta kekuatan yang ada beserta anggotanya.

Seluruh ragam alam (semesta) beserta dengan manusia bertempat pada satu hal, yaitu *al-Wuju>d al-As}li* dan *al-Far'i*. Hanya saja, perbedaan alam-alam tersebut terjadi sebab *naz}ar* (pandangan/cara memandang/cara mengetahui/pengetahuan) yang

⁵¹ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 181.

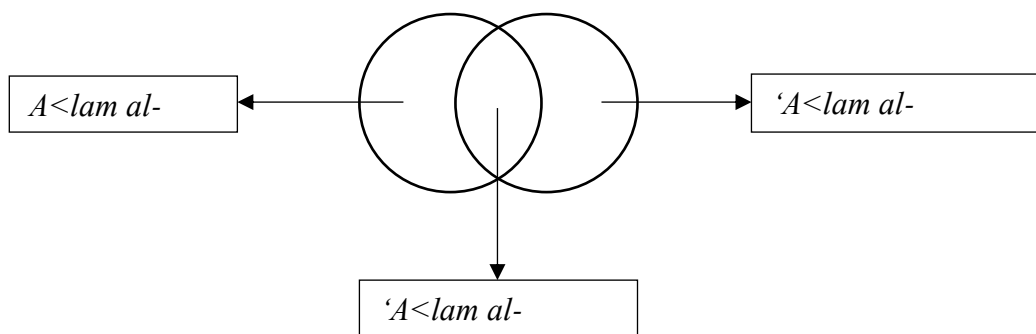
berbeda, serta perbedaan *naz}ar* terjadi karena perbedaan proses pendakian/tingkatan/kenaikan dalam makrifat.

Al-Wuju>d ini, menurut para *al-Muhaqqiqu>n* dari golongan *al-‘A<rifi>n* adalah satu/tunggal yang terbagi menjadi dua bagian. Satu bagian berupa *lat}i>f ghayb* yang tidak masuk pada *‘ala>m al-Takwi>n*, sedangkan bagian lain ialah *kathi>f* yang masuk pada *‘ala>m al-Takwi>n*. Bagian yang pertama disebut dengan *‘a>lam al-Ghayb*, sedangkan bagian kedua disebut dengan *‘a>lam al-Shaha>dah*.

Manusia yang *naz}ar* pada bentuk fisik (*panca indera/h}iss*) benda yang tampak, atau melihat pada sisi atau dimensi *kathi>f* (yang tebal, kasat mata, berbentuk fisik, terbatas ruang dan waktu), serta ia melihat dirinya masih disibukkan dengan nafsu dan (sebatas) melaksanakan takdir Allah SWT, maka ia berada di *‘a>lam al-Mulk*. Sedangkan manusia yang *naz}ar* pada rahasia-rahasia makna yang menetap/melekat dengan wadahnya, yakni rahasia-rahasia dzat yang menetap dengan cahaya-cahaya sifat, maka ia berada pada *‘a>lam al-Malaku>t*, begitu pula jika ia *naz}ar* benda *kathi>f* sebagai cahaya yang melimpah dari cahaya *lat}i>f* yang sambung dengannya, hanya saja ia terbatas oleh takdir dan kekuasaan serta tertutup/terhalangi oleh hikmah, maka disebut pula *‘a>lam al-Malaku>t*. Sedangkan manusia yang *naz}ar* pada *asra>r al-Azaliyyah* yang telah ada saat *h}a>l al-Kanziyyah* yang tidak masuk pada *‘a>lam al-Takwi>n* maka disebut *‘a>lam al-Jabaru>t*, atau manusia yang *naz}ar* pada sebuah hal yang tidak termasuk pada *‘a>lam al-Takwi>n*, yang menjadi asal segala sesuatu dan akhir segala sesuatu serta yang meliputi segala sesuatu, yang kemudian mengumpulkan cabang pada asalnya, yang *kathi>f* pada yang *lat}i>f*, maka ia berada pada

'a>lam al-Jabaru>t.⁵² Dengan demikian, posisi manusia, di manakah ia berada beserta dengan cara *naz}ar*-nya, akan menentukan di alam mana ia berpijak dan menginjakkan kakinya.

“Engkau bersama dengan alam semesta, selama kau tidak melihat sang pencipta, bila kau melihat-Nya, maka alam semesta akan bersamamu”⁵³



Untuk mencapai dualitas makna objek, maka diperlukan mencapai 'a>lam al-Jabaru>t, seorang yang sudah mencapai tingkatan ini disebutkan oleh al-Ishaqy akan memandang dengan *sirr*, sehingga pandangannya stabil tidak didominasi satu sisi saja. Maka makna yang didapat dari objek pun akan stabil (sempurna) sebab memandang atau melihat dua sisi yang ada.

Manusia, dalam perspektif al-Ishaqy, merupakan luberan atau emanasi dari *al-Nu>r al-Muh}ammadi>*. Oleh karena itu, al-Ishaqy mengawali pembahasan pada *al-Muntakhabat* volume pertama dengan pembahasan *al-Nu>r al-Muh}ammadi>* sebagai makhluk pertama, lalu disusul dengan *al-S{u>rah al-Muh}ammadiyyah* (bentuk fisik Nabi Muhammad SAW) sebagai cermin, padanan dan contoh dari susunan tubuh manusia, serta beragam organ dan alat pengetahuan yang ada dalam tubuh mulia Nabi SAW sebagai cerminan dari organ dan alat pengetahuan yang dimiliki manusia. Kesimpulan ini penulis ambil dari uraian al-Ishaqy pada bab *al-*

⁵² Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 181.

⁵³ *Ibid.*, 198.

S{u>rah al-Muh}ammadiyah yang menyatakan bahwa kebenarannya ialah Rasulullah SAW adalah manusia (*bashar*) dan hamba (*'abd*).⁵⁴ Al-Ishaqy juga mengutip salah satu bait syair *al-Burdah* karya al-Bushiri bahwa Rasulullah SAW adalah sumber dari segala mawjud, selayaknya segayung air dari laut, serta Rasulullah SAW adalah muaranya.⁵⁵

b. Intelegensi Sufistik Sebagai Perangkat Mengetahui

1) Hati

Hati dalam bahasa Arab disebut *qalb*, namun *qalb* dalam arti etimologi bahasa Arab ialah berbeda dengan makna terminologi para sufi.

Pada bab *lawaw>mi' shawaw>riq anwaw>r al-Nubuwwah*, al-Ishaqy menjelaskan bahwa hati adalah tempat datangnya/sampainya bisikan-bisikan ilmu Tuhan, sehingga mungkin apa yang datang pada rasul atau malaikat juga datang/sampai pada seorang wali, maka hatinya sejalur/sehubungan dengan hati pendahulunya. Maka di sini ilmu-ilmu tuhan selayaknya objek yang menampakkan diri pada cermin, sebab hati seperti cermin, dan jika meninjau fungsinya hati maka ia selayaknya raja yang bila baik maka seluruh rakyatnya, yakni tubuh, baik pula, dan bila tidak maka tidak. Lalu siapapun tidak akan sanggup menutupi atau membohongi apa yang terlintas, terbesit di dalam hatinya.⁵⁶ Hati bisa menjadi baik/bagus dengan *ulu>m, a'ma>l* dan *ahwa>l*.

Al-Ishaqy mengutip al-Ghazali tentang kekhususan dari hati, yaitu ilmu dan *ira>dah*. Yang dimaksud ilmu di sini ialah ilmu tentang urusan-urusan/perkara-perkara duniawi dan ukhrawi, serta hakikat-hakikat *aqliyyah*. Ketiga perkara ini, secara keseluruhan,

⁵⁴ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 31.

⁵⁵ *Wa kulluhum min rasu>lillah> multamis, gharfan min al-Bah}ri aw rashfan min al-Diya>mi.*

⁵⁶ *Ibid.*

adalah perkara yang berada di balik/di belakang panca indera, yang tidak bisa dimengerti dan diikutsertai oleh hewan-hewan. Bahkan melainkan ilmu-ilmu yang bersifat *kulliyah* (universal-general) *d}aru>riyyah* (yang tak dapat dihindari/pasti) adalah bagian dari kekhususan akal, karena manusia dihukumi/dibatasi dengan kenyataan bahwa seorang individu tidaklah berada pada dua tempat dalam satu keadaan (tidaklah berada pada dua keadaan dalam satu tempat). Ini adalah hukum pasti bagi semua individu, maka dapat diketahui bahwa tidak semua orang dapat menalar, memahami dan mengetahui dengan panca indera kecuali sebagian saja, maka hukumnya (kepastian hukum ini) berlaku atas semua orang, melebihi atas apa yang dapat diketahui melalui panca indera. Bila kau bisa memahami ilmu yang *z}a>hir d}aru>ri* ini, maka dalam *naz}ariyya>t* yang lain lebih jelas.⁵⁷ Maka artinya hati bisa mengetahui apa yang tak tampak, apa yang ada di belakang/di balik sisi luar.

Sedangkan yang dimaksud dengan *ira>dah* ialah sebuah keadaan bilamana puncak sebuah perkara dan cara/jalan menuju kebaikan padanya dinalar/dipahami dengan akal, maka timbul rasa rindu/condong/dominan untuk menuju sisi kebaikan/*mas}lahah* dari dirinya, serta menuju pada sebab-sebab *mas}lahah* dan keinginan untuk memiliki/mendapatkan *mas}lahah*. Dan *ira>dah* ini, bukanlah *ira>dah* syahwat atau *ira>dah* hewan, melainkan justru lawan dari syahwat, karena syahwat akan lari dari rasa sakit, hanya ingin pada kenikmatan dan kelezatan, sedangkan akal akan menerjang, menginginkan dan mencari rasa sakit itu, serta menjauhi kenikmatan dan kelezatan bila itu menjadi penyakit dalam dirinya. Bahkan bila Allah SWT menciptakan akal namun tidak menciptakan rasa penggerak ini, maka akal seakan tiada.⁵⁸

⁵⁷ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 263.

⁵⁸ *Ibid.*

Seperti disebutkan sebelumnya, bahwa hati merupakan tempat limpahan ilmu-ilmu Tuhan, atau bisikan-bisikan Tuhan, dalam bahasa Jawa al-Ishaqy menyebutnya sebagai “wesek” sebagai padanan dari bahasa Arab *khat}rah*. Maka dari itu, selain menerima limpahan bisikan ilmu Tuhan, hati juga berpotensi dan memiliki celah untuk menerima limpahan bisikan ilmu selain dari Tuhan. Keempat macam bisikan itu ialah *i>ha>’ shayt}a>ni>* (wahyu setan), *i>ha>’ nafsi>* (wahyu nafsu), *kha>t}ir malaki>* (wahyu/bisikan malaikat), dan *ilha>m rabba>ni>* (ilham tuhan).⁵⁹ *I<h}a>’ shayt}a>ni>* ialah *waswasah*, yang bersifat mendustakan Tuhan, mencegah dari kebaikan, dan tandanya adalah terburu-buru dan sempitnya dada. *I<h}a>’ nafsi>* adalah *ha>jish*, tandanya ialah banyak *ilh}a>h}*. *Kha>t}ir malaki>* memiliki sifat mengajak pada kebaikan dan mengakui zat yang Maha Haqq. *Ilha>m rabba>ni>* adalah pengetahuan/bisikan yang berasal dari Tuhan, ia hadir ketika seseorang sudah dalam keadaan *tawh}i>d*.⁶⁰ *Ilha>m rabba>ni>* memiliki ciri tidak dipinta, tidak dipaksa, tidak datang di waktu tertentu dan tidak hilang dengan sebab, berbeda dengan *i>ha>’ shayt}a>ni>*.⁶¹

Perihal letak hati, al-Ishaqy menjelaskan bila hati bertempat di dada kiri manusia, dengan jarak dua jari di bawahnya. Sedangkan pada sisi kanan (dada kanan) merupakan tempat dari ruh, dan di atas dada kiri adalah tempat sirr, meskipun masih terdapat perdebatan pada letak sirr seperti pendapat bahwa sirr berada di atas dada kanan dan agak condong ke tengah. Hati (*qalb*)

⁵⁹ Kata *i>h}a>’* adalah bentuk masdar dari kata *awh}a>*, yang bermakna mewahyukan atau mengilhamkan. Artinya, di sini ia memberikan sebuah pengetahuan, atau dorongan untuk melakukan sesuatu.

⁶⁰ Yaitu keadaan saat hamba mengesakan Allah SWT dari segala sesuatu selain-Nya, apapun itu.

⁶¹ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 5, 41-42.

merupakan salah satu bagian 'a>lam al-Amr sebagaimana ruh dan sirr, bukan dari golongan 'a>lam al-Khalq.⁶²

Antara hati (*qalb*), ruh dan sirr memiliki peran dan fungsi yang berbeda-beda dalam hal memperoleh pengetahuan, serta sumber perolehan pengetahuannya pun berbeda. Yang dimaksud dengan hati di sini ialah hati sisi luar (*z}a>hir al-Qalb*) yakni *al-Fua>d*. *Al-Fua>d* memiliki penglihatan dan pendengaran, yang memberikan (membawakan) ilmu pengetahuan pada *al-Fua>d* ini adalah *al-Ru>h} al-Ami>n*, sumber pengetahuannya ialah 'a>lam *sidrah al-Muntaha>*, alam batas puncak ilmu pengetahuan para makhluk. Pengetahuan ini disebut '*ilm al-Yaqi>n*'.⁶³

Yang kedua adalah *ba>t}in al-Qalb*, yaitu *al-Suwayda>*. *Al-Suwayda>* adalah *mah}all al-Nafth* (tempat ditiupnya ruh). Pada tahap ini, seseorang yang telah mengaktifkan *al-Suwayda>*'-nya, maka ia akan mendapatkan ilham yang bersifat *kashfiyyah* (pengetahuan dari ketersingkapannya rahasia-rahasia oleh Tuhan) dengan melihat (*musha>hadah*) pada '*ayn al-Yaqi>n*. Al-Ishaqy sendiri mendefinisikan *al-Nafth* dengan apa yang diberikan atau disampaikan oleh Allah SWT kepada seorang hamba, yang berupa *ilha>m kashfiyyah* dengan pandangan (*musha>hadah*). Pengetahuan ini bersumber dari 'a>lam al-'*Arsh* dengan hakikat-hakikat *al-Asma>*' (nama-nama Allah SWT).⁶⁴

Yang ketiga, yang lebih dalam atau bila boleh disebut sebagai yang terdalam, yaitu *ba>t}in al-Suwayda>* atau yang disebut pula sirr. Pengetahuan yang diperoleh melalui sirr yang telah aktif ialah pengetahuan yang berasal dari 'a>lam al-*Qudrah al-Mut}laqah al-Rabba>niyyah wa al-Had}rah al-Wah}daniyyah*, sehingga orang

⁶² Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah*...vol. 5, 273.

⁶³ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah*...vol. 1, 70

⁶⁴ *Ibid.*

yang berada pada kondisi ini akan melewati *tajalliyya>t anwa>r al-S}ifa>t*. Dan inilah hakikat dari *h}aqq al-Yaqin*.⁶⁵

Hati, kendati memiliki posisi yang sama dengan akal sebagai alat pengetahuan, ia memiliki perhatian khusus dari para sufi. Sebab, hati lebih sulit dikendalikan ketimbang akal, ia memiliki beragam macam godaan dan bisikan yang bersemayam di dalamnya, sehingga perhatian dan upaya ekstra diperlukan untuk membersihkan dan menjernihkan hati, agar ia mampu memperoleh pengetahuan dengan sebenar-benarnya, tidak tercemar hawa nafsunya. Selain itu hati juga menjadi tempat objek pengetahuan tertangkap, sehingga agar tertangkap secara sempurna diperlukan hati (cermin) yang bersih nan jernih.

Di dalam hati terdapat nafsu yang merupakan musuh dari hati dan akal. Guna dapat menggunakan hati secara totalitas dalam memperoleh pengetahuan, diperlukan rangkaian tahapan-tahapan untuk mencapai kebersihan, kejernihan dan kemurnian hati, di antaranya ialah melalui *ah}wa>l* dan *maqa>ma>t*. Untuk bisa meningkatkan hati dari tahap sebelumnya ke tahap setelahnya, diperlukan dzikir, karena penyakit yang sering mendominasi dalam hati adalah *ghaflah*/lupa. Dzikirnya pun juga beragam, ada yang *nafyi* dan *ithba>t* untuk hati, yakni lafad *la> ila>ha illa Alla>h*, sedangkan untuk ruh ialah *ithba>t* tanpa *nafyi* yaitu *Alla>h*, dan untuk sirr adalah yang tak terikat dengan *ithba>t* dan *nafyi*, yaitu *huwa*.

Dengan demikian, kesimpulan yang dapat diambil ialah hati merupakan salah satu perangkat untuk mencapai pengetahuan dalam diri manusia. Hati, selayaknya cermin, menjadi tempat tergambaranya/tertangkapnya objek pengetahuan. Semakin jernih hati, ia akan meningkat pada pengaktifan *ba>t}in al-Qalb* hingga kemudian pada pengaktifan *bat}in al-Suwayda>* (sisi dalam dari

⁶⁵ *Ibid.*

sisi dalam dari hati/sisi terdalam dari sisi dalam di hati). Ilmu yang dihasilkan oleh ketiga tingkatan alat pengetahuan ini pun berbeda, yaitu hati bagian luar akan menghasilkan *ilmu al-Yaqin*, hati bagian dalam (*bat}in al-Qalb/al-Suwayda>*) akan menghasilkan '*ayn al-Yaqin*, dan hati bagian terdalam (*bat}in al-Suwayda> 'al-Sirr*) akan menghasilkan *haqq al-Yaqi>n*.

2) Akal

Al-Ishaqy dalam menjelaskan akal mengutip pendapat dari al-Mawardi⁶⁶, yaitu bahwa segala *fad}i>lah* (hal yang baik, mulia, utama) memiliki asas, dan segala adab memiliki sumber. Ialah akal, yang menjadi asas seluruh kemuliaan/keutamaan dan sumber adab. Allah SWT menjadikan akal sebagai pondasi bagi agama, tiang bagi dunia, serta kesempurnaan akal menjadi sebab kewajiban taklif, dan menjadikan dunia terurusi/teratur dengan hukum-hukum akal, serta akal diciptakan oleh Allah SWT di antara para makhluk-Nya bersama dengan beragam perbedaan himmah-nya, kebutuhannya, tujuan dan keinginannya.

Akal, seperti diuraikan oleh al-Ghazali, merupakan tempat keluarnya (sumber) ilmu, tempat muncul dan juga asas dari ilmu. Dengan demikian, ilmu memiliki peran selayaknya buah pada pohon, cahaya dari matahari, (mampu) melihat/memandang dari mata. Oleh karena itu, akal bersifat mulia sebab ia merupakan wasilah dari ilmu yang merupakan wasilah saadah di dunia dan akhirat. Selain itu, akal juga sering diungkapkan dengan bahasa *al-Nu>r*, sedangkan ilmu yang dihasilkan dari akal disebut ruh, wahyu, dan hayah. Kerap pula ketika ada ungkapan *al-Nu>r* dan *al-Z}ulmah*, yang dimaksud dengan *al-Nu>r* ialah *al-'Ilm* dan *al-Z}ulmah* adalah *al-Jahl*.⁶⁷

⁶⁶ Abi al-Hasan Ali Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Di>n*

⁶⁷ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 240.

Pada pembahasan selanjutnya, al-Ishaqy menguraikan tentang pembagian akal. Akal terbagi menjadi lima, yaitu *ghari>zi>*, *kasbi>*, *'atha>i*, *aql zuhha>d*, *sharafi>*. Akal *ghari>zi>* ialah akal bawaan (akal yang bersifat watak/tabiat), yang dengannya manusia bersiap-siap untuk menalar/memahami ilmu-ilmu *naz}ariyyat*. Akal *kasbi>* adalah akal yang diperoleh manusia dengan cara usaha melalui berkumpul dengan para orang-orang berakal. Akal *'at}a>i* adalah akal yang diberikan oleh Allah SWT kepada para mukmin agar mendapatkan petunjuk/hidayah pada iman. Akal *zuhha>d* adalah akal yang menciptakan zuhud (artinya, orang bisa tidak cinta dunia itu karena akalnya, karena kesadaran, sadar punya Allah SWT). Yang kelima adalah akal *sharafi>*, yaitu akal yang dimiliki oleh Rasulullah SAW, sebab akal Nabi Muhammad SAW adalah akal yang paling mulia.⁶⁸ Bila dicermati, pembagian akal menjadi ini meninjau dari sisi fungsi dari akal tersebut beserta dengan pengetahuan yang didapat.

Di sisi lain, akal juga terbagi menjadi empat yakni *qushu>r*, *lubb*⁶⁹, *lubbul lubb*⁷⁰ dan *duhn al-Lub*. Akal *qushu>r* adalah akal umum dari manusia atau akal pada umumnya, yang artinya akal ini dimiliki oleh semua manusia. Akal *lubb* adalah akalnya *uli> al-Abs}a>r*, sedangkan akal *lubbul lubb* adalah akalnya para *uli> al-Abs}a>r*, dan akal *duhn al-Lub* adalah akalnya Rasulullah SAW. Dari sini tampak bahwa pembagian akal pada sisi ini dengan melihat pada pemilik akal tersebut.

⁶⁸ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 244.

⁶⁹ Akal *Lubb* adalah akal yang diterangi oleh cahaya *al-Quds al-S{a>fi>* (cahaya suci yang jernih) dari belahan-belahan wahm (prasangka buruk, salahpahaman) dan khayalan-khayalan. Lihat: Ahmad bin Musthafa al-Kamasykhanawi, *Ja>mi' al-Us}u>l fi al-Awliya>* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2020), 148.

⁷⁰ Akal *Lubb al-Lubb* adalah materi cahaya Tuhan yang suci, yang dengannya akal menjadi abadi lalu jernih dari belahan-belahan yang disebutkan dan (mampu memahami ilmu-ilmu yang luhur (tinggi) dari (dipahami oleh) hati yang berkaitan dengan semesta yang terjaga dari kepahaman yang terdindingi dengan ilmu tetap (*rasm*) dan itu dari kebaikan yang menuntut pada akhir yang baik. Lihat: Ahmad bin Musthafa al-Kamasykhanawi, *Ja>mi' al-Us}u>l fi al-Awliya>* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2020), 148.

Pada bab selanjutnya, al-Ishaqy menerangkan tentang tempat akal dan sifatnya. Al-Ishaqy menerangkan bahwa mengenai akal bertempat di mana, terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama. Al-Ishaqy kemudian menjelaskan bahwa menurut Imam Abu Hanifah akal bertempat di *dimagh* (otak), sedangkan menurut Imam Malik, Imam Syafi'i dan para *mutakallimi>n* akal bertempat di hati, yang mana ia memiliki cahaya yang sambung dengan otak.⁷¹

Adapun mengenai sifat yang dimiliki oleh akal ialah *nu>r al-Ghari>zah* (cahaya yang menjadi tabiat/watak untuk menalar) yang akan bertambah bersama dengan pelatihan/percobaan,eksperimen dan menjadi kuat dengan ilmu dan *h}ilm/mimpi*, angan-angan, imajinasi, seperti dijelaskan oleh al-Muhasibi.⁷²

Sedangkan sifat akal menurut Imam al-Haramayn ialah sifat yang bila menetap kokoh, akan menjadi perantara untuk menuju pada ilmu-ilmu *naz}ariyyat* dan *muqaddimah-muqaddimah*-nya dari *d}aru>riyya>t*, yang mana merupakan sandaran/pondasi dari ilmu-ilmu *naz}ariyyat*. Hal yang serupa disampaikan pula oleh sebagian dari para sufi bahwa sifat akal adalah cahaya yang dengannya nafsu/diri menalar pengetahuan-pengetahuan *naz}ariyyat* dengan perantara *d}aru>riyya>t*.⁷³ Selain itu, sifat yang dimiliki akal ini ialah ia dapat terus berkembang dan mencapai kesempurnaannya saat manusia mencapai usia 28 tahun, di atas usia ini, akal tetap dapat berkembang dengan banyaknya latihan dan eksperimen.⁷⁴

Dengan demikian, benang merah yang dapat diambil ialah bahwa akal merupakan tabiat manusia, yang bersifat cahaya yang

⁷¹ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 247.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 248.

⁷⁴ *Ibid.*

ada sedari manusia itu dilahirkan dan mampu untuk terus berkembang, diasah dan dipertajam. Akal berfungsi sebagai alat untuk mengetahui, memahami dan menalar bagi manusia.

Dalam proses mengetahui, akal memiliki peran sebagai penyortir, namun bukan antara mana yang baik dan mana yang buruk, melainkan penyortir antara mana yang lebih baik antara dua hal baik dan mana yang lebih buruk antara dua hal buruk.⁷⁵ Al-Mawardi menyebutkan bahwa akal adalah cahaya dalam hati yang membedakan antara yang haqq dan batil.⁷⁶ Maka dari itu, orang yang perilakunya masih berdasarkan syahwat, atau berkelakuan tercela, maka ia belum berakal.⁷⁷ Akal juga berperan sebagai pengikat, pengekan dan pengontrol hawa nafsu.

Ciri akal ada sepuluh, yang terbagi menjadi lima lahiriah dan lima batiniah. Yang awal ialah *al-S}amtu, al-Tawa>dhu', husnu al-Khulq, shidq al-Qawl, amal s}a>lih}*. Sedangkan yang kedua ialah *tafakkur, i'tiba>r, khushu>', khawf, dan dhikr al-Mawt.*⁷⁸

Selain itu, bagi al-Ishaqy, akal menjadi media untuk bermakrifat, ketika penalaran sudah mengalir deras dan dikuatkan dengan cahaya Allah SWT.⁷⁹

c. Ilmu Sebagai Objek Pengetahuan

Dalam mendefinisikan ilmu, al-Ishaqy menguraikan yang dimaksud dengan ilmu adalah keyakinan yang pasti dan menancap di dalam hati (*i'tiqa>d ja>zim*) yang sesuai dengan kenyataan.⁸⁰ Disebutkan pula, ilmu adalah mengetahui/menalar/memahami sesuatu atas apa yang ada dengannya (sesuai kenyataan), dan berdasarkan ini *'ilm al-Yaqi>n* didefinisikan sebagai memberi dalil

⁷⁵ *Ibid.*, 261.

⁷⁶ *Ibid.*, 261.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 262.

⁷⁹ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 18.

⁸⁰ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 2, 25.

untuk mendeskripsikan sesuatu atas apa yang ada dengannya sesuai kenyataan. Ilmu juga didefinisikan dengan sampainya diri pada makna sesuatu (kemampuan diri untuk bisa sampai pada memahami makna sesuatu).⁸¹

Selain itu, al-Ishaqy mengutip penjelasan dari al-Ghazali, bahwa yang dimaksud ilmu adalah ilmu tentang urusan-urusan/perkara-perkara duniawi dan ukhrawi, serta hakikat-hakikat yang bersifat akal (*aqliyyah*). Ketiga perkara ini, secara keseluruhan, adalah perkara yang berada di balik/di belakang panca indera, yang tidak bisa dimengerti dan diikutsertai oleh hewan-hewan. Bahkan melainkan ilmu-ilmu yang bersifat *kulliyah* (universal-general) *d}aru>riyyah* (yang tak dapat dihindari/pasti) adalah bagian dari kekhususan akal, karena manusia dibatasi dengan kenyataan bahwa seorang individu tidaklah berada pada dua tempat dalam satu keadaan (tidaklah berada pada dua keadaan dalam satu tempat). Ini adalah hukum pasti bagi semua individu, maka dapat diketahui bahwa tidak semua orang dapat menalar, memahami, mengetahui dengan panca indera kecuali sebagian saja, maka hukumnya (kepastian hukum ini) berlaku atas semua orang, melebihi atas apa yang dapat diketahui melalui panca indera. Bila engkau bisa memahami ilmu yang *z}a>hir d}aru>ri>* (lahiriah dan bersifat pasti) ini, maka dalam *naz}ariyya>t* yang lain lebih jelas.⁸²

Selanjutnya, dalam *al-Muntakhaba>t* volume pertama, al-Ishaqy menjelaskan tentang ilmu yang terbagi menjadi dua bagian, yaitu *al-Z}a>hir* dan *al-Ba>t}in*. Yang dimaksud ilmu di sini ialah ilmu syariat, yang mengajak pada amal-amal lahiriah dan amal-amal batiniah.

Ilmu yang mengajak/menyeru pada amal-amal lahiriah terbagi menjadi ibadah dan *ah}ka>m* (hukum-hukum sosial dalam Islam).

⁸¹ Al-Ishaqy, *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah...* vol. 1, 18.

⁸² *Ibid.*, 263

Yang ibadah ialah seperti sholat, haji, dan lain-lain. Sedangkan yang *ah}ka>m* seperti hudud, jinayat, dan sebagainya. Adapun ilmu yang mengajak/menyeru pada amal-amal batiniah yaitu amal-amal hati, ialah ilmu tentang *maqa>ma>t* dan *ah}wa>l*, misal iman, *tas}di>q*, dan seterusnya.

Mengenai objek pengetahuan, maka sebagaimana dijelaskan pada pembahasan alam semesta, bahwa alam semesta terbagi menjadi yang terlihat dan yang tak terlihat, maka dengan demikian, objek pengetahuan pun menjadi dua, yang nampak dan yang tak tampak. Begitu pula dengan pengetahuan yang dihasilkan, ada pengetahuan yang tampak dan pengetahuan yang tak tampak.

Ilmu bertujuan untuk membuahkan keyakinan di dalam hati. Dalam memberikan keyakinan ini, ilmu memiliki beberapa tingkatan sesuai dengan alat pengetahuan yang digunakan, semakin dalam alat pengetahuan yang digunakan, maka ilmu pengetahuan yang diperoleh akan semakin luas, semakin tersingkap, dan pada akhirnya, maka semakin kuat dan mendalam keyakinan yang didapatkan.

Penutup

Dalam perspektif KH. Achmad Asrori al-Ishaqy, unsur asasi epistemologi yang pertama, yakni manusia, ialah manusia yang tercipta dari dua dimensi, yakni dimensi *lat}i>f* dan *kathi>f*. Unsur asasi yang kedua yakni alat pengetahuan terdiri dari dua yaitu akal dan hati, sedangkan unsur yang terakhir ialah objek pengetahuan terbagi menjadi dua, yakni *z}a>hir* dan *ba>t}in*. Untuk bisa mengetahui secara menyeluruh, antara yang *z}a>hir* dan *ba>t}in*, maka manusia harus menggunakan kedua intelegensi sufistiknya dengan metode-metode yang telah ditentukan.

Daftar Pustaka

Aqib, Kharisudin. 2004. *Al Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: PT. Bina Ilmu.

- Aziz, Asep Rifqi Abdul. 2016. "Konsep Hominisasi dan Humanisasi Menurut Driyarkara", dalam *Al-A'raf* vol. XIII, no.1, Januari-Juni.
- Bagir, Haidar. 2017. *Epistemologi Tasawuf Sebuah Pengantar*. Bandung: Mizan.
- Bagir, Haidar. 2021. *Mengenal Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- Hadi, Prostadius Hardono. 1994. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Huda, Miftahul. 2010. "Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya'rani" dalam *Uhumuna*, Vol. XIV No. 2, Desember.
- Al-Ishaqy, Achmad Asrori. 2009. *al-Muntakhaba>t fi> Ra>bit}ah al-Qalbiyyah wa S{ilah al-Ru>h}iyyah*. Surabaya: Al Khidmah.
- Al Ishaqy, Achmad Asrori. T.t. *Al-Ba>qiya>t al-S{a>lih}a>t wa al-'A<qiba>t al-Khayra>t wa al-Kha>tima>t al-Hasana>t*. Surabaya: *Ida>rah al-T{ari>qah al-Qa>diriyyah wa al-Naqshabandiyyah*.
- Jalthiy, Basyir. 2012. *H{aqi>qah al-Tas}awwuf bayna al-Ta's}i>l wa al-Ta'thi>r*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-Kamasykhanawi, Ahmad bin Musthafa. 2020. *Ja>mi' al-U}u>l fi al-Awliya>'* Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Katsoff, Louis O. 2004. *Pengantar Filsafat* Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta.
- Keraf, A. Sonny dan Mikhael Dua. 2001. *Ilmu Pengetahuan Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta: Kanisius.

- Kusuma, Wira Hadi. 2018. "Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan *Peacebuilding*" dalam *Syi'ar*; vol. 18 no. 1, Januari-Juli.
- Makhmudah, Siti. 2018. "Hakikat Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Modern dan Islam" dalam *al-Murabbi*. Vol. 4 No. 2, Januari.
- Makiah, Zulpa. T.t. *Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah*.
- Al-Mawardi, Abi al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib. *Adab al-Dunya wa al-Di>n*. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Moloeng, Lexy J. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT REMAJA ROSDAKARYA.
- Mulyono, Edi. dkk. 2012. *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. London: Indiana University Press.
- Nur, Syaifan. 2012. "Epistemologi Sufi dan Tanggung Jawab Ilmiah" dalam *Kanz Philosophia*. Vol. 2 No. 1, Juni.
- Permata, Ahmad Norma. 2020. *Institusionalisasi VS Rasionalisasi Dialektika Agama dan Peradaban*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Rame, Gustaf R. 2014. "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricouer" dalam *Missio Ecclesiae* vol. 3 no. 1, April.
- Riyadi, Abdul Kadir. 2017. *Antropologi Tasawuf Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.

- Soleh, A. Khudori. 2019. *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Sudarminta, J. 2002. *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: PT Kanisius.
- Suriasumantri, Jujun S. 1984. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Tafsir, Ahmad. 2013. *Filsafat Ilmu Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan*. Bandung: ROSDAKARYA.
- Tafsir, Ahmad. 2013. *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: ROSDAKARYA.
- Wahana, Paulus. 2016. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Diamond.
- Wijaya, Aksin. 2020. *Satu Islam Ragam Epistemologi Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Yaqin, Ainul. 2023 “Korespondensi Manusia dan Kosmos dalam Sufisme Ibn ‘Arabi dan Achmad Asrori Al-Ishaqy” *dalam living Islam*, vol. 4 no. 1, Juni 2021.
- Zaprul Khan. 2016. *Filsafat Ilmu Sebuah Analisis Kontemporer*. Jakarta, PT RajaGrafindoPersada.
- Al-Zarruq, Ahmad. 2019 *Qawa'id al-Tasawwuf*. Beirut, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.