

## Haqiqat al-muhammadiyah (Penyucian jiwa perspektif thariqat al-Tijaniyah)

Persoalan penyucian *Nafs* (jiwa) merupakan persoalan penting dalam rangkaian disiplin pengamalan ajaran Islam. Terutama saat memahami manusia. Jiwa dianggap sebagai salah satu unsur organ *ruhani* yang berwujud imateril. Akan tetapi keberadaannya berpengaruh pada organ fisik yang berwujud materil. Kulminasinya pada aspek perilaku. Wajar, jika jiwa dibahas bertujuan untuk memahami tingkah laku manusia. Dan pendapat mengenai teknis penyucian jiwa, akan dipengaruhi oleh latar belakang pemikiran spiritual tentang jiwa itu sendiri. Dan disesuaikan sesuai dengan latar belakang tarekat masing-masing. Termasuk didalamnya yang dikemukakan *Syaikh* Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*.

Saat banyak perbedaan pemahaman proses penyucian jiwa, muncul sosok pemikir yang mengemukakan idenya lebih komprehensif, yakni *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*. Bertolak dari kulminasi pemikiran terpadu antara filosof, psikolog dan sufi menguak tabir penyucian jiwa yang dianggap cukup rumit. Ahmad *al-Tijani* ingin menampilkan cara penyucian jiwa yang berbeda dengan para *muassis al-thariqat* lainnya. Bahkan menguraikannya dengan memperhatikan berbagai pendapat yang kontroversi menjadi sebuah kesatuan yang utuh. Beliau menunjukkan efektifitas pemahaman terhadap *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai salah satu cara untuk menyucikan jiwa, melalui pendekatan pemahaman dan *riyadhabshalawat al-fatih* dan *jaubaratu al-kamal*. Pada akhirnya Ahmad *al-Tijani* memberikan alur, bahwa kepentingan pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah* dalam proses penyucian jiwa dalam raga manusia, sebagaimana pentingnya perhatian terhadap organ lainnya (seperti akal, *ruh*, *qalb* dan sejenisnya) dalam badan. Maka manusia akan berubah statusnya, sesuai dengan manajemen yang diperlakukan atas jiwa, termasuk dalam proses penyucian jiwanya.

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah, untuk lebih memahami teknis penyucian jiwa dalam pemahaman para pemikir terdahulu. Kemudian dibandingkan dengan konsep yang ditawarkan Ahmad *al-Tijani* sebagai salah satu sosok pemikir muslim berlatar belakang sufi. Dan sesudahnya muncul kejelasan tentang proses penyucian jiwa melalui pendekatan pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dalam hal ini peneliti menggunakan metode analisis deskriptif, menekankan pada sisi fenomenologi.

Penulis berharap, konsep penyucian jiwa yang telah dikemukakan Ahmad *al-Tijani*, menjadi bahan kajian umat Islam disamping produk pemikiran filosof barat, psikolog, sufi dan *mufassir* sebelumnya, yang banyak dianut oleh para ahli tarekat umat Islam. Dan pemahaman *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*, menjadi *kebazanah* pemikiran dalam Tasawuf dan Ilmu Jiwa dalam ajaran Islam.

Dr. Dadang Ahmad Fajar, M.Ag

Haqiqat al-Muhammadiyah Penyucian Jiwa Perspektif Thariqat al-Tijaniyah



# Haqiqat al-Muhammadiyah

## Penyucian Jiwa Perspektif Thariqat al-Tijaniyah

Dr. Dadang Ahmad Fajar, M.Ag

**Dr. Dadang Ahmad Fajar, M.Ag**

**HAQIQAT  
AL-MUHAMMADIYAH**

*Penyucian Jiwa Perspektif Thariqat al-Tijaniyah*

# **HAQIQAT AL-MUHAMMADIYAH**

(Penyucian Jiwa perspektif Thariqat al-Tijaniyah)

**Penulis**

***Dr. Dadang Ahmad Fajar, M.Ag***

**Hak Cipta dilindungi Undang-undang**

All right reserved

**ISBN 978-623-5485-10-2**

**Diterbitkan oleh;**

Gunung Djati Publishing

Jl. A.H Nasution No 105 Cibiru-Bandung

*Rabb ! kami berharap, agar perahu kehidupan ini  
tidak selalu oleng, karena cahaya yang menipu.*

*Tetapi berilah misykat yang menerangi dengan  
jelas, yang tertuju pada cinta kami pada-Mu.*

*Rabb ! Limpahkan kepada kami kemampuan  
untuk senantiasa menjadi pengabdian sejati, hingga  
kami dapatkan ridha-Mu*

*Rabb ! temukan kamu dengan hqaiqat al-  
Muhammadiyah, agar selalu mengarahkan hidup  
menjadi lebih bermakna*

## TRANSLITERASI ARAB – LATIN

أ	=	A	ز	=	Z	ق	=	Q
ب	=	B	س	=	S	ك	=	K
ت	=	T	ش	=	SY	ل	=	L
ث	=	TS	ص	=	SH	م	=	M
ج	=	J	ض	=	DL	ن	=	N
ح	=	H	ط	=	TH	و	=	W
خ	=	KH	ظ	=	DH	ه/هـ	=	H
د	=	D	ع	=	'A	ي	=	Y
ذ	=	DZ	غ	=	GH	ة	=	T/H
ر	=	R	ف	=	F	~	=	AA

## Kata Pengantar

Puji dan *Syukur*, senantiasa dipanjatkan ke hadapan *Rabb* yang mengurus serta mengatur sekalian alam. *Shalawat* serta *Salam* semoga selalu terpancar dari *dzat* yang *Baqā* pada abadinya yang *murthadba*, *Sayyidina* Muhammad *Sallallahu 'alaibi wa alibi. Rabmat* serta *Inayah* Yang Maha Murah semoga selalu tercurah pada sekalian hambanya, tanpa membedakan antara yang benar dan salah. *Taufiq* serta *Karomah* Yang Maha Pencinta, semoga selalu tertanam dalam diri orang-orang yang mencintainya berikut orang-orang yang telah mencintai orang yang dicintai-Nya.

Setelah melalui berbagai kendala jaman dalam kurun waktu yang cukup panjang. Dengan menembus berbagai hambatan dan rintangan pemikiran. Akan tetapi berkat *do'a* semuanya, harapan penulis, kini telah selesai, walaupun akan banyak dijumpai kekurangan. Maka dengan penuh rasa hormat, penulis menghaturkan terima kasih serta mohon *ma'af* yang sebesar-besarnya kepada semua pihak, yang telah memberikan dorongan moril dan materil, hingga tercapainya tujuan penulis.

Semoga tulisan ini berguna bagi berbagai kalangan yang berharap memahami tentang konsep penyucian jiwa melalui pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah* dalam pemikiran *syaikeb* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*.

Akhirnya penulis ber-*do'a*, *Jazaakallah khairan katsira, Amien*.

Bandung,

Penulis

## Daftar isi

Kata Pengantar	.....	i
Daftar Isi	.....	ii
Transliterasi	.....	v
Bab I Pendahuluan (Jiwa Manusia dan Haqiqat al-Muhammadiyah)	.....	1
A. Konstruksi Haqiqat al-Muhammadiyah	.....	1
B. Sebuah Harapan dalam gagasan Syaikh Ahmad al-Tijani	.....	17
C. Jiwa yang memiliki kekuatan	.....	18
Bab II Syaikh Abu Al-Abbas Ahmad Bin Muhammad Al-Tijani Biografi dan Penyebaran Thariqah Al-Tijaniyah	.....	37
A. Fase Pendidikan	.....	39
B. Fase Perkembangan Spiritual	.....	42
C. Fase Dakwah Al-Islamiah	.....	48
Bab III Jiwa dan Penyuciannya menurut Beberapa Ahli Medis, Psikolog, Mufassir dan Sufi	.....	60
A. Keberadaan Jiwa	.....	60
B. Akal dan Ruh.	.....	99
C. Penyucian Jiwa dalam Pandangan Mufassir	.....	114
Bab IV Pemikiran Syaikh Ahmad Al-Tijani tentang cara Mensucikan Jiwa dalam Thariqat Al-Tijaniyah	.....	118
A. Konsep Penyucian Jiwa	.....	118
1. Substansi Penyucian Jiwa	.....	118

2.	Hubungan Jiwa, Akal dan Jasad	159
3.	Keabadian Jiwa	165
4.	Fungsi Jiwa	172
5.	Mensucikan Jiwa	176
B.	Hakikat Al- Muhammadiyah	186
1.	Ta'rif dan Cakupan Haqiqat Al- Muhammadiyah	191
2.	Fungsi dan Tujuan Memahami Haqiqat Al-Muhammadiyah Bagi Manusia	209
3.	Pendekatan dalam memahami Haqiqat Al-Muhammadiyah	213
4.	Keterkaitan Antara Haqiqat Al- Muhammadiyah Dengan Nur Muhammad	233
5.	Konsep Dan Manfaat Barzakhi Dalam Thariqat al- Tijaniyah	236
6.	Keberadaan Jiwa Dalam Memahami Hakikat Al- Muhammadiyah	244
7.	Penerapan Metode Penyucian Jiwa kepada berbagai kalangan	251
	Bab V Penutup	255
A.	Simpulan	255
B.	Saran	256



Daftar Pustaka	.....	258
Daftar Kata-kata Sukar (Glosary)	.....	270

# BAB I

## PENDAHULUAN

### Jiwa Manusia dan Haqiqat al-Muhammadiyah

#### A. Konstruksi Haqiqat al-Muhammadiyah

Dalam tubuh manusia terdapat organ *bathin* yang disebut jiwa. Seringkali memasukan pembahasan jiwa dalam tiga disiplin ilmu, yakni Psikologi, Tasawuf dan Ilmu Akhlaq. Jiwa telah menjadi inti pembahasan dalam membahas psikologi atau ilmu jiwa. Pada dunia Arab dikenal dengan *Ilmu al-Nafs*. Apabila dikelompokkan, maka psikologi dimasukkan kepada rumpun nafsiologi. Di kalangan pemikir bidang tasawuf, pembicaraan mengenai hal ini juga telah dianggap populer. Hampir semua madzhab sufi, memasukan pembahasan jiwa sebagai kata kunci memahami perubahan pada diri manusia. Kadang-kadang disiplin ilmu fiqh pun membahas tentang jiwa. Hanya saja sering menyamakan kedudukannya dengan *al-qalb*.

Para sufi mengenalkan istilah jiwa dengan sebutan "*Nafs*", dalam bahasa 'Arab. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi jiwa. sebahagian ahli jiwa di belahan barat menyalinnya menjadi psikologi. Namun tidak memasukkan unsur *soul* di dalamnya. Menurut tata bahasa 'Arab, kata *al-Nafs*, memiliki banyak makna. Di antaranya mengartikan kata "*jasad*", darah, bagian dari manusia, *dzat* sesuatu, keagungan, kemulyaan, *himmah* dan *iradab*. Platonis memandang sebagai filosof menyatakan *al-Nafs* bukan sebagai *jisim*, tetapi merupakan molekul partikular yang mampu menggerakkan badan.<sup>1</sup> Segala hal yang terkait memfungsikan dengan baik terhadap jiwa, merupakan bagian yang diharuskan. Termasuk segala upaya untuk menyucikannya. Dengan demikian maka pembahasan mengenai jiwa, bukan hanya "milik" sufi, namun juga dibahas dalam literatur karya filosof terdahulu. Pada dasarnya para sufipun adalah tergolong pemikir yang membahas tentang anatomi ruhani manusia. hingga mampu menjelaskan tentang keberadaan sesuatu yang dianggap tidak mudah dicapai oleh rasio.

Quthb al-Din *al-Sirazi* berpandangan bahwa jiwa adalah *qidam al-nafs*, mengimplikasikan bahwa jiwa telah eksis sejak permulaan. Lawannya adalah *budutsu al-Nafs* (temporalitas atau ketetapan jiwa yang diciptakan

---

<sup>1</sup> Dr. Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Darr al-Kottob al-Lubnany, Beirut, tahun 1973, hlm 474,

dalam waktu pada momen penciptaan tubuh).<sup>2</sup> Maksudnya, bahwa jiwa terwujud, awal proses penciptaan *makbluq* secara sempurna. Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, jiwa dipandang sebagai *dzat* yang memiliki kekuatan tersendiri. Kekuatan inilah yang mengantarkan manusia untuk melakukan interaksi *bathin* dan *dhahir* dengan fenomena *ghaib*. Kesuciannya dianggap dapat menggapai pengetahuan *ilabiyah*. Termasuk di dalamnya pemahaman terhadap konsep *Nur Muhammad* sebagai awal dari kejadian *makbluq*. Dan *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai bagian dari *dzat* suci yang bersumber dari Allah *‘Azza wa Jalla. Syaikh ‘Ubaidah al-Tijani* memandang bahwa pembicaraan jiwa dan asal muasalnya yang dikaitkan dengan *haqiqat al-muhammadiyah* adalah hakikat batin, yang merupakan hakikat dari *nur ilabiyah*.<sup>3</sup> Beliau membahasnya dalam istilah *Nur Muhammad*.

Plato, sebagai salah seorang filosof Yunani memberikan pandangan, bahwa jiwa diciptakan sebelum tubuh. Setelah tubuh mengemuka, maka barulah bergabung dengannya. Meskipun secara biologi dinyatakan bahwa, keberadaan badan (tubuh) lebih dahulu mengada dibandingkan dengan jiwa. Karena dinilai bahwa jiwa tercipta setelah akal. Lain halnya dengan Aristoteles dan Ibnu Sina, mereka berpendapat bahwa jiwa tumbuh dan berkembang secara bersamaan (serentak). Descrates menganggap jiwa sebagai *dzat* yang berpisah dari tubuh secara fungsional, sehingga terjadi tidak saling bergantung antara keduanya.<sup>4</sup> Terlepas dari perbedaan pendapat tentang sejarah kejadian jiwa. Yang jelas jiwa dianggap memerlukan perhatian khusus. Mulai dari melakukan tindakan pemeliharaan, hingga penyuciannya. Para sufi sepakat bahwa jiwa merupakan unsur *bathini* yang memerlukan perlakuan istimewa, untuk mendapatkan derajat yang sangat tinggi.

Imam *al-Razy* berpendapat bahwa *al-Nafs*, adalah sesuatu yang tunggal, seakan-akan hendak berdiri dalam dua keadaan, yakni kadang-kadang memahami bahwa *Nafs* dipengaruhi oleh faktor luar, hingga keasliannya sebagai yang tunggal akan berubah, misalnya *Nafs ammarah*. Ini akan terpicu faktor luar yang mendorong kemunculannya. Atau

---

<sup>2</sup> John Walbigdge, *The science of mystic light*, diterjemahkan oleh Widodo, S.Si menjadi *Mistisisme Filasafat Islam, Sains dan kearifan Ilmuminatif, Quthbu al-Din al-Sirazi*, Kreasi Wacana, tahun 2008, hlm. 167.

<sup>3</sup> Syaikh ‘Ubaidah bin Muhammad, *Mizabu al-Rahmah al-Rabbaniyati fii al-Tarbiyah bi al-Thariqah al-Tijaniyah*, Musthafa al-Babi al-Halabi, Mesir, tahun 1961, hlm. 18.

<sup>4</sup> Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra, Filsafat Hikmah*, Mizan, Bandung, tahun 2002, hlm. 108.

kadang-kadang dipahami bahwa ketunggalannya yang asli <sup>5</sup> perlu dipertahankan, agar mampu menunjukkan bahwa *Nafs* mempunyai kinerja sendiri, tanpa dorongan faktor manapun. Seperti pergerakan awal. Gerakan ini tidak dipengaruhi faktor luar, akan tetapi apabila rangsang masuk, maka akan tercipta pergerakan baru, atau pengenalan akibat keadaan sendiri, yang demikian itu merupakan kinerja *Nafs*.<sup>6</sup> Aristoteles memahami jiwa sebagai gambaran *jisim*. Bahkan menganggap mimpi sebagai salah satu gambaran jiwa, bukan sekedar *ilham* Tuhan, Dewa atau segala sesuatu yang berbau ke-*deva-an* (*divine*)<sup>7</sup>. Kemudian, jiwa terbagi menjadi beberapa bagian, yang ditulis berdasarkan derajat dari terendah menuju tertinggi, ialah :

Jiwa *vegetativa* (*anima vegetatif*), yang terbatas pada fungsi-fungsi, seperti makan, minum, berkembang biak. Terdapat pada tumbuhan. Jiwa *animal* (*anima sensitiva*), yang mempunyai fungsi, seperti Pendirian dan Pergerakan. Dipahami bahwa antara tubuh dan jiwa mempunyai kinerja timbal balik yang terjadi secara kontinu. Keadaan ini hampir didukung oleh semua aliran spiritual, hanya saja mereka tidak dengan mudah merumuskan keadaannya. Untuk menjawab serta menjelaskan hal ini, Ibnu Sina menggunakan pandangan ilmu kedokterannya. Antara lain menjelaskan tentang kinerja otak serta fungsi masing-masing komponen yang ada di dalamnya, menurut beliau, itulah yang kemudian akan menyimpan potensi jiwa berikut memori yang ada padanya. Ia menjelaskan kedudukan masing-masing letak memori seperti *commo sense* berpusat dari otak bagian depan, sedangkan ilustrasi berpusat di bagian belakang, imajinasi terletak pada jaringan tengah otak dan angan-angan pada bagian ujungnya. Jiwa ini disebut juga *animal soul*.<sup>8</sup> Disini tampak, bahwa Ibnu Sina mencoba mengawinkan fisiologi dengan teori psikologi, bahkan mencampurkan materi dengan *rub*, tanpa menjelaskan bagaimana keduanya berinteraksi, tidak segannya ia memandang sebagai sesuatu yang rumit, jika mengkaji interaksi di atas<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup>Ketunggalan yang asli itulah, yang sering disebut *fitrah* (orisinal). Kemudian, lingkungan akan besar pengaruhnya, terhadap segala tindakan yang akan dilakukan oleh *nafs*, yang secara konkritnya akan tampak pada *jasad*.

<sup>6</sup> Fakhruddin *al-Razy*, *al-Nafs wa al-rub wa syarh qunwabuma*, terj. *Rub dan Jiwa tinjauan filosof dalam persepektif Islam*, oleh H.M. Zoerni dan Joko S. Kahar, Risalah Gusti, Surabaya, tahun 2000, hlm.,91. Yang menjadi jiwa ini adalah entitas tunggal yang melihat, mendengar, mencicipi menyentuh pada dirinya. Terdapat daya khayal dan daya pikir.

<sup>7</sup> Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, terj. *Tafsir mimpi* oleh Apri Danarto, Ekandari Sulistyarningsih dan Ervita, S.Psi, Jendela, Yogyakarta, tahun 2000, hlm.3.

<sup>8</sup> Dr. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam, metode dan penerapan*, Rajawali Press, Jakarta, tahun 1996, hlm.242.

<sup>9</sup> Dr. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam*, hlm. 245.

Jiwa berpikir ( *anima intellectiva* ), yang menggunakan fungsinya sebagai pendorong untuk berpikir aktif serta berusaha<sup>10</sup>. Plato mengidentifikasi *Nafs* sebagai *jaubar ruhani*, dan jiwa mempunyai kehidupan sendiri dalam alam di atas keinderaan, dalam alam *fana* sebelum kehidupan ini tercipta. Bahkan membaginya menjadi dua alam, yakni alam cita, kemunculannya adalah jiwa sebagai pendukung susunan alam abadi. Sedangkan keduanya merupakan alam keinderaan yang lebih rendah. Jiwa ini terikat pada *badan*, maka mengenal perubahan benda melalui panca indera<sup>11</sup>. Jiwa inilah yang akan dilakukan tindakan penyucian dalam ajaran Islam. Dengan maksud menghilangkan pengaruh buruk dari faktor luar yang mempengaruhi kesuciannya sebagai wujud originalitas (*fitrah*). Bukan saja harus disembuhkan, karena diyakini telah mengalami perubahan akibat lingkungan yang memaksa untuk merubah kondisinya.

*Al-Kindi* mendefinisikan jiwa sebagai sebuah kesempurnaan esensial bagi *jisim*, yang tanpanya *jisim* tersebut tidak dapat berfungsi sama sekali. *Jisim* akan binasa jika ditinggalkan jiwanya. Ia berpandangan bahwa jiwa adalah *jaubar basith* (*jaubar tunggal*). Pada rumusannya *al-Kindi* tidak menyebutkan asal muasal jiwa seperti yang dikemukakan Plato, yakni dari alam *idea*. Hanya saja *al-Kindi* menegaskan bahwa setelah *jisim* ini mati, jiwa akan segera berpindah<sup>12</sup> (tidak menyebutkan kehancuran). Selain itu juga, sebagai kelengkapan dari kesempurnaannya. Pemeliharaan atas jiwa tersebut harus diperhatikan. Inilah yang yang dikenal dengan konsep *tazkiyat al-nufus* (penyucian jiwa).

Konsep ini lebih mengedepankan sisi pemeliharaan serta pemulihan bagi kondisi berbagai jenis jiwa, yang mengalami gangguan. sebab jiwa yang mengalami gangguan atau mengalami kekotoran akan berdampak pada kinerja *jasad*-nya. Makanya *jasad* juga dipandang sebagai gejala tampak pada jiwa. *Al-Ghazali* adalah salah satu di antara sekian banyak sufi yang berbicara mengenai konsep penyucian jiwa. Beliau beranggapan bahwa jiwa itu adalah pemicu kejahatan. Ini tertulis dalam beberapa karya besarnya, seperti kitab *Ihya 'Ulumu al-Din* dan yang lainnya. *Al-Ghazali* juga meyakini bahwa jiwa merupakan bagian dari anatomi ruhani yang memberikan kontribusi pada tubuh, adapun positif ataupun negatifnya akan diatur oleh kerja dari beberapa macam jiwa.

---

<sup>10</sup> Prof. DR. Ph. Kohnstamm, DR. G. Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, Jemmars, tahun 1984, hlm. 7.

<sup>11</sup> Prof. DR. Ph. Kohnstamm, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hlm.3.

<sup>12</sup> Dr. Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1986, hlm. 20-21.

Berikutnya, Abu al-Hamid *al-Ghazali* memberikan gambaran mengenai beberapa metode tentang *tazkiyat al-nafs*. Sehingga langkah-langkah ini dianggap sebagai bentuk aplikatif dari serangkaian cara untuk menundukkan jiwa. Dalam hal ini jiwa dianggap sebagai *makhluk* Tuhan yang selalu berkonotasi buruk dan memberikan dampak buruk pada *jasad*, sehingga perwujudannya terlihat pada perubahan perilaku seseorang. Al-Ghazali memuat secara khusus tentang metode penyucian jiwa dalam kitabnya yang berjudul *Ihya Ulum al-Din*.<sup>13</sup> Adapun *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* lebih mengembangkan dari aspek langkah *tazkiyah al-Nafs* versi al-Ghazali. *Syaiikh* Abu al-'Abbas Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, memasukkan pembacaan dan pendalaman *shalawat* sebagai bagian dari upaya *tazkiyah al-Nafs*. Ia juga menyandarkan pada asumsi, bahwa semua do'a, termasuk segala upaya harapan dalam do'a itu, akan terhalang apabila tidak disertai *shalawat* kepada Nabi SAW<sup>14</sup>. Hal di atas telah menjadi sebuah keyakinan. Dan ini pulalah yang menjadi sebab para *ahlu al-Thariqat* tidak melepaskan tiga jenis bacaan, yakni *Shalawat*, *Dzikir* dan *Istighfar*.

Sigmund Freud sebagai seorang pakar psikoanalisa, mengkaitkan jiwa dengan perilaku seseorang. Terutama, untuk memprediksi kepribadian. Menurutnya jiwa dapat dianalisa melalui berbagai jalan, antara lain melalui mimpi. Dengan maksud agar mempermudah, atau memberikan jalan bagi analisis terhadap *neurosis* (jenis gangguan kejiwaan)<sup>15</sup>. Pada kalangan psikolog, jiwa dianggap sebagai *dzat* abstrak. Maka mempelajarinya, hanya sebatas mengungkap gejala-gejala yang nampak saja. Terutama pada bagian yang erat kaitannya dengan tubuh seseorang. Sebab anggapannya, gangguan jiwa hanya akan tampak gelajanya melalui tampilan gerak tubuh. Oleh sebab itu, maka proses penyembuhan terhadap penyakit kejiwaan, harus terlebih dahulu menganalisa gejala jiwa yang muncul pada tubuh (yang mudah diidentifikasi). Jiwa dipahami sebagai gejala yang mudah ditangkap oleh indera. Indera juga dianggap sebagai gerbang jiwa. Pada kajian psikologi, pembahasan jiwa hanya menangkap gejala dari kegiatan-kegiatan fisik yang inderawi. Karena sikap dan perilaku yang tampak dalam perbuatan seseorang, seperti mimik asli (tidak sedang main sandiwara). Tidak akan jauh berbeda dengan gejala *bathiniyah*, baik cipta, rasa maupun

---

<sup>13</sup> Abu al-Hamid al-Ghazaly, *Ihya Ulum al-Din*, Juz. 3, Darr al-Kitab al-Islamy, Beirut, t.t, hlm.62.

<sup>14</sup> Muhammad al-Arabi bin Muhammad bin al-Saih al-Syarqy al-Ammary al-Tijany, *Bughyiyatu al-Mustafidz li al-Syarbi Muniyati al-Murid*, Darr al-Kotob al-Ilmiyyah, Beirut, tahun 1971, hlm.127.

<sup>15</sup>Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, hlm. viii.

karsanya<sup>16</sup>. Filosof *muslim* yang berbicara tentang jiwa dalam pendekatan psikologi, salah satunya, adalah Ibnu Bahjah. Pandangannya seperti Aristoteles, yang mendasarkan psikologi pada fisika. Ia berpendapat bahwa jiwa berkedudukan sebagai penyata tubuh alamiah. Mulanya ia membagi tubuh menjadi dua kategori, ialah, *alamiyah*, yakni yang tidak menggerakkan dan tidak *alamiyah*, yakni mampu memberikan menggerakkan aktif, tidak memiliki pengerak luar. Inilah yang kemudian disebut penyata tubuh. Ibnu Bahjah menyebutnya jiwa<sup>17</sup>. Lain hanya dengan Ibnu Sina, ia berpendapat bahwa *al-nafs*, adalah salah satu *janbar ruhani*, yang memberikan kesempurnaan atas predikat manusia, yang terdiri dari kesatuan dari akal dan *nafs al-nathiqiyah*, kemudian muncul predikat manusia yang *nathiqiyah*<sup>18</sup>. Selain psikolog, sufipun memakai istilah *nafs*. Yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, menjadi jiwa<sup>19</sup>. Beberapa sufi menganggap bahwa *al-nafs* selalu mengajak pada keburukan, sehingga menentangnya adalah induk *ibadah*, bahkan *al-bakim*, *al-Tirmidzy*, sufi abad ke 3 *Hijriyah*, memberikan pengertian tentang jiwa merupakan buminya *syahwat*<sup>20</sup>. Cenderung kepada *syahwat*, tidak pernah merasa tenang dan diam. Dalam hal ini tidak mengkonotasi *syahwat* sebagai wujud negatif. Namun lebih dipahami *syahwat* sebagai sikap yang memberikan wahana aktif. Abu Yazid *al-Busthamy*<sup>21</sup>, *al-Kharaj* dan *al-Junaidi* menyatakan, bahwa seseorang tidak akan mengenal jiwanya, jika dirinya ditemani *syahwat*<sup>22</sup>.

*Nafs* juga dianggap sebagai tempat bersemayamnya *akhlak* buruk<sup>23</sup> (yang berpenyakit), sebagai lawan dari *ruh*, yakni tempat bersemayamnya

---

<sup>16</sup>Dr. Jalaluddin, *Psikologi Agama*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, tahun 1998, hlm. 11.

<sup>17</sup>M.M Syarif, MA, *Para filosof muslim*, Mizan, Bandung, tahun 1998, hlm. 152.

<sup>18</sup>Syekh al-Rais Abi Ali al-Husain bin Abdillah bin Sina, *Rasail*, Intisyarat, t.t, hlm. 243.

<sup>19</sup>Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudlar, *Kamus al-Asbri*, Yayasan Ali Maksun, Pongpes Karapyak, Yogyakarta, tahun 1996, hlm. 1932. Kata *nafs* diartikan sebagai akal, jiwa, pikiran, diri, jasad, darah, mata yang jahat, semangat dan hasrat. Demikian pula istilah ilmu *nafs* diartikan sebagai ilmu jiwa (psikologi).

<sup>20</sup>Seringkali *Syahwat* dinilai sebagai *hawa al-Syaithani*, yang secara kontinu, selalu mengarahkan *ruhani*, menuju sisi-sisi kesalahan. Jiwa termasuk yang dipengaruhinya. Sebab itulah, *syahwat* diperhatikan, sebagai unsur penting dalam kehidupan dunia sufi. Mereka beranggapan, bahwa *syahwat* adalah, yang dapat meng**hijab**, antara dirinya dengan Allah ‘*azza wa Jalla*.

<sup>21</sup>Ada yang membaca dengan sebutan Abu Yazid *al-Bishtamy*. Panggilan akrabnya adalah Bayazid.

<sup>22</sup> Dr. Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, Pustaka Azzam, Jakarta, tahun 2001, hlm. 37.

<sup>23</sup>Pandangan ini, merupakan bukti belum sempurnanya, pemahaman mengenai *al-nafs*. Oleh karena itulah Mulla Shadra memaparkan lebih terstruktur dan terarah, agar tidak terkesan, bahwa *al-nafs* selalu tersalah.

*akblaq al-mahmudah* (terpuji)<sup>24</sup>. *Al-Tustary*<sup>25</sup> mengemukakan pendapatnya tentang jiwa, adalah sesuatu yang bukan seperti yang telah dikemukakan banyak orang. Tetapi lebih cenderung pada keberadaan sesuatu, yakni ditinjau dari sisi etimologis, adalah yang terdapat pada manusia dan hewan. Yang apabila kehilangan jiwanya, maka keluarlah dari kelompok *makbluq* hidup<sup>26</sup>. Pendapat ini mirip dengan definisi yang dikemukakan oleh *al-Fairuzzabadi*, sebagai berikut, “*Jiwa adalah hakikat sesuatu, dan substansinya*”<sup>27</sup>. Selain sufi (yang bukan kaum tarekat), kaum ahli tarekat berbicara mengenai *nafs*, mereka menjadikan pelajaran awal bagi para *salik*-nya untuk dapat membina jiwa masing-masing. Jika *nafs* telah mengalami ketenangan, maka itu menunjukkan, bahwa kondisi *nafs*-nya telah memasuki wilayah *muthmainnah*. Hal ini akan memudahkan terjadinya pertemuan dirinya dengan Tuhan (*Ma’rifat*), meskipun pemahaman beberapa kalangan ahli yang tarekat ini bervariasi, mulai dari yang menyamakan kedudukan *nafs* dengan *ruh*, hingga yang membedakannya. Tarekat *Qadiriyyah wa Naqsabandiyah* memandang adanya kesamaan antara jiwa dan *ruh* yang telah masuk ke dalam jasad, sedangkan *ruh* yang belum masuk ke dalam *jasad* dinamakan *lathifat*. Jiwa adalah kelembutan (*lathifat*) yang bersifat ke-Tuhan-an (*rabbaniyat*)<sup>28</sup>. Jiwa juga memiliki kepadatan (kuiditas), dan kekasaran mistis, sama dengan ciri *lathifab-lathifab*, mulai dari berderajat, *amarah*, *lawwamah*, *mulbamah*, *muthmainnah*, *radhiyyah*, *mardbiyyah*, hingga *kamilah*. Tingkatan ini diyakini sebagai tangga *nafs* menuju *ma’rifatullah*<sup>29</sup>. *Nafs* sering diprediksi sebagai faktor penyebab jatuhnya manusia, dari puncak *ma’rifat* kelembah nista. Akibatnya, antara manusia dengan Tuhan, terjadi kesenjangan, yang dianggap akan memperkecil terciptanya kebersatuan dengan Allah ‘*Azzu wa Jalla*.

Abi Abdillah Muhammad bin ‘Aly *al-Hakim al-Turmudzy* memahami *nafs* sebagai wadah untuk melakukan *dzikir*. Sebab pada dasarnya *nafs* merupakan organ ruhani yang di dalamnya terdapat *khamatir Rahmani*. Oleh sebab itu seseorang yang melakukan *dzikir* dengan benar, dan melantunkan *dzikir* yang menggunakan *isim dhampir*. Pada hakekatnya orang tersebut telah mengembalikan segala *ahwal*-nya kepada Allah. Dan

---

<sup>24</sup>Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Khawazin al-Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Darr al-Khair, t.t hlm. 83.

<sup>25</sup>Nama lengkapnya adalah Sahal *al-Tustary*.

<sup>26</sup>Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, hlm. 38.

<sup>27</sup>*Al-Fairuzzabadi*, *Kamus al-Munjid*, t.p, t.t, hlm. 225.

<sup>28</sup>Kharisudin Aqib, *al-Hikmah, memahami teosofi tarekat qadiriyyah wa naqsabandiyah*, Dunia Ilmu, Surabaya, tahun 1998, hlm. 141.

<sup>29</sup>Kharisudin Aqib, *al-Hikmah*, hlm. 143.



sesungguhnya Allah sebagai pusat dari segala orientasi *dzikir*, bukan lagi istilah *HUWA*, *HU* dan *Ana*. Itulah sebabnya, *al-Turmudzi* mengenalkan dengan sebutan *nafs al-haqq*.<sup>30</sup>

*Nafs* dipandang memiliki kehidupan yang unik. Sehingga kondisi kebersihan dan kesuciannya menjadi bagian terpenting, dalam memfungsikan *al-nafs*. Oleh sebab itulah dalam proses *tazkiyat al-Nafs*, seseorang harus dapat memahami terlebih dahulu konsep *nafs*-nya secara menyeluruh. Agar tidak terjebak dengan pemahaman yang keliru tentang jiwa. Akibatnya akan keliru saat menyikapi dan memfungsikan jiwa itu sendiri. Untuk memberikan batasan tentang pembahasan *nafs*, lahirilah konsep *tazkiyat al-Nafs* (penyucian jiwa).

Konsep *tazkiyat al-nafs* merupakan bentuk kepedulian ulama berbagai kalangan, guna menyikapi lahirnya kekotoran jiwa, yang berpengaruh pada kinerja *jasad* dan kemampuan *ruh* dalam menjamah *nur ilahiyah*. Semua konsep tentang *tazkiyat al-nafs* dinyatakan sebagai konsep yang belum pasti, dan setiap saat akan berubah sesuai dengan keadaan. Tulisan ini akan memberikan gambaran, dan menunjukkan bahwa sebuah gagasan atau konsep (konsep penyucian jiwa), merupakan bagian terpenting dari pembahasan tentang *nafs*. *Al-Ghazaly*, dalam pemikirannya, hanya memberikan beberapa langkah yang sifatnya pembinaan *jismani*. Karena beliau anggap pembinaan itu akan dapat menyentuh *nafs*-nya. Maka tidak mengherankan, jika masih banyak orang yang menganggap perubahan *jismani* akan berpengaruh pada perubahan jiwa seseorang.

Kemudian, seorang pemikir Persia yang dijuluki Mulla Shadra, ia termasuk filosof besar bahkan dikenal sebagai teosofi, yang lahir di Syiraj. Mengenalkan konsep *madzhab 'irfani* (sufistik) sebagai bentuk pedidikan kearifannya. Inilah yang proses pengenalan jiwa dilakukan para penganut madzhab hikmah dan merupakan proses pendidikan jiwa untuk menggapai sebuah kondisi kearifan (*al-hikmah al-'arsyiyah*), yang digadangkan pemikir lain dengan istilah penyucian jiwa. Ide di atas dikemukakan oleh Mulla Shadra yang dikenal sebagai filosof dan sufi besar pada kalangan *madzhab Syi'ah*. Dibuktikan dengan pembelajarannya pada ilmu *tasawuf*, dengan mengadopsi pemikiran-pemikiran yang dikemukakan Ibnu 'Arabi<sup>31</sup> serta para pembahas lainnya, seperti, al-Din

---

<sup>30</sup> Abi Abdillah Muhammad bin 'Aly al-Hasani *al-Hakim al-Tirmidzy, al-Syaikh. Kitab Khatmu al-Auliya*, Mathba'ah al-Katsulaikiyah, Beirut, t.t, hlm. 305.

<sup>31</sup> Mulla Shadra dijadikan rujukan, karena sama-sama memiliki sumber rujukan dengan Syaikh Ahmad *al-Tijani*, yakni mengangkat ide tentang jiwa pada konsep Ibnu Arabi.

Qun Yawi, ‘Ayn al-Qudhat dan Mahmud *Syabistary*<sup>32</sup>. Pada salah satu diskusinya, Mulla Shadra memaparkan tentang *nafs* (jiwa), *ruh* dan *jasad*<sup>33</sup>. Dalam pembicaraan tersebut Mulla Shadra tidak secara eksplisit menyebut tentang konsep *tazkiyat al-Nafs*. Namun lebih mengedepankan sisi penanganan atas *al-nafs*. Yang oleh ilmuwan lainnya dimasukkan ke dalam bahasan *tazkiyat al-Nafs*. Keunikan yang ditawarkannya tentang langkah penyucian jiwa, sangat berbeda dengan yang dikemukakan oleh para pemikir sebelumnya. Ia lebih mengutamakan perpaduan dan kebersamaan antara pembentukan sikap *jasad* dengan kedalaman spiritual seseorang. Sehingga didapatkan pengetahuan tentang diri yang sempurna. Konsep ini juga telah dikemukakan oleh *al-Ghazaly* dalam karyanya. Yang menyebutkan tentang salah satu langkahnya adalah mengetahui tentang ‘*aib* jiwa. Dengan demikian, maka dia akan memahami cara memulihkannya.

Pada saat para pemikir masih berselisih tentang keberadaan jiwa. Maka Mulla Shadra menuangkan ide-idenya, tentang jiwa sebagai sebuah kekuatan prima yang holistik. Berpijak dari paparan Plato, Ibnu Sina, Aristoteles dan Rene Descartes. Akhirnya muncullah ide Mulla Shadra yang mengatakan jiwa setelah menjadi *ruh*, sebagai sesuatu yang bermula dari material dan berkelanggengan secara spiritual<sup>34</sup>. Selanjutnya, terdapat hal yang sangat dianggap menyolok, ketika Mulla Shadra, sufi lain dan teosof sebelumnya menawarkan konsep *kebahwat*. Akan tetapi pemikiran Abi al-’Abbas Ahmad *al-Tijani* dalam tarekat *al-Tijaniyah*, justru tidak mengenalkan ajaran tentang ini. Kegiatan sejenis penyedirian, kontemplasi dan ‘*uzlah*, untuk mendapatkan *irfani*, dianggap bukan sebuah keharusan. Bahkan *Syaikh* Ahmad bin Muhammad *al-Tijani*, hampir melarang melakukan tindakan semacam itu. *Irifani* menurut beliau dapat dicapai dengan melakukan komunikasi langsung dengan Rasul melalui “energi” yang ditimbulkan dari seringnya membaca beberapa jenis bacaan yang dianggap sakral dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Yakni seperti *shalawat jaubaratu al-kamal* dan *shalawat fatih*, serta *dzikir-dzikir* tertentu. Baik *dzikirlazimah*, *wadhifah* dan *Hailalah*. Ataupun *dzikir-dzikir ikhtiyari* yang telah diajarkan dalam *thariqat al-Tijaniyah*.

Mulla Shadra juga memaparkan tentang eksistensi jiwa, yang dibahasnya bersama dengan penjelasan serta keterkaitannya dengan *jasad*.

---

<sup>32</sup>Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah al-Arsyiah*, terj. *Kearifan Puncak*, oleh DR. Dimitri Mahayana, M.Eng dan Ir Dedi Djuniardi, Pengantar, DR. Jalaluddin Rakhmat, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. xiii.

<sup>33</sup>Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra*, hlm. 16.

<sup>34</sup>Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra*, hlm. 109.

Sehingga menjadi jelas kedudukan jiwa, dalam posisinya sebagai bagian dari anatomi manusia. Jiwa dapat dikatakan sebagai salah satu unsur kedirian manusia. Tanpa kehadirannya, manusia menjadi ada yang kurang dalam struktur anatominya. Meskipun anatomi tersebut berbentuk *ruhani*.

Pemikiran Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqatal-Tijaniyah*, seseorang akan dianggap sempurna apabila telah memasuki *maqamat* pertemuan dengan Rasul dalam kenyataan, bukan *barzakhi* dan bukan dalam mimpi. Tidak lagi pada kondisi bayang-bayang atau diperkirakan seperti yang digambarkan dalam hadits-hadits tentang *ihsan*. Dan tidak akan terjadi, manakala jiwa masih dalam kondisi tidak suci. Inilah yang dianggap cukup menarik bagi penulis untuk mengamati dari dekat, tentang konsep *tazkiyat al-Nafs* yang bermuara pada pertemuan dengan *ruh* Rasulullah SAW, sebagai perwujudan *Nur Mubammad* atau *Haqiqat al-Mubammadiyah*, dalam wujud manusia sebagaimana pertemuan dengan sesama manusia yang masih hidup. Para filosof dan sufi juga memiliki keyakinan bahwa segala bentuk kegiatan jiwa, akan erat kaitannya dengan keadaan tubuh. Atau sebaliknya, gerakan tubuh manusia dipengaruhi oleh keadaan jiwa. seperti yang terjadi pada penderita gangguan psikosomatik. Dalam pandangan ajaran Islam, kebersihan dan kesucian jiwa, berpengaruh besar, pada tingkat kearifan orang itu.

Kajian tentang kearifan yang diawali dengan penyucian jiwa banyak tersebar dalam beberapa literatur yang secara langsung ditulis oleh pelaku. Seperti Mulla Shadra, dalam kitabnya yang berjudul *al-Hikmah al-'Arshiyah* dan *al-Hikmah al-Muta'aliyah* atau yang populer di sebut *al-Asfar al-Arba'ah*. Buku tersebut adalah karya langsung beliau. Sedangkan pada *thariqatTijaniyah Sayyid Syaikh Ahmad al-Tijani* tidak menulis langsung bukunya secara khusus. Melainkan tutur para muridnya yang dituangkan dalam tulisan (kitab-kitab) dengan cara *Imla* (dikte). Oleh sebab itu tulisan ini, lebih banyak merujuk pada karya murid beliau yang terdekat. Dan selanjutnya karena buku-buku tersebut ditulis berdasarkan hasil dikte dari *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, dan kedudukannya sebagai buku primer pada kalangan *ikhwan thariqat al-Tijaniyah*.

Selanjutnya, konsep mengenai pembagaian jiwa, memiliki ragam yang berbeda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya, sesuai dengan hasil telaah mereka. Mulla Shadra membagi jiwa menjadi tiga kategori. Yakni jiwa rendah (*al-nafs al-nabatiyah*), jiwa menengah (*al-nafs al-hayawaniyah*) dan jiwa tertinggi (*al-nafs al-nathiqiyah*)<sup>35</sup>.Memiliki kesamaan dengan pemikiran Ibnu Sina. Aristoteles, hanya membagi tiga, dua istilah

---

<sup>35</sup>Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fii al-Asfar al-Arba'ah*, Darr Ihya, Beirut, tahun 1981, juz 9 hlm. 5.

sama dengan pemikir sebelumnya, yakni *nafs al-nabatiyah* dan *nafs al-bayawaniyah*, terdapat kesamaan, sedangkan untuk *nafs al-natbiyyah*, pendapat Aristoteles yang dikutip dalam kitab *al-Nahj*, oleh Ibnu Sina diistilahkan sebagai *nafs al-insaniyah*. Dan Mulla Shadra juga mencoba mengkritik pendapat para pendahulu dan filosof masanya yang selalu menganggap bahwa jiwa hanya sebagai *shurah* (gambaran) dari gerak *ruhani*. Jiwa merupakan *jaubaratu al-Kamal* (kesempurnaan dari seluruh kekuatan, bukan hanya dipandang sebagai gambaran *ruhani*).

Saat *al-Ghazaly* membagi dengan tujuh macam jiwa dan Shadra dengan jumlah yang lebih banyak lagi. Berbeda dengan *al-Tijani*, beliau bahkan tidak membagi-bagi istilah jiwa menjadi beberapa kategori. Atau tidak membahas mengenai bagian-bagian dari macam jiwa. namun lebih mengutamakan mengakomodir pembagian jiwa menurut pemikiran ulama terdahulu. Ahmad *al-Tijani* hanya memberikan fasilitas bagi upaya penyucian secara universal atau holistik. Dan tidak mengkritisi pendapat pendahulunya. Beliau juga lebih mengutamakan menjadi “penafsir” pada tatanan aplikasi dari konsep *al-Turmudzy* dan paparan teori yang dilontarkan Ibnu Arabi.

Pemikiran *al-Tijani* tentang jiwa dan penyuciannya dalam *Thariqat al-Tijaniyah*, cenderung menunjukkan wujud nyata dari konsep pendahulunya yang dituangkan dalam kitab *Khatmu al-Auliya* yang ditulis oleh *al-bakim al-Turmudzy* dan beberapa karya Ibnu Arabi yang mengarah pada penafsiran tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* atau *Nur Muhammad*. Perwujudan perilaku ini dibenarkan oleh sejumlah kalangan sufi pada saat itu. Dan menyatakan memang Ahmad *al-Tijani* adalah sosok *khatmu al-Auliya*. Sebagaimana disebutkan kriterianya dalam buku-buku sebelum terciptanya *thariqat al-Tijaniyah*. Sosok inilah yang dianggap memiliki kebersihan ruhani serta kesucian jiwa, persepektif *thariqat al-Tijaniyah*.

Pembahasan mengenai jiwa yang dikemukakan, Ibnu Arabi, Mulla Shadra dan Ibnu Sina hampir sejalan dengan paham Aristoteles, yang memandang jiwa sebagai *enteleki* (penyempurna). Pertama kali badan akan teratur *alamiyah*, dengan kapasitas untuk hidup. Dan menurut Ibnu Sina, dipahami sebagai substansi immaterial yang mampu meng-“ada”, secara mandiri dalam badan, bukan sekedar penyempurna. Lebih menitik beratkan pada kemampuan mandiri, untuk mewujudkan intelek yang aktual, diperlukan materi untuk peluang *wujud*-nya jiwa tersebut<sup>36</sup>. Ada pandangan yang hingga kini masih hidup di kalangan kaum *muslimin*. Bahwa *nafs* selalu akan berakibat buruk bagi diri seseorang. Atau memang

---

<sup>36</sup>Fazlurrahman, *The philosophy of Mulla Shadra*, terj. *Filsafat Shadra*, Munir Mu'in dan Amar Haryono, Pustaka, Bandung tahun 2000, hlm. 261.

diyakini sebagai faktor yang menyebabkan keburukan. Pendapat ini tersebar dikalangan beberapa sufi, seperti *al-Ghazaly*, yang dituangkan dalam kitabnya *Ihya Ulumuddin*. Maka dalam *thariqat Tijaniyah* lebih mengutamakan sisi pengenalan dan pemahaman tentang *Nur Muhammad*, dengan maksud supaya terjadi perubahan pada jiwa secara total, untuk bertindak arif (bijaksana). Sebagai muaranya adalah sosok jiwa yang terbimbing oleh *ruh* Rasulullah SAW dalam wujud *Nur Muhammad*, untuk menampilkan manusia sempurna yang memiliki *akhlak al-Karimah*.

Paparan tentang jiwa juga, banyak dimanfaatkan orang sebagai rujukan, saat terjadi situasi konflik, baik interpersonal, maupun antar personal atau kelompok. Maka tindakan yang sering dilakukan adalah melakukan terapi-terapi psikologis yang mengarah pada perbaikan struktur jiwanya. Karena saat terjadi situasi konflik itu, dianggap jiwa sedang berada dalam keguncangan, gangguan atau bahkan dinyatakan berpenyakit. Mengabaikan tentang jiwa ini, dapat mengakibatkan ke “hampir” gagal dalam menyelesaikan persoalan. Oleh sebab itu, jiwa menjadi bahan pembahasan dan kajian terpenting, saat para pemandu ajaran Islam menyampaikan *wahyu* Allah ‘*Azza wa Jalla*.

Di antara sebahagian dari pemahaman yang dikemukakan oleh *Syaikh* Abi al-Abbas *al-Tijani* adalah bahwa jiwa merupakan bagian terpenting dalam tubuh manusia, yang memiliki kemampuan untuk melakukan komunikasi aktif dengan berbagai keadaan tanpa mengenal seseorang itu telah dinyatakan “mati” menurut pendekatan medis. Atau saat masih dalam keadaan hidup. Kematian seseorang tidak berpengaruh pada kematian jiwa. Sebab saat fisik manusia mati, Allah memanggil jiwanya sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an tentang panggilan bagi *nafs al-Muthmainnah*, untuk masuk *al-Jannab*.

Jiwa diyakini memiliki kemampuan yang sangat besar untuk memberdayakan potensi kemanusiaannya. Sehingga perannya dalam tubuh menjadi motor penggerak, yang mengakibatkan seseorang menjadi dinamis. Apalagi saat seseorang memelihara jiwanya sampai menemukan kemampuan untuk mengenal hakikat sesuatu. Salah satunya adalah saat seseorang menemukan dan memahami *hakikat al-Muhammadiyah*. Melalui pemahaman ini, seseorang akan dapat memelihara jiwanya. Selain dinilai sebagai jiwa yang sehat. Juga akan dapat berkomunikasi aktif antara dirinya dengan Nabi SAW dalam fenomena *budbur al-Rasul*. Kejadian ini mengantarkan para salik *thariqat Tijaniyah*, untuk bisa memaksimalkan potensi jiwanya dengan baik dan cara yang telah digariskan dalam aturan *thariqat al-Tijaniyah*. Pada desertasi inipun menggunakan paparan berdasar

pada fenomena dalam bahasan psikologi, yang menurut Edmund Husserl adalah mengamati pengalaman yang dialami waktu itu<sup>37</sup>.

Adapun harapan dari konsep penyucian jiwa dalam *thariqah al-Tijaniyah*, bermuara pada keterdampungan dirinya oleh Rasul secara langsung. Bukan lagi sekedar keterdampungan oleh sejumlah ide-ide ke-Nabi-an yang tertuang dalam *al-hadits* dan *al-Qur'an*. Secara otomatis, bila seseorang telah didampungi hidupnya oleh kehadiran Rasulullah SAW, dapat diyakini bahwa orang tersebut memiliki kesucian jiwa. Bahkan bila telah memasuki wilayah pengenalan *hakikat al-Mubammadiyah*, seseorang tidak lagi terikat dengan materi belaka, akan tetapi semua materi menjadi *washilah* untuk mendapatkan keshalehan spiritual yang berdampak pada keshalehan sosial. Orinetasi hidupnya menjadi lebih bermakna dan terisi oleh aspek kepadatan *ilabiyah*, selain memiliki kemampuan untuk melakukan aktifitas sosialnya.

Hal lain yang dianggap lebih menarik perhatian adalah konsep Abi al-Abbas Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqah Tijaniyah*. Ungkapan beliau yang diimplakan kepada para ikhwannya, menentukan langkah para *salik* dalam *thariqah Tijaniyah*, saat memperlakukan jiwa sebagai bagian dari unsur ruhani yang sering terabaikan pada setiap waktu. Dan bimbingan ini menjadi bagian dari pembinaan *akhlaq* menuju *akhlaq al-Karimah*. Sedangkan wujud *akhlaq al-Karimah* adalah tanda dari seseorang memahami *hakikat al-Mubammadiyah*. Dengan demikian pemahaman *hakikat al-Mubammadiyah* menjadi upaya konkrit dalam melakukan perubahan serta penyucian jiwa. Karena jiwa akan selalu mendapat perhatian *badhirat* Rasulullah SAW.

Dalam hal ini penulis menonjolkan metode *Syaikh* Abi al-‘Abbas Ahmad *al-Tijani* dalam penyucian jiwa, karena dinilai memiliki cara yang berbeda dengan para sufi sebelumnya. Meskipun konsep yang diusung, merupakan ide yang pernah dilontarkan oleh *al-Turmudzi* dalam kitab *Khatmu al-Auliya*, diturunkan dalam bentuk teori oleh Ibnu Arabi dalam *Fushush al-Hikam* dan *Futubat al-Makkiyah*, pada dataran aplikatif *Syekh* Ahmad *al-Tijani*, mewujudkan dalam bentuk pendidikan ruhani bagi para *muqaddam*. Dan dari para *muqaddam* kepada *ikhwanThariqat al-Tijaniyah*<sup>38</sup>. Dengan demikian maka penulis mencantumkan beberapa pandangan dari Ibnu Arabi karena *al-Tijani* banyak menurunkan konsep Ibnu Arabi pada dataran aksiologisnya.

---

<sup>37</sup>Henryk Misiak, Ph.D dan Virginia Staudt Sexton, Ph.D, *Psikologi Fenomenologi, eksistensial dan humanistik suatu survei historis*, Refika Aditama, Bandung, tahun 2009, hlm. 2.

<sup>38</sup>Hasil wawancara dengan *Syaikh* DR. Ikyan Sibawaih, M.A, tanggal 21 Maret 2016, beliau adalah *MuqaddamThariqat al-Tijaniyah* di Samarang Garut.

Untuk lebih menonjolkan sisi perbedaan dan kesamaan dengan para sufi sebelumnya, penulis membandingkan dengan sesama sufi dan teori yang dikemukakan filosof terdahulu. Untuk pembandingan sufi, penulis mengambil ide dari Ibnu Arabi, Mulla Shadra dan al-Jilly, karena dinilai memiliki kesamaan konsep dalam memahami *haqiqat al-Muhammadiyah* serta berbicara mengenai konsep penyucian jiwa. Ditambah dengan pemahaman konsep tentang penyucian jiwa dari *al-Ghazali* sebagai tokoh yang banyak bertolak belakang dengan pemahaman Ibnu Arabi. Bahkan termasuk Ibnu Sina yang sering dirujuk Mulla Shadra. Seperti telah diketahui *al-Ghazali* termasuk tokoh yang sangat bersebrangan konsepnya dengan Ibnu Sina. Bahkan *al-Ghazali* menggolongkan pada filosof yang kafir<sup>39</sup>. Kendatipun *al-Ghazali* menilai “kafir” pada pendapat Ibnu Sina, namun ia mengutip pemikirannya yang memandang pentingnya sebuah keyakinan dalam mengungkap ketersingkapan *ilahiyyah* yang oleh Mulla Shadra disebut *‘irfani*. Dan metode *‘irfani* dalam pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW juga diadopsi oleh *thariqat Tijaniyah* sebagai sebuah metode penyucian jiwa. Saat ketersingkapan *hijab* ruhani yang membuka mata batin *nur muhammadiyah*, maka seketika itu pula seseorang akan menjauhi segala hal yang bersifat maksiat. Dan selamanya akan mengejar kebajikan hakiki.

Kemudian, ada hal yang dianggap menarik bagi penulis adalah konsep yang ditawarkan Ahmad *al-Tijani*, tentang penyucian jiwa melalui pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*. Yang berbeda dengan para ahli *thariqah* lain sebelumnya. Ahmad *al-Tijani* tidak banyak menyajikan konsep *tazkiyah al-Nafis* seperti pada *al-Ghazali* dan *thariqah* lainnya. mengenalkan *khawat* yang ditawarkan para *muassis thariqat zubud*. Pemikiran Ahmad *al-Tijani*, lebih banyak mengenalkan serta memahami beberapa *shalawat* yang dijadikan sumber kajian, menuju pemahaman tentang *nur muhammadiyah* dan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Mulai memahami secara keilmuan (wujud kerangka teoretik), hingga pelaksanaan ritual *shalawat*-nya sebagai aktualisasi dari konsepnya. Tulisan ini lebih banyak mengamati beberapa hal yang memberikan dorongan pada kerangka konsep penyucian jiwanya saja. Berdasar pertimbangan beberapa hal yang terkait dengan pandangan *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah*. Yakni, diawali dari *al-Tijani* mengklaim dirinya sebagai *kebatmu al-milayah* (penutup kewalian), yang setiap langkahnya selalu didampingi Rasulullah SAW, untuk mengawasi perilakunya agar tidak menyimpang dari *al-Qur’an* dan *al-Sunnah*. Kemudian Ahmad *al-Tijani* juga menyatakan

---

<sup>39</sup> Abi al-Hamid Muhammad al-Ghazaly, *Al-munqidz min al-dhalal*, al-Maktabah al-Sya’biyah, t.t, Beirut, Lebanon, hlm.44.

*thariqat*-nya itu sebagai *thariqat Ahmadiyah*<sup>40</sup>, yang diakui sebagai *thariqat* tertinggi versi *Thariqat Tijaniyah*. *Thariqat al-Tijaniyah* memegang teguh *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*<sup>41</sup>. Oleh sebab itu tidak sedikit yang memandang *thariqat* ini sebagai bagian dari pemikiran Wahabi (wahabisme). Karena idenya yang menghindari pemahaman *khurafat* dan ibadah yang dianggap tidak dibenarkan oleh syari'at Islam. Atau yang dinilai menambah dari yang telah diajarkan Nabi SAW baik saat beliau masih hidup, ataupun petunjuk Nabi SAW dalam keadaan *barzakhy*. Bahkan sempat selamat dari pembersihan para *ahlu al-Thariqah* di wilayah Arab terutama Makkah dan Madinah, karena dianggap sebagai *thariqat* yang tidak mengandung kemusyrikan, dan sejalan dengan pemikiran kalangan wahabisme.

Ahmad *al-Tijani* memberikan konsep untuk melakukan penyehatan jiwa melalui *dzikir*, khususnya beberapa *shalawat* yang dianggap akan menciptakan kondisi *akhlaq al-karimah*. Yang pada umumnya *shalawat* hanya dijadikan sebagai ibadah *mandubah* biasa. Tetapi dalam *thariqat Tijaniyah*, malah dinilai memiliki kekuatan dahsyat untuk menghadirkan Rasulullah SAW dengan cara nyata. Juga ditambah dengan keyakinan, bila telah memasuki pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, seseorang akan mendapatkan *Nur Muhammadiyah*, yang berfungsi mendampingi perilaku seseorang, hingga dapat dikategorikan sebagai manusia yang ber-*akhlaq al-Karimah*. Manusia inilah yang oleh *al-Jily* disebut sebagai *al-Insan al-Kamil*.

Adapun keterkaitan dengan kondisi masa kini, yang telah banyak pemikiran manusia dipengaruhi oleh produk sains dan teknologi canggih, mengakibatkan berkurangnya beban fisik, secara otomatis beban jiwa menjadi bertambah. Semua telah membantu meringankan beban fisik dalam tinjauan materil. Namun tanpa disadari banyak orang yang merasa adanya kurang ketentraman, hidup tidak nyaman dan sejenisnya. Hal ini diprediksi adanya pola pikir yang mempengaruhi pola tindak. Yang seharusnya memiliki keseimbangan antara tindakan fisik dan non fisik. Tetapi kini menjadi tidak mendapatkan kondisi *tawazun*.

Adapun metode penyucian jiwa dalam pandangan *thariqat Tijaniyah* ini dikenalkan. Cara ini, diprediksi akan mengurangi beban sikap materialisme serta pandangan kotor dari akibat pesatnya laju pemikiran rasional yang mengesampingkan aspek mistis dalam ajaran agama seseorang, yang berdampak pada kegersangan spiritual. Memahami hal di atas, seseorang akan merasa tenang dan nyaman, sebab orientasinya tidak

---

<sup>40</sup> Bukan yang Ahmadiyah yang dicetuskan Mirza Ghulam Ahmad.

<sup>41</sup> Abi Abdillah al-Sayyid Fathan bin Abdi al-Wahidi *al-Susy al-Nadhiby*, *Yaqutatu al-Faridah fii Thariqati al-Tijaniyah*, Darr al-Saqafah, t.t, t.k. hlm. 9.



lagi materil. Namun lebih kepada perubahan perilaku dari sifat *madzmumah* menuju kepada sifat *mahmudab*. Atau yang dikenal dengan *akhlaq al-karimah*. Kondisi yang tidak memiliki keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan jasmani dan ruhani mengakibatkan munculnya sikap ketimpangan. Dari sikap tersebut akan muncul rasa putus asa. Seperti yang diungkap dalam perkataan Nietzsche dan Schopenhauer. Mereka menyebutkan “Tuhan telah mati”, karena ia telah mencari Tuhan untuk menyelesaikan segala permasalahan dunia semata. Namun tidak mendapatkannya. Demikian juga pandangan bahwa kematian adalah jalan terbaik bagi manusia, adalah sesuatu yang tidak paham akan makna hidup. Pandangan ini juga termasuk yang ditentang oleh Abu al-Hamid al-Ghazali. Menurutnya bahwa setiap manusia membutuhkan pemahaman tentang jiwa dalam keterkaitannya dengan dimensi *ilabiyah*. Beliau menyebutnya bahwa *nafs* merupakan unsur anatomi manusia yang tidak mati dan selalu hidup. Sedangkan menurut mereka, jiwa termasuk yang mati dan tidak dapat kembali<sup>42</sup>.

Untuk mendapatkan kenyamanan serta ketenangan jiwa, Islam memberikan cara tepat, yakni *dzikir*. Merujuk pada firman Allah dalam al-Qur’an yang menjelaskan tentang *dzikir* sebagai saran untuk menenangkan hati. Kemudian bentuk *dzikir* ditafsirkan oleh masing-masing pemikir secara bervariasi, sesuai dengan kapasitas pemikiran dan latar belakang pemikiran sufi masing-masing. Selain penjelasan di atas, masih terdapat hal yang dianggap paling penting, yakni, menunjukkan bahwa firman Allah yang menyebutkan bahwa dengan ber-*dzikir* itu hati akan menjadi tenang, diwujudkan dalam bentuk pengamalan sehari-hari, sehingga dapat dirasakan kenyamanan oleh setiap pelakunya. Bahkan dijadikan alat terapi bagi pengamal *dzikir*nya. Dengan demikian, maka *dzikir* dianggap sebagai pemenuhan kebutuhan *jismani* dan ruhani<sup>43</sup>. Jadi *dzikir* tidak hanya sekedar pemenuhan kewajiban belaka.

Dalam *thariqat Tijaniyah*, ternyata ditambah dengan bacaan *shalawat* yang dianggap dapat membuka *hijab* (penghalang dalam pandangan spiritual) antara diri seseorang dengan *ruh* Nabi SAW. Oleh sebab itulah, maka tulisan ini lebih menitik beratkan mengamati metode *dzikir* dan *shalawat* yang dilakukan *thariqat al-Tijaniyah*, yang dianggap akan mampu mendapatkan sebuah pemahaman serta mempertemukan *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*-bahkan masyarakat umum, dengan *bakikat al-*

---

<sup>42</sup> Abi al-Hamid Muhammad al-Ghazaly, *Al-munqidz min al-dbalal*, al-Maktabah al-Sya’biyah, t.t, Beirut, Lebanon, hlm.42.

<sup>43</sup> DR. Yunasril Ali, M.A, *Jalan Kearifan Sufi, Tasawuf sebagai terapi derita manusia*, Serambi, Jakarta tahun 2002, hlm.151.

*Mubammadiyah*. Diakhiri dengan pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW secara langsung. Atau diyakini kehadiran Nabi SAW saat membaca *shalawat* akan mengubah pemahaman terhadap *hakikat al-Mubammadiyah*. Dengan kulminasinya adalah munculnya sikap terpuji atau yang disebut dengan *akhlaq al-Karimah*.

Penyucian jiwa, bukan sekedar dinamika kehidupan. Akan tetapi lebih dipandang sebagai suatu unsur, yang sangat penting untuk dipelajari secara mendasar. Selanjutnya, pada *Syaikh* Abi al-'Abbas Ahmad *al-Tijani*, tampak adanya perbedaan pemikiran yang cukup mendasar tentang konsep penyucian jiwa. Ia menganggap, posisi manusia sebagai *'abid* (hamba) Tuhan, baru dianggap memiliki validitas yang memadai, manakala saat melakukan aktifitas, jiwanya tidak sedang terganggu oleh berbagai persoalan. Untuk itulah, penulis menganggap penting untuk mengangkat masalah tentang; konsep penyucian jiwa menurut *syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah* dan metodologi penyucian jiwa melalui pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah* menurut *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*.

## **B. Sebuah Harapan dalam Gagasan Syaikh Ahmad al-Tijani**

Kulminasi dari penulisan ini, Hasilnya diharapkan dapat memenuhi kebutuhan masyarakat yang berharap melakukan pensucian diri sesuai dengan jalan yang ditempuh oleh *thariqat al-Tijaniyah*, memberikan penjelasan tentang kontribusi *thariqat al-Tijaniyah* terhadap masyarakat muslim dalam kegiatan penyucian jiwa, sekaligus memberikan pemahaman mengenai kedudukan *haqiqat al-Mubammadiyah*, sebagai bagian dari konsep filsafat ke-Tuhan-an, yang berbicara tentang proses kejadian manusia, hingga *maqam bathin* Nabi Muhammad SAW. Yakni konsep *haqiqat al-Mubammadiyah*. Dalam pembahasannya, konsep *haqiqat al-Mubammadiyah* akan berbicara mengenai kedudukan Tuhan dalam ajaran Islam yang dibahas oleh para sufi, sampai pada penjelasan kedudukan Nabi Muhammad SAW, serta adanya pertemuan antara Nabi Muhammad SAW dengan umat sepeninggalnya (setelah beliau dinyatakan meninggal). Terutama pandangan *syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Dengan demikian, akan tercipta suasana komunikasi sufistik saat berinteraksi dengan Tuhan dan Nabi Muhammad SAW dalam bentuk *maqam bathin*, dan mengenalkan metode *riyadhah shalawat* yang tidak sekedar melantunkan *syar'ir* belaka. Akan tetapi lebih menghayati dan menggiring pada suasana *tajalli* dengan Tuhan, serta adanya pertemuan dengan *hadhrat* Nabi Muhammad SAW secara langsung atau dalam kondisi *barzakhy*.

Buku ini juga diarahkan pada kegiatan mengeksplorasi pemikiran *Syaikh* Abu Al-Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* mengenai upaya penyucian jiwa melalui pemahaman *baqiqat al-Muhammadiyah*, yang diimplementasikan melalui *riyadhab shalawat al-fatih*. Berdasar hasil penelitian menggunakan pendekatan fenomenologi. Dalam hal ini psikologi fenomena<sup>44</sup>. Untuk mengupas persoalan yang memaparkan tentang konsep penyucian jiwa, menurut *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, serta menjelaskan tentang metodologi penyucian jiwa melalui pemahaman *baqiqat al-Muhammadiyah* menurut *Syekh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*.

### C. Jiwa yang Memiliki Kekuatan

Jiwa merupakan bagian dari tubuh manusia. namun tidak setiap manusia dianugrahi pemahaman tentang jiwa. Sebahagian hanya memandang istilah jiwa dengan sesuatu yang kasat mata. Ini yang dianggap kekeliruan memahami jiwa. Untuk itulah penulis akan memaparkan beberapa hal tentang jiwa secara global. Kemudian akan dititikberatkan pada sebuah konsep tentang penyucian jiwa.

Pada sisi lain *al-Kindi* memahami jiwa sebagai kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat *alamiyah*, mekanistik serta memiliki kehidupan yang dinamis. Ia sosok fisik yang alami dan memiliki serta mengalami kehidupan. Makna kesempurnaan dalam pemahaman *al-Kindi* adalah “sesuatu” yang dengannya sosok *al-jins* (*genus*) menjadi sempurna. Akhirnya dapat dinilai sebagai *nau'* (*species*). Oleh sebab itu karena jiwa dipahami sebagai unsur penyempurna bagi *jasad*, maka *wujud* manusia, baru akan tampak sempurna manakala *al-Nafs* telah hidup secara bersamaan dalam *jasad* manusia itu sendiri. Pemikiran beliau yang dinilai telah dipengaruhi Aristoteles. Bahkan terdapat kritik yang menyebutkan pengaruh Plato dan Plotinus-pun menjadi bagian dari produk pemikirannya. Sehingga pemikiran *al-Kindi* dinyatakan tidak original. Terutama saat menjelaskan mengenai jiwa sebagai elemen yang memiliki kehormatan serta kesempurnaan, berkedudukan luhur dan substansinya berasal dari substansi Sang Pencipta .

*Al-Kindi* mendetailkan pemahaman tentang jiwa, maka dianggap penting bila seseorang memahami tentang konsep pemeliharannya. Agar tidak terjebak pada pengotoran atau perusakan jiwa, yang berakibat fatal bagi fisik yang dianggap sebagai media untuk membuktikan keberadaan

---

<sup>44</sup> Henryk Misiak, Ph.D dan Virginia Staudt Sexton, Ph.D, *Psikologi Fenomenologi, eksistensial dan humanistik suatu survei historis*, Refika Aditama, Bandung, tahun 2009, hlm. 3.

jiwa. Kemudian, *al-Kindi* mendefinisikan sebagai *al-Nafs al-natbiqah* (jiwa rasional). Substansi *al-Nafs* ini merupakan substansi *Ilahi* dan *Rabbani*. Jiwa ini merupakan *nur* Allah. Ia dinilai sebagai substansi sederhana yang tidak *fana'*. Ia turun ke dunia indera dari dunia akal. Akan tetapi ia masih memiliki perbekalan memori kehidupan masa lalu, karena ia masih memiliki berbagai kebutuhan serta tuntutan yang mengandung berbagai halangan dan memuaskan, sehingga tidak jarang menimbulkan penderitaan. Hanya jiwa yang telah memasuki ketenangan, yang telah dianggap memiliki status suci. Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* memberikan “standar” kesucian pada kemampuan seseorang dalam melakukan komunikasi spiritual dengan *nur Muhammad SAW*.

Persoalan posisi jiwa pada manusia, seperti telah dipaparkan di atas, bukan hanya dianggap sebagai dinamika kehidupan, akan tetapi akan dipandang lebih baik, jika dipahami secara mendasar. Oleh sebab itu keberadaan jiwa harus diberikan penjelasan secara terperinci dengan berbagai alasan mendasar. Dalam hal ini ada beberapa pemikir yang mengemukakan mengenai jiwa mempunyai rumusan yang kiranya akan dapat memberikan pembendaharaan pandangan *muslimin* dalam membicarakan tentang jiwa manusia. Posisi manusia sebagai *'Abid* (hamba) Tuhan, baru dianggap valid dalam melakukan segala persoalan, manakala jiwanya tidak terganggu. Ini akan menjadikan persoalan besar, sehingga tidak salah jika memahami jiwa dalam proses kebutuhan manusia yang akan melakukan kegiatan penghambaan pada Tuhannya. Berdasarkan uraian tersebut, serta mempertimbangkan beberapa pandangan beberapa pemikir, termasuk pandangan sufi tentang jiwa. Maka lahirlah harapan ingin memberikan paparan mengenai persoalan penyucian jiwa dalam pendapat *al-Sayyid* Abu al-'Abbas Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*.

*Syaiikh* Abi al-'Abbas Ahmad *al-Tijani*, memandang jiwa yang suci akan mampu menggapai perjalanan spiritual, yang berujung dengan keterdampingan dirinya oleh Rasul. Sehingga segala perilaku akan terpantau langsung oleh *baqiqat al-Rasul* yang menjadi *baqiqat al-Muhammadiyah*. Sekaligus bahwa *baqiqat al-Muhammadiyah* membawa para *salik thariqat al-Tijaniyah*, untuk memiliki kemampuan mengubah serta memberdayakan jiwa secara maskimal.

Pemahaman *baqiqat al-Muhammadiyah* sendiri tidak hanya sebatas dataran konsep yang dianggap sebuah keyakinan. Namun juga membahas dataran aktualisasi, sehingga para *salik* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, akan dapat merasakan dirinya diberikan *iriyad* langsung oleh Rasulullah SAW, melalui kemunculan “energi” ruhani yang diakibatkan oleh beberapa bacaan yang dilantunkan secara rutin, khususnya *shalawat fatih* dan

*shalawatjaubaratu al-kamal*. Kedua *shalawat* tersebut telah diyakini dan teruji menurut kalangan *thariqat al-Tijaniyah*, dapat menghadirkan *ruh* Rasul SAW sebagai pemandu kehidupan.

Kemudian, buku ini disajikan untuk kepentingan ilmiah, melakukan eksplorasi serta analisis terhadap pemikiran *al-Sayyid al-Syaikh* Abi al-Abbas Ahmad *al-Tijani* tentang konsep penyucian jiwa. Karena jiwa dipandang sebagai salah satu unsur terpenting, bagi perjalanan kehidupan manusia di muka bumi, yang bertugas sebagai wakil Tuhan. Kehadiran manusia di muka bumi sebagai '*Abid* (hamba) Allah '*Azqa wa Jalla*, merupakan tugas yang cukup berat. Tidak sekedar hidup menyanggah predikat sebagai manusia. Sebab manusia yang paling utama dihargai sebagai sosok sempurna adalah yang memiliki kesehatan jiwa untuk menggapai derajat *al-insan al-kamil*. Manusia-pun dituntut untuk memelihara organ-organ kehidupannya, sehingga mampu memenuhi tuntutannya sebagai *khalifah*. Dengan demikian Allah '*Azqa wa Jalla* memasukkan organ-organ tersebut berupa *jasad*, *ruh* dan *Nafs*, dengan kata lain manusia terdiri dari tiga unsur tersebut<sup>45</sup>. Dengan demikian kegagalan akan sulit dihindari apabila salah satu di antara tiga unsur tersebut mengalami kecacatan atau kurang sempurna.

Munculnya buku ini, diharapkan mengemukakan sedikit ketarkaitan jiwa dengan *ruh* dan *jasad*. Serta kaitannya dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Kadang-kadang dijumpai adanya para pemikir *muslim* melahirkan kontroversi akan keberadaan *al-Nafs* sebagai unsur yang diyakini keberadaannya tidak diragukan lagi. Termasuk pemikiran Ahmad *al-Tijani* di dalamnya, mengemukakan pendapat mengenai substansi jiwa dan kerja, berikut keterkaitan dengan *ruh* serta fisik seseorang. Konsep penyucian *Nafs* (jiwa), selama ini banyak dikaji oleh Filosof, sufi dan psikolog. Mereka mempunyai berbagai argumen untuk memperkuat tujuan pandangannya yang mengutarakan pembahasan tentang jiwa tersebut. Apalagi berbicara mengenai konsep penyucian jiwa yang berbeda dengan para sufi dan filosof sebelumnya. Meskipun pembahasan tentang jiwa ini juga masuk pada wilayah kajian filsafat manusia dan filsafat alam, namun penulis akan membatasi sesuai dengan pokok bahasan yaitu yang berkaitan dengan cara-cara *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* dalam menemukan predikat kesucian jiwanya.

Berikutnya seorang filosof terkenal yang bernama *Al-Kindi* memandang jiwa sebagai sesuatu yang terpisah dari tubuh dan bersifat

---

<sup>45</sup>Prof.DR. H.M. Amin Syukur, M.A, *Zubud di abad moderen*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2000, hlm. 163.

spiritual<sup>46</sup>. Pemikiran *al-Kindi* tentang *Nafs*, mempunyai kemiripan dengan Plato, yang berpendapat bahwa “jiwa adalah baharu”, karena jiwa adalah *form* bagi badan. *Form* tidak bisa tinggal tanpa materi, keduanya harus membentuk kesatuan yang esensial. Secara otomatis kehilangannya membaca kepada kemusnahan jiwa. Kendatipun bersamaan dengan materi, jiwa masih ada yang menganggap sebagai organ *rubani* yang mandiri dalam kesuciannya. Sebagaimana pandangan Frithjof Schuon yang awalnya membagi tiga kutub alam semesta, yakni *wujud*, kesadaran dan kebahagiaan. *Wujud* dan kesadaran dianggap sebagai akar alam semesta, sedangkan kebahagiaan menjalankan alam semesta. Jiwa berada dalam wilayah kesederhanaannya. Ia tetap suci. Inilah yang kemudian dijadikan sandaran teologi Kristiani saat mengemukakan *pandangan “misteri Maria”*<sup>47</sup>.

*Al-Farabi* hampir sejalan dengan pemikiran Plato, bahkan Aristoteles dan Plotinus. Penekanannya lebih kepada kebinasaan *jasad* tidak berpengaruh pada kebinasaan jiwanya. Ia menyatakan bahwa jiwa adalah unsur ruhani, bukan materi, terwujud setelah adanya badan, dan tidak berpindah dari satu badan ke badan lainnya. Kesatuannya dengan *jasad* merupakan kesatuan secara *accident*, antara keduanya mempunyai substansi yang berbeda. Jiwa manusia disebut *Nafsal-nathiqiyah*<sup>48</sup>. Ibnu Sina mengemukakan pendapatnya, bahwa memahami jiwa harus diawali oleh pemahamannya mengenai gerak. Ia memaparkan tentang gerak dibagi kepada dua kategori, ialah gerak terpaksa dan gerak tidak terpaksa. Gerakan dianggap tidak terpaksa, jika sesuai dengan hukum alam, seperti batu yang jatuh dari atas ke bawah. Selain itu ada juga yang dianggap menentang hukum alam, seperti manusia berjalan di muka bumi, padahal manusia itu sendiri benda padat yang seharusnya diam. Gerakan tersebut diyakini adanya faktor luar yang mendorong untuk bergerak. Dalam manusia itu adalah *al-Nafs*<sup>49</sup>(jiwa).

*Al-Kindi* tidak mencantumkan cara atau teknis untuk menggapai kesucian jiwa. Ia hanya mengemukakan pentingnya jiwa itu sehat dan suci. Meskipun beliau memaparkan tentang jiwa dan segala hal yang mempengaruhinya. Demikian juga dengan beberapa pemikir yang bukan

---

<sup>46</sup>DR. Hasyimasyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, tahun 1999, hlm. 22 mengutip buku *A history of muslim philosophy* vol I karya Ahmed Fouad al-Ehwany “*Al-Kindi*” (Wiesbaden : Otto Harrossowitz, tahun 1963) hlm. 432.

<sup>47</sup>Frithjof Schon, *The transfiguration of man*, tahun 1995, terj. *Transfigurasi manusia*, oleh Fakhrudin Faiz, Qalam, tahun 2002, hlm. 92.

<sup>48</sup>Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, hlm. 39.

<sup>49</sup> Ibrahim Madzkour, *Fii Falsafah al-Islamiyah wa manhaj wa tathbiqahu*, Jilid I, Darr al-Ma’arif, Kairo, tahun 1968, hlm. 143.

dari kalangan muslim, terutama yang dasar pijakannya pemikiran medis, lebih mengutamakan penyembuhan “jiwa” dibandingkan dengan kesucian jiwa. Sebab antara suci dan sehat, memiliki standar yang berbeda. Apalagi dalam pemikiran Abi al-‘Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani*. Yang menekankan sisi pensucian dengan standar kemampuan menggapai *hudur al-Rasul*. Ahmad *al-Tijani* lebih memberdayakan jiwa sebagai alat untuk menemukan *al-haq*. Keterdampingan Rasul sebagai akibat jiwa yang sehat dan suci, memiliki dampak hadirnya Rasul secara langsung, yang tidak didapatkan oleh manusia pada umumnya. Dalam pandangan *al-Tijani*, hanya orang-orang yang melakukan tradisi ritualnyalah yang dianggap mampu menemukan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Bukti penemuan “*al-Haq*” itu ditandai dengan *hudur* Rasul pada setiap pengamal yang melakukannya dengan benar. Dan bagi mereka yang telah memaksimalkan ibadah disertai keikhlasan akan menyebabkan naiknya derajat seseorang menjadi seorang wali. *Al-Syafi’i* memandang bahwa *auliya* atau wali adalah orang yang senantiasa lebih banyak melakukan pensucian hingga derajat mereka menjadi *shalibun*<sup>50</sup>.

Pada saat *al-Farabi* mendefinisikan jiwa sebagaimana Aristoteles yakni merupakan kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik serta memiliki kehidupan energik. Pandangan ini persisi dengan pendapat *al-Kindi* sebelumnya. Paham Aristoteles yang dianut *al-Farabi* akan menunjukkan bahwa setiap eksistensi makro kosmos terdiri dari *hayuli* (materi) dan bentuk. Selain Aristoteles, *al-Farabi* menguraikan jiwa dengan paradigma Platonis, yakni tentang jiwa sebagai substansi *ruhani*. *Al-Farabi*-pun tidak banyak berbicara konsep penyucian jiwa. Apalagi membahas mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah* yang dijadikan sebuah orientasi pemikiran seperti *Ahmad al-Tijani*. Selanjutnya *al-Ghazali* memandang *Nafs* sebagai *zāt (janbar)* bukan suatu keadaan atau *aksiden* (*‘aradh*), sehingga ia pada dirinya sendiri. *Jasad* akan bergantung pada jiwa. Jiwa berada pada alam spiritual, sedangkan *jasad* berada pada alam materi. Ia menyamakan dengan eksistensi *malaikat* yang asalnya sifat *ilahiyah*, ia tidak berawal dengan waktu seperti dituturkan Plato. Jiwa dihubungkan dengan *jasad* setelah masuk ke alam *rahim* yang sebelumnya berada di alam *arwah*. Pemahannya yang lebih menyatakan bahwa *Nafs* mempunyai potensi *kodrati*<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup>Muhammad al-‘Araby bin bin Muhammad al-Saih, *al-Tijani, Bughaytu al-Mustafidz li syarhi Munyati al-Murid*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1971, hlm. 64. Mengutip pendapat hadits Ibnu Mas’ud tentang posisi para malaikat dalam tubuh manusia.

<sup>51</sup>Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, hlm. 106.

Adapun pandangan Mulla Shadra yang menganggap *al-Nafs* sebagai bagian terpenting dalam kehidupan manusia. Sehingga ia menuangkan pemikirannya tentang *Nafs* ini dalam sebuah pasal pada bukunya *Al-Asfar*. Bahkan tidak sedikit Mulla Shadra mengkaitkan *Nafs* dalam kajian *tafsir*-nya, seperti yang ditulis dalam kitab *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya beliau. Pada salah satu tafsirnya, ia menyatakan bahwa “*Nafs* pada saat penyatuannya adalah keseluruhan kekuatan”<sup>52</sup>. Jika Shadra menilai adanya pernyataan kekuatan secara hakiki tentang *nafs*, maka *al-Tijani* justru menilai *Nafs* sebagai sebuah wilayah yang harus dibersihkan dan mudah terkotori. Dengan demikian maka keberadaan *thariqat* berikut segala *aurad*-nya, diyakini dapat menyebabkan kegiatan penyucian dari kekotoran jiwa di atas<sup>53</sup>. Pandangan inipun belum menjelaskan secara detail mengenai teknis penyucian jiwa.

Pada bukui ini tidak banyak membahas tentang konsep penyucian jiwa dalam pandangan sufi serta teosofi terdahulu seperti Mulla Shadra dan al-Ghazali secara utuh, namun hanya memberikan lintasan pembahasan sesuai kepentingannya saja, sebagai bahan perbandingan dengan konsep Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-tijaniyah*. Untuk lebih menonjolkan konsep beliau dalam proses penyucian jiwa, menggunakan pemahaman tentang *haqiqat al-mubammadiyah* melalui bacaan *shalawat al-Fatih* dan *Janbaratu al-Kamal*. Pada bahasan lainnya, beliau memberikan klasifikasinya berdasarkan pandangan *‘irfani*, yang membagi jiwa dalam dua bentuk, ialah *Nafs al-Insany* dan *Nafs al-Rahmany*, jika keduanya bersatu, maka akan memunculkan kekuatan yang kekal<sup>54</sup>. Kekuatan yang terjadi pada badan, akan terpengaruhi oleh kekuatan *Nafs*-nya. Dengan demikian, maka perubahan badan sebagai *shurah*, tergantung pada perubahan *Nafs*<sup>55</sup>. Oleh karena itu kaum teosofi menilai *Nafs* sebagai sesuatu yang tinggi diantara bahasan tertinggi<sup>56</sup>. Demikian pula ketika ia menafsirkan ayat 35 dari surat *Al-Nur* :

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۗ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۗ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا

<sup>52</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, juz I, Intisyarat-Qum, tahun 1344.H, hlm 43.

<sup>53</sup> Muhammad al-‘Araby bin bin Muhammad al-Saih, al-Tijani, *Bughaytu al-Mustafidz li syarhi Muniyati al-Murid*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1971,hlm. 73.

<sup>54</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, hlm. 191.

<sup>55</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, juz III, hlm. 472.

<sup>56</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, hlm. 481.



شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي  
 اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya : “Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada Pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.”

Menafsirkan kata “*Misykat*<sup>57</sup>”, dipahami dua arti, antara lain dipahami sebagai *misykat ma’navi*, yang berada dalam *shadr*, itulah *Nafs*<sup>58</sup>. Berikutnya, Mulla Shadra dan Ibnu Arabi memahami jiwa sebagai gambaran dari kesempurnaan yang dilimpahkan kepada materi. Kemudian ia membagi jiwa menjadi tiga bagian, yakni jiwa paling rendah yang disebut dengan *Nafs al-Nabatiyah*, jiwa menengah, disebut *Nafs al-hayawaniyah* dan jiwa tertinggi, disebut *Nafs al-Nathiqiyah*<sup>59</sup>. Dari *Nafs al-Hayawaniyah* (*Nafs* yang berada pada kebanyakan manusia), jika diusahakan, maka akan mampu naik menjadi *Nafs al-Nathiqiyah*. Pada batasan inilah manusia derajatnya menjadi Ulama. *Nafs al-Nathiqiyah*, hanya dimiliki oleh ulama, yakni mereka yang telah memberdayakan *aqal*-nya dengan perbuatan, sehingga mereka akan nampak sebagai *Rabbaniyyun*<sup>60</sup>. Mulla Shadra juga mengumpamakan *Nafs* sebagai pohon

<sup>57</sup> *Al-Qusyairy* memandang *misykat* pada ayat di atas, sebagai perumpamaan bagi kondisi *ma’rifat*. “**nur**” dimaksud ialah *nur al-qalb al-mu’minin*, yang menggapai *ma’rifatullah*. *Al-Qalb* tersebut tak akan bersinar, tanpa adanya “*zait*” yakni minyak sebagai bahan bakarnya. Perumpamaan ini berlaku bagi “minyak” kemurnian yang terdapat dalam benak seseorang, yang dengannya akan tercipta *nur*, yang terang benderang, menyinari seluruh aktifitas *al-Qalb*. (al-Qusyairy, al-Imam, *Lathaif al-Iyyarat tafsir shufi fii kamili li al-Qur’an al-karim*, Markaz tahqiq al-Turats, Juz 2, tahun 1983.)

<sup>58</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, hlm. 517.

<sup>59</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Al-Hikmah al-muta’aliyah*, Loc.Cit, Juz 9, hlm 5.

<sup>60</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, Juz II, hlm. 40.

*rubani* yang secara bersamaan di dalamnya terdapat *qalb*, *rub* dan *sirr*<sup>61</sup>. Selain menilai adanya *Al-Qumwab* dari jiwa, ia juga mengidentifikasi *qumwab* tersebut, antara lain *qumwab al-idrak*, yakni daya kognitif dan aktifitas. Daya kognitif, dinilai lebih pasif dari daya aktifitas yang merupakan penggerak. Sosok *Nafs* dalam semua daya ini mampu menyempurnakan jiwa-jiwa kebinatangan, hingga berubah dari sekedar akal pasif menjadi akal aktif, inilah yang dinamakan dengan *al-aqlu bi al-qumwab*<sup>62</sup>.

Ia memahami, bahwa diferensiasi paripurna yang *badani* terjadi dari jiwa dan materi *badan*, oleh sebab itu, sesuatu yang abstrak dan bersifat material, tidak mungkin akan menghasilkan diferensiasi alami yang bersifat material. Ia juga mengkritisi pemahaman Ibnu Sina tentang konsep hubungan sebagai sesuatu yang bukan konsep substantif. Menurutnya bahwa jiwa sebagai substansi *immaterial ab initio* (dari awal), Ini dipahami karena jiwa terlahir dari materi. Ibnu Sina juga memandang jiwa, sebagai sesuatu yang seharusnya terpisah dari materi sepenuhnya, sebab jiwa adalah intelek, yang saat aktualisasinya harus terpisah dari materi. Kejiwaan tidak dapat dipandang sebagai suatu hubungan walaupun terbebas dari materi. Seperti halnya jiwa manusia, yang merupakan substansi bebas. Jiwa hendaknya dipahami sebagai sesuatu yang *murakkab* (tersusun) dari dua unsur potensial, kesemuanya melebur dalam satu *wujud* yang sempurna, membentuk kesatuan yang utuh (*ittihad*)<sup>63</sup>.

Eksistensi jiwa dalam badan merupakan persoalan yang seharusnya didudukkan pertama. “*Badan*” sebagai wadah dari jiwa. Oleh sebab itu maka diyakini bahwa badan adalah gambaran jiwa. Pandangan ini juga menjadi landasan Ahmad *al-Tijani* dalam melakukan tindakan penyucian jiwa yang diawali dengan *tarbiyah* (pendidikan) pengenalan *baqiqat al-Muhammadiyah*. Sedangkan jiwa adalah *hakiki insani* yang merupakan kenyataan sesungguhnya. Badan akan bereaksi tatkala jiwa bereaksi. Inilah yang kemudian dikaji oleh psikolog barat seperti Francis Bacon (1561-1626) dan John Lokce (1632-1704). Mereka memandang pentingnya pengamatan inderawi daripada melakukan perenungan seperti yang dilakukan uskup Worcester saat itu. Inilah yang menjadi bahasan ilmu jiwa empiris<sup>64</sup>. Oleh sebab itu, jika jiwa dianggap organ penting

---

<sup>61</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, hlm. 99

<sup>62</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, hlm. 8.

<sup>63</sup> Fazlurrahman, *The philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 263.

<sup>64</sup> Kohnstamm, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hlm 22.

dalam tubuh manusia yang bersifat tidak inderawi. Maka upaya-upaya penyucian serta pembersihannya secara ruhani menjadi penting pula.

Bila psikologi barat membahas tentang mimpi sebagai salah satu tanda gejala jiwa, maka pertama kali mengungkapkannya adalah Sigmund Freud. Ia menganalisa mimpi sebagai kegiatan ambang sadar yang bersumber dari jiwa, kemudian menggerakkan struktur otak yang bersifat material. Atau sebuah kegelisahan fisik, terjadi akibat kegelisahan jiwa. Inilah yang selanjutnya Sigmund Freud mempopulerkan idenya dengan istilah psikoanalisa. Menurutnya mimpi bukanlah sesuatu yang berhubungan dengan aspek supernatural, misalnya *ilham* dari dewa, petunjuk setan atau menunjukkan ramalan masa yang akan datang, seperti yang diyakini dalam konsep zaman primitif. Mimpi tidak lebih dari persoalan psikologis, sejalan dengan pemikiran Aristoteles yang menyatakan bahwa mimpi bukan sesuatu *divine* yang berbau ke-*Dewa-an*. Melainkan dari sifat-sifat kejam atau jahat, *demonic*. Sifat tersebutlah sifat manusia sebenarnya. Mimpi bukanlah bersifat ke-*Tuhan-an*, bukan pula *wahyu*, melainkan, menunjukkan pada dalil *ruh* manusia yang sudah tentu terdapat pertalian dengan sifat-sifat manusia<sup>65</sup>. Sedangkan dalam pandangan Ahmad *al-Tijani*, bukan hanya sekedar mimpi. Tetapi penyucian jiwa berakhir dengan adanya pertemuan langsung dengan *badhirat* Rasulullah SAW.

Selain beberapa pendapat psikolog dan filosof barat, jiwa juga diungkap oleh kalangan sufi. Sufi memahami jiwa dengan variasi pemahamannya seperti filosof barat. Antara sufi klasik dan sufi kontemporer tentunya akan mempunyai beberapa perbedaan yang menonjol, terutama saat mereka menentukan kinerja *Nafs* berdasarkan teks *al-Qur'an* atau *al-Hadits* Nabi Muhammad *Sallallahu 'alaihi wa alibi*. Sufi klasik banyak menginterpretasi kata *Nafs* dalam kondisi negatif, sedangkan sufi berikutnya memahami *Nafs* secara varian, sehingga *Nafs* dapat dikelompokkan kedalam dua kategori, yakni *Nafs* baik dan *Nafs* buruk. *Al-Qusyairy* memaparkan *Nafs* sebagai lapisan terluar dari *qalb*, yakni tempat munculnya *akblaq* yang di dalamnya penuh dengan penyakit/kendala. Bandingannya adalah *ruh*, yakni media terpuji yang menimbulkan *akblaq* terpuji. Dua potensi inilah yang membentuk manusia secara sempurna, berbeda dengan *Malaikat* dan *Syaitan* yang hanya diberikan salah satunya saja<sup>66</sup>. Pemahaman di atas masih menganggap *Nafs* sebagai sumber kejahatan sedangkan *ruh* sebagai

---

<sup>65</sup>Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, t.t t.p, hlm 2.

<sup>66</sup>Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Khawazin al-Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairyah*, hlm.

sumber kebajikan. Kerap kali terdapat perbedaan pendapat pada kalangan sufi ini saat memahami wilayah *ruh* dan *Nafs*. Meraka kadang-kadang memahami sebagai sesuatu yang memiliki potensi baik dan buruk, akan tetapi pada sisi lain selalu kukuh dengan pendiriannya bahwa *Nafs* adalah wadah kejahatan.

*Syaikh* Abdul Qadir *al-Jailany*, menjelaskan bahwa *Nafs* dan *ruh* merupakan potensi manusia yang berada dalam tubuhnya. *Malaiikat* dibekali *ruh* saja, maka mereka hanya punya unsur *taqwa*, sedangkan *Syaithan* dibekali *Nafs* saja akibatnya menjadikan potensi *fujur* yang selalu muncul dalam setiap langkahnya. Dengan demikian apabila dibekali keduanya beliau beranggapan akan muncul dua potensi tersebut, yakni *fujur* dan *taqwa*. Setiap potensi kebaikan akan di-*ilham*-kan kepada manusia melalui *malaiikat* dan disimpan dalam *qalb*. Demikian pula potensi keburukan akan di-*ilham*-kan Allah pada *qalb* oleh *syaithan*. Maka *qalb* merupakan pusat pertemuan *fujur* dan *taqwa*. Maka dari itu manusia hendaknya mampu menyeleksi *ilham-ilham* yang masuk kedalam *qalb* agar tidak terdominasi oleh *fujur*. Hasil identifikasi yang dilakukan seseorang akan terlihat dari perilakunya.<sup>67</sup> Perilaku dianggap sebagai gambaran dari potensi yang masuk dalam *qalb*-nya. Tindakan preventif yang dilakukan para penganutnya dengan cara memperbanyak *dzikir*, mulai menyebut hingga mengingat akan kebersihan serta kesucian Allah sebagai *dzat* Yang *Quddus* dari yang *abadits*. Mereka sering mengulang-ulang menyebut nama Tuhan dengan pernyataan *tauhidiyah*, yang di-*lafad*-kan dengan kalimat “*Laa ilaha illa Allah*”, dengan tujuan untuk mencapai kesadaran tuhan yang lebih permanen<sup>68</sup>. Dalam pemikirannya *Syaikh* Abdu al-Qadir *al-Jailany* mengajarkan pembinaan serta pengenalan *lathifah*.

Pendapat yang menerangkan bahwa *Nafs* berpotensi jahat, bukan hanya sampaiantisipasi masuknya *syaithaniyah* masuk dalam *qalb*, akan tetapi ada pendapat sufi yang sampai melakukan penyingkiran agar tidak terkontaminasi penyakit-penyakit hati dengan metode *mujahadah*. Salah satunya adalah *al-Imam* Abu al-Hamid *al-Ghazaly*, yang terkenal dengan kitab populernya *Ihya' Ulum al-Diin*. *Al-Ghazali* menjelaskan bahwa *Nafs* adalah potensi buruk dalam badan manusia yang bersemayam dalam *qalb*, sehingga upaya *mujahadah* sangat diperlukan untuk membersihkannya. Menyingkirkannya merupakan upaya terbaik manusia menuju *al-Insan al-Kamil* yang memiliki sifat sempurna dan terhindar dari *akhlaq al-*

---

<sup>67</sup>Abdu al-Qadir *al-Jilanyal-Hasany*, *al-Ghunyah li al-Thalibi thariqi al-haqqi fii al-akhlaq wa al-adab al-Islamiyah*, Darr al-Fikr, Beirut, t.t, hlm.102.

<sup>68</sup>Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, tahun 1992, hlm. 80.

*madzmumah*. Pergeseran fungsi *Nafs* yang *madzmumah*, akan menjadikan *Nafs* tersebut takluk, ialah *Nafs al-muthmainnah*. *Nafs* tersebut dinyatakan sebagai jiwa yang telah berdekatan dengan *Rabb*, serta akan kembali pada Allah 'Azza wa Jalla<sup>69</sup>.

*Nafs* yang selalu diidentikkan negatif, mengacu pada petikan *hadits* Nabi yang memberikan pernyataan bahwa *Rasulullah* sepulangnyanya dari pertempuran melawan kaum *kafir*, sempat bersabda bahwa ia baru pulang dari pertempuran kecil, kemudian dilanjutkan dengan informasinya melakukan perlawanan dalam pertempuran yang lebih besar, padahal saat itu kondisi *shahabat* sangat lelah dan mereka menganggap pertempuran itu adalah pertempuran terbesar, tetapi Nabi masih menyatakan pertempuran kecil. Pertanyaan-pun timbul dari para *shahabat* tentang *jihad* besar setelahnya. Maka Nabi SAW menjawab, ia adalah melawan “*Nafs*”*Jibadal-Nafs*<sup>70</sup>. Dalam analisa sufi klasik, anggapan bahwa *Nafs* itu buruk semakin kuat. Konsekuensi yang harus dilakukannya adalah melawan *Nafs*, karena itu datang dari *syaitan*, sedangkan *syaitan* adalah musuh besar bagi manusia<sup>71</sup>.

Pandangan *al-Imam* Abu Bakr *al-Thabhsanany* dan Abu Hafis *Rahimahullah*, mereka menjelaskan, bahwa *Nafs* bukan hanya sebagai penyakit, akan tetapi juga sebagai penghalang pertemuan dengan *Rabb*, seperti harapan sufi. Dengan demikian maka melemahkannya dipandang perlu agar mendapatkan kekuatan suci yang datang dari *ruh* suci (Allah). Tidak akan dijangkau kecuali dalam keadaan suci. Jika saja tidak segera dibersihkan akan meng-*hijab* antara manusia dengan Allah. Apabila kondisi ini berlarut, berpengaruh pada kinerja *jasad*<sup>72</sup>.

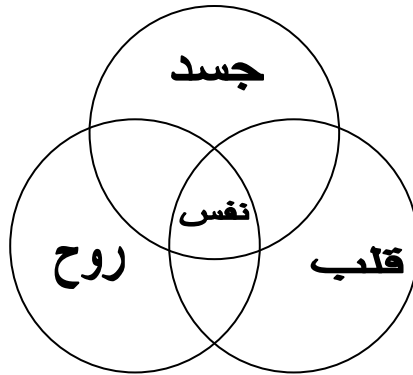
---

<sup>69</sup>Abu al-Hamid al-Ghazaly, *Ihya 'Ulum al-Din*, Darr al-Kitab al-Islamiyyah, Beirut, t.t, juz III, hlm 4.

<sup>70</sup>Perjuangan besar ini adalah, sebuah proses peningkatan nilai *nafs*, dari yang tergolong jiwa rendah, hingga memasuki wilayah jiwa tinggi, yakni *al-nathiqiyyah*. Yaitu jiwa yang mampu memberdayakan dirinya dengan segala hal yang baik.perjuangan inilah yang oleh Nabi SAW dianggap melebihi sekedar pertempuran, yang kemenangannya hanya bersifat *mabsusat*. Sedangkan pada kemenangan mengendalikn jiwa, yakni melawan jiwa-jiwa rendah, menuju jiwa *al-nathiqiyyah*, yang merupakan fenomena *ghair mabsusat*.

<sup>71</sup>Muhammad bin Muhammad *al-Ghazaly*, *Makasyifat al-Qulub*, Dinamika Berkat Utama, Jakarta, t.t, hlm. 18.

<sup>72</sup>Abdu al-Wahhab *al-Sya'rany*, *al-Anwar al-Qudsiyyah fii ma'rifati qawa'id al-shufiyyah*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 1996, hlm. 30.



*Gambar ini menunjukkan adanya saling mempengaruhi dari tiga unsur di atas*

*Al-Fairuzzabadi* menyatakan bahwa *Nafs* sebagai hakikat sesuatu dan substansinya, seperti yang dikemukakan *Al-Tustary* yang menyatakan bahwa *ruh* dan jiwa merupakan sesuatu yang tidak mungkin terpisah. Bahkan *Al-Hakim Al-Tirmidzi* menganggap jiwa sebagai bumi *syahwat*. Ia mencatat tiga kinerja *Nafs*, yakni : *pertama*, *Al-Nafs* bermakna napas, yang memberikan hidup, terpancar dari *ruh*. *Kedua*, *Al-Nafs* sebagai *gharizab* / Insting (naluri), dihiasi oleh *syaitban* dengan bentuk tipu daya yang bertujuan untuk memenangkannya dan merusak. Dalam posisi ini *Nafs* (jiwa) sangat lemah dihadapan *syaitban*. *Ketiga*, *al-Nafs* sebagai teman dan penolong *syaitban*. Jiwa semacam ini ikut serta dalam kejahatan, bahkan merupakan bagian dari kejahatan itu sendiri<sup>73</sup>. Beberapa pemahaman psikolog dan filsosof barat serta sufi telah nampak menjelaskan tentang jiwa. Mulla Shadra atau *Shadra al-Mutaallihin* mencoba mengurai jiwa dengan beberapa pendekatan, sesuai dengan disiplin ilmu yang dimilikinya. Dirinya telah dibekali para gurunya dengan pemahaman filsafat Neo Platonis dan tradisi Aristotelian yang diwakili oleh figur Ibnu Sina dan al-Farabi. Dilengkapi dengan potensi *tasawuf* (pemikiran *irfani/gnosis*) Ibnu Arabi<sup>74</sup>. Maka pandangannya mempengaruhi pemikirannya tentang jiwa. Perpaduan antara konsep mistik dalam Islam dibahas dalam rangkaian rasionalisme. Sehingga perpaduannya itulah yang sering disebut sebagai teosofi. Meskipun tidak membahas tentang *baqiqat al-Muhammadiyah*, beliau memaparkan tenaga jiwa yang memiliki fungsi-fungsi sesuai kebutuhan manusia dalam menjalankan perintah Tuhan.

<sup>73</sup>Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, hm. 13.

<sup>74</sup>Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra*, hlm 13.

*Al-Hakim al-Turmudzi*, dianggap sebagai pengusung konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*. Seperti tertuang dalam kitab *Khatmu al-Auliya*. Kemudian ditafsirkan dan diurai oleh Ibnu Arabi dalam kitab *Futubat al-Makiyyah*. Akhirnya di populerkan dan diaplikasikan dalam bentuk perilaku oleh *Syaikh Ahmad al-Tijani* melalui beberapa metode pendalaman kekuatan *shalawat*. Tentu saja bukan sekedar membaca, tetapi lebih menitik beratkan pada pemahaman. Oleh sebab itu ukurannya tidak lagi berdasar perhitungan statistik, namun lebih menunjukkan melalui temuan spiritual. Diantaranya adalah “*budhur Rasul*”.

Shadrudin *al-Sirazi* memaparkan, bahwa jiwa tidak sekedar memberikan identitas sebagai pembawa kejahatan atau seperti psikolog barat yang membahas hingga pemberdayaan jiwa. Ia menguraikan beberapa eksistensi, sifat-sifat, hukum, esensi, transensdensi, keunggulan, fungsi, penyucian dan independensi jiwa. Beliau menjelaskan kinerja *Nafs* secara terurut, mulai dari kinerja organ anatomis yang *sirrīyah*, hingga aksi yang muncul pada *jasad* yang *hissīyah*. Termasuk yang menjadi kehendak *qalb*, ialah *kbatir*<sup>75</sup>, yakni gambaran *‘ilmīyah*, seperti gambaran orang sedang berjalan kaki, padahal yang terlihat hanyalah punggung belaka, membedakan antara yang dikenal dengan yang tidak dikenal, laki-laki dan perempuan, atau *wujud* manusia itu sendiri dari yang lainnya. Kemudian juga mengemukakan tentang kelahiran *kbatir al-awwal* yang menyebabkan terjadinya pergerakan *syahwah* bersifat *naturīyah*, inilah yang dinamakan *syauq*. *Kabtir* inilah yang kemudian dinamakannya pula sebagai *al-Nafs*.

*Syaikh Ahmad bin Muhammad al-Tijani* mengemukakan konsep jiwa secara langsung saat membahas tentang *Haqiqat al-Muhammadiyah*. Dengan demikian, maka bahasan Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, tidak merupakan bahasan terpisah antara membahas konsep jiwa dengan fungsinya. Sebab, pada saat mengurai tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, sudah pasti akan mengurai mengenai jiwa (*al-nafs*), berikut tentang konsep penyuciannya juga berbeda dengan pemikir sebelumnya. Pemikir sebelumnya memaparkan aspek kognitif jiwa, yakni bersifat *aqliyah*, *wahmiyah*, *khayaliyah* dan *hissīyah*. Masing-masing mempunyai objek pembahasan. *Aqliyah* adalah kemampuan intelektual, *Wahmiyah* adalah kemampuan imajinasi atau dugaan, *Khayaliyah* adalah kemampuan *ilusif* dan *Hissīyah* adalah kemampuan inderawi. Semuanya

---

<sup>75</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Mafatih al-Ghaib*, Muassasat al-Muthalla’at, t.t. hlm. 214, kunci ke 15.

terangkum dalam pembicaraannya tentang jiwa<sup>76</sup>. Pada tafsirnya yang berjudul *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, banyak mengungkapkan kata *Nafs*, bahkan menjelaskan tentang *Nafs al-Rahmani*, yang muncul dari *faidh* dan *juud* dan *Nafs al-Insani*. Keadaan *faidh* dan *juud* diprediksi Mulla Shadra tak akan muncul, tanpa *Al-Qunwab*<sup>77</sup>. Maka pada pemikiran *al-Tijani* dijelaskan tentang keterpaduan serta pengaruh antara jiwa dan pemahaman *baqiqat al-Mubammadiyah*.

Ahmad *al-Tijani* lebih menekankan pada potensi jiwa yang mampu menembus batas logika, dengan mengedepankan sisi ketajaman spiritual, hingga memasuki ambang keyakinan maksimal. Keyakinan inilah yang menjadikan sebuah cara untuk menggapai kesempurnaan jiwa dalam melakukan aktifitas bagi tubuh. Oleh sebab itu, maka kesuciannya jiwa menjadi penting untuk dipelihara. Dan Ahmad *al-Tijani* memberikan formula untuk mendukung segala upaya melakukan penyucian jiwa, dengan mengemukakan dorongan agar dengan cermat memahami *baqiqat al-Mubammadiyah*. Oleh sebab itu pemahaman tentang *baqiqat al-Mubammadiyah* diyakini merupakan penyingkapan rahasia batin. Dan *baqiqat al-Mubammadiyah* sendiri dinyatakan sebagai pandangan pengetahuan *rabbaniyah*, yang tidak cukup dengan paparan yang bersifat *basyariyah* belaka.<sup>78</sup>

Pemahaman atas *baqiqat al-Mubammadiyah* dalam *thariqat Tijaniyah*, lebih dititikberatkan pada pemahaman terhadap kandungan beberapa *shalawat* yang populer di kalangan *thariqat al-Tijaniyah*. Melalui pemahaman inilah, para *salik (ikhwan)* dituntun untuk melakukan menyucikan jiwanya, hingga mendapatkan temuan spiritual yakni pertemuan dengan Rasul SAW secara langsung<sup>79</sup>. *Haqiqat al-Mubammadiyah* merupakan pengetahuan yang diyakini dapat menggiring pada upaya kemanunggalan *nafs* dengan *nafs* Rasulullah SAW. Dengan demikian mewariskan sifat-sifat *ruhaniyah* yang akan menumbuhkan akhlaq mulia.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup>Agus Efendi, M.A, *Kehidupan, karya dan filsafat Mulla Shadra*, sebuah pengantar kuliah filsafat Islam Program Pasca sarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2000, t.p, hlm. 146.

<sup>77</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Tafsiral-Qur'an al-Karim*, juz I, hlm 191.

<sup>78</sup>Syaikh Ubaidah bin Muhammad *al-Tijani*, *Mizab al-Rahmah al-Rabbaniyah fii al-Tarbiyah bi al-Thariqah al-Tijaniyah*, t.p. t.t, hlm. 229.

<sup>79</sup>Wawancara dengan *Muqaddam Thariqat al-Tijaniyah* (DR. Ikyan Sibawaih, M.A) di Samarang-Garut tanggal 12 Mei 2016.

<sup>80</sup>Syaikh Ubaidah bin Muhammad *al-Tijani*, *Mizab al-Rahmah al-Rabbaniyah fii al-Tarbiyah bi al-Thariqah al-Tijaniyah*, t.p. t.t, hlm. 173.



Antara pemikiran Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, Mulla Shadra, al-Ghazali, al-Jily dan sufi sebelumnya, hampir memiliki kesamaan dalam argumentasi tentang kesucian dan beberapa tindakan mensucikan jiwa. Namun memiliki perbedaan dalam melakukan penyucian dan pemeliharaan terhadap jiwa, yang lebih detail. Pada *Tbariqah al-Tijaniyah* yang mengusung pemikiran Ahmad *al-Tijani* ini, memiliki keunikan dalam menjelaskan tentang metode pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, hingga melakukan perjumpaan langsung dengan Nabi Muhammad SAW.

Agar mendapat nilai validitas yang mendekati kebenaran, maka penulis menggunakan analisa deskriptif, dalam mengurai permasalahan. Yakni mengurai aspek yang diteliti dengan beberapa gambaran situasi. Selanjutnya dianalisa, untuk mendapatkan pemaknaan atau pemahaman baru tentang objek. Selanjutnya dituangkan secara konseptual dari semua temuan. Sebagai kelengkapannya, menggunakan pendekatan induksi dan deduksi, yang di dalamnya mempelajari konsep, mengikuti hubungan serta melakukan interpretasi penulis dengan cara membandingkan menggunakan refleksi pribadi<sup>81</sup>, sebagai wujud validitas penelitian. Pengalaman pribadi juga menjadi bagian dari perhatian peneliti. Karena pembahasan mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah* merupakan pengalaman spiritual, maka kejadiannya merupakan pengalaman pribadi dari para pelaku yang telah mendapatkan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Meskipun pada dasarnya seolah-olah hanya menerapkan metode penelitian kuantitatif, namun juga memerlukan data kualitatif sebagai landasan dasar dari sebuah konsep. Itulah yang disebut dengan penelitian campuran, yakni antara kuantitatif dengan kualitatif. Kuantitatif dipakai saat mencari data objektif dari para pelaku secara langsung. Hal ini dibuktikan dengan hasil wawancara dengan beberapa atau salah seorang pelaku atau pengamal pengalaman pribadi tersebut. dan kualitatif dari sisi konsep yang ditawarkan pencetus konsep terdahulu melalui berbagai teori yang dikemukakan dalam literatur.<sup>82</sup>

Penulis sebelumnya, melakukan penelitian yang lebih banyak menggunakan metode *book survey*. Menjadikan data kepustakaan sebagai sumber utama, berdasarkan persoalan yang diungkap. Dengan demikian, akan mencoba melengkapi analisa tersebut dengan mendahulukan latar

---

<sup>81</sup> DR. Anton Bakker dan Drs. Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Pustaka Filsafat, Penerbit Kanisius, Jakarta, tahun 1990, hlm. 77.

<sup>82</sup> John W, Creswell, *Research Design pendekatan metode kualitatif, kuantitatif dan campuran*, Pustaka Pelajar, edisi 4, Yogyakarta tahun 2017.hlm. 27.

belakang historis pemikiran *Syaikh* Abi al-Abbas Ahmad *al-Tijani* sebagai objek kajian. Kemudian, menspesifikasikan pada bahasan proses penyucian jiwa sebagai kajian utama. Dilengkapi dengan beberapa dugaan penulis terhadap beberapa istilah, menggunakan pendekatan kebahasaan (sesuai kamus rujukan). Ditambah dengan informasi lain yang dapat mengungkapkan secara kebahasaan. Dimasukkan pula dengan hasil wawancara dengan penganut *thariqat al-Tijaniyah*, sebagai sumber yang melengkapi dan memberikan tafsiran langsung dari buku sumber yang sedang dibahas. Dalam hal ini menunjuk salah satu *zawiyah thariqat al-Tijaniyah*, yang menjadi pusat rujukan *thariqat al-Tijaniyah* di propinsi Jawa Barat, yakni *Zawiyah* Samarang di Kabupaten Garut. Sebagai pelengkap data untuk dianalisa, proses penelitian juga menggunakan *zawiyah* lainnya seperti *zawiyah* Padalarang dan *zawiyah al-Sulaimaniyah* Ciranjang-Cianjur.

Selanjutnya, mengambil model penelitian konsep sepanjang sejarah, yang dititikberatkan pada sisi interpretasi. Pada model ini peneliti sekaligus penulis, berusaha menangkap maksud konsep yang dikemukakan oleh objek penelitian. Pemahaman juga sebahagian disandarkan pada aspek fenomenologi, yang mengungkap perasaan dan keyakinan seseorang. Dalam hal ini *Syaikh* Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Karena beliau dianggap memiliki metode yang dianggap sangat belum populer di kalangan umat Islam.

Kemudian menentukan langkah penelitian, mulai dari menentukan kerangka teoretik, klasifikasi pernyataan yang terdapat dalam bahasan, serta memahami dan menganalisis beberapa istilah yang terdapat dalam objek kajian utama, yakni Konsep penyucian jiwa melalui pendekatan pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah* perspektif *Thariqah al-Tijaniyah*.

Untuk melengkapi keakuratan hasil penelitian, dipandang perlu adanya penentuan sumber data, baik data primer, maupun sekunder, yang sekiranya mampu mengungkapkan tujuan penelitian. Itulah sebabnya penulis menentukan beberapa judul buku karya Murid-murid *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* yang tulis dengan cara *imla* dari *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*<sup>83</sup>. Buku tersebut dimasukkan dalam golongan buku primer. Sebab dianggap sebagai karya tulis yang secara langsung terpantau penulisannya oleh *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*, meskipun tidak ditulis langsung oleh beliau<sup>84</sup>. Seperti *al-Mizabu al-Rahman*, *Bughiyatu al-Mustafidz*, *Janbaru al-Amany*, *Iryadatu al-Ilahiyat*, *Manaqib Syaikh Ahmad al-Tijani* dan beberapa

---

<sup>83</sup> *Syaikh* Aly Harazim bin al-Arabay, *Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidh al-sayyidibnu al-abbas al-Tijani*, Khadim al-Tijany, tahun 1984, juz 2, hlm. 34.

<sup>84</sup> Wawancara dengan DR. H. Ikhyan Sibawaih, M.A., *Muqaddam Thariqat Tijaniyah* Samarang Garut tanggal 21 Mei 2016.

buku lainnya sebagai pengimbang yang ditulis oleh ulama kalangan *thariqat al-Tijaniyah*, untuk memperkuat argumentasi berdasarkan hasil *ijtihad* dan pemikiran ulama tersebut. Dilengkapi dengan hasil wawancara dengan *muqaddamthariqat al-Tijaniyah* yang dianggap cukup, berdasarkan pengamatan peneliti. Ditambahkan pula pengamatan pada beberapa *zawiyah* yang menerapkan metode yang dibahas. Antara lain *zawiyah* di Samarang-Garut dan *Zawiyah* di Padalarang-Bandung Barat. Kemudian, sebagai pelengkap maka dimasukkan ide-ide dari kalangan sufi dan filosof yang membahas tentang jiwa dan pemeliharaannya. Ini digolongkan sumber sekunder. Selanjutnya dilengkapi oleh beberapa karya para *masyaikh* dan *muqaddam thariqat al-Tijani* yang berbicara tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai sumber tertier. Buku tersebut meliputi catatan tentang wirid-wirid *Thariqat al-Tijaniyah*, dari *dzikir* pokok hingga *dzikirkebiyary*.

Di antaranya, menggunakan literatur yang berjudul *Bughiyatu al-Mustafidz li syarhi munhati al-murid*, karya Muhammad al-Arabi bin Saih *al-Syariqy al-Tijani*, *Mizab al-Rahman fi al-Tarbiyah bi al-Thariqah al-Tijaniyah* karya *Syaikh* Ubaidah bin Muhammad *al-Tijani*, *Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-Amany fii faidh sayyidy ibnu al-abbas al-Tijani* karya *Sayyid* 'Aly al-Harazim bin al-Arabi *al-Fasi, al-Durrab al-Kharidah syarah al-Yaqutatu al-Faridah*, karya Muhammad Fathan bin 'Abdu al-Wahidi *al-Susy*. Untuk lebih tampak adanya keterkaitan dengan ide sebelumnya, maka penulis mengutip juga dari kitab *Khatmu al-Auliya* karya *Syaikh* Abi Abdillah Muhammad bin 'Aly al-Hasan *al-Hakim a-Turmudzy*, *Al-Insan al-Kamil fii Ma'rifati al-Awakhir wa al-Awail* karya *Syaikh* 'Abdu al-Karim Ibrahim *al-Jily*, *Futubat al-Makiyyah*, Karya Ibnu Arabi. Kemudian sebagai pembanding, mengutip dari beberapa buku karya al-Ghazali, Mulla Shadra, Abdu al-Qadir *al-Jilani*, serta beberapa buku yang dianggap memiliki keterkaitan dengan pokok bahasan.

Penulis mengumpulkan data yang dianggap sesuai dengan pokok bahasan, maka penulis mengawali dengan membaca dan mengkaji beberapa topik yang berkaitan dengan penyucian jiwa, dengan maksud agar menunjang tujuan penelitian. Selanjutnya diperbandingkan dengan konsep lainnya yang dianggap sejalan dan atau bertentangan dengan konsep penyucian jiwa yang dikemukakan *Syekh* Ahmad *al-Tijani*. Hal ini dilakukan agar lebih memudahkan komentar atas semuanya. Dengan cara demikian, hasil analisis akan dipandang lebih akurat. Setelah data terkumpul, dilakukan pembacaan naskah serta pengolahan dengan pendekatan historis dan teknik interteks. Yaitu membaca teks sambil mencoba menemukan akta kunci dari masing-masing persoalan. Kemudian disusun secara sistematis, agar mendapatkan tafsiran yang

lebih akurat dan mendekati kesesuaian dengan harapan teks aslinya. Dengan cara didiskusikan dengan yang berkompeten pada bidangnya. Dalam hal ini adalah tokoh *Thariqat al-Tijaniyah*.

Adapun analisa yang akan dilakukan adalah membaca serta mempelajari teks yang terdapat dalam buku sumber *Thariqat al-Tijaniyah*, lalu dipilih tema yang dianggap menarik untuk dikaji dan dianalisis, dalam hal ini penulis memilih jiwa sebagai kajian pokok. Lalu dibandingkan dan dikaitkan dengan konsep serupa. Berikutnya adalah mengamati paparan mengenai ontologis Jiwa yang dikemukakan para pemikir terdahulu dalam berbagai karyanya. Hingga didapatkan sebuah pemahaman dan pengetahuan mengenai jiwa dan proses penyuciannya. Kemudian melakukan perbandingan dengan pandangan *Syaikh Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Agar lebih memperhatikan kehati-hatian dalam melakukan analisis, penulis akan memberikan tanda-tanda khusus pada beberapa kata yang merupakan kontribusi asing pada tulisan. Misalnya dengan mencetak miring beberapa kata, garis bawah atau tanda kurung.

Menganalisis pemikiran *Syaikh Ahmad al-Tijani* tentang konsep penyucian jiwa, penulis tidak akan membandingkan dengan satu orang pemikir tentang hal yang sama. Meskipun lebih banyak konsep *al-Ghazali* yang diangkat sebagai pembanding. Namun lebih mengutamakan mengangkat konsep-konsep tentang jiwa dan penyuciannya dari beberapa pemikir sebelumnya secara acak. Hal ini dilakukan, agar tampak lebih dinamis dan lebih menonjolkan konsep penyucian jiwa menurut *Syaikh Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, sebagai perbandingan dengan pemikir sebelumnya. Lalu dibuatkan langkah akhir, yakni kesimpulan sebagai ringkasan analisis.

Tulisan ini mengandung harapan untuk memahami serta mengetahui konsep *Syaikh Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, tentang konsep penyucian jiwa dibahas secara bersamaan dengan pemahaman pemikir sebelumnya. Maka pemaparan konsep pemikir sebelumnya tentang penyucian jiwa, lebih didahulukan. Dengan maksud, supaya lebih tampak upaya mengkritisi konsep tersebut dengan konsep *Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Setelah dideskripsikan pemahaman pemikir sebelumnya, kemudian dilengkapi dengan kritik<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Langkah ini disesuaikan dengan model penelitian bidang pemikiran, tulisan Afif Muhammad pada bagian E, tentang *metode penelitian* yang dimuat dalam *Khazanah (Jurnal Ilmu Agama Islam)* yang diterbitkan oleh Program Pasca sarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2003, hlm. 447. Merujuk metode yang dikenalkan oleh Jujun Suria Sumantri.

Selain memasukkan data-data hasil pengamatan langsung di beberapa *zamiyah* yang menerapkan metode tersebut.

**BAB II**  
**SYAIKH ABU AL-‘ABBAS AHMAD BIN MUHAMMAD AL-**  
**TIJANI**  
**(BIOGRAFI DAN PENYEBARAN THARIQAH AL-TIJANIYAH)**

Studi terhadap gerakan, konsep atau gagasan, diperlukan pengetahuan atau gambaran tentang tokohnya. Hal ini seperti digambarkan Karl A Steenbrink<sup>86</sup>. Hal tersebut dilakukan, untuk memberikan gambaran, menunjukkan jatidiri tokoh yang sedang diteliti serta diangkat pemikirannya, dan mempertegas konsep-konsepnya. Atau membandingkan dengan beberapa tokoh terdahulu bahkan se-jaman dan setelahnya. Tulisan ini memasukkan beberapa nama tokoh yang dianggap berkaitan dengan konsep yang ditawarkan Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*.

*Thariqah al-Tijaniyah* merupakan sebuah nama salah satu *Thariqah al-mu'tabarah*<sup>87</sup> yang tersebar di Indonesia. Penamaannya dinisbatkan pada *muassis* yang memelopori kelahiran *thariqah* ini, yakni *Syaikh* Abu al-‘Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani*. Beliau lahir di ‘Ain Madhi (Madhawi, sebelah timur Maroko) Aljazair, pada hari Kamis 13 Shafar tahun 1150.H. ia masih keturunan Rasulullah SAW, yakni dari pihak ayah, adalah keturunan al-Hasan bin Ali bin Ali Thalib<sup>88</sup>. Sedangkan dari pihak ibu adalah keturunan suku Tijanah. Suku ini sangat dikenal dengan banyaknya melahirkan tokoh-tokoh agama Islam, baik dari kalangan sufi maupun *fuqaha*. Bahkan ada yang menyebutkan bahwa suku Tijanah, banyak melahirkan para wali. Kemudian, ibunya bernama *Sayyidah* Aisyah binti Abi Abdillah Muhammad bin al-Sanusi *al-Tijani al-Madhawi*. Lalu

---

<sup>86</sup>Menurut Karel A. Steenbrink, Usaha-saha untuk menemukan gambaran dari seorang tokoh bisa dilakukan dengan cara mencari data dari tulisan sendiri dan dengan cara mencari data dari cerita atau tulisan keturunannya atau orang yang datang kemudian. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa aspek Tentang Islam di Indonesia Abad-19*, Jakarta : Bulan Bintang. Hlm.91.

<sup>87</sup>Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Juz 5, PT.Ikhtiyar Baru Van Hoeve, tahun 1994, Jakarta, hlm. 67.

<sup>88</sup>Sejarah hidup Syekh Ahmad *al-Tijani* terbagi dalam beberapa periode : (1) periode kanak-kanak (sejak lahir (1150 M) - usia 7 tahun); (2) periode menuntut ilmu (usia 7 – belasan tahun); (3) periode sufi (usia 21-31 tahun); (5) periode *al-Fath al-Akbar* (tahun 1196 H); dan (6) periode pengangkatan sebagai wali *al-khatm* (tahun 1214 H): pada bulan muharram 1214 H mencapai *al-Quthbaniyat al-Uzma*, dan pada tanggal 18 safar 1214 H mencapai wali *al-Kbtm wa al-Maktum*. Lihat A. Fauzan Fathullah *Sayyidul Auliya; Biografi Syekh Ahmad Attijani dan Thariqat Attijaniyah*, (Pasuruan : t.pn.), 1985, hlm. 52-64. lihat juga : Ikyan Badruzzaman, *Syekh Ahmad AT-Tijani dan Perkembangan Thariqat Tijaniyah di Indonesia*, (Garut; Zawiyah Thariqat Tijaniyah, 2007), h.7.

orang tua beliau wafat pada hari yang bersamaan, yakni tahun 1166.H. saat itu *syaiikh al-Tijani* masih berusia 16 tahun. Diduga karena terkena penyakit lepra. Namun tidak ada data yang jelas mengenai sakitnya secara pasti.

Melalui perkembangan *Thariqah al-Tijaniyah*, telah menjadikan *Syaiikh Ahmad al-Tijani* dikenal ke seluruh dunia. Bahkan penganut *thariqat* ini tersebar pula di Indonesia. Sebagai salah satu aliran *Thariqat al-mu'tabarab*, maka *al-Tijani* mengenalkan ajarannya dan menyatakannya sebagai *thariqah* yang erat kaitannya dengan *sunnah* Rasulullah SAW. Hal ini dimungkinkan, karena selain Ahmad *al-Tijani* mengamalkan ajaran-ajaran Islam berdasar kepada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, juga karena beliau sendiri adalah *dzurriyat*<sup>89</sup> Rasulullah SAW dari al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib, saudara sepupu Nabi Muhammad SAW. Maka tidak mengherankan, apabila Ahmad *al-Tijani* menjalankan '*Itrab ablu al-bait*. Maka sebahagian orang sempat menyatakan, bahwa Ahmad *al-Tijani* adalah terlahir dari kalangan mazhab *Syi'ah*. Namun hingga saat ini, tidak ada petunjuk yang jelas mengenai *madzhab* kalam yang dianut oleh Ahmad *al-Tijani* sendiri. Meskipun kalangan penganut *thariqat al-Tijaniyah* sebahagian mengklaim, bahwa *thariqat* ini adalah bermadzhab *ablu al-Sunnah wa al-Jam'ah*. Terlepas antara pengakuan dan tuduhan, yang pasti bahwa *Thariqat al-Tijaniyah* merupakan sekumpulan kaum muslimin yang sangat mengagungkan Rasulullah SAW beserta *Ablu al-Baitnya*.

*Syaiikh Ahmad al-Tijani* ini hidup antara tahun 1150-1230.H (1737-1815.M). Jalan kehidupan beliau banyak ditulis dalam kitab *Jawahiru al-Ma'any*. Meskipun sangat sulit untuk mendapatkan karya yang secara langsung ditulis oleh beliau, selain manuskrip yang tercecer atau saat beliau menyampaikan kepada murid-muridnya, masih terdapat sumber sekunder yang ditulis orang terdekat dengan kandungan materi yang terdapat dalam buku sumber itu adalah serangkaian ide atau gagasan *Syaiikh Ahmad al-Tijani*, yang dikumpulkan dengan cara *imla*. Hal ini yang banyak membedakan dengan beberapa *muassis al-thariqat* lainnya. Ide-ide beliau dituangkan para murid terdekatnya dalam berbagai kitab. Kemudian kitab tersebut dijadikan panduan oleh sejumlah penganut *Thariqat al-Tijaniyah*.Demikian pula dengan syarah-syarah kitab-kitab di atas dijadikan sumber rujukan kedua setelah kitab yang ditulis oleh murid *syaiikh Ahmad al-Tijani*.

Adapun nasab beliau, secara langsung bersambung pada Rasulullah SAW, sebagai berikut, Abu al-'Abbas Ahmad bin Muhammad bin Mukhtar bin Ahmad bin Muhammad bin Salam bin Abi al-Id bin

---

<sup>89</sup>*Dzurriyah* maksudnya Keturunan.

Salim bin Ahmad al-`Alawi bin Ali bin Abdullah bin Abbas bin Abd Jabbar bin Idris bin Ishak bin Zainal Abidin bin Ahmad bin Muhammad al-Nafs al-Zakiyyah bin Abdullah al-Kamil bin Hasan al-Musana bin Hasan al-Sibti bin Ali bin Abi Thalib, dari *Sayyidah* Fatimah al-Zahra putri Rasulullah SAW. Hingga kini tidak ada tulisan yang jelas tentang tanggal kelahiran beliau.

Kemudian, kata “*al-Tijani*”, diambil dari nama salah satu suku yang ada disekitar Tilimsan, Aljazair. Ibu beliaulah yang berasal dari kalangan suku ini. Oleh sebab itu dengan menisbatkan pada suku ibunya, maka ajaran *Thariqah* ini dinamakan *Thariqah al-Tijaniyah*. Nama suku ini dikenal dengan sebutan suku Tijanah. Atas dasar inilah, dijuluki sebagai *thariqat al-Tijaniyah*. Berawal dari kehidupan beliau sebagai seorang ulama yang taat menjalankan ajaran agama Islam yang bersumber dari *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*. Maka *syaiikh* Abu al-`Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* dikenal sebagai *fuqaha* pada kalangan *Malikiyah*. Maka dari itu saat terjadi gerakan anti *thariqat* di kota Makkah, sebagai bentuk pembersihan kota Makkah dari sikap umat yang melakukan tindakan *khurafat* dan kultus terhadap guru-gurunya sebagaimana kultus terhadap Nabi. Maka *thariqat al-Tijani* tidak mendapat perlakuan kasar dari pemerintah maupun ulama Makkah. Karena *madzhab Thariqat* ini telah dianggap sejalan dengan aliran yang menjadi ruh gerakan di atas. Selanjutnya ia menikah dengan seorang wanita *shalibah*, serta dikaruniai dua orang putra, yang kelak memimpin *Zawiyah*. Yakni *Sayyid* Muhammad *al-Habib* dan *Sayyid* Muhammad *al-Kabir*. Selanjutnya, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* wafat di kota Fez, Maroko<sup>90</sup>, tepatnya pada hari Kamis tanggal 17 Syawal tahun 1230.H, pada usia 80 tahun. Kepemimpinan dalam *thariqat* ini dilanjutkan oleh putra sulungnya. Bertindak sebagai *kehalifah*<sup>91</sup>. Untuk lebih mempertegas urutan dari biografi beliau dan perkembangan *thariqat al-Tijaniyah*, maka penulis mengatur dengan mencantumkan fase-fase kehidupan beliau. Antara lain;

## A. Fase Pendidikan

Pendidikan pengenalan agama sejak dini, memang sangat dibutuhkan, sebagai bentuk kepedulian orang tua pada generasi setelahnya. Hal ini juga telah dibuktikan oleh kedua orang tua *Sayyid* Ahmad *al-Tijani* yang sejak umur tujuh tahun beliau telah hafal al-

---

<sup>90</sup>Ali Harazim, *Jawabirun al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidh sayyidibnu al-abbas al-Tijani*, Juz I, hlm. 45, Menurut KH. Baidhowi, sampai sekarang makam *Syaiikh* al-Tijani di Maroko banyak diziarahi murid *tarekat al-Tijaniyah* dari seluruh dunia.

<sup>91</sup>Khalifah adalah sebutan untuk pemimpin organisasi *thariqat al-Tijaniyah*.



Qur'an<sup>92</sup>. Bahkan sejak kecil beliau telah banyak mempelajari berbagai cabang ilmu sebagaimana layaknya orang dewasa, seperti ilmu Ushul, Fiqh, dan Sastra. Dikatakan, sejak usia remaja sebelum usia menginjak 20 tahun, *Syaikh Ahmad al-Tijani* telah menguasai dengan mahir berbagai cabang ilmu agama Islam. Tidak heran jika dalam usia yang sangat muda, beliau telah belajar, mengajar dan memberi fatwa tentang berbagai masalah agama<sup>93</sup>. Dalam *al-'Alam* dikatakan bahwa *Syaikh Ahmad al-Tijani* adalah seorang ahli fiqih (*faqih*) *Mazhab Maliki*<sup>94</sup> yang menguasai berbagai disiplin ilmu seperti ilmu usul, *fiqh*, sastra dan tasawuf<sup>95</sup>. Hal di atas dipilih, karena *madzhab* Maliki dinilai lebih memiliki kedekatan dengan masa Rasulullah SAW, serta dipandang beliau sebagai *madzhab* fiqih yang akurasinya lebih akurat dibandingkan madzhab lainnya.

Akan tetapi, di Indonesia justru berkembang pesat ajaran *thariqah* ini pada kalangan ber-*madzhab Syafi'i* (*Syafi'iyah*). Bahkan ada sebagian yang mengklaim bahwa *thariqah al-Tijaniyah* menggunakan *manhaj fuqaha Syafi'iyah* dalam ritual ibadahnya. Meskipun dasar yang memperkuat pendapat kedua ini belum seperti pendapat yang menyatakan bahwa *thariqah al-Tijaniyah* itu bermadzhab *Malikiyah*. Hal ini sempat diungkap oleh salah satu *muqaddam* dari Jakarta, menyebutkan bahwa *thariqah al-Tijaniyah* ini bermadzhab *Syafi'i*. Sedangkan *Syaikh al-Habib al-Tijani* (*Rais Aimm Thariqat al-Tijaniyah*) menyatakan bahwa *thariqah al-Tijaniyah* bermadzhab *Maliki*. Ini menunjukkan bahwa *Thariqat al-Tijaniyah* dapat diterima oleh madzhab fiqih manapun. Sebab pada hakekatnya dalam *Thariqat* hanya satu tujuan yakni bersyukur pada Allah '*Azza wa Jalla*.

Dalam bidang pendidikan al-Qur'an, sebahagian mencatat bahwa pada usia 7 tahun, *syaikh Ahmad al-Tijani* memiliki kemampuan menghafal al-Qur'an hingga 30 juz, dengan kaidah baca *Imam Nafi'*, dibimbing oleh gurunya yang bernama *Sayyid Muhammad bin Hamawi al-Tijani* (wafat tahun 1162.H). *Sayyid Muhammad bin Hamawi* dikenal

---

<sup>92</sup>Di antara orang-orang soleh yang hafal al-Qur'an sejak usia tujuh tahun adalah : *Imam Syafi'i* pendiri *madzhab Syafi'iyah* dalam bidang Fiqih. Lihat Muhammad Ibn Abdul qadir *Manaqib al-Imam al-Syafi'i* (Kediri : Usmaniah, 1411 H.) hlm. 4.

<sup>93</sup>Ali Harazim, *Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidh sayyidibnu al-abbas al-Tijani*. Juz I. hlm. 37

<sup>94</sup>*Madzhab* Maliki didirikan Imam Malik Ibn Anas (93-197 H. Ia Lahir dan wafat di Kota Madinah). Lihat : Al-Qadi Iyad, *Tartib al-Madariq wa Taqrib al-Mamalik*, (Rabat : *Wuzarat al-Anqaf*, t.t.), Juz I, hlm. 118-119. Dikatakan bahwa ia adalah *Faqih al-Madinah* yang meriwayatkan hadis dari Nafi sebanyak 80 hadis dalam karyanya *al-Muwatta'*. Lihat : Ibn Hajar al-Asqalani, *Tabzih al-Tabzih* (Heiderabad : Da'irat al-Ma'arif Al-Nizamiah, 1325 H.), Juz X, hlm. 413.

<sup>95</sup>Khair al-Din al-Zirakly, *al-'Alam*, (Beirut : Dar al-Fikr, t. th), Juz I, hlm. 17.

sebagai ulama yang juga dipandang sebagai salah satu dari wali-wali Allah. Ia banyak mendidik anak-anak di 'Ain Madhi. Bahkan banyak yang mengatakan bahwa beliau adalah salah satu guru di 'Ain Madhi, yang berhasil mencetak para ulama besar kelak.

*Sayyid* Muhammad bin Hamawi menyatakan sering bermimpi bertemu dengan Allah, dan membacakan al-Qur'an dengan *qiraat Warasy*. Lalu Allah berfirman dalam mimpi beliau : "inilah al-Qur'an diturunkan". Sebagai guru yang dianggap mulia oleh *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*, maka beliau sangat menjaga kehormatan gurunya diberbagai *majlis*. Semasa kecil Abu al-'Abbas Ahmad *al-Tijani*, dipercayakan orang tuanya secara maksimal kepada gurunya. Karena mereka berharap putranya kelak menjadi orang shaleh. Kemudian setelah masa dewasa, Ahmad *al-Tijani* mulai mempelajari fiqh bermadzhab *malikiyah*.

Oleh sebab itu, kalangan penganut *thariqat al-Tijani* hingga kini kebanyakan bermadzhab fiqh *Maliki*. Hanya saja karena perkembangan *thariqah* ini ke wilayah penganut fiqh *al-Syafi'i*, maka akhirnya dalam *thariqah Tijaniyah* berkembang fiqh *Malikiyah* dan *Syafi'iyah*. Bahkan *Syekh al-Habib al-Tijani*, yakni cicit dari *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* menyatakan, bahwa *Thariqah al-Tijani* adalah *Thariqah* yang menganut madzhab *ablu al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam kalamnya, dengan ajaran fiqh yang dianutnya adalah madzhab *Syafi'i* dan *Maliki*<sup>96</sup>. Pernyataan ini tidak dilengkapi oleh dokumen yang menunjukkan bahwa *Thariqat al-Tijaniyah* adalah *thariqat* yang menganut paham *ablu al-Sunnah wa al-Jama'ah*, baik dalam madzhab *Ay'ariyah* ataupun *Maturidiyah*.

Berikutnya, *Sayyid* Ahmad *al-Tijani* mempelajari kitab-kitab karya *al-Imam* Kholil yang berjudul *al-Mukhtasor*, karya Ibnu Rusyd yang berjudul *al-Risalah* dan *al-Muqaddimah* karya *Imam al-Akhdhari*. Sepeninggal *Syaikh* al-Hamawi, Ahmad *al-Tijani* melanjutkan pembelajarannya dengan *Syaikh al-Sayyid al-Mabruk* bin Abu Afiyah *al-Tijani*. Motivasi dari guru-gurunya untuk selalu menjadi yang terbaik, selalu diperhatikan oleh Ahmad *al-Tijani*. Sehingga setiap langkah beliau tidak mau memermalukan guru-gurunya yang telah mendidik., melalui pemeliharaan nasehat dalam wujud perilaku beliau sehari-hari yang agamis. Mulai dari tutur kata hingga cara memperlakukan dirinya yang bersifat pribadi. Ahmad *al-Tijani* selalu memelihara kehormatan dirinya.

---

<sup>96</sup>Ceramah *Syaikh* Habib *al-Tijani* (*Rais 'Amm Thariqat Tijaniyah*), saat beliau berkunjung di Aula Fak. Ushuluddin dalam rangka seminar tentang Tasawuf. Yang diselenggarakan oleh Fak Ushuluddin jur. Tasawuf dan Psikoterapi tanggal 10 Nopember 2015).

## B. Fase Perkembangan Spiritual

Fase berikutnya adalah fase perkembangan spiritual. Sebelum beliau mengenalkan ajaran *Thariqah Tijaniyah*, Ahmad *al-Tijani* dikenal sebagai pengamal beberapa ajaran *Thariqah*. Ia mulai mengenal pembelajaran spiritual berupa pemahaman terhadap nilai-nilai akhlaq, sejak dini di bawah bimbingan orang tua dan guru-guru yang ada disekitar tempat tinggal beliau. Selanjutnya pada usianya yang ke 21, ia mulai membuka serta mempelajari teori-teori dan menjadi pengamal ajaran tasawuf. Hal ini terdorong oleh cita-cita beliau sebagai pengabdikan Allah yang sejati.

Berbeda dengan kebanyakan para sufi setelahnya, yang mempelajari ilmu tasawuf, hanya sebagai pengetahuan saja. Akibatnya sering dijumpai, antara konsep yang diusung dengan perilakunya sangat berlawanan. Bahkan tidak sedikit yang terkesan hanya mencari popularitas dalam bidang ke-sufi-an. Namun bagi *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, pembelajaran ilmu tasawuf merupakan bukti keterpanggilan jiwanya untuk mendekatkan diri kepada Allah *'Azza wa Jalla*, menggunakan segenap keberadaan dirinya sebagai manusia yang tidak luput dari dosa.

*Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* juga membuktikan bahwa beliau adalah seorang murid yang mencari hakekat kebenaran. Harapannya adalah menjadi manusia yang paripurna. Para sufi mengenalnya dengan istilah *Insan Kamil*. *Al-Jily* memandang bahwa kekuatan penuh untuk menggapai *ma'rifatu Allah*, adalah *al-Kamil*<sup>97</sup>. Demikian pula dengan Ahmad *al-Tijani*, yang memiliki kegelisahan untuk mendapatkan pemahaman tentang hakekat *rububiyah*, *ilahiyah* dan *muhammadiyah*. *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* juga mendalami tentang jiwa, seluk beluk serta metode penyehatannya melalui berbagai aspek. Hingga akhirnya menemukan formula yang dianggap tepat menurut pandangan beliau adalah dengan memahami hakekat *Muhammadiyah*. Selanjutnya beliau ajarkan pengetahuan ini pada kalangan *ikhwanal-Thariqat al-Tijaniyah* dimanapun mereka berada. Terutama bagi para *muqaddam thariqat al-Tijaniyah*. Sebab para *muqaddam* dalam *thariqat* ini dianggap sebagai kiblat dari para *salik*-nya untuk melakukan, mengadakan serta mengukur tingkat spiritualnya. Para *muqaddam* adalah manusia pilihan dalam *thariqat al-Tijaniyah*, yang secara langsung dibimbing oleh *muqaddam* sebelumnya, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dan lebih tinggi lagi akan dibimbing oleh Rasulullah SAW. Para *muqaddam* juga memiliki peranan penting dalam upaya penyehatan serta pensucian jiwa *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah*.

---

<sup>97</sup> *Al-Syaiikh* Abdul al-Karim, Ibrahim *al-Jily*, *Al-Insan al-Kamil fii Marifati al-Awakhira wa al-Awaili*, Maktabah al-Taufiqiyah, tahun 805.H, hlm.226.

Pada usianya yang ke 21, *Syaikh al-Tijani* memulai kunjungan-kunjungan ke berbagai tempat, untuk melakukan diskusi keagamaan dan sekaligus menyelami dunia sufi dari para ulama sejamannya. Ia lakukan pertama kali di sekitar Fes. Hingga akhirnya bertemu dengan seorang wali yang *kasyaf*, beberapa catatan tentang ini tidak menyebutkan namanya. Pada intinya *Syaikh* Abi al-‘Abbas Ahmad *al-Tijani*, diisyaratkan agar segera kembali ke tempat kelahirannya di ‘Ain Madhi. Akhirnya *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*-pun mengikuti saran wali tersebut, dan menetap di ‘Ain Madhi, hingga akhirnya beliau mendapatkan ilham yang mengangkatnya menjadi *khatmu al-wilayah*, pada tanggal 18 Shafar 1214.H.

Pada perjalanan spiritual beliau, ditemukan juga proses rehabilitasi dan pemeliharaan jiwa yang berbeda dengan *abli al-thariqah* lainnya. Sejalan dengan *thariqah* yang dialami sebelumnya, *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* tampak terpengaruhi oleh beberapa pemikiran *Syaikh* Abdu al-Qadir Muhammad, seorang sufi besar di Biladul Abyadh (nama tempat di Sahara Dzar). Yang letak geografisnya berdekatan dengan ‘Ain Madhi. Dibuktikan dengan banyaknya gaya pemikiran Abdu al-Qadir Muhammad yang dijadikan sandaran dalam melakukan pelatihan-pelatihan spiritualnya (*riyadhab*). Abdul Qadir Muhammad sendiri merupakan ulama terkenal di sekitar ‘Ain Madhi. Kearifan beliau telah menjadi bagian dari jati diri *syaikh* Ahmad *al-Tijani*.

*Syaikh* Ahmad *al-Tijani* mendirikan sebuah *Zawiyah*, dan menetap di sana selama kurang lebih 5 tahun. Bahkan selama *syaikh* tinggal di ‘Ain Madhi, beliau sering mengunjungi wali yang *kasyaf* di atas. Ia selalu meminta petunjuknya untuk melakukan *ma’rifatullah*. Adapun wali *qutub* terkenal yang beliau kunjungi diantaranya adalah *Maulana* Ahmad *al-Sbaqali al-Idrisiyah*, dari kalangan *thariqah Khalwatiyah* di Fes. Lalu, beliau juga sering berkunjung ke *al-Sayyid* Muhammad bin Hasan *al-Wanjali*, masih wali *kasyaf* sekitar gunung Zabib. Sebelum *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* berkata apapun, *Syaikh* Muhammad *al-Wanjali* amanat kepada Ahmad *al-Tijani*, yang intinya adalah, mengabarkan bahwa beliau kelak akan menjadi *qutbu al-Kabir*. Pembelajaran bersama *al-Wanjali* merupakan penempaan spiritual Ahmad *al-Tijani* untuk mendapatkkan tingkat kesucian jiwa.

Kemudian, ditinjau dari kareteristiknya, *al-Wanjali* adalah penganut *thariqat al-Syadzilyah*. Bahkan pada suatu waktu, *al-Wanjali* (wafat tahun 1185) melihat, bahkan menyatakan *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* sejajar dengan *Syaikh* Abi al-Hasan *al-Sadih*, yang tiada lain adalah gurunya sendiri. Dengan demikian bila *al-Syadzili* merupakan *al-Syaikh al-‘Arif bi Allah*, maka beliau menentukan bahwa dari semua perjalan *Syaikh* Ahmad *al-*

*Tijani* juga untuk selalu mendapatkan predikat *ma'rifat billah*. Hal tersebut menunjukkan adanya tanda kewalian yang tidak bisa dipungkiri lagi, yang terdapat dalam diri Ahmad *al-Tijani*, dalam pandangan *al-Wanjali*. Berikutnya, sebelum *al-Wanjali* wafat, Ahmad *al-Tijani* sempat mendapatkan pencerahan spiritual dari beliau, yakni adanya ketersingkapan ruhani untuk *ma'rifat billah*. Predikat yang disandang sebagai manusia yang memiliki kekuatan *ma'rifat* adalah puncak keunggulan spiritualisme Islam.

Kemudian, Wali *qutub* lainnya yang sempat dikunjungi *Syaikh al-Tijani* dalam pengembaraan mencari metode *ma'rifatullah* adalah *Syaikh Maulana al-Thayyib* bin Muhammad bin Abdillah bin Ibrahim *al-Yamlabi*. Keberadaan *Syaikh Maulana al-Thayyib*, pada kalangan masyarakat Fes, sudah tidak asing lagi. Ia dikenal sebagai seorang wali *qutub* yang *kasyaf* dan memiliki silsilah mulia. Bahkan ia tercatat sebagai *kehalifah* dari saudaranya yang bernama *Maulana al-Tibami*. Yang pada awalnya menggantikan ayahnya yakni *Maulana Abdullah* yang dinobatkan sebagai *kehalifah* dalam *thariqat Jazuliyah*. *Maulana Abdullah* (w. tahun 1089) menetap di Wazim, adalah orang yang berhidmat pada *Syaikh Ahmad bin Ali Al-Sharsari*.

Dalam hal ini, tampak pada kebiasaan Ahmad *al-Tijani*, melakukan penerapan metode yang dikenalnya melalui *thariqat al-Jazuliyah* ini diadopsi menjadi bagian dari *wirid* pokok *thariqat al-Tijaniyah*, yakni kebiasaan membaca *shalawat*. Bahkan lebih unik lagi, diceritakan bahwa *Al-Thayyib* sendiri memberikan ijazah kepada Ahmad *al-Tijani*, dengan melakukan *nudbu* sebelum dijazahkan *shalawatnya*. Meskipun awalnya *syaiikh Ahmad al-Tijani* sempat menolak *talqin thariqat Jazuliyah* pada beliau. Karena menganggap, masih ada yang belum dia dapatkan sebagai *fithrah* kemanusiannya. Menurut pemahaman *thariqat al-Jazuliyah*, bahwa seseorang tidak akan mendapatkan derajat yang unggul, jika tidak banyak membaca *shalawat* kepada Nabi SAW. Doktrin ini sangat melekat pada kebiasaan *Syaikh al-Tijani* dan *Thariqat al-Tijaniyahnya*. *Shalawat* ini juga akhirnya dijadikan sebuah metode pencapaian pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, yang bermuara pada pengetahuan tentang *ma'rifat billah*. *Al-Thayyib* (w. 1181.H) juga diakui *Al-Tijani* sebagai salah satu guru yang membimbing perjalanan beliau menemukan *haqiqat al-Ilahiyah*, melalui *shalawat*. Kemudian, Ahmad *al-Tijani* melanjutkan pencariannya sepeninggal *al-Thayyib*. Kunjungan berikutnya adalah menemui *Syaikh Sayyid Abdullah bin al-Arabi bin Muhammad bin Abdullah al-Andalusi* (W.1188) di Fes. *Al-Arabi* ini menganut *thariqat al-Isyraq* (pancaran cahaya). Teori ini sempat dipopulerkan oleh *Syuhrawardi al-Syabid*, dalam kitabnya berjudul *Hikmatu al-Isyraq*. *Al-Arabi* tidak sempat banyak

memberikan *wirid* ataupun pengetahuan tentang konsep *ma'rifatullah*-nya. Namun beliau hanya berdo'a untuk Ahmad *al-Tijani*.

Pada perjalanan berikutnya, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* bertemu dengan seorang *mursyid* dari *thariqat al-Qadiriyyah*. Akan tetapi, tidak seberapa lama, *Syaiikh* meninggalkannya, dan ber-*talqin* kepada *Syaiikh al-Sayyid* Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah *al-Nazany*, yakni penganut *thariqat al-Nashiriyah*. Tentu saja kejadian ini tidak mengandung arti bahwa beliau meninggalkan *thariqat Qadiriyyah* karena tidak nyaman, melainkan *al-Tijani* menaruh harapan dari *thariqat Nashiriyah* saat itu. Setelah selang beberapa waktu, *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* juga mengambil ijazah *wirid* dari *al-Ghamasi al-Sijlimasi al-Shadiqi* (W. 1165), yang nama aslinya adalah *Sayyid* Muhammad al-Habib bin Muhammad. Beliau seorang wali *Qutub*. Ajaran beliau juga mulai ditinggalkan, dan melakukan ijazah dari *Sayyid* Abu al-Abbas Ahmad *al-Thawais* di Tazah. Beliau adalah tokoh *Thariqah al-Malamatiyyah*. Ajarannya yang didapat dari *Sayyid* Abu al-Abbas (W. 1204) adalah upaya penyendirian dengan satu nama *ilahi* yang terus menerus diwiridkan. Yang lebih terkesan dari nasehat *al-Thawaisi* kepada Ahmad *al-Tijani* adalah perintah *wirid* tanpa harus *kbawat*. Inilah yang kemudian beliau selalu amanat kepada ikhwannya, dan sebagai ciri yang khas dari *thariqat Tijaniyyah*. Dengan demikian, dalam *thariqat al-Tijaniyyah*, tidak mengenalkan metode *kbawat* dalam proses pensucian jiwa. Selain itu juga, Ahmad *al-Tijani* sempat mengambil *thariqah Tawashiyah*, yang dinisbatkan pada *Syaiikh* Ahmad *al-Tawashi*.

Setelah beberapa *thariqah* diikuti dan semuanya masih dianggap belum menemukan hasil yang gemilang. Ruhani beliau masih belum mendapatkan kenyamanan dalam *ma'rifat billah*. Akhirnya Ahmad *al-Tijani* memutuskan untuk memohon kepada Allah, agar dipertemukan langsung dengan Nabi Muhammad SAW, untuk mengadukan semua kegelisahan spiritualnya yang merupakan cita-cita tertinggi beliau. Sebab Ahmad *al-Tijani* tampak telah melaksanakan perjalanan spiritual untuk menggapai *ma'rifat bi Allah*, namun masih merasa belum sesuai dengan harapan awalnya.

*Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* membenarkan perkataan guru pertamanya yang bernama *Sayyid* Abdu al-Qadir bin Muhammad, yang memprediksi *futub*-nya *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* di 'Ain Madhi. Prediksi di atas menjadi sebuah kenyataan. Yakni *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* mendapatkan *futub al-Rasul* di Ain Madhi, tempat kelahirannya. Tentu saja hal semacam di atas bukan sebuah tebak-tebakan atau sebagai sebuah kebetulan. Akan tetapi memang guru beliau telah melakukan pencapaian *maqam* ruhani yang sama dengan pengalaman *syaiikh* Ahmad *al-Tijanisaat* itu. Namun tidak sampai terjadi pengangkatan dirinya sebagai *kbatmu al-wilayah*.

Dimungkinkan hanya mendapat pertemuan dan mendapatkan informasi tentang sosok atau diri Ahmad *al-Tijani* saja. Sehingga beliau hanya dapat mengatakan tentang kemungkinan dikemudian hari akan dinobatkan menjadi *khatmu al-wilayah* pada tempat kelahiran Ahmad *al-Tijani*.

*Syaikh* Ahmad *al-Tijani* melanjutkan lawatannya ke Tunisia pada tahun 1180. Maka ketika memasuki wilayah Azwawi, Aljazair, beliau menemukan seorang wali yang benar-benar dirasakan bijaksana, serta memahami ilmu agama secara universal. Ialah *Sayyid* Abullah Muhammad bin Abdu al-Rahman *al-Azhari* (w.1180). Ia penganut *thariqat al-Khalwatiyah*. Kemudian melanjutkan perjalanannya ke Tilimsan pada tahun 1181.H, dan menetap di Tilimsan. Beliau melakukan banyak beribadah dan mempelajari berbagai ilmu secara mandiri. Tidak lupa juga beliau melakukan pencarian metode yang mampu membawa manusia pada umumnya untuk selalu berdekatan dengan Allah dan mengenal Allah melalui hakekat. Maka mulailah terbuka *'irfani* beliau dengan keterbukaan *hijab*, yang populer dikalangan sufi adalah *kasyaf (mukasyafah)*.

Pada tahun 1186.H, Ahmad *al-Tijani* melakukan ziarah kepada leluhur, yang tiada lain adalah kakenya sendiri, yakni Nabi Muhammad SAW dan ibadah *Hajji*. Perjalanan yang cukup jauh menyebabkan *Syaikh* harus menetap selama satu tahun di Susah (nama sebuah kota). Sebagaimana diketahui, bahwa setiap *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* melakukan ruhlahnya, dan mengharuskan beristirahat, maka beliau tidak menyia-nyiakan kesempatan untuk selalu berguru agar segera mendapatkan *maqam ma'rifat bi Allah*. Di kota ini *Syaikh* juga bertemu dengan *Sayyid* Abdu *al-Shamadi al-Rahawi*. Dan pada tahun 1187.H, di Makkah Ahmad *al-Tijani* sempat bertemu dengan seorang wali juga, yang bernama *Syaikh al-Imam* Abi al-Abbas *al-Sayyid* Muhammad bin Abdullah *al-Hindi* (w. 1187.H). *Al-Hindi* memberikan sepucuk tulisan yang dikirim melalui utusannya, yang menyatakan bahwa Ahmad *al-Tijani* akan menjadi pewarisnya, serta akan mendapatkan cahaya kehidupannya.

Perjalanan dilanjutkan, akhirnya *syaikh* Ahmad *al-Tijani* mendapatkan anugerah tertinggi, yakni menjadi *khatmu al-Wilayah*, secara *yaqadzah* (langsung) dari Rasulullah SAW dalam keadaan tidak tidur, bukan mimpi, juga dalam keadaan tidak sadar. Kejadian ini dinamakan *fathu al-Akbar*. Kejadian ini yang kemudian akan selalu diperingati oleh segenap penganut *thariqat al-Tijaniyah* di seluruh dunia sebagai *Idu al-Khatmi*. Sebab dalam kejadian tersebut, terdapat momen historis, yang sulit untuk dilupakan oleh Ahmad *al-Tijani* dan segenap *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* dimanapun. Peristiwa keterbukaan antara *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* dengan Rasulullah SAW dalam waktu yang cukup lama. Bahkan

seterusnya Rasulullah SAW, selalu mendampingi kehidupan Ahmad *al-Tijani*, dalam meluruskan akhlaq dan peribadatnya. Kondisi inilah yang penulis anggap unik dan menarik untuk dipelajari dari seseorang yang berawal dan berbekal perjuangan gigih ingin mendapatkan *ma'rifat bi Allah*, hingga naiknya predikat menjadi *kebatmu al-wilayah*, dengan keterdampingan leluhurnya yakni Rasulullah SAW yang tiada lain adalah *Nur Muhammad* sendiri dan perwujudan *haqiqat al-Muhammadiyah*.<sup>98</sup>

Adapun kandungan dari nasehat Rasulullah SAW saat melakukan pertemuan tersebut adalah, memerintahkan agar Ahmad *al-Tijani* meninggalkan sandaran kepada semua gurunya. Dan menggantikannya dengan guru sejatinya adalah Rasulullah SAW. Karena sejak itu Rasulullah SAW tidak lepas dari pandangannya, hingga beliau wafat. Kejadian di atas bermula saat beliau berusia 46 tahun. Hal tersebut, bukan persoalan Ahmad *al-Tijani* tidak mengindahkan lagi atau bahkan melupakan guru-gurunya. Namun karena beliau telah mendapatkan sandaran tertinggi dalam perjalanan spiritualnya. Yakni leluhurnya yang merupakan perwujudan *Haqiqat al-Muhammadiyah*. Sementara fenomena ini adalah hal jarang ditemukan serta dirasakan oleh setiap sufi. Namun hampir semua para sufi terdahulu meyakini bahwa *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah wujud ruhani atau *maqam bathin* dari Rasulullah SAW. Oleh sebab itu, dalam *thariqat al-Tijaniyah*, tidak dilarang untuk berguru, akan tetapi Ahmad *al-Tijani* telah diyakini sebagai guru inti dari semua pengajaran tentang *ma'rifat bi Allah*.

*Syaikh* Ahmad *al-Tijani* diajarkan langsung tentang bacaan *shalawat* dan *istighfar* sejumlah wirid *lazimah* yaitu 100 kali. Dan pada tahun 1200.H, Rasulullah SAW menyempurnakan *dzikir al-Tijani* dengan adanya *dzikir hailalah* yang dibaca 100 kali. Semua *dzikir* diperintahkan Rasulullah SAW agar disebarluaskan pada segenap manusia dan jin. Hal di atas tidak tertuang dalam hadits-hadits *Nabawi*, dikawatirkan adanya pandangan bahwa Ahmad *al-Tijani* telah melakukan pemalsuan hadits atau bahkan mengkaburkan disiplin ilmu hadits. Oleh sebab itu, semua perintah yang didapat dari pertemuan ruhani bersama Rasulullah SAW, tidak disebarkan secara universal. Akan tetapi tersebar pada kalangan *Thariqat al-Tijaniyah* saja. Harapan lain, agar menghindari fitnah atau tuduhan buruk, yang menyebabkan rusaknya kondisi ruhani orang-orang yang menilai.

---

<sup>98</sup> Kepercayaan inipun ditemukan pada tradisi di Tanah Melayu dan India. Yakni adanya keterdampingan seseorang oleh leluhurnya yang telah wafat. Pada umumnya hanya dalam keadaan *barzakhy*. Namun setingkat Ahmad *al-Tijani* memiliki kondisi keterdampingan leluhurnya (Rasulullah SAW) secara *yaqdzah* (langsung menjelma).



Pada bulan Muharram tahun 1214.H, bertepatan dengan usianya yang ke 64 tahun, *Sayyid* Abu al-Abbas Ahmad *al-Tijani* dicatat sebagai orang yang telah memasuki martabat yang lebih tinggi lagi yakni *al-Qutub al-Kamil*, *al-Qutub al-Jami'* dan *al-Qutub al-Udzma*. Hal ini terjadi di Arafah. Dan pada hari ke 18 Shafar, beliau resmi dinobatkan sebagai *al-Khatmu al-Auliya al-Maktum*. Peristiwa ini, lebih menggiring perilaku Ahmad *al-Tijani* menjadi lebih arif dan memperhatikan lingkungannya, selain beliau memperhatikan serta menjaga kondisi ruhaninya sendiri. Peningkatan kesalehan dalam berperilaku tampak lebih menonjol dari sebelumnya. Sehingga layak jika dijuluki sebagai wali dalam khazanah istilah tasawuf. Lalu, *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* wafat pada tahun 1230.H di Fes Maroko. Pada kalangan *ikhwan thariqah al-Tijaniyah* memperingatinya dengan nama '*Idu al-Khatmi*'. Yang umumnya diperingati secara besar-besaran oleh kalangan pengikut *thariqat al-Tijaniyah* diberbagai penjuru dunia.

### C. Fase Dakwah al-Islamiah

Fase ini tidak kalah pentingnya dengan fase lainnya, sepanjang perjalanan pencarian hakekat dan *ma'rifat billah*. Dengan demikian, fase tersebut dimasukkan dalam salah satu fase pencarian *haqiqat* juga. Sebab pada dasarnya *dakwah al-Islamiah* tidak dapat disebarkan hanya dengan bekal teori yang tidak dapat dirasakan kenikmatannya oleh *da'i*-nya sendiri. Sebab penyebaran Islam harus dimulai dari dirinya sendiri yang mampu menikmati menjadi muslim. Kemudian disebarkan dengan sepenuh hati, karena diawali oleh pengalaman yang bersifat objektif dalam pandangan dirinya, meskipun subjektif dalam pandangan orang lain. Itulah sebabnya dimasukkannya fase *dakwah al-Islamiah*<sup>99</sup>. Yaitu fase perjalanan *Sayyid* Ahmad *al-Tijani* dalam rangka membina umat untuk meluruskan '*aqidah*', *syari'ah* dan *thariqah*, agar tidak tersesat dalam gelimang kultus individu terhadap *masyaikh*, dan segera mendapatkan pencerahan langsung dari baginda Rasulullah SAW.

Dengan demikian, sangat keliru, apabila terdapat pandangan yang menyebutkan bahwa menjadi sufi itu berarti telah melupakan umat, atau bahkan sering dituduhkan sebagai seseorang yang mencari Tuhan, tetapi meninggalkan kewajiban terhadap umat. Tuduhan ini dijawab oleh *syaikh* Ahmad *al-Tijani* dengan perilaku dan gerakan dakwahnya. Para penganut *thariqat al-Tijaniyah* dituntut untuk memberikan pelayanan kepada umat secara maksimal. Umat merupakan objek dakwah dalam berbagai hal,

---

<sup>99</sup>Fathullah, A. Fauzan, *Sayyidul Auliya, Biografi Syekh Ahmad Al-Tijani dan Thariqat Al-Tijaniyah*, Pasuruan : t.p. tahun 1985. t.h.

termasuk memperhatikan aspek kesejahteraannya. Menurut pemahaman *al-Tijani*, bahwa munculnya kefakiran akan menyebabkan kekafiran. Hal tersebut merujuk pada sabda Nabi Muhammad SAW.

Mulai tahun 1171.H. *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* berpindah domisili ke kota Fes di Maroko. Pada usia ke 21 tahun ini, tidak ada yang dapat menjelaskan motivasi kepindahannya, selain berharap menemukan guru yang mampu mengenalkan dirinya dengan Allah. Hal ini dibuktikan dengan lawatannya ke beberapa guru, semata untuk menimba ilmu *ma'rifatullah*. Dan sangat mengherankan adalah tidak kepada setiap guru yang dilawatnya itu beliau *talqin*. Beliau memilih yang menurut beliau memiliki kemiripan konsep dengan harapan beliau sendiri. Pada diri beliau terdapat kesukaan mempelajari tentang kitab karya Ibnu Arabi yang berjudul *Futubat al-Makiyyah*, *Fushush al-Hikam* serta buku karya ulama sebelumnya yang berbicara mengenai konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*, menjadi bagian dari tanda “kehausan” beliau akan pelajaran mengenai ke-*wali*-an. Seperti *Kitab Khatmu al-Aulya* yang ditulis oleh *al-Turmudzy*. Pada kitab tersebut banyak diceritakan tentang konsep *khatmu al-Wilayah*. Maka dalam asuhan *Syaikh al-Thayyib*, Ahmad *al-Tijani* diajarkan bukan sekedar menerima teori, namun sekaligus melakukan *tajrib* (uji coba) teori Ibnu Arabi tersebut. Akhirnya, setelah beliau banyak mendapatkan pengalaman spiritual yang unik, dan membuat dirinya lebih yakin dengan keagungan Allah dan pertemuannya dengan Rasulullah SAW, yang menjadikan standar kehidupannya. Maka tanpa ragu lagi ia sampaikan kepada keluarganya terlebih dahulu. Yang demikian dilakukan, semata untuk mengamalkan ajaran Rasulullah SAW yang tertuang dalam al-Qur'an, yakni mengajak pada keluarga untuk memelihara diri dari api neraka. Bahkan Rasulullah SAW juga berpesan agar memulai dari diri dan keluarganya dalam mengamalkan ajaran Islam dan tasawuf yang dijalani oleh *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*.

Dalam dakwahnya Ahmad *al-Tijani* seringkali lebih mementingkan ajaran yang dianggap ringan saat melakukan ibadah (tidak menyulitkan). Hal ini berdasar kepada beberapa nasehat Rasulullah SAW kepada beliau, merujuk hadits-hadits terdahulunya yang menyatakan bahwa agama itu mudah, dan jangan dipersulit. Bahkan ditambah dengan perintah untuk memberikan kabar gembira, dan menghindari menakut-nakuti. Maka tidaklah mengherankan, jika hingga saat ini, para pengikut *Tharirah al-Tijaniyah* merasa sangat ringan untuk mengamalkan amalan-amalan *thariqat*-nya. Baik ditinjau dari sisi jumlah, waktu hingga nasab. Dimulai dengan kebiasaan *taqarrub* (pendekatan diri dengan Allah), sekitar usia 31 tahun, Ahmad *al-Tijani* selalu membina dirinya serta melatih dan

memelihara jiwanya agar senantiasa dalam kondisi *ma'shum* (terpelihara dari dosa). Beliau sangat cemas untuk dijauhi oleh baginda Rasulullah SAW. Sebab ia mendapatkan itu semua tidak semudah membalikkan telapak tangan. Namun dengan perjuangan yang sangat berat. Dan kesempatan itu tidak akan selalu datang kepadasetiap orang.

*Syaikh Ahmad al-Tijani* mendirikan *zawiyah*<sup>100</sup> di 'Ain Madhi. Di kota inilah, beliau melakukan pembinaan terhadap para murid sufi. Sehingga terbentuk dan tercipta suasana kearifan beliau dan murid-muridnya yang sering disapa *ikhwan*, mewarnai kehidupan kota 'Ain Madhi. Tidak pernah terlewatkan juga oleh beliau, setiap kemana saja pergi, beliau selalu ceritakan tentang konsep-konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*. Yang hingga saat ini menjadi bagian terpenting dalam pengetahuan *thariqat al-Tijaniyah*. Meskipun hanya diketahui oleh para *muqaddam*. Namun tidak menutup kemungkinan *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah* akan mampu menggapainya dengan sempurna. Dalam bidang pemurnian aqidah, *syaikh Ahmad al-Tijani* melakukan kerjasama dengan penguasa Maroko yang bernama Maulay Sulaiman, untuk memerangi para ahli *khurafat*, serta melakukan pencerahan terhadap pola pikir kaum mukminin Maroko, agar tidak terjebak dalam kejumudan. Dan kejumudan merupakan pangkal kebodohan. Hal inilah yang kemudian menambah jabatan beliau menjadi Dewan Ulama. Sebuah kedudukan spiritual di lingkungan kaum muslimin Maroko.

Pada bidang lainnya, *Syaikh Ahmad al-Tijani* memberikan batasan dalam hal etika ziarah kepada para wali. Tentu saja bukan sebuah larangan dalam *thariqah al-Tijaniyah*, untuk ziarah ke makam para wali. Namun untuk lebih merawat dan mensucikan jiwa dari segala hal yang menghijab antara dirinya dengan Allah, maka *Syaikh Ahmad al-Tijani* membatasi ziarah, agar tidak terjebak dengan kebutuhan *syahwat*. Sebab pada zamannya, telah terjadi kekeliruan dalam etika berziarah kepada kuburan para wali. Bahkan hampir dinilai sebagai tindakan kemusyrikan. Sebab kedatangan mereka ke kuburan para wali, umumnya saat itu hanya untuk meminta sesuatu, bukan lagi berdo'a sesuai tuntunan Rasulullah SAW. Hal tersebut dinilai sebagai dakwah *al-Tijani* kepada umatnya agar selalu memelihara jiwanya dari gangguan kemusyrikan. Inilah yang menghalangi *ma'rifat bi Allah* dan memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Al-Tijani* menyarankan agar dalam berziarah kubur, mengindahkan hakekat dari ziarah, yakni mendoakan serta mentauladani para wali semasa hidupnya.

---

<sup>100</sup>*Zawiyah* adalah sebutan *majlis dzikir*, yang populer pada kalangan *thariqat al-Tijaniyah*.

Adapun kegiatan rutin yang dilakukan di zawiyah beliau adalah memberikan pengajaran serta membimbing para *ikhwan* yang hendak melakukan *taqarrub* kepada Allah. Dan untuk memudahkan beliau mengkoordinasi serta melakukan pemantauan secara organisasi, maka Ahmad *al-Tijani* mengangkat *muqaddam* (sebutan untuk pemuka *thariqat Tijaniyah*) pada daerah tertentu. Terutama yang memiliki *zawiyah* tersendiri. Peranan para *muqaddam*, bukan sekedar memimpin ritual *dzikir* semata, seperti kebanyakan para petinggi *thariqat*. Namun lebih kepada mengarahkan serta membimbing *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah* menuju kesucian jiwa dan kemuliaan perilaku. Dengan demikian perubahan yang terjadi pada *ikhwan thariqat al-Tijaniyah*, akan dengan mudah terpantau serta terevaluasi oleh segenap pemuka-pemuka *thariqat al-Tijaniyah* (*muqaddam*). Oleh sebab itu maka setiap *muqaddam*, disyaratkan memiliki kemampuan spiritual, yang bukan hanya mumpuni dalam bidang fiqih dan ilmu tasawuf. Melainkan harus memiliki kemampuan daya pantau bagi *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* menggunakan pandangan *bathin* yang dalam. Sehingga diantara *ikhwan Tijani* akan dengan mudah diluruskan serta diberikan nasehat secara simultan oleh para *muqaddam*.

Selain dibuktikan dengan pengangkatan para *muqaddam*, aktifitas Syaikh Ahmad *al-Tijani* hingga wafat beliau adalah memberikan bimbingan spiritual kepada para *ikhwan*. Bahkan ia juga sering melakukan ajakan terhadap kelompok-kelompok masyarakat tertentu. Harapan beliau, agar umat tidak terjebak pada kecemasan duniawi yang seringkali membutuhkan mata hati. Akibatnya melupakan Allah, demi mendapatkan kesenangan duniawi semata. Hal inilah yang menjadi *hijab* (penghalang) komunikasi antara Allah dan hamba-Nya. Dan hal itu pulalah yang sering menutup pemahaman atas *haqiqat al-Muhammadiyah*. Karena jiwanya telah dikotori oleh diri sendiri, dengan cara berpaling dari Allah, dan digantikan dengan kebendaan atau materi.

Pengajaran Syaikh Ahmad *al-Tijani* lebih dititikberatkan pada peningkatan kualitas diri yang mengkonstrasikan pada pemurnian *'aqidah* dan *akhlak al-karimah*. Sebab kehancuran umat masa kini adalah karena telah menjauhkan diri dari Tuhan dan mengotori jiwanya dengan setumpuk *syahwatnya*. Oleh sebab itu, dalam dakwahnya Ahmad *al-Tijani* lebih menekankan sisi pembersihan diri, yang dimulai dari kebiasaan bersyukur atas nikmat yang telah berikan, serta memanfaatkannya untuk kepentingan ibadah. Inilah yang kemudian *thariqat al-Tijaniyah* dijuluki sebab *thariqat syukur*. Kewajiban bersyukur atas semua nikmat yang telah Allah berikan kepada segenap manusia dan makhluk lainnya.

Upaya lain yang dilakukan adalah mengemborkan kebiasaan *shadaqah* dan zakat, sebab ini dipandang sebagai ruh dari kesucian jiwa seseorang. Bila telah terbiasa dengan demikian, maka sikap kikir dan selalu menumpuk harta demi kesenangan pribadi akan hilang. Bahkan perilaku setingkat korupsi akan dengan mudah sirna. Karena pada dasarnya korupsi adalah bagian dari keburukan *nafs*. Dan kebiasaan *shadaqah* dan zakat merupakan ruh *Thariqat al-Tijaniyah* yang dijadikan model dalam memelihara kebaikan *nafs*. Shadaqah dan sejumlah ibadah lainnya merupakan wujud syukur seorang hama Allah kepada Tuhannya. Karena sejumlah fasilitas hidup dari Tuhan, merupakan sesuatu yang sangat mahal jika dinilai dengan materi. Namun karena kehendak dan ridha Allah, semua diberikan secara gratis. Itulah sebabnya semua *ikhwan al-tabriqat al-Tijaniyah* diwajibkan untuk mengamalkan tugas dengan penuh rasa syukur. Bukan sekedar memberikan harta kepada yang memerlukan, akan tetapi harus memperhatikan cara memperoleh harta yang akan dipergunakan dirinya atau untuk kepentingan *shadaqah* tersebut. Sebab *syari'at* yang benar, tidak akan diwarnai dengan kebathilan. Ketika terjadi upaya pencampuradukan, berarti dirinya telah menghibat antara dirinya dengan Allah. Bagi Ahmad *al-Tijani* kegiatan dakwah perlu terus bertambah, sesuai kebutuhan zaman dengan berbagai metode dan kesempatan. Dengan demikian dakwah lainnya yang dilakukan adalah, memberikan tuntunan dan ajaran *silaturrahmi*. Sebab *silaturrahmi* merupakan pangkal dari ajaran Islam yang lebih menekankan rasa kasih sayang dengan sesama manusia dan sesama *makbluq* Allah. *Silaturrahmi* adalah bagian dari model yang ditawarkan Ahmad *al-Tijani* dalam pembinaan jiwa, agar tidak, mewarisi sikap dendam dan permusuhan. Konsep *ta'awun* ini disebarkan Ahmad *al-Tijani* melalui tauladan langsung dari beliau dan penekanan kepada para *muqaddam*. Mereka yang telah memelihara perilaku di atas, diyakini akan membuka jiwanya dalam *maqam* kesucian, dan dengan mudah untuk mendapatkan pertemuan dan pemahaman akan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Itulah sebabnya memahami *haqiqat al-Muhammadiyah* dinilai sebagai indikator kesucian jiwa perspektif *thariqat al-Tijaniyah*. Bagi Ahmad *al-Tijani*, *shadaqah* bukan “jual beli” seperti dipahami umumnya kaum muslimin yang selalu mengaitkan *shadaqah* dengan kembalinya harta yang berlimpah. Akan tetapi lebih menunjukkan rasa *syukur* pada Tuhan.

*Syaikh* Ahmad *al-Tijani* juga membangun kekuatan umat dengan cara melarang sikap membicarakan keburukan orang lain. Tetapi lebih mendahulukan cara mendiskusikannya untuk memberi solusi. Beliau juga mendidik kepedulian sosial diantara umat. Hal ini juga menepis anggapan

bahwa *thariqat* adalah sebuah organisasi yang selalu mementingkan diri sendiri tanpa memperhatikan gerakan sosial. Maka melalui *thariqat al-Tijaniyah*, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* menunjukkan tentang kepedulian terhadap umat. Bahkan perjuangan untuk membela kaum tertindas, menjadi bagian dari dakwah *thariqah al-Tijaniyah*. Membebaskan kaum yang terbelenggu dengan kedzaliman tidak luput dari perhatian beliau. Ini semata perintah Rasulullah SAW dan sekaligus memang sebelumnya telah dicontohkan Rasulullah SAW yang hidup menjadi seorang pembebas dari kedzaliman. Pendirian *zawiyah thariqat al-Tijaniyah*, bukan sekedar untuk tempat melakukan *taqarrub* saja. Akan tetapi juga berfungsi sebagai basis perkumpulan manusia yang memikirkan nasib umat dimasa kini dan yang akan datang. Jadi *zawiyah* memiliki multi fungsi sesuai dengan konsep hubungan, yakni adanya hubungan antara manusia dengan Allah dan manusia dengan sesama *makbluq* Allah. itulah sebabnya, Ahmad *al-Tijani* sendiri memberikan contoh-contoh tentang cara berjuang untuk umat yang tertindas, serta mendidik kepedulian kepada segenap manusia, tanpa membedakan agama dan kepercayaan. Hal inilah yang menjadi daya tarik terbesar dari kalangan luar *thariqat al-Tijaniyah*, bahkan umat yang bukan beragama Islam sekalipun.

Hingga kini bukti perjuangan beliau telah tampak, dengan tersebarnya *thariqat al-Tijaniyah* ke berbagai penjuru, termasuk Eropa, seperti Perancis, Amerika Serikat, Inggris, China dan lain sebagainya. Bahkan hingga Asia termasuk di Indonesia. Hal tersebut menunjukkan bahwa *thariqat al-Tijaniyah* banyak diminati orang, bukan karena kontemplasinya. Namun lebih mengutamakan aspek solusi pada kondisi sosiologisnya. Pada dasarnya pengembangan dakwah Ahmad *al-Tijani* tidak banyak menggunakan tulisan, ataupun lisan. Akan tetapi menggunakan gerakan sosial dan pengembangan diri. Yang demikian itu disinyalir merupakan gerakan yang diwarisi dari *thariqat Qadiriyyah* dan *Syadziliyyah*. Dari sudut pandang politis, *thariqat* ini juga dengan gigih melakukan pembebasan terhadap wilayah-wilayah jajahan. Melalui gerakan “persaudaraan”, *thariqatal-Tijaniyah* berkembang, hingga melakukan pencerahan terhadap para penganut animisme. Bahkan gerakan memerangi kolonialisme ini juga tampak dalam perjuangan para *muqaddam*-nya. Antara lain seperti dilakukan *Syaiikh* Muhammad Barduzzaman, yang juga sebagai *khalifah thariqah tijaniyah* di Kabupaten Garut Indonesia. Beliau mengangkat senjata dengan gerakan *Hizbullah*-nya, untuk menyerang Belanda yang menjajah Indonesia waktu itu. Semangat itu adalah bagian dari semangat hidup Rasulullah SAW yang menjadi panutan dalam setiap langkah para pengikut *thariqat Tijaniyah*

dimanapun berada. Selain *Syaiikh* Badruzzaman di Indonesia, juga terjadi di Republik Turki. Di bawah pimpinan *al-Haji* Umar, mereka secara terang-terangan menentang rezim sekularisme tahun 1950.

Pada tahun 1824, di kota Makkah terjadi gerakan penyerangan, yang dilakukan kaum Wahabi terhadap para sufi dan sebahagian keluarga Nabi SAW. Dan untuk *thariqat al-Tijaniyah* mendapatkan toleransi dari kalangan Wahabi, karena dianggap memiliki kesamaan dalam melarang pengkultusan terhadap para wali. Akhirnya meskipun Makkah dan Madinah dinyatakan “steril” dari *keburafat*, kaum sufi dan pengkultus wali, *thariqat al-Tijaniyah* masih bisa berkembang. Hal ini menunjukkan bahwa *thariqat al-Tijaniyah*, benar-benar membantu pemurnian ‘*aqidah* yang seringkali dilakukan beberapa kalangan berupa penyimpangan dengan memunculkan kultus individu terhadap *mursyid-mursyidnya*. Dan atas dasar itu pula, *thariqat al-Tijaniyah* hanya mengakui *mursyid* pada Rasulullah SAW. Sedangkan di bawah keberadaan Nabi Muhammad SAW, semua hanya setingkat *muqaddam*, bukan *mursyid*.

Pada fase perkembangan dakwah *thariqat al-Tijaniyah* di Indonesia, dijumpai penolakan dari beberapa kalangan *thariqat*. Karena tersebar isu tentang beberapa penyimpangan dalam ajaran *thariqat Tijaniyah*. Antara lain adanya pemahaman bahwa setiap penganut *thariqat al-Tijaniyah* sampai tujuh generasi, akan mendapatkan perlakuan khusus dari Allah di akhir zaman. Kemudian, adanya pendapat bahwa dengan sekali membaca *shalawat fatih*, pahalanya sama dengan seribu kali membaca al-Qur’an. Apalagi saat, para *muqaddamthariqat al-Tijaniyah* mengajarkan tentang syarat masuk atau *talqin thariqat* ini, diharuskan menanggalkan *thariqat* sebelumnya, atau melepaskan afiliasinya pada guru *thariqat* sebelumnya. Meskipun tidak bermaksud menghinakan guru sebelumnya. Tetapi lebih menekankan bahwa *thariqat* ini lebih memudahkan pengawasan *muqaddam* kepada *ikhwan-nya*. Gerakan ini dipandang *thariqat* lain, sebagai persaingan yang tidak sehat. Namun perkembangan dakwahnya terus berlanjut hingga dua kota, yang dianggap sebagai basis pergerakan dakwah *thariqat al-Tijaniyah* di Jawa Barat, yakni Cirebon dan Garut. Selanjutnya di wilayah Jawa Timur, menjadikan Madura sebagai pusat kajian sekaligus pusat perkembangan *thariqat al-Tijaniyah* di Indonesia.

Gerakan penolakan *thariqat al-Tijaniyah* di Indonesia mulai berhenti setelah lembaga perkumpulan *abli al-thariqat* dari *jama’ah Nahdhatu al-Ulama* melakukan penelitian tentang *wirid* dan ‘*aqidah thariqat Tijaniyah*. Terutama *wiridal-wadzifab*. Setelah dinyatakan tidak ditemukan hal yang menyimpang, maka *thariqat* ini baru dapat dinyatakan sebagai *thariqat*

tidak sesat, serta dianggap sesuai dengan *syari'at* Islam. Berawal dari pernyataan itulah, *thariqat al-Tijaniyah* di Indonesia dapat berkembang secara leluasa, tanpa ada hambatan dari *thariqat* manapun. Dan dalam doktrinya *thariqat al-Tijaniyah* tidak memperbolehkan *ikhwan*-nya melakukan provokasi negatif terhadap *thariqat* di luarnya. Namun justru diharuskan untuk menghargai sesama pengamal ajaran *thariqat*. Bahkan dituntut untuk selalu menciptakan kedamaian di antara para penganut *thariqat*.

Kemudian, pada periode tahun 1980, di Indonesia terjadi kembali kecemburuan sosial di antara para guru *thariqat*. Hal ini karena terjadi perkembangan pesat pada kalangan *thariqat al-Tijaniyah* di Indonesia, sehingga mengakibatkan berkurangnya para pengikut *thariqat* lain dan adanya perasaan sakit hati dari para guru *thariqat* yang ditinggalkan muridnya, karena beralih *thariqat* kepada *thariqat al-Tijaniyah*. Berikutnya, tentang dakwah *thariqat tijaniyah* melalui tulisan, sangat menjadi sorotan. Karena tidak satupun karya tulis yang secara langsung ditulis oleh *Syaikh Ahmad al-Tijani*. Namun uniknya adalah, bahwa beliau melakukan pembelajaran secara *imla* kepada murid-muridnya. Sesuai dengan tuntunan Rasulullah SAW yang selama hidupnya selalu mendampingi secara langsung. Maka terbitlah kitab-kitab yang dijadikan sandaran *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*, yakni *Jawahiru al-Ma'ani wa bulugh al-Amani fii faidhi syaikh al-Tijani*, *Kasyfu al-Hijab an man talaqqa ma'a al-Tijani min al-Abzab*, *Siir al-Abbar fii Aurad Ahmad al-Tijani*, *Fathu al-Rabbani*, *Yaqutatu al-faridah*, *manaqib sayyid Ahmad al-Tijani* dan *Jaisy al-Kafiil*. Kitab ini dijadikan panduan para *muqaddam* dalam membimbing para *ikhwan thariqat al-Tijaniyah*.

Kemudian, ada pandangan bahwa gerakan *thariqat al-Tijaniyah* yang sering dianggap berpihak pada kalangan Wahabi, tentu tidak berdasar. Sebab memiliki kesamaan, tidak berarti bagian darinya. Hanya saja secara kebetulan terdapat kesamaan, yakni tidak adanya kultus individu yang berlebihan. Pada dasarnya *thariqat al-Tijaniyah* beranggapan bahwa pentingnya sebuah pengakuan pada wali Allah. Berfungsi sebagai “jembatan” untuk melakukan pengenalan antara seseorang dengan Allah. Inilah yang dikenal dengan wali zaman. Dalam praktek *dzikir* serta wiridnya, *thariqat* inipun menyarankan agar selalu mengikuti ajaran gurunya. Yang demikian dilakukan semata untuk menghindari adanya penyimpangan dengan mengatas namakan *thariqat al-Tijaniyah*. Dan untuk mempersempit ruang penyimpangan, biasanya dilakukan seleksi secara



ketat untuk memperoleh gelar *muqaddam*.<sup>101</sup> Selain itu juga para *muqaddam* diberikan tugas untuk selalu memantau *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* dari berbagai aspek, mulai peningkatan akhlaq hingga kondisi spiritualnya. *Thariqat al-Tijaniyah* juga dianggap sebagai *thariqah* yang memiliki amalan cukup ringan, dengan tata cara nasab yang sangat ringkas. Namun memiliki kualitas yang cukup tinggi. Ini yang merupakan perbedaan yang tampak dengan *thariqat* lainnya. Itulah sebabnya *thariqat* ini banyak diikuti oleh para remaja dan orang-orang yang memiliki kesibukan. Yang demikian, membuat para *ikhwan al-Tijani* memandang bahwa ternyata ajaran yang datang dari Nabi SAW, tidak memberatkan dan cukup ringan serta menjanjikan sesuatu yang sangat bermanfaat untuk kelak di akhirat. Sebagai perbandingan, *thariqat* ini memiliki kemiripan dengan *thariqat Idrisiyah*, saat memberlakukan konsep kemanunggalan antara seseorang dengan Ruh Nabi SAW, bukan pada kemanunggalan dengan Allah. *Hudur Allah* hanya dipahami sebagai bentuk pendidikan ruhani. Yang diutamakan adalah kebersamaan dan keterdampingan dengan Ruh Rasulullah SAW dalam bentuk fisik dan mental. Dalam hal ini keberadaan seorang *muqaddam* berfungsi sebagai pengarah, agar tidak terjebak dalam penyatuan yang keliru. Penyatuan ini yang sering disebut dengan *al-Thariqah al-Muhammadiyah* atau *al-Thariqah al-Ahmadiyah*. *Thariqat* ini juga dalam dakwahnya tidak mengedepankan sisi esoterik bahkan ekstatik metafisis. Namun lebih mengutamakan asketisme yang menunjukkan aktifitas praktis. *Thariqatal-Tijaniyah* sebagai ajaran spiritual *Syaikh Ahmad al-Tijani* juga banyak mengajarkan *khidmat* terhadap guru, orang tua serta mengutamakan shalat lima waktu sebagai pakem yang tidak dapat ditawar lagi. Komunikasi yang tertib dengan lingkungan tempat dia tinggal adalah bagian dari pakem akhlaq yang *syaikh al-Tijani* ajarkan. Bahkan semua ketentuan *syari'at* yang bersandar kepada Nabi SAW adalah sebuah keharusan untuk dipelihara, agar senantiasa jiwa dalam keadaan terjaga oleh Allah SWT dalam pengawasan *ruh* Nabi SAW. Dalam prakteknya seakan-akan mengkritisi pendapat bahwa jika masuk *thariqat* maka akan meninggalkan *syari'at*. Pandangan ini tidak berlaku dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Dalam *thariqat* ini mengajarkan *syari'at* tetap harus berjalan sesuai ajaran.

*Thariqat al-Tijaniyah*, juga mengharuskan *ikhwan*-nya, untuk tidak pernah melakukan permusuhan dengan *syaikh thareqat* lain sebelumnya. Meskipun amalnya sudah ditinggalkan. Adanya larangan melakukan

---

<sup>101</sup> Disampaikan dalam ceramah *Syaikh al-Habib al-Tijani* dari Maroko (keturunan langsung dari *Syaikh Ahmad al-Tijani*) pada pertemuan *muqaddam thariqat Tijaniyah* di Garut saat merayakan 'Idul Khatmi tahun 2015.

kritik terhadap keanehan dalam kehidupan seorang *syaiikh* adalah bentuk adab murid pada *syaiikh*-nya. Karena mempertimbangkan pengetahuan murid yang belum mumpuni. Oleh sebab itu dalam melantunkan wirid-wirid atau bacaan harus mendapat izin *syaiikh*-nya. Hal ini bertujuan agar selama mengamalkannya, terdapat pendampingan dari para *muqaddam* atau *syaiikh*-nya. Termasuk saat membaca *shalawat jauharatu al-kamal*, diharuskan memiliki wudhu terlebih dahulu, karena pada bacaan ke tujuh, Rasulullah SAW hadir dalam majlis. Tentang motivasi kalangan ahli *thariqat al-Tijaniyah* melakukan pengamalan *shalawat jauharatu al-kamal* dan *shalawat al-fatih*, adalah atas dasar keyakinan, bahwa dua jenis *shalawat* di atas adalah perintah Rasulullah SAW kepada *Syaiikh Ahmad al-Tijani*. Dengan demikian para ahli *thariqat al-Tijaniyah* menjalankannya dengan penuh keyakinan. Dan hasil yang didapat adalah ternyata memiliki hasil yang memuaskan. Adapun kekuatan “energi” *wirid al-Thariqat al-Tijaniyah*, diyakini sebanding dengan beberapa *hizib* yang diajarkan pada *thariqat* lainnya. Seperti *hizbu al-Nashri* dan *hizbu al-babri* yang dilantunkan kalangan *thariqat Syadziliyah*, atau *Hizbu al-Rifa’i* pada *Thariqat Rifa’iyah*, demikian juga dengan *Subhan al-daim Isawiyah* bagi kalangan *thariqat Khalwatiyah*, *hizbu al-Maghlub* pada kalangan *thariqat Qadiriyyah*, dan *Aurad Fathiyah* dalam wirid *thariqat Hamadaniyah*.

Itulah sebabnya, dalam hal penyucian jiwa, menggunakan pendekatan metode *muawwamah shalawat al-fatih* dan *jauharatul kamal*. Sedangkan *taubat*, *inabah* dan sejenisnya, hanya merupakan instrument yang menjadi wadah melakukan *wirid al-thariqat al-Tijaniyah*, untuk menggapai pencapaian pemahaman *hakikat al-Mubammadiyah*. Sebagai kritik tajam dari kalangan *ablu al-thariqat* lainnya atau bahkan yang lebih banyak dari kalangan “*fujahd*” memandang sikap *syaiikh Ahmad al-Tijani* sebagai tindakan kekafiran. Karena meyakini *shalawat* tersebut adalah perintah Nabi SAW. Sedangkan menurut kalangan mereka Nabi SAW telah wafat (tidak sempat bertemu secara langsung/fisik dengan Rasulullah SAW). Bagaimana mungkin bisa memberikan pengajaran lazimnya manusia yang masih hidup. Apalagi saat dikaitkan dengan penyampaian wahyu. Mereka pahami bahwa keyakinan *Ahmad al-Tijani* menunjukkan adanya ketidak sempurnaan Rasulullah dalam menyampaikan wahyu. Demikian juga jika dikaitkan dengan pembelajaran ilmu hadits. Hadits-hadits yang muncul diprediksi adanya pemalsuan dan tidak dengan jalan yang tepat menurut kerangka ilmu hadits, tidak dapat dijadikan *hujjah*. Apalagi hanya yang bersifat subjektif dan temuan spiritual, yang tidak dilengkapi saksi (*syahid*). Tinjauan filsafat ilmu, sesuatu pengetahuan berbasis keyakinan tidak membutuhkan saksi.

Untuk menyikapi pertanyaan dan pernyataan di atas, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* memandang bahwa jika Nabi SAW dianugrahi *qudrat* Allah untuk mengajarkan tentang sesuatu pada *al-Tijani*, tentunya bukan sesuatu yang mustahil. Dan tidak mengurangi derajat ke-Nabi-an. Sebab pelaksanaan *aurud thariqat al-Tijaniyah*, kedudukannya tidak sama dengan al-Qur'an. Namun lebih mengarah pada petunjuk teknis untuk mampu mengenal Allah. Dan sanggahan itu keliru. Sebab *shalawat* merupakan perintah *syara'* juga. Tertuang dalam al-Qur'an dan sebagian ibadah *mahdhah* dalam Islam disertai *shalawat* seperti *Shalat* dan *Khutbah*. Pandangan bahwa hal di atas dimasukkan kepada hal baru dalam ajaran, sangat tidak berdasar. Sebab perkembangan Islam tidak hanya berdasar kepada pemahaman teks secara *harfiyah*, namun harus juga menyertakan *tafsir* dan *ta'wil*. Apalagi setelah diwarnai dengan kegiatan spiritual, maka keadaannya menjadi menyempurna. *Thariqat al-Tijaniyah*, tidak menambah ibadah pokok seperti Shalat lima waktu atau ibadah lain seperti menambah atau mengurangi serta menyalahi *shauim* di dalam bulan Ramadhan. Atau juga menyimpangkan haji. Akan tetapi lebih menunjukkan adanya sebuah metode *taqarrub* pada Allah melalui pendekatan ritual *wirid* dan *shalawat*. Yang diyakini sebagai hasil pertemuan spiritual antara *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dengan Rasulullah SAW dalam keadaan terjaga.

Perjalanan dakwah beliau tidak hanya menyampaikan ajarannya kepada orang lain tentang temuan spiritualnya. Tetapi lebih mengutamakan pembinaan diri beliau sendiri. Ini dibuktikan dengan kepulangan beliau ke Aljazair, selalu menyempatkan diri untuk menyempurnakan pengetahuannya, serta mendiskusikan hal-hal yang masih dianggap janggal, yang terjadi pada beliau sendiri. Pemecahan kerumitan masalah ini, berlangsung lama. Diantara *syaiikh* yang sering dikunjungi beliau adalah *Syaiikh* Mahmud *al-Kurdi*. Pengaruh dan nasehat *syaiikh* yang satu ini lebih dianggap berkesan bagi Ahmad *al-Tijani* hingga beliau wafat. Sampai saat ini tidak ada data yang jelas mengenai jalan spiritual *syaiikh al-Kurdi*. Namun sebagaimana menyatakan bahwa *Syaiikh* Mahmud *al-Kurdi* adalah *Syaiikh al-Akbar* dari kalangan *thariqat al-Khalwatiyah*. Dibuktikan dengan pengangkatan *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* sebagai *Khalifah* dalam *thariqat al-Khalwatiyah* untuk wilayah Magribi. Meskipun telah memiliki kewenangan untuk mengajarkan dan memimpin *thariqat al-khalwatiyah*, namun beliau tidak melaksanakannya. Sebab orientasinya bukan untuk menjadi *khalifah* sebuah *thariqat*, tetapi menemukan Tuhan dan kebersamaan dengan Nabi SAW. Peristiwa besar yang terjadi di Abu Samhun merupakan buah dari pengembaraan Ahmad

*al-Tijani*. Ketersingkapan ruhani, yang tidak akan dapat didapat oleh setiap orang ini terjadi pada beliau sebagaimana pernah terjadi juga pada wali-wali sebelumnya. Hanya saja bagi *al-Tijani*, pembimbingan Rasulullah SAW itu tidak dalam keadaan mimpi atau lintasan pandangan, namun melakukan bimbingan dan nasehat-nasehat spiritual secara langsung dan berlangsung lama, hingga beliau wafat. Keberadaan Nabi SAW, tampak dengan mata kepala.<sup>102</sup> Dakwah beliau yang melalui tulisan adalah surat yang diberikan kepada para penguasa di Aljazair, yang artinya sebagai berikut;

“*Saya berwasiat pada sendiri dan kalian, dengan sebagaimana yang telah diwasiatkan dan diperintahkan oleh Allah swt. Yaitu menjaga batas-batas agama, melaksanakan perintah ilahiyah dengan segenap kemampuan dan kekuatan. Sesungguhnya pada jaman ini, ajaran pokok agama ilahi telah rapuh dan rusak. Baik secara langsung dan pada umumnya ataupun secara perlahan-lahan dan rinci. Manusia lebih banyak tenggelam dalam urusan yang mengkhawatirkan, secara ukhrawi dan duniawinya. Mereka tersesat tidak kembali dan tertidur pulas tidak terjaga. Hal ini dikarenakan berbagai persoalan yang telah memalingkan hati dari Allah SWT. Dan aturan-aturan (perintah dan larangannya). Pada masa dan masa kini sudah tidak ada lagi yang peduli seorangpun, untuk menjalankan dan memenuhi perintah-perintah Allah dan persoalan-persoalan agama yang lainnya. Kecuali orang yang benar-benar ma’rifat kepada-Nya paling tidak orang yang mendekati sifat tersebut.*<sup>103</sup> :

Nasehat di atas, merupakan bukti kepedulian *thariqat al-Tijaniyah* pada lingkungan, serta pengembangan agama, melalui berbagai aspek. *Thariqat Tijaniyah* bukan sekedar *thariqat* yang menjadikan diri seseorang *jumud* atau tidak peka dengan kepentingan lingkungan sekitar. Tetapi melalui amalan *syaikeb al-Tijani*, mengilhami para *ikhwan al-Tijani* agar selalu memperhatikan lingkungan, tempat dia berdomisili, bekerja atau berbagai aktifitas lainnya. Kepedulian ini dijadikan sebagai media dakwah *al-Tijani*, sebagai pemecah masalah masyarakat. Hingga menemukan solusi yang tepat. Dengan cara demikian, *thariqat al-Tijaniyah* menambah simpatik berbagai kalangan. Seruan *shadaqah* yang selalu dikumandangkan *syaikeb al-Tijani*, merupakan bentuk pemeliharaan *syari’at sunnah*, di samping yang wajib seperti zakat dan sejenisnya.

---

<sup>102</sup> KH. Fauzan, *op. cit.*, hlm. 61.

<sup>103</sup> Wasiat *Syiekh Ahmad al-Tijani* secara lengkap, lihat : Ali Harazim, *Jawahiru al-Ma’any wa bulugh al-amany fii faidh sayyidibnu al-abbas al-Tijani*. Juz II. hlm. 151-184. Terjemahan bahasa Indonesianya bisa dilihat dalam Misbahul Anam dan Miftahuddin, *Mutiara Terpendam* : Jakarta, Darul Ulum Press. 2003.

### BAB III

## JIWA DAN PENYUCIANNYA

### MENURUT BEBERAPA AHLI MEDIS, PSIKOLOG, MUFASSIR DAN SUFI

#### A. Keberadaan Jiwa

Jiwa merupakan organ *batbini* yang tidak nampak dengan kasat mata. Tetapi jiwa memiliki kekuatan yang besar saat berhubungan dengan *badan* (jasmani). Hal ini membuktikan adanya keterkaitan antara jiwa dengan *jasad*. Bahkan lebih jauh lagi adanya keterikatan dengan *ruh*. Orang 'Arab sering memaknainya dengan "peniupan" atau jiwa kehidupan, makna gairah atau *basrat*. Kemudian, *Nafs* (jiwa) ini memiliki pengaruh kuat dalam mengeluarkan instruksi-instruksi pada *jasmani*. Jiwa juga dinilai sebagai penggerak badan bahkan hingga memiliki kemampuan menggerakkan jiwa lainnya.

*Al-Hakim al-Turmudzy*, memandang jiwa sebagai pembentuk kepribadian seseorang. Sehingga jika terjadi perubahan pada jiwa seorang, maka akan berubah pula tampilan dan kepribadiannya. Sebab *ruh* dari kepribadian manusia adalah *al-nafs* (jiwa).<sup>104</sup> Dengan demikian, apabila jiwa dibentuk atau dilakukan pembinaan dengan cara yang keliru, mengakibatkan gerak serta tindakan keliru pula. Jiwa akan dengan mudah mengikuti perubahan, sesuai dengan lingkungan. Kecuali telah dilakukan pembinaan atau secara rutin dilakukan penyucian, agar terhindar dari segala pengaruh yang masuk ke dalam jiwa.

*Al-Ghazali* berpendapat, bahwa *Nafs* diperlihatkan dalam dua bentuk, yakni kekuatan *amarah* dan *Nafsu* dalam diri manusia. Sebenarnya kedua unsur tersebut mempunyai maksud baik, sebab mereka bertanggung jawab untuk mengetahui gejala-gejala jahat pada manusia. Kemudian pada pengertian kedua, *Nafs* diartikan sebagai kelembutan *Ilahi*. Dengan demikian *Nafs* dipahami sebagai keadaan yang sesungguhnya dari *nujud* atau perkembangan pada satu tingkatan tertentu dalam pribadi secara keseluruhan. Ia mengandung arti penjelasan hubungan yang sesungguhnya antara hati dan gairah tubuh, dan dalam keadaan tertentu dari kelembutan *Ilahi*<sup>105</sup>. Kajian tentang *Nafs* (jiwa), adalah bagian terpenting saat memahami hakekat manusia. Yakni pada saat manusia menempatkan dirinya sebagai subjek atau sebagai objek.

---

<sup>104</sup>Abdullah bin Muhammad bin Aly bin al-Husain *al-Hakim al-Turmudzy*, *Kitab Khatmu al-Auliya*, al-Mathba'ah al-Katsulaikah, Beirut, t.t, hlm. 154.

<sup>105</sup>Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ikhtiyar Baru Van Hoeve, Jakarta, tahun 2002, juz III, hlm. 342.

Kajian tentang jiwa inipun telah diungkap dalam *al-Qur'an*, hanya saja berbagai pandangan akan mempengaruhi sikap selanjutnya dalam menghadapi jiwa<sup>106</sup>. Berbagai persoalan akan muncul setelah memahami jiwa dari beberapa sisi. Jiwa juga bukan sekedar dipahami sebagai bahan kajian yang tidak “membumi”, akan tetapi kajian tentang jiwa harus ditempatkan pada posisi strategis saat menuju pada kajian *haqiqat al-insaniyyah* (hakikat manusia). Jiwa juga mempunyai harapan pelayanan yang sesuai dengan kondisinya. Agar tidak tercipta kondisi salah pembinaan. Persoalan ini tidak dapat dianggap ringan, sebab kesalahan membina jiwa akan mengakibatkan bentuk jiwa yang tidak sempurna lagi. Dengan demikian badan sebagai sesuatu yang terkait dengannya akan terpengaruhi oleh kinerjanya. Demikian pula dengan penyakit-penyakit dan gangguan jiwa yang sering melanda manusia. Erat kaitannya dengan kinerja *jasmani* sebagai *madab*-nya. Jiwa juga diyakini sebagai wadah munculnya watak manusia. dengan demikian, maka keberadaan serta pemeliharannya menjadi sangat penting.

Watak, merupakan wujud dari gerakan ruhani yang di”motori” oleh *al-nafs*. Sebahagian menyebutnya dengan etika atau moral. Pembahasan ini juga dimasukkan konsep moralitas atau *akhlaq*, sebagai wujudnya. Konsep etika sendiri adalah pemikiran moral yang memandang, mempertimbangkan dan menilai aspek tingkah laku manusia, baik pada taraf individual, maupun sosial. Termasuk di dalamnya tentang perbuatan terpuji atau tercela.<sup>107</sup> Meskipun pada dasarnya istilah “etika” sebagai terjemahan dari kata “*akhlaq*”, dipandang belum tepat. *Akhlaq* lebih mengarah pada inovasi atau kreatifitas manusia yang setiap saat berubah lebih maju. Selain hal di atas, *Syaikh Ahmad al-Tijani* beserta kalangan penganut *Thariqah al-Tijaniyah* melakukan upaya untuk menunjukkan hakikat manusia dengan merujuk pada pemahaman *al-Tur mudzy*, yang menyatakan bahwa hakikat manusia adalah *maqam taqarrub*. Jika *maqam al-Taqarrub* ini berjalan normal, maka akan terjadi sebuah kreatifitas unggulan yang sesuai dengan anjuran Rasulullah SAW yang artinya “*Berakhlaq-lah kamu seperti akhlaq Allah*”. Sehingga penerapan *akhlaq* dalam kehidupan sehari-hari akan dengan mudah dirasakan oleh berbagai kalangan. Ini telah dilakukan oleh Nabi SAW. *Akhlaq* juga dinilai sebagai pembentuk hakikat kemanusiaan (*haqiqat al-insaniyah*). *Al-Tur mudzy* memandang bahwa *haqiqat al-Insaniyah* terbentuk oleh proses pendidikan yang diawali oleh pengalaman *tajalli* dengan Dzat Allah.

---

<sup>106</sup>Dr. Ahmad Mubarak, M.A, *Jiwa dalam al-Qur'an, solusi krisis kerubanian manusia moderen*, Paramadina, Jakarta, tahun 2000, hlm. 27.

<sup>107</sup>K. Bertens, *Etika biomedis*, Kanisius, Yogyakarta, tahun 2017, hlm. 10.

Inilah yang kemudian dimasukkan ke dalam *al-Wilayatu al-Khas al-Mubammadiyah*. Dari tahapan ini seseorang akan memasuki *hudhur ilahiyah*. Hal tersebut menjadi indikator kebersihan serta kesucian jiwa seseorang<sup>108</sup>. Sebelum memasuki *hudhur ilahiyah*, maka *ikhwan al-Thariqt al-Tijaniyah*, disarankan untuk terlebih dahulu menggapai pemahaman tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*. Oleh sebab itu, maka upaya pemeliharaan jiwa, dilakukan dengan berbagai cara, mulai dari melakukan terapi bagi yang memang kondisinya telah terganggu, ataupun menjalankan tindakan preventif, agar jiwa tetap pada kondisi sehat dan suci. Sehat dalam pandangan psikolog, serta sehat dan suci dalam pandangan sufi.

Proses atau kegiatan menyikapi kondisi jiwa tersebut, dilakukan dengan beberapa cara, di antaranya adalah terapi-terapi tentang penyembuhan penyakit dan gangguan jiwa, sangat beragam, mulai dari tindakan medis hingga tindakan sufistik, yang mengandalkan pembersihan *ruhani* sebagai pangkalnya. Untuk memahami hal tersebut, dalam buku ini akan dijelaskan beberapa potongan konsep tentang jiwa, menurut pandangan filosof, psikolog dan sufi, berdasarkan temuan yang ada. Tentunya hanya beberapa hal yang dianggap erat kaitannya dengan bahasan. Agar dengan jelas pembaca membandingkan pemahaman masing-masing.

Jiwa, yang sejak lampau dibicarakan, serta setiap saat pakar-pakar dalam bidang ini terus menerus secara berkesinambungan menggali metodologi penyelesaian pada setiap gangguan jiwa. Beberapa pandangan ilmuwan mulai filosof hingga sufi, tentu saja akan terdapat kelainan pandangan, hal ini disebabkan latar belakang pengetahuan mereka yang berbeda pula, berdasarkan hasil pengamatan dan uji coba. Atau bahkan sesuai dengan disiplin ilmu yang dipelajari. Pembahasan mengenai jiwa, dianggap penting, sebab besar pengaruhnya terhadap beberapa disiplin ilmu. Di antaranya berpengaruh pada pembahasan objek kajian filsafat, pengetahuan alam dan disiplin ilmu lainnya yang pangkal pembahasannya bermula dari pembicaraan diri manusia<sup>109</sup>. Plato menunjukkan bahwa sebelum jiwa masuk ke dalam tubuh, tidak ada hubungan antara jiwa tersebut dengan *badan*, sebab ia merupakan sesuatu yang hidup sendiri di luar alam ke-inderaan. Setelah itu masuklah jiwa ke dalam badan “tertawan“, akibatnya mempunyai ketergantungan jiwa dengan badan, dengan demikian maka keadaan yang ditangkap dari badan, itulah gejala jiwa. Perjuangan jiwa merupakan perjuangan suci, ini diyakini akibat

---

<sup>108</sup>Al-Turmudzy, *Kitab al-Khatmu al-Auliya*, hlm. 599.

<sup>109</sup>Kohnstamm, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hlm. 1.

adanya keyakinan bahwa manusia merupakan makhluk tertinggi, yang selalu mengejar keabadian sebagai cita-citanya. Cita-cita manusia yang suci akan mempengaruhi jiwanya untuk mencapai sebuah tujuan. Dan tujuan tersebut adalah menuju Tuhan.

Para filosof dan pemerhati unsur terapi, lebih mengedepankan kepentingan terapi (penyembuhan) terhadap manusia yang dianggapnya menderita kelainan jiwa. maksudnya adalah bahwa mereka lebih memperhatikan hal-hal yang tercakup oleh kerangka rasio, dibandingkan dengan aspek desain mistisnya. Karena pemahaman mereka lebih banyak disandarkan pada kebutuhan medis, yang bersifat *hisjyah* (indrawi), bukan kebutuhan “*rubani*”. Aristoteles yang dikenal sebagai filosof abad III sebelum Masehi ( 387-322 S.M). Beliau dikenal pula sebagai peletak psikologi dalam kerangka kajian filsafat (bukan sekedar kajian medis). Metafisika hulemorphisme-nya dibawa kedalam bahasan psikologinya. Pernyataan tentang hakekat jiwa telah mengilhami pemikirannya dalam tulisannya “*de anima*”. Ia menyatakan bahwa jiwa itu adalah prinsip segala kehidupan. Tetapi untuk memperoleh tanggapan yang tepat tentang hakekatnya sangatlah sukar<sup>110</sup>.

Aristoteles juga banyak menggunakan psikologi empirisnya dalam mengungkap tentang jiwa, seperti melalui pendekatan rasa dan hukum yang terlibat atas rasa itu, sebagai konsekuensi dari perasaan. Kini pandangan Aristoteles telah berkembang menjadi pandangan psikologi yang bermanfaat untuk kepentingan kedokteran jiwa. Pandangan empirisnya hingga kini tetap berkembang. Oleh sebab itulah maka dunia kedokteran jiwa yang bersumber dari barat tidak terlalu mengarahkan bahasan pada konsep-konsep mistis. Dengan demikian, maka konsep psikologi barat ini lebih menitik-beratkan pada aspek inderawi/*Hisjyah* (yang tampak dan terindera). Keyakinan agama serta pandangan “indera ke enam“, telah lepas dari pandangannya. Tidak seperti para filosof yang didasari oleh agama. Mereka mencampurkan pandangan religiusnya pada bahasan tentang jiwa. Kendatipun Aristoteles dipandang sebagai pencetus ide psikologi, akan tetapi perkataan psikologi sendiri muncul dari pemikir medis yang bernama Rudolf Geockel. Karya yang mengandung istilah psikologi ini adalah buku *Psychologie-Hoc est de Hominis Perpection* (Psikologi atau tentang menyempurnakan manusia)

---

<sup>110</sup>Prof. DR. H. Muh Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*, Jemmars, Bandung, tahun 1990, mengutip buku karya Prof.Dr. R. Hafstatter, yang berjudul *Psychologie*, Fankfurt am Main, Fisher Bucherel KG, tahun 1957, hlm. 5, mengutip pembukaan buku *de anima* karangan Aristoteles.



yang diterbitkan tahun 1590<sup>111</sup>. Pengenalan tentang jiwa tidak hanya di Yunani. Mesir kuno telah mengenal jiwa, sejak zaman Amen Hotep. Mereka memandang adanya kepentingan jiwa sebagai alat bantu untuk menjelaskan kondisi alam, seperti kilat, petir hingga yang berkaitan dengan keadaan badan mereka sendiri. Terutama pada sisi-sisi yang dianggap mengherankan, contohnya mimpi dan sejenisnya. Suku Nias di Mesir menamakan jiwa halus itu dengan *mana*, sedangkan jiwa kasar atau *jasad* diberi istilah *lumoluwo*<sup>112</sup>. Hingga kini asal kata ini cukup “misterius“. Pengambilan istilah yang terdapat kesimpangsiuran sejarah mengakibatkan para ilmuwan menunda pencariannya. Mereka lebih berhasrat untuk menindaklanjuti teori yang telah dibangun pada awalnya.

Pada filsafat India klasik berbicara tentang jiwa. Mereka tuangkan dalam ke enam *darsana*, yakni tentang penyatuan *Atman* atau hakekat manusia dengan *Brahman*<sup>113</sup>. Kini masih tersebar ide-ide tentang *Atman*. Bahkan tetap menjadi landasan kehidupan India moderen. Selanjutnya kemajuan jaman turut mendewasakan pembahasan mengenai jiwa, hingga masuk pada beberapa disiplin ilmu pengetahuan, seperti ilmu alam, fisika, hukum dan lain sebagainya. Mereka jadikan jiwa sebagai bahan kajian utama menuju kesuksesannya. Tidak salah jika mereka akan memandang sebagai kunci kesuksesan memahaminya. Pandangan lainnya dikemukakan oleh Socrates. Julukan filosof alam telah menjadi bagian dari kemampuannya untuk menganalisa alam. Alam bagi beliau tiada lain adalah berupa potongan-potongan yang dapat tersusun, diurai dan dibagi. Inilah yang kemudian ia sebut sebagai atomos. Berbagai rupa dan besar materinya yang membuat adanya perubahan alam. Dalam filsafat ini pandangan Socrates lebih bertumpu pada pandangan inderawi. Ia memaknai *atomos/jaubar* jiwa sebagai partikel terkecil yang bundar dan licin, tersebar di seluruh tubuh. Bundaran itu tidak dipahami sebagai pembawa kebenaran atau kebenaran itu sendiri. Kebenaran bersumber dari gerakan pikir yang bersumber dari otak. Untuk mengkritisi ini lahirlah kaum sophis yang tidak disepakati oleh pemikiran Socrates<sup>114</sup>. Pada tahun 427-347 S.M, munculah Plato dengan idenya tentang Jiwa. Ia pandang jiwa sebagai sosok bayangan, sebagaimana alam cita. Dalam bukunya “*Phaedrus*“, Plato menulis tentang asal muasal jiwa. Ia

---

<sup>111</sup>Prof. DR. H. Muh Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*, hlm. 4. Mengutip buku *A history of medical psychology*, New York, WW Norton Company, tahun 1941, hlm. 148.

<sup>112</sup>Prof. DR. H. Muh Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*, hlm. 5.

<sup>113</sup>Hal ini terdapat kemiripan konsep dengan madzhab yang mengembangkan paham *tajalli*, dalam ajaran Islam. Yakni penyatuan antara Dzat Allah ‘*Azza wa Jalla*, dengan kondisi ruhani seseorang, terutama keadaan jiwa.

<sup>114</sup>Socrates diakui sebagai guru yang meletakkan pemikiran radix, bagi Plato.

ilustrasikan sebagai kereta yang ditarik dua ekor kuda, yang menyeret para dewa untuk melihat ide dan cita tadi. Sekali-kali salah satu kudanya jatuh tersungkur, hingga menyeret kusir dan kuda lainnya jatuh ke bumi. Kuda inilah yang melambangkan *Nafs*. Kusir dalam ilustrasi itu adalah akal<sup>115</sup>. Plato juga sempat membagi tiga kekuatan manusia, yakni, kekuatan akal, kekuatan berkuasa dan kekuatan *Nafs*. Aristoteles, sebagai salah satu murid Plato yang dikenal, ia menyusun beberapa bukunya tentang keterkaitan jiwa dengan alam semesta. Bahkan sempat menulis ensiklopedi ilmu pengetahuan. Karena keterkaitan jiwa dengan akal. Maka Aristoteles mencoba menghubungkan antara akal dengan jiwa. Sehingga dia membagi menjadi dua, antara lain, akal yang mencipta dan akal yang menerima. Akal yang menerima merupakan bagian dari *dzat* dari jiwa berhubungan dengan tubuh dan merupakan kesatuan dari tubuh. Jika badan telah hancur, maka jiwapun akan hancur. Sedangkan akal yang mencipta adalah datang dari Tuhan masuk dalam tubuh manusia, tanpa dipengaruhi tubuh.

Pendapat lain dikemukakan oleh Thomas Hobbes (1588-1679). Pemahaman yang dikemukakannya merupakan uraian tentang gerak hayalan dan pikiran ini muncul, karena seringkali datang pandangan adanya hubungan antara manusia dengan alam sekitar yang menjadi pangkal pandangan serta hayalan. Ia paparkan bahwa jiwa erat kaitannya dengan gerakan alam *al-khayaal*. Tampak pengaruh Galilei dengan berbagai percobaannya. John Lock (1632-1704), berpandangan bahwa jiwa adalah “sebuah *tabula rasa*“, diumpamakan meja lilin. Pandangannya dipengaruhi oleh ide Thomas Hobbes, karena ia merupakan salah seorang murid Thomas Hobbes. Beliau memahami jiwa sebagai wadah goresan yang akan kita ukir. Itulah ide. David Hume (1711-1776), mengarahkan perhatian jiwa sebagai ingatan dan hayalan. *Perception* (persepsi) merupakan segala yang diberikan pada jiwa kita. Kelanjutannya ia memberikan kesan bahwa ingatan lebih dapat dipercayai ketimbang hayalan. Hayalan mempunyai kecenderungan untuk merusak *perception*<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup>Prof. DR. H. Muh Said, *Psikologi dari zaman ke zaman* hlm.5, mengutip buku *Geschichte der psychologie*, jilid I, hlm. 176, karya DR. Hermann Siibeck, ibid hlm. 5.

<sup>116</sup> Diterjemahkan menjadi persepsi, yakni proses yang membedakan rangsang yang masuk untuk selanjutnya diberikan maknanya dengan bantuan beberapa faktor. (Prof. DR. H. Muh Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*, hlm. 45). Dalam bahasa Ingeris di tulis *perception*, dari latin *percepio*, yang meliputi, baik perolehan pengetahuan melalui panca indera, maupun dengan pikiran. Sejak tahap pertama, filsafat hingga sekarang, masalah persepsi tetap mendapat perhatian. Antara lain beberapa pandangan :

1. Empedocles, beranggapan bahwa persepsi, terjadi berdasarkan kemiripan unsur-unsur di dalam diri kita dengan yang di luar, yang merupakan objek-objek yang kita persepsi.

dan dunia fisis<sup>117</sup>. Pakar kedokteran jiwa, menyatakan bahwa jiwa erat hubungannya dengan otak. Sehingga ketika otak tidak bekerja normal, akan mempengaruhi pada kinerja jiwanya. Sakit jiwa akan dapat segera diobati dengan menyelesaikan problematika yang terdapat pada struktur otak. Kegilaan menunjukkan salah satu dari penyakit jiwa. Pangkalnya berpusat dari otak sebagai “markas“ proses berpikir. Inilah yang kemudian menjadi bagian bahasan neurologi. Ide tersebut diawali oleh Broca tahun 1861. Ibnu Rusyd, menjelaskan tentang jiwa perseorangan yang muncul dari alam yang lebih tinggi, disebut jiwa yang *baqa*. Inilah yang dianggap menjadi pengikat semua manusia<sup>118</sup>. Berikutnya, pandangan Agustinus yang dianggap memiliki kesamaan dengan pandangan Ibnu Rusyd. Hanya saja beliau mulanya membedakan antara tubuh dan jiwa, selanjutnya memberikan arah. Sesudah mati, jiwa akan terus mengalami senang atau sengsara, tergantung pada kehidupan terdahulunya. Berbeda dengan pandangan Thomas Aquinas, ia memandang jiwa sebagai ciptaan Tuhan yang tidak ber-*dzat*. Jiwa sebagai bahan kecerdasan dan penghidupan<sup>119</sup>. Maka pandangan *Syaikh* Ahmad

- 
2. Anaxagoras, sebaliknya mengatakan, kita mempersepsi, kualitas dunia yang diindra, dengan mengkonsentrasikan kualitas di dalam mempersepsi.
  3. Leukipos dan Demokritos, mengedepankan suatu teori citra, tentang persepsi, yang pada abad kelima sebelum Masehi, mengantisipasi teori citra tentang persepsi dari Locke. Menurut pandangan ini, citra hal-hal terus menerus menghantam panca indera kita.
  4. Aristoteles, yang ingin menggali kaitan antara penginderaan dan pemikiran, mengajukan pandangan bahwa persepsi panca indera kita mengirim citra-citra. Dan pikiran berpikir dalam forma (*ide*) dalam citra. Dalam abstraksi, bila dilakukan dengan tepat, kaitan itu lebih langsung dengan menyampingkan kata yang ontogen. Pikiran mengabstraksi forma yang ada, merupakan substansi dari hal-hal yang menjadi materi pemikiran.
  5. Hobbes, Memandang persepsi sebagai materi yang bergerak, dengan kembali pada kerangka materialisme Yunani.
  6. Descartes, menekankan aspek intelektual persepsi. Persepsi adalah perbuatan akal budi, dan penginderaan tanpa akal budi, sama sekali tak berbentuk.
  7. John Lock, yang dipandang sebagai tokoh terdepan teori representasi, tentang persepsi (disebut teori Casual), berbicara tentang pikiran sebagai *Tabula Rasa* (kertas putih bersih). Tempat pengalaman merekam. Ia juga menunjuk kepada *dark closet* (ceruk gelap), dalam pikiran. Maksudnya ialah, bahwa dari tulisan pada kertas putih itu, atau ide-ide yang masuk ke dalam ceruk gelap, kita sanggup membuat penyimpulan. Penyimpulan seperti ini, mungkin karena ide-ide memasuki pikiran Allah, disebabkan oleh hal-hal di dunia (Lorens Bagus, *Kamus filsafat*, GM Press, Jakarta tahun 2000, hlm. 818.)

<sup>117</sup> Prof.DR.H. Muh. Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*, hlm.21.

<sup>118</sup> Prof.DR.H. Muh. Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*, hlm.31.

<sup>119</sup>Prof.DR.H. Muh. Said, *Psikologi dari zaman ke zaman*.hlm.31.

bin Muhammad *al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*, lebih mengarahkan kepada seseorang memahami perubahan dengan melatih jiwa, agar mampu mengenal *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Haqiqat al-Muhammadiyah* selalu menjadi orientasi dari semua kegiatan ruhani.

Meskipun beberapa pakar telah memberikan pernyataan bahwa *Nafs* adalah sesuatu yang terpisah dari badan, akan tetapi sangat sulit untuk dipahamii dari sudut pandang hakikat kesatuannya. Sebab antara *Nafs* dan badan bukan unsur materil (dua barang) yang digabungkan menjadi satu. Tetapi merupakan kesatuan yang penuh misteri (dalam proses penyatuan antara materil dan immateril). Adapula mengidentikkan antara *Nafs* dengan “aku“ manusia seutuhnya. Menurutny juga bahwa hingga sekarang belum ada yang mendeteksi (memergoki) dengan tepat, bagaimana keduanya bisa berhubungan secara kausatif. Kita hanya mampu menampilkan konstalasi bahwa *Nafs* adalah “aku“. Semua sel yang membentuk menjadi *badan* (yang berwajah materil), itu mempunyai *Nafs*<sup>120</sup>. Dengan demikian, maka *Nafs* berada dalam seluruh kebesaran tubuh. Oleh sebab itu pengaruhnya akan tampak dalam setiap pergerakan tubuh. Maka pernyataan bahwa tubuh sebagai wadah *Nafs* yang kemudian mampu menampulkan kondisinya, dapat dikatakan tepat. Kemudian, ketika *Nafs* dibahas dalam kajian psikologi, terutama saat jiwa dipandang sebagai sesuatu yang berpengaruh kepada *jasad*, maka pakar psiko analisa, yakni Sigmund Freud muncul menampilkan perhatiannya pada perilaku manusia. Perilaku manusia tidak dapat dipecah langsung, dan dipisahkan dari insting-insting pra eksistensi biologis, Semua dibentuk secara sosio biologis dari latar hubungan kebutuhan-kebutuhan manusia pada lingkungan dan secara esensial menjadi konsekuensi kondisi-kondisi sosio kultural.

Sigmund Freud berasumsi bahwa secara biologis jiwa dapat dibina agar mampu mengubah perilaku. Maka Ahmad *al-Tijani* melalui *thariqat Tijuaniyah*-nya melakukan pembinaan fisik, yang dianggap memiliki hubungan dengan perubahan kondisi jiwa, berakhir dengan adanya pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, yang diyakini akan mampu mengubah perilaku menjadi *akblaq al-Karimah*. Perubahan etika yang diharapkan juga dipengaruhi oleh sejumlah pesan yang masuk pada memori otak. Perubahan tersebut diakibatkan pula oleh pergerakan *maqamat* kemanusiaan, dari mulai terendah, hingga mencapai puncak kearifannya.

---

<sup>120</sup>Sukanto, M.M, *Nafsiologi suatu pendekatan alternatif atas psikologi*, Integrita Press, tahun 1985, Jakarta, hlm. 40.

Psikoanalisis sendiri tercakup dalam hubungan dengan dunia ini. Pemikiran dan perasaannya dipengaruhi oleh pencerahannya dan sistem nilai. Interpretasinya berbeda menurut jenis personalnya sendiri. Dua perilaku dasar yang harus diteliti di sini adalah adanya psikoanalisa bertingkah sebagai “penyelamat tatanan“. Dari mereka ini terutama tujuan kehidupan dan juga tujuan psikoanalisis menjadi “*tatanan sosial*“, adaptasi terhadap eksistensi struktur sosial. Psikoanalisis lain menunjukkan dirinya sebagai “*dokter jiwa*“ yang benar<sup>121</sup>. Tujuan mereka adalah melakukan pengobatan terhadap penyakit jiwa. Tampak dalam kajian psikologi, *Nafs* hanya produk renungan intelektual (dan sedikit laboratorium) semata. Yang dipelajari bukan dari “*apa itu Nafs ?*“, tetapi tingkah laku manusia, yang diduga sebagai gejala dari jiwanya. Sedangkan *tasawuf* merupakan produk *riyadhab* (olah rasa), yang disandarkan pada *syari’at* agama (berstandar keyakinan *Ilahiyah*). Ia bersumber pada *al-Qur’an* dan beberapa ungkapan yang sempat ditransfer dari *Nabi* pada *shahabat* berikut *tabi’in*. Sebagai upaya pencarian tingkat kebenarannya, sufi menggunakan pendekatan *isyari*. Pemantapannya dilakukan menggunakan metode *suluk*, hingga orang akan dekat dengan Tuhan. Di dalamnya berbicara tentang *Nafs* sebagai kekuatan yang dapat dimanfaatkan dalam kehidupan manusia atau mengidentifikasi penyebab gangguan yang masuk, untuk kemudian akan dicari solusi untuk menyelesaikan problematika yang dianggap mengganggu stabilitasnya. Semua ini dalam upaya menuju tangga *ma’rifat*. Pendekatan sufistik dalam telaah filsafat manusia, menunjukkan adanya kemampuan *kasyaf* (ketersingkapan ruhani) bagi manusia yang telah memenuhi kriteria sebagai manusia sempurna (*al-insan al-kamil*). Oleh sebab itu metode *kasyaf* yang dilakukan sufi, menggunakan unsur-unsur yang dibahas dalam filsafat tentang manusia. Dalam pembahasan keterkaitannya dengan filsafat ke-Tuhan-an, manusia merupakan unsur keberadaan Tuhan dalam bentuk “*Nabnu*“. Sedangkan, *haqiqat al-muhammadiyah*, adalah *maqamat* manusia saat menempati kedudukan Tuhan sebagai “*Huwa*” . dan Tuhan sebagai Dzat yang tidak bisa dijamah adalah saat Tuhan berkedudukan pada “*Ana*”.<sup>122</sup> Pemahaman tersebut didukung oleh pemikiran *al-Tirmidzy* yang menyebutkan bahwa lafadz ALLAH

---

<sup>121</sup>Hans Kung, *Freud and the problem of god*, Yale University Press, London, tahun 1979, terj. *Sigmund Freud vis-à-vis Tuhan*, oleh Edi Mulyono, Ircisod, tahun 2003, Yogyakarta, hlm. 134.

<sup>122</sup>Prof.Dr.H. Abdurrozaq, M.Ag, wawancara tanggal 2 Juni 2017. Menyebutkan bahwa Allah SWT mewujud dalam tiga kategori berdasar al-Qur’an, ialah, *Ana*, *Nabnu* dan *Huwa*. Masing-masing memiliki kapasitas tersendiri, sehingga akan dengan mudah dikenali sebagai Tuhan dalam masing-masing kondisi.

sebagai *isim dzat* yang selanjutnya disebut *ANA* ketika Dia mengenalkan segala bentuk hukum dan perintahnya. Sedangkan *Huma* menunjukkan adanya hubungan antara manusia dengan Tuhan, itulah yang dikenal dengan *al-Insan al-Kabir* atau *al-Insan al-Kamil*. Pada *maqamat* inilah *al-Tirmidzy* mengkalim bahwa hal di atas adalah *haqiqat al-Muhammadiyah*.<sup>123</sup> Hal serupa juga diungkap pemikir Kristiani, yang membicarakan mengenai teks yang menunjukkan bahwa Allah itu tidak dilahirkan dan tanpa nama. Bahkan semua adalah sebagai sebuah kebesaran dan kekuasaan, yang bersumber dari-Nya. Dan yang ada hanya berupa pancaran yang bersumber dari-Nya sebagai bentuk pengenalan keabadian pada *makbluq*-Nya.<sup>124</sup> Dalam wacana inilah *nisbat* Tuhan dari *dhamir* untuk laki-laki menunjukkan bahwa laki-laki dianggap memiliki makna abadi. Demikian juga dalam kajian ‘Arab, bahwa alam jagat raya menggunakan *dhamir* untuk wanita, yang disebut *Muannats majazi*. Selain sebagai bentuk sastra Arab, juga memiliki keterkaitan teologis yakni adanya kepercayaan bahwa selain Tuhan, adalah *fana*’.

Konsep jiwa dalam kajian sufi, tidak hanya pada sisi psikologis, akan tetapi lebih mengarah pada dua aspek, yakni psikologis dan *ruhani*. Sebahagian sufi memandang terdapatnya anatomi *Nafs* sebagai anatomi spiritual, yang terkandung didalamnya adalah ; *qalb* (hati), ‘*Aql* (akal), *Bashirah* (hati nurani)<sup>125</sup>, *ruh* (nyawa/spirit/motivasi), *syahwat* (hasrat) dan *hawa* (keinginan). Dalam pandangan *al-Qur’an*, Sufi mengacu pada ungkapan yang menegaskan tentang keberadaan *Nafs al-zakiyah* (jiwa yang *fithri*/suci), *Nafs al-lawmah* (jiwa yang mencari jati diri), *Nafs al-ammarah* (jiwa yang tidak sehat) dan *Nafs al-muthmainnah* (jiwa yang tenang)<sup>126</sup>. Yang diyakini memiliki keterkatian kehidupan dengan alam jagat raya yang juga dinilai memiliki kondisi tidak abadi. Maka memadukannya berarti telah membicarakan unsur abadi dan tidak abadi. Keabadian diwakili oleh pembicaraan mengenai Tuhan sebagai *Dzat Tunggal*. Dan ketidak abadian (*fana*) berarti membahas persoalan alam ciptaan Tuhan. Sejalan dengan pikiran Aristoteles tentang upaya pertama yang harus menjadi prioritas dalam melakukan analisa. Ia memandang bahwa semuanya harus dimulai dari realitas inderawi. Pernyataan ini akan banyak mendukung pemikiran Sigmund Freud yang memunculkan ide

---

<sup>123</sup> Abu Abdillah Muhammad bin ‘Aly *al-Hasani al-Hakim al-Tirmidzy, al-Syaikh, Kitab Khatmu al-Auliya, al-Mathba’ah al-Katsulaikiyah, Beirut, t.t, hlm. 306.*

<sup>124</sup> Nils G Holm, mengutip karya Jorgen Podemann Soriensen, *Berjumpa Tuhan studi tentang ekstase agama*, Fajar Pustaka, Yogyakarta, tahun 1982, hlm.182.

<sup>125</sup> *Nur al-qalbi* dan *nur al-‘aqli*.

<sup>126</sup> Dr. Ahmad Mubarak, M.A, *Pendakian menuju Allah, bertasawuf dalam hidup sehari-hari*, Khazanah Baru, Jakarta tahun 2002, hlm. 19 dan 31.

psikoanalisisnya dimulai dari pendekatan rasional yang disandarkan pada hal-hal inderawi. Beliau banyak mengkritisi pemikiran Plato dalam filsafat etika. Terutama saat menyatakan bahwa etika bersumber pada pandangan metafisis<sup>127</sup>. Perdebatan teori yang terjadi antara Aristoteles dengan Plato, pada akhirnya menghasilkan pandangan universalitas pada pengetahuan, sehingga satu sama lain menjadi sebuah keterkaitan. Yang pada akhirnya dicoba untuk dipersatukan dari perdebatan ini dengan pemikiran Mulla Shadra yang berbicara antara keduanya, tetapi tidak pada keduanya. Mulla Shadra memakai dua ide dengan cara mengkolaborasi. Beliau memakai pemikiran Aristoteles saat berbicara jiwa dalam sudut pandang konkrit (pada saat jiwa berpengaruh pada *badan* / fisik / *jisim*). Sedangkan pada waktu membicarakan jiwa di luar badan (sebelum masuk dalam tubuh atau setelah mengalami perpisahan antara *jasad* dan *badan*), ia lebih banyak terilhami pemikiran Plato. Pandangan *irfani*-nya tampak lebih besar ketimbang *bayani* dan *burhani*.

Pada saat orang berpandangan bahwa *tasawuf* sebagai bagian dari filsafat etika, maka muncul pula pandangan yang tampak sikap kurang *familier* dengan paham *tasawuf* yang turut serta dalam pembicaraannya, terutama sudut pandang mereka tentang jiwa. Sebahagian mereka menganggap bahwa pematian *hasrat* merupakan ciri utama sufi, saat melakukan penyucian jiwa. Lebih jauhnya, merekapun mengeluarkan pernyataan bahwa *hasrat jismaniyah*-lah yang dianggap sufi sebagai pendukung munculnya penyakit-penyakit jiwa, seperti sombong, *riya* dan *hasud*<sup>128</sup>. Sehingga mereka menentukan terapi yang dilakukannya seperti *shalat* malam dan “*mujabadah jismani* / raga“, yakni melalui rasa lapar dan sejenisnya. Senada dengan Mulla Shadra yang menyatakan bahwa kerja jiwa bukan sekedar itu, akan tetapi lebih tertumpu pada mengkondisikan serta memberikan pemahaman pada yang lainnya tentang eksistensi jiwa dalam badan dan luar *badan*. Sedangkan yang diungkap di atas hanya tertumpu perhatiannya pada jiwa yang terdapat dalam “*badan*“ saja.

*Sayyid Syaikh Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*, yang cenderung menilai jiwa sebagai bagian dari anatomi manusia yang halus. Dengan demikian kegiatan yang halus seperti melantunkan *dzikir* dalam hati, yang disertai sebuah keyakinan, akan mewujudkan hasil gemilang tentang pencapaian manusia sempurna. Karena tidak lagi dipengaruhi

---

<sup>127</sup>DR. Mahmud Subhi, *al-Falsafah al-Akhlaiyah fii al-Fikri al-Islamy al-'Aqliyyun wa al-dzauqiyun an al-nadzr wa al-amal*, Darr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, Beirut, cet ke III, tahun 1992, hlm. 22, terj. *Filsafat Etika*, Oleh Yunan Askaruzzamn Ahmad, LC, PT Serambi Ilmu Semesta, tahun 2001, Jakarta.

<sup>128</sup>Dr. Ahmad Mahmud Subhi, *al-Falsafah al-Akhlaiyah fii al-Fikri al-Islamy al-'Aqliyyun wa al-dzauqiyun an al-nadzr wa al-amal*, hlm. 230.

oleh jiwa yang kotor. Maka jika badan dibersihkan dari racun, untuk mendapatkan kesehatannya. Demikian dengan jiwa yang harus disucikan dari berbagai penghalang yang menghalangi antara diri seseorang dengan Tuhan dan hakikat ke-Nabi-an Muhammad SAW yang dikenal dengan *Nur al-Muhammadiyah*. Kemudian akan dikenal dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, saat terjadi *tajalliyat* Tuhan dengan *makbluq* dalam statusnya sebagai “*Huwa*”.

Pemikiran tersebut sejalan pula dengan pemikiran Plotinus yang menyatakan bahwa, semua *makbluq* bersama-sama menuju hirarki puncak “Yang Satu”. Ia sebut dengan istilah *to Hen*. Yang kemudian populer dengan terjemahannya yakni Tuhan. Tuhan (*to hen*) sebagai derajat tertinggi akan secara tersusun, berproses hingga bersifat bebas. Inilah yang dikenal Ibnu Sina sebagai Emanasi. Dan dalam pendekatan ilmu tasawuf sering disebut sebagai konsep *abadiyat*. Sama halnya dengan konsep Plato mengenai akal budi (*nus*). Dalam pemikiran Plotinus akal budi sebagai proses pertama yang dikeluarkan dari *to hen* (*abadiyat*). Pada fase ini, sudah tidak lagi sebagai satu lagi. Melainkan gabungan antara pikiran dan yang dipikirkannya. Diteruskan dengan kemunculan jiwa dunia, yang dikenal dengan sebutan *Psyche* (psiko), lalu berkembanglah dengan kemunculan materi (*hyle*), yang secara berbarengan dengan jiwa dunia membentuk jagat raya<sup>129</sup>.

Setelah mengamati pembicaraan tentang *ta’rif* jiwa, serta mempertimbangkan konsep jiwa yang ditawarkan para filsuf terdahulu, maka para pakar bidang psikologi mencoba mengidentifikasi beberapa penyebab yang sering mengganggu pada jiwa, yang sering disebut gangguan jiwa atau gangguan kejiwaan. Salah satu hasil pencariannya, ditemukan penyakit *ghadab* (marah). Marah dianggap peneliti psikoterapi Islam sebagai hal yang membahayakan bagi perkembangan jiwa<sup>130</sup>. Dengan kata lain marah dianggap sebagai penghalang stabilitas kondisi jiwa. Ia juga memasukkan *hasud*, *takabbur* dan sejenisnya. Dalam pandangan ini, *Nafs* pertama kalinya dibagi menjadi beberapa bagian besar, sesuai dengan kapasitasnya dalam memberikan kontribusi atas *jasad*. Antara lain : *Nafs Ammarah*, yakni potensi *Nafs* yang cenderung pada pelaksanaan keburukan. Seperti tertulis dalam *wahyu* Allah surat *Yusuf ayat* 53.

---

<sup>129</sup>Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. 405.

<sup>130</sup>Muhammad Hamdani Bakran al-Dzakky, *Psikoterapi dan konseling Islam, penerapan metode sufistik*, Fajar Pustaka, tahun 2001, Yogyakarta hlm. 330.



وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ  
رَّحِيمٌ

Artinya : “Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan),  
Karena Sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada  
kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh  
Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi  
Maha penyanyang.”

*Nafs al-Ammarah* ini sering juga disebut dengan *Nafs al-ammarah bi al-su'*, yakni kecenderungan atau kekuatan yang senantiasa mendorong naluri sejalan dengan *Nafs* yang cenderung membawa keburukan. *Nafs* ini tidak melepaskan diri dari tanggung jawabnya (atas kesalahan), karena sesungguhnya secara menyeluruh cenderung pada keburukan. *Nafs* pada kategori ini belum mampu membedakan yang baik dan buruk, belum juga memperoleh tuntutan tentang *manfa'at* dan *mafsadat*. Hanya segala sesuatu yang bertentangan dengan keinginannya dianggap sebagai musuh. *Iyyarat* yang ditunjukkan Tuhan dalam mensikapi *Nafs* ini, adalah agar tidak diikuti, sebab mewariskan kehancuran diberbagai segi, termasuk kehancuran langit dan bumi, sebagaimana tertulis dalam surat *al-Mu'minin* ayat 71<sup>131</sup>.

وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ  
بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

Artinya : “Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya kami Telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan (*Al Quran*) mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu”.

*Nafs al-Lawwamah*, yakni *Nafs* yang telah mempunyai rasa insyaf serta penyesalan setelah melakukan pelanggaran. Dengan demikian ia tidak berani melakukan pelanggaran secara terang-terangan, akan tetapi ia belum mampu melakukan pengekangan, sebagaimana tertuang pada surat *al-Qiyamah* ayat 2.

وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

---

<sup>131</sup> Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, hlm. 343.

Artinya : “Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)”

*Nafs* ini juga sudah mulai tidak ber-*hasrat* untuk melakukan keburukan, kendatipun perbuatan itu dilakukan. Antara keinginan dan penyesalannya selalu silih berganti. Kedekatan kepada *mafsadat* lebih besar dibanding *manfa’at*. Sebahagian sufi berpandangan bahwa *Nafs* inilah yang akan memikul beban tanggung jawab di hari *qiyamat*<sup>132</sup>. *Nafs Musanwalah*, yaitu jiwa yang telah mampu membedakan antara kebaikan dengan keburukan, tetapi lebih banyak memilih keburukan, bahkan mencampuradukkan antara kebaikan dengan keburukan. Merujuk pada surat *Yusuf* ayat 83.

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Artinya : “Ya’qub berkata: “Hanya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu. Maka kesabaran yang baik Itulah (kesabaranku). Mudah-mudahan Allah mendatangkan mereka semuanya kepadaku; Sesungguhnya Dia-lah yang Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.

Kesadaran yang muncul belum atas dasar “kesadaran diri “, akan tetapi karena malu dengan orang lain dan sejenisnya<sup>133</sup>. Kemungkinan akan cepat mengalami perubahan menjadi terburuk lagi, apabila yang membuatnya malu itu tidak ada. Rasa malu dan rasa takut, pada dasarnya memiliki konsekuensi yang sama. Oleh sebab itu, jiwa akan memiliki nilai yang sangat tinggi, apabila telah memasuki kondisi *istiqamah*. Yakni saat jiwa mengalami konstan, tanpa perubahan saat pusat objeknya berubah.

*Nafs al-Mulhamah*, yakni *Nafs* yang memperoleh *ilham* dari Allah ‘*Aziza wa Jalla* (dikaruniai pengetahuan), ia dihiasi *akhlaq al-karimah*, sumber ke-*shabar*-an, ketabahan serta keuletan. Yakni jiwa yang telah disucikan dengan proses kehendak yang mewadahi *Nafs*nya itu. Sebagaimana tertulis dalam surat *al-Syams* ayat 7-10.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

<sup>132</sup>Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, hlm. 343.

<sup>133</sup>Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, hlm. 343.

Artinya : “Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, Dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.”

*Nafs al-Muthmainnah*, ialah *Nafs* yang telah mendapatkan tuntunan serta pemeliharaan yang baik, sehingga tercipta suasana tenang, dan mampu menolak segala perbuatan *fakhsya* dan *munkar*. Melalui aktivasi jiwa di atas, segala kekuatan dapat diperoleh untuk menghindari godaan *syaitan*. Jiwa ini mampu menjamah atau menggapai kecintaan dengan *Ilahi*. Ketentraman yang membuatnya lebih dekat lagi dengan *Rabb*-nya. Seperti diisyaratkan dalam surat *al-Ra’du* ayat 28 dan surat *al-Fajr* ayat 27-30.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Artinya : “(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram”.

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي  
وَادْخُلِي جَنَّتِي

Artinya : “Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam surga-Ku”.

*Nafs al-Radhiyah*, jiwa ini dinilai sebagai *Nafsu* yang telah *ridha* kepada Allah, dan dianggap berperan penting dalam mewujudkan “kesejahteraan“. Seperti diisyaratkan dalam surat *al-Maidah* ayat 119, *al-Mujadilah* ayat 22 dan *al-Bayyinah* ayat 8.

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا  
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya : “Allah berfirman: "Ini adalah suatu hari yang bermanfaat bagi orang-orang yang benar kebenaran mereka. Bagi mereka surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya; Allah ridha terhadap-Nya. Itulah keberuntungan yang paling besar”.

لَا تَحِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya : “Kamu tak akan mendapati kaum yang beriman pada Allah dan hari akhirat, saling berkasib-sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu bapak-bapak, atau anak-anak atau saudara-saudara ataupun keluarga mereka. Mereka itulah orang-orang yang telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang daripada-Nya. Dan dimasukan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah ridha terhadap mereka, dan merekapun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. Mereka itulah golongan Allah. Ketahuilah, bahwa sesungguhnya *hizbullah* itu adalah golongan yang beruntung”.

جَزَاءُ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

Artinya : “Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah surga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah ridha terhadap mereka dan merekapun ridha kepada-Nya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tubannya”.

*Nafs al-Mardhiyah*, jiwa ini telah melakukan *ridha* dengan Allah 'Azza wa Jalla, sehingga semua perilakunya akan tampak tulus atau *ikhlas*. Ia senantiasa *dzikir* dengan segenap variasi *dzikir* (bukan sekedar ungkapan lisan). *Wujud* nyata dari mereka yang telah memiliki jiwa ini adalah mempunyai kebiasaan *akhlaq al-karimah*. Telah tertuang dalam surat *al-Fajr* ayat 27-30.

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي  
وَادْخُلِي جَنَّتِي

Artinya : “Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam surga-Ku”.

*Nafs al-Kamilah*, *Nafs* ini dianggap sebagai jiwa yang paling unggul untuk melakukan penghambaan secara sempurna. Bahkan telah dianggap layak untuk menyampaikan penunjukkan atas kebenaran yang bersumber dari *wahyu* Tuhan. Dalam pandangan kaum tarekat mereka adalah yang telah memasuki tingkat *musryid* dan *mukammil*. Pada kajian sufi klasik sering dijuluki dengan *insan kamil*. Kedekatan dengan sang pencipta telah tampak dari sisi *tajalli*-nya melalui pandangan *ruhani*. Manshur al-Diin *al-Hallaj*, Rabi'ah *al-Adamiyah*, Abdul Hamid *al-Banjari*, Syamsuddin *Sumatranjy*, Hamzah *al-Fansyuri* serta Siti Jenar, mencoba memasuki kawasan ini<sup>134</sup>. Kondisi tersebut diperoleh dari penyatuan antara *Nafs al-radhiyah*, *maridhiyah* dan *muthmainnah*. Mereka adalah orang-orang yang telah mendapatkan *Nafs al-ilahiyah* atau dalam pemikiran Mulla Shadra diistilahi dengan *Nafs al-rahmaniyah*, disamping pandangannya juga yang membuat *maqam* sendiri yakni *Nafs al-kamilah*. Penyatuan *Nafs* di atas adalah *wujud* pemikiran Mulla Shadra yang berpendapat tentang proses penyempurnaan jiwa. Pandangan lain, dikemukakan *al-Bahjab*. Ia mendasarkan bahasan jiwa pada pandangan fisiknya, seperti yang telah dikemukakan oleh Aristoteles. Pandangan *al-Bahjab*, bahwa jiwa dan tubuh adalah unsur materil. Bentuknya adalah perolehan yang permanen. Kenyataan bentuk atau tubuh, akan memiliki segala yang bereksistensi dan melaksanakan fungsi mereka tanpa harus digerakkan. Beliau juga berpandangan adanya unsur tubuh alamiah. Ialah unsur tubuh yang memiliki penggerak nyata, yang demikian ia berikan nama “jiwa”. Pandangan tentang jiwa homogen dalam pemikiran *al-Bahjab* tidak tampak menyolok. Malahan pandangannya menyatakan bahwa jiwa itu heterogen. Dengan demikian maka fungsinya-pun heterogen pula. Nyata ini terbukti dengan perannya yang nutritif, imajinatif dan sensitif serta rasional. Karena makhluk yang *fana* mesti melakukan fungsi khusus demi kedudukannya di alam raya ini, maka nutrisi itu mempunyai dua tujuan, ialah : pertumbuhan reproduksi, yang menyediakan bahan-bahan untuk menjaga tubuh serta menyediakan suatu manfaat untuk pertumbuhan dan perkembangannya<sup>135</sup>. “Psikolog Barat“, Alfred Adler yang dikenal sebagai murid Sigmund Freud, memperkenalkan teorinya

---

<sup>134</sup>M. Hamdani Bakran al-Dzakky, *Psikoterapi dan konseling Islam*, , hlm. 43-46.

<sup>135</sup>MM. Syarif, M.A, *The philosophers*, dari buku *History of muslim philosophy*, Otti Horrassowitz, tahun 1963, Wisbaden, terj. *Para Filosof Muslim.*, Mizan, tahun 1998, Bandung, hlm. 152.

tentang individual jiwa. Dalam pandangannya garis watak yang merupakan kesatuan utuh antara psikis dengan tubuh. Pengaruh empirismenya telah mempengaruhi pandangannya tentang jiwa. Beliau mengamati perubahan fisik yang mempengaruhi kondisi jiwa<sup>136</sup>. *Neurosa* (penyakit urat saraf) menjadi perhatiannya untuk membuktikan sebenarnya jiwa tak mampu melepaskan diri dari tubuh. Keterlepasannya adalah kematian. Ini adalah ujung perjuangan kehidupan manusia di bumi ini. Pandangan kedepan pasca kematian, tidak menjadi bagian perhatiannya tentang jiwa. Pandangan Adler lebih mengedepankan sisi jiwa sebagai sesuatu yang materil. Demikian juga tentang proses penyembuhan jiwa cara Adler, Freud dan yang sepaham dengan mereka, akan berbeda dengan metode penyembuhan jiwa cara sufi dan filosof yang bernuansa teologis. Penyembuhan melalui pembenahan struktur saraf lebih didahulukan, dibandingkan dengan proses penyadaran. Membuka jalan kehidupan melalui pembukaan *nerotis* adalah salah satu upaya yang dilakukan. Sebab “membuka“ jalan tersebut merupakan tindakan yang diprediksinya sebagai metode mempengaruhi pasien yang menderita penyakit *rubani*. Oleh sebab itu pula, maka yang pertama kali ia lakukan guna penyehatan jiwanya (bagi para pengidap gangguan jiwa) adalah menyusun rencana hidup kliennya. Ditindak lanjuti dengan pemberian pengertian secara seksama yang dikemas dalam bentuk motivasi<sup>137</sup>. Dengan demikian maka dapat dikatakan bahwa jiwa saat ini dianggap sebagai organ halus yang dikaji para filosof, sufi dan psikolog. DR. Hardono Hadi menjelaskan bahwa jiwa adalah “benda halus“, yang meresapi serta menggunakan badan untuk mewujudkan cita-cita “jiwawi“. Terkadang pula jiwa manusia digambarkan seperti tubuhnya. Kini jiwa dijadikan istilah untuk menunjukkan kegiatan mental dari taraf terendah hingga tertinggi. Demikian pula dengan sifatnya, akan selalu disandarkan pada posisi mentalnya. Dalam taraf sensitif (binatang), kesadaran diri dan lingkungan akan lebih besar. Kesadaran tersebut akan didukung oleh kemampuan “analisis“ terhadap pengalaman-pengalaman fisik.

Dalam taraf rasional (manusia), melakukan pembaruan terus menerus akan kehidupan manusia. Sebab dalam dirinya terdapat kesadaran intelektual, yang sangat efektif untuk menyederhanakan pengalaman, sambil memberikan penekanan terhadap sesuatu yang dianggap penting, disertai penyingkiran akan hal-hal yang dianggap tidak

---

<sup>136</sup>Prof DR. Ph. Kohnstamm, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hlm. 74.

<sup>137</sup>Prof DR. Ph. Kohnstamm, *Sejarah Ilmu Jiwa*, hlm.74.

relevan<sup>138</sup>. Filosof lainnya yang bergerak dalam penelitian *Nafs*, mencoba menguraikannya diawali dengan peranan *Nafs* (Nafsu). Sauvegas berpendapat bahwa *Nafs* merupakan unsur yang layak dipuji, sebab memiliki sifat yang konstan. Kadang-kadang *Nafs* bersifat membuat gigit seseorang akan sesuatu yang diminatinya. Bahkan ia mengklaim sebagai faktor penyebab utama “kegilaan“. Menurutnya, semua kebutaan pikiran dan gangguan atas pikiran, hasrat, ketidak mampuan, mengontrol atau meredam sesuatu akan tergantung pada *Nafs* yang kita miliki. Atau tergantung pada frekuensi pengendalian *Nafs* itu sendiri. Melankolia yang mendalam akibat duka cita, atau kerusakan perilaku akibat frustrasi, antipati akibat ketersinggungan, merupakan bentuk-bentuk ungkapan jiwa yang tidak terkendali. Pandangan ini tidak jauh berbeda dengan ungkapan Descartes yang lebih cenderung akan eksistensi *Nafs* sebagai sarana pertemuan tubuh dengan alam idenya. Berikutnya, aktifitas jiwa dapat dilihat. Sebagaimana layaknya pemikiran psikolog lainnya, tampak pemikiran ini masih menganggap bahwa jiwa adalah sesuatu yang digerakkan fisik. Ia menambahkan, bahwa kekacauan pada air empedu akan mengakibatkan kefatalan pada fisik. Kegiatan ini dipengaruhi oleh kegiatan jiwa yang tidak stabil<sup>139</sup>. Makanya pelatihan tentang kesehatan jiwa seringkali dikaitkan dengan pelatihan fisik yang dianggap memiliki pengaruh terhadap jiwa itu sendiri.

*Al-Ghazali*, merujuk pada beberapa *hadits* yang memberikan haluan tentang memerangi hawa nafsu dengan haus dan lapar. Memberikan pemahaman, bahwa menahan haus dan lapar adalah cara yang dianggap tepat buntut menundukkan serta mensucikan jiwa<sup>140</sup>. Hal ini dianggap utama, karena *hadits-hadits fadhailu al-a'mal* yang dijadikan rujukan tetap sesuai dengan *syari'at*. Bahkan seringkali dijumpai, *al-Ghazaly* memandang *nafs* sebagai organ anatomi ruhani yang memiliki potensi jahat. Hingga saat ini belum ada yang menjelaskan rujukan *al-Ghazaly*, bahwa jiwa selalu dipandang negatif. *Sayyid Ahmad al-Tijani* dalam *thareqat Tijaniyah*, yang tidak terlalu menekankan pada sisi volume makanan dan minuman. Namun cukup mengarah pada status yang dimakan dan diminum, yakni berpredikat halal, sebagai penyebab kotor dan bersihnya jiwa. Karena setiap orang akan menggunakan atau memakan barang haram, walaupun sedikit, baik haram secara dzatnya, ataupun secara kasabnya. Ahmad *al-*

---

<sup>138</sup>DR. P. Hardono Hadi, *Jati diri manusia berdasarkan filsafat organisme white head*, Kanisius, tahun 1996, hlm. 89.

<sup>139</sup>Michael Foucault, *Madnes and civilization a history of insanity in age of reason*, terj. *Kegilaan dan peradaban*, Oleh Yudi Santoso, Icon Teralitera, Yogyakarta tahun 2002, hlm. 99.

<sup>140</sup>*Al-Ghazaly al-Imam, Kasrusy Syahwatain*, diterjemahkan menjadi *Membendung gejala hawa nafsu dari sumbernya* oleh Farqhi Mathari, Husaini, Bandung, tahun 1990, hlm.9.

*Tijani* tetap lebih mementingkan sisi penyucian secara langsung dengan taubat dan bacaan atau amalan yang dianggap memiliki energi khusus untuk menggapai vibrasi *ilabiyah*. Maka kendatipun makan dan minuman telah dikurangi, jika vibrasi *ilabiyah* tidak dihidupkan, maka akan sia-sia. Vibrasi (getaran *ilabiyah*) inipula-lah yang dikenal barat sebagai dampak dari perilaku yang membawa relaksasi. Dengan cara demikian dianggap akan lebih mempercepat adanya hubungan antara *kbaliq* dan *makbluq*. Apalagi setelah menggapai adanya kesetaraan dengan *maqamat haqiqat al-Muhammadiyah*. Oleh sebab itu pemahaman menjadi bagian terpenting tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*. Tanpa bekal pengetahuan di atas, seseorang akan sulit memisahkan antara jiwa yang telah suci dan yang masih dalam proses penyucian. Gerakan relaksasi yang disinyalir menjanjikan kesehatan jiwa dilakukan untuk mendapatkan hasil maksimal. Sebab gerakan relaksasi berhubungan dengan ketenangan otak yang menjadi alat penggerak dalam tubuh manusia. otak sebagai motor, dalam ayat al-Qur'an disebut *al-Qalb*. Sangat berbeda dengan pandangan sufi lainnya yang menyebutkan bahwa *al-Qalb* adalah jantung dan bertempat di dalam dada. Merujuk juga pada surat *al-A'raf* ayat 179 berbunyi :

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَأَلٍ تَعْمَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

Artinya : “Dan Sesungguhnya kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai.”

Ayat diatas menunjukkan adanya satu organ penting dalam anatomi manusia, yakni alat untuk memahami sesuatu. Dalam bahasan sains kedokteran, manusia memahami dengan bantuan organ otak. Sebab banyak juga yang memiliki otak, tetapi tidak dapat dipergunakan untuk memahami. Yang disebabkan karena dua faktor. Ialah faktor kekufuran (tertutup) untuk memiliki kemauan memahami. Dan karena gangguan fungsi otaknya (sakit). Orang yang sakit oleh ajaran agama ditolelir. Akan



tetapi bagi mereka yang enggan memahami, maka diancam dengan *Jahannam*. Ditafsirkan bahwa akibat tidak mempergunakan otak sebagaimana mestinya, maka Tuhan mengancam dengan Neraka sebagai simbol kegagalan. Atau memang klaim *kufur* bisa terjadi hanya akibat tidak adanya upaya untuk memfungsikan otak sebagaimana mestinya. Demikian juga dengan ungkapan ayat di atas telah jelas memberikan penjelasan, bahwa setiap manusia yang tidak memberdayakan otaknya untuk dapat memahami atau menciptakan sebuah pemahaman, maka dinilai *kufur*. Bahkan pada ayat lainnya, Allah memberikan tuntunan agar selalu *amar ma'ruf* (perintah dengan cara memberikan pemahaman).

Manusia yang tidak menggunakan otak (*qalb*) dengan baik yakni sesuai harapan Allah, maka akan terjadi ketimpangan dalam mengarungi bahtera kehidupan. Sehingga munculah gangguan yang bersifat klinis dan non klinis. Di antaranya adalah kehilangan iman, perubahan kepercayaan, gerakan agama baru, dan sejenisnya.<sup>141</sup> Dengan demikian, tidak keliru jika ada yang berpandangan bahwa saat manusia mengenal jiwanya, maka ia telah mengenal Tuhannya. Sedangkan jiwa lebih banyak bersemayam dalam *qalb*, dan menurut pemikir terbaru tentang *qalb* adalah otak. Maka Dr. Taufiq Pasiak mengklaim, bahwa Tuhan dalam Otak manusia. pandangan ini merupakan sebuah kewajaran diungkapkannya berdasar pendekatan filsafat manusia, manusia sebagai wujud dari idea Tuhan, atau yang dikaji dalam ilmu tasawuf sebagai pancaran Tuhan. Hal ini juga sempat dibahas pada pemikiran Suhrawardi yang ditulis dalam karyanya berjudul *Hikmatu al-Iyraq* dan *al-Awarif*. Dua karya Suhrawardi yang di dalamnya sedikit membahas tentang keberadaan manusia.

Pandangan tentang Tuhan dalam otak manusia, merupakan pandangan dalam tentang keberadaan jiwa yang mampu menggapai *maqamat ilahiyah*. Karena Tuhan sebagai Dzat suci yang hanya akan dapat dicapai pertemuannya dengan kondisi jiwa yang suci. Demikian juga dengan keberadaan *ruh* suci yang telah melepas dari ikatan jasad. Inipun dapat melakukan komunikasi yang disebut dengan *barzakhy*. Seperti dialami oleh Rasulullah SAW saat bertemu dengan Nabi-nabi sebelumnya pada perjalanan *mi'raj*. Tentu saja pandangan ini bukan semata pandangan yang menunjukkan bahwa Tuhan itu membutuhkan tempat sebagaimana sesuatu yang membutuhkan tempat pada umumnya. Namun menunjukkan adanya pemahaman, bahwa saat otak menyimpan dan memberi pesan kepada sekitarnya akan tergantung pada kualitas otak berdasarkan pendidikan spiritualnya. Dengan demikian, bukan sesuatu

---

<sup>141</sup>Dr. Taufiq Pasiak, dr., M.Pd., M.Kes, *Tuhan dalam otak manusia*, Mizan, Bandung tahun 2012, hlm.254.

yang mengherankan bila kondisi *barzakhi* mengantar seseorang dalam pertemuan antara *ruh* dan jasad yang masih hidup, dengan *ruh* yang jasadnya telah wafat. Memperhatikan pandangan di atas, Ahmad *al-Tijani* mengemukakan pendapatnya bahwa pertemuan *barzakhi* dapat dilakukan dengan Rasulullah SAW, ketika jiwa dalam keadaan suci. Maka orientasi dari kesucian jiwa bagi *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* adalah memiliki kemampuan melakukan keterdampingan dengan *ruh* Rasul dalam setiap langkah. Akibatnya, seseorang akan terpelihara dari *akhlaq al-madzumah* (perilaku buruk). Sebab *ruh* Rasulullah SAW tidak akan dapat menghampiri para jiwa yang statusnya “kotor“. Apalagi kekotoran itu ditutupi dengan sifat *riya*. Pola pendidikan *al-Tijani* kepada ikhwannya melalui pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* hingga terjadinya pendampingan atau sampai mendapatkan predikat keterdampingan ruh Rasulullah SAW, merupakan upaya puncak dari segenap cara untuk menciptakan kondisi suci menurut *thariqat al-Tijaniyah*. *Ruh* Rasul adalah pancaran Tuhan dalam bentuk *makbluq*. Dan diyakini sebagai *makbluq* termula dibanding semua *makbluq* ciptaan Allah. Itulah sebabnya kalangan *Thariqat al-Tijaniyah* meyakini bahwa sosok Nabi Muhammad SAW adalah sosok *ruh* Rasul yang dimaksud. Oleh sebab itu pulalah, maka perlakuannya dilakukan secara hati-hati, terutama saat memuji atas kesuciannya.

Adapun *Ruh* Rasul yang merupakan pancaran *Ilahi*, hanya terdapat pada sosok Nabi Muhammad SAW. Dengan demikian kehadirannya dalam berbagai kondisi baik *barzakhi* maupun dalam keadaan mimpi, adalah sebagai keagungan hakiki. Sebab terjadi akibat satu *maqamat* dalam kesucian seseorang dengan *ruh* Rasulullah SAW. Hal tersebut berkonsekuensi, pada tolok ukur kalangan *thariqat al-Tijaniyah*, dalam menunjukkan sisi kesucian jiwa seseorang. Yakni apabila seseorang telah memiliki kemampuan pertemuan dengan *ruh* Rasul, maka dapat dinyatakan sebagai jiwa yang telah suci. Inilah yang kemudian memunculkan *riyadhab-riyadhab* (pelatihan ruhani) yang diyakini pula dapat memasukkan pada kondisi kesesuaian *maqamat* dengan *maqamat* Rasulullah SAW. *Ruh* Rasulullah ini berasal dari *Nur* pertama yang diciptakan Allah. Ialah sejajar dengan pemikiran Plotinus yang menyatakan bahwa semua berasal dari *to hen*, kemudian menjadi akal budi dan berikutnya adalah menjadi *psyche* (*nafs* / jiwa). Jiwa inilah yang disebut dengan jiwa suci, yang telah menempati derajat *mutbainnah*, yang pada suatu saat dia akan kembali pada derajat awal yakni kesucian. Atau setiap tarap hirarki terendah akan selalu mencari hirarki tertinggi, sebagai bentuk paling dekat dengan *to hen*. Inilah yang dikenal dalam konsep tasawuf sebagai bentuk pengembalian pada Tuhan. Oleh sebab itu, maka

sosoknya disebut dengan sosok manusia suci. Dengan demikian, maka sosok manusia suci ini tidak akan dapat berinteraksi, kecuali pada mereka (setiap orang) yang berusaha melakukan penyucian atas jiwanya. Hal di atas kemudian dikenal dengan proses *Tazkiyat al-Nafs* (penyucian jiwa).

*Syaikh Ahmad al-Tijani* memberikan tahapan untuk mendapatkan pencerahan jiwa dengan beberapa tahapan, yakni *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah* diharuskan untuk menjalankan rutinitas membaca *shalawat* dan beberapa *dzikir* yang harus dilakukan, tanpa memikirkan manfaat. Lalu ditingkatkan dengan pemahaman secara mendalam bagi *ikhwan* yang dikategorikan khusus. Ialah mereka yang menekuni *thariqat Tijaniyah* dengan maksud mendapatkan *futub*. Ialah melalui pengajaran secara sistematis dan bimbingan khusus dari *muqaddam* yang telah dianggap valid dalam melakukan bimbingan. Selanjutnya mereka yang telah tergolong pada orang-orang yang mendapatkan *futub*, diberikan kelonggaran untuk mengajarkan serta melakukan upaya penyucian jiwanya melalui keterbimbingan Nabi Muhammad SAW dalam kondisi *barzakhy*.<sup>142</sup> Sufi lain seperti *Syaikh Alwi al-Haddad*, memberikan haluan agar dalam *dzikir* yang dilakukan beliau, seperti *tablil*, *tasbib* dan lain sebagainya, hendaknya dilakukan dengan tersembunyi. Sebab saat seseorang mengeraskan *dzikir*-nya, akan terdapat sedikit atau banyak perasaan *riya*. Dengan demikian maka pertemuan antara dirinya dengan keagungan *Nur Ilahi* akan terhambat. Karena dipastikan hanya untuk dikenal atau dilihat oleh temannya sesama mukmin.<sup>143</sup> Dalam proses pengenalan suasana *ilahiyyah*, seseorang dapat menempuh melalui cara menjadi *'abid* atau menjadi *zabid*<sup>144</sup>. *Zabid* lebih banyak ditempuh oleh *thariqat* selain *thariqat Tijaniyah*. Sedangkan *'abid* ditempuh oleh para *ikhwan thariqat Tijaniyah*, sebagai perwujudan *syukur*. Itulah sebabnya disebut dengan *thariqat syukur*. Menurut pandangan Murtadha Muthaharri, dua cara ini dapat menemukan kondisi *irfani*. Dengan dicapainya *maqamat* (stasiun) tersebut, maka sudah dapat dipastikan terpeliharanya jiwa dari segala yang mengotorinya. Karena jiwa merupakan alat untuk menggerakkan potensi yang terdapat dalam tubuh manusia. jiwa juga dianggap sebagai alat untuk membuka *hijab*, yang sering disebut dengan peristiwa *kasyaf*, yang populer disebut *Kasyfan* atau *Ithla'an*. Dalam pandangan *al-Turmudzy*

---

<sup>142</sup>Wawancara dengan *Muqaddam Thariqat Tijaniyah* di Zawiyah Samarang-Garut tanggal 21 Mei 2016.

<sup>143</sup>Al-Habib al-<sup>5</sup>Alamah 'Alwy bin Ahmad al-Hasan bin 'Abdullah, bin 'Alwy al-Haddad Ba'lawy, *Syarah Ratib al-Haddad*, Maqam al-Imam al-Haddad, tahun 2005, hlm.374.

<sup>144</sup>Murtadha Muthaharri, *'Ashma'ul ba' ulum-e Islami (an introduction to the Islam science)*, diterjemahkan menjadi *Mengenal Irfan meniti maqam-mqam kearifan* oleh C. Ramli Bihar Anwar, IMAN dan HIKMAH, Jakarta, tahun 2002, hlm. 70.

fenomena di atas melalui beberapa *maratib*, yakni *kasyaf*, *mukasyafah* dan *musyabadah*. Pada tingkat *kasyaf* seseorang akan memasuki wilayah ketersingkapan *hijab* dari *hijab* bentuk materi. Kemudian setelah memasuki *mukasyafah*, bukan hanya *hijab* materi namun segala *hijab bathini* yang hanya akan tertutup oleh maksiat, akan terbuka bila maksiat tersebut segera dihapus menggunakan media *taubat*. Selanjutnya adalah *musyabadah*, ialah serangkaian peristiwa penyaksian, baik itu penyaksian atas *haqiqat* sesuatu, bahkan hingga Tuhan.<sup>145</sup> Rupanya inilah yang dijadikan pijakan sebagai bentuk *syahadat* dalam Islam. Sehingga bukan lagi sekedar ungkapan belaka atau hanya sebuah pemahaman tentang Tuhan.

Para Sufi berpendapat bahwa jiwa sebagai organ ruhani yang memiliki kemampuan merasakan kelezatan bersama *nur ilahiyah*. Jika Syaikh Ahmad *al-Tijani* menambah sebuah kenikmatan dengan hadirnya *ruh* Rasulullah SAW di samping kelezatan memahami *bakikat al-Muhammadiyah*. Karena pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah* dalam pemahaman beliau, bukan sekedar penjelasan tentang sifat terpuji dari Nabi SAW, namun sosok manusia (Muhammad)-nyalah yang mendapatkan predikan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dan Dia adalah Allah dalam bentuk *HUWA*. Selanjutnya Ibnu al-Qayyim *al-Zaujiyah* memandang bahwa jiwa sebagai anatomi ruhani yang hanya akan berfungsi, bilamana seseorang telah melakukan tindakan *suluk*. Sebab melalui cara ini akan mencapai taraf *mahabbah* dan *ma'rifah*.<sup>146</sup> Sebahagian pemikir bidang ke-manusia-an, mengungkap bahwa *Nafs* itu identik dengan *nurani*. Yakni kemampuan manusia, yang bertugas mengantarkan pemahaman dan membangun kesadaran akan martabat manusia sebagai makhluk spiritual. *Nurani* inilah yang diyakini sebagai pembangun nilai moral. Sigmund Freud menyebutnya dengan *super ego*. Hasilnya akan diterapkan dalam kehidupan manusia. *Super ego* ini dipahaminya sebagai instansi yang terlepas dari *ego*, dalam bentuk observasi diri<sup>147</sup>. *Ego* juga diyakini sebagai sesuatu yang mengganggu aktifitas kebaikan. Terutama *ego-ego* yang telah tercemar dengan gangguan *ego*, yakni berbagai penyakit yang mampu menciptakan keresahan. Akibat yang dideritanya akan berpengaruh pada keadaan tubuh, inilah yang biasa disebut dengan psikosomatik. *Ego* dilahirkan untuk memberikan spirit atas kegiatan

---

<sup>145</sup>Abi Abdillah Muhammad bin 'Aly al-Hasanyal-Hakim al-Tirmidzy, al-Syaikh, *Kitab Hikmatu al-Anliya*, al-Mathba'ah al-katsualaikiyah, Beirut, t.t, hlm.512.

<sup>146</sup>Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *Al-Fawa'idh*, diterjemahkan menjadi Terapi mensucikan jiwa oleh Abdul Jawad Khairi, Qisti Press, tahun 2012, hlm.143.

<sup>147</sup>Ahmad Kharis Zubair, *Dimensi dan asketik ilmu pengetahuan manusia, kajian filsafat ilmu*, LESPI, tahun 2002, Yogyakarta, hlm. 28.

*ruhani*, sehingga tidak boleh dibiarkan untuk memilih hidupnya dalam kebebasan dalam hal keburukan, seperti yang selalu dimunculkan dalam aktifitasnya<sup>148</sup>.

Bandura lebih mengedepankan sisi keterkaitan antara tubuh dan jiwa, pada sektor kemampuan untuk melakukan pikiran yang tertata rapi. Menurutnya otak akan melakukan proses berpikir secara baik bilamana jiwa juga dalam keadaan baik<sup>149</sup>. Apalagi jika kriterianya bukan sekedar bersih atau baik, tetapi suci. Sebab nilai kesucian akan lebih memaksimalkan nilai, dibandingkan hanya dengan istilah bersih atau baik. Istilah “suci” pada jiwa, hanya dikenal dalam pembahasan ilmu tasawuf. Sedangkan dalam psikologi “barat” cukup mengenal sehat dan dalam kondisi terganggu. Sehingga psikologi “barat” tidak ditemukan metode ataupun kriteria kesucian jiwa. Karl Marx memberikan gambaran, bahwa manusia disebut “manusia“, bukan sekedar dalam tinjauan biologis, anatomis dan fisik, akan tetapi harus dilengkapi dengan pandangan psikologis. Pendapat ini terlontar saat ia memahami tentang watak manusia dalam ilmu sosial. Bahkan bukan hanya Karl Marx, Hegel-pun sempat memberikan komentar akan pentingnya watak manusia sebagai ciri khas dari manusia itu sendiri. Konsep ini dikenal dengan esensi manusia. Pemenuhan kemanusiaan akan memerlukan hasrat. Hasrat itu sendiri terbit dari jiwa. Dengan demikian maka keberadaan jiwa dalam tubuh sangat penting untuk memahami sebuah kepuasan, yang dalam kinerjanya dibantu oleh pekerjaan tubuh. Setelah itu maka akan tampak secara inderawi. Marx juga mengisyaratkan tentang rasa cinta. Menurutnya muncul dari kinerja jiwa yang telah masuk ke dalam tubuh, seperti inilah manusia itu disebut manusia<sup>150</sup>.

Frithjof Schuon, memaparkan jiwa atas pandangan iramanya. Menurut beliau, Eksistensi dapat digambarkan sebagai sesuatu yang terus menerus meluas dari satu titik berangkat tertentu. Lalu meluas dan kembali ke posisi awal. Eksistensi adalah suatu yang tanpa awal dan akhir, yang menyusun realitas ke-Tuhan-an secara mendasar. Konsekuensinya ia permanen dalam hubungan. Selanjutnya kematian adalah perjalanan melalui satu titik darinya untuk menemukan kelanjutan. Demikian pula dengan pandangan Plato saat menjelaskan jiwa dalam proses persiapan kematian Socrates. Pandangan kebenarannya

---

<sup>148</sup>Jakob Sumardjo, *Menjadi manusia, mencari esensi kemanusiaan perspektif budaawan*, Rosdakarya, tahun 2001, Bandung, hlm. 26.

<sup>149</sup>Matthew H.Olson dan B.R Hergenahn, *Pengantar Teori-teori Kepribadian*, edisi delapan, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2013, hlm.613.

<sup>150</sup>Erich Fromm, *Marx's concept of man*, terj. *Konsep manusia menurut Marx*, oleh Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. 40.

menurut beberapa filosof adalah telah memasuki perilaku menyimpang dari kebenaran hakiki, yakni kebenaran yang muncul dari jiwa berpikir. Burnet dan Taylor, misalnya, mereka yang tercatat sebagai komentator atas pembicaraan Plato saat memaparkan pembicaraan Socrates dengan sahabatnya, menjelang akhir kehidupannya di penjara. Maka seterusnya datanglah pandangan bahwa jiwa berpikir, adalah hal baik, selama bebas dari segala gangguan pendengaran, penglihatan, suka ataupun duka, menghindari atau berpisah dengan tubuh yang terselenggara demi realitas. Sebab tubuh akan menjadi kendala bagi pencapaian pengetahuan. Bahkan ada yang menilai tubuh sebagai akar kejahatan. Tentunya semua ini dianggap bahwa tubuהל yang membuat jiwa menjadi jahat. Contoh konkritnya adalah pandangan kebenaran Plato di atas<sup>151</sup>.

Sigmund Freud-pun mengomentari jiwa dari kajian yang erat kaitannya dengan halusinasi. Di antaranya mimpi. Menurut beliau bahwa mimpi akan dapat menumbuhkan penyakit jiwa, atau bahkan sebaliknya. Sebahagian ciri berpenyakit jiwa adalah seringnya mimpi. Seseorang yang memiliki gangguan jiwa akan serentak bermimpi. Itulah sebagai lambang kondisi delusif yang dibangun melalui mimpi, mengakibatkan keraguan. De Sanctis meneliti, sebahagian mimpi diiringi histeria. Pada gilirannya akan diikuti kesedihan yang mendalam. Fere (diceriterakan oleh Tissie), menyatakan bahwa mimpi ditampilkan sebagai etiologi dari gangguan mental<sup>152</sup>. Para pemikir kalangan sufi yang menjabarkan jiwa bukan sekedar sebagai gangguan bagi tubuh. Bahkan mereka lebih jauh mengkaji sebelum jiwa itu masuk dalam tubuh atau setelah keluar dari tubuh. Uniknnya lagi saat jiwa bersemayam dalam tubuh, tidak secara keseluruhan dianggap sebagai sesuatu yang dapat mengkacaukan kondisi *jasad*. Akan tetapi malahan mereka menganggap jiwa dapat diarahkan sesuai harapan tubuh yang diinggapinya. Jiwapun dapat dididik seperti tubuh. *Dzikir* misalnya. Perilaku tersebut dianggapnya sebagai salah satu

---

<sup>151</sup>David Melling, *Understanding Plato*, Oxford University Press, tahun 1987, terj. *Jejak langkah pemikiran Plato* oleh Arif Andriawan, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, tahun 2002, hlm. 118.

<sup>152</sup>Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, hlm. 98. Sementara Islam, memahami mimpi sebagai salah satu yang mendukung unsur *wahyu* (perintah Tuhan), yang turun kepada *Nabi-nabi*-Nya. Jika dipahami sebagai penyakit mental (akibat jiwanya terganggu), maka dapat diprediksi pula bahwa para Nabi dalam Islam dianggap sebagai orang-orang yang terkenal gangguan kejiwaan (gangguan mental). Tuduhan ini tak dapat diterima oleh umat Islam. Karena adanya perbedaan cara pandang tentang mimpi itu sendiri. Anggapan umat Islam, mempunyai kemiripan dengan paparan Plato dan filsafat Timur. Bahkan seperti yang berkembang di jaman klasik (Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, hlm. 2).

proses pendidikan jiwa menuju sebuah *maqam* (derajat *rubani*). Termasuk di dalamnya memahami *haqiqat al-Mubammadiyah* hingga terjadi *futub* adalah serangkaian kegiatan yang disandarkan pada jiwa.

Sebagai manusia yang sarat dengan hirarki dalam pencapaian mengejar hirarki tertinggi, maka proses pengembalian kepada Tuhan (*taubah* dan *taẓkiyah*) menjadi bagian dari proses terpenting. Plotinus menyaratkan sekurangnya ada tiga tahapan, yakni penyucian sebagai tahap awal, saat manusia melepaskan diri dari materi. Kedua adalah tahap penerangan, ialah saat diterangi dan dimasukkannya pengetahuan melalui akal budi. Ketiga adalah tahap penyatuan dengan Tuhan. Langkah ini dijuluki dengan sebutan *ecstasy*<sup>153</sup>. Inilah yang dalam ilmu tasawuf disebut *tajalli*. Memahami hirarki di atas menjadi sangat penting, saat berbicara tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*. Sebab terjadinya *futub al-haqiqat al-mubammadiyah*, hanya pada orang yang melakukan penyucian jiwa. Dalam kata lain disebut *ma'shum*. Jadi *ma'shum* adalah bukan keadaan yang telah menjadi ketetapan kepada seseorang tanpa adanya usaha, melainkan sebuah kondisi akhir, hasil perjuangan seseorang untuk selalu menjaga kesucian jiwanya.

Bagi beberapa sufi memandang, bahwa akibat keadaan *ma'shum*, seseorang dapat memasuki wilayah *fana'*, yang oleh beberapa pakar psikologi diprediksi sebagai kehadiran halusinasi. Bahkan kondisi ke-*fana'*-an yang terjadi akibat *dzikir* dianggap sebagai kondisi neurosis. Sangat berbeda dengan pandangan sufi sendiri yang mengenalkan dengan proses pencarian Tuhan, melalui pendidikan jiwanya. Salah satu metode yang dipakainya antara lain *dzikir*, yang dengan *dzikir* tersebut sebahagian menyebabkan ekstase. Sebahagian ahli jiwa menggolongkan pada tingkat skizofrenia. Meskipun pada dasarnya antara skizofrenia dan *fana'* memiliki kesamaan dalam gelombang otak. Akan tetapi terdapat perbedaan pada epistemologi. Meskipun antara ke duanya memiliki kesamaan pada tinjauan aksiologis, bahkan dalam hasil pengujian DR. Taufiq Pasiak, dinyatakan memiliki gelombang yang sama antara kondisi skizofrenia dan *fana'*. Namun pada dataran epistemologis, memiliki perbedaan mendasar. Ialah bahwa penderita skizofrenia, tidak dapat diinginkan dan sangat sukar disembuhkan. Sedangkan mereka yang *fana'*, akan mudah untuk diharapkan, demikian pula mudah untuk kembali pada kondisi semula.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup>Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. 405.

<sup>154</sup>Ceramah DR. dr Taufiq Pasiak pada acara seminar tentang otak manusia yang dikaitkan dengan perubahan pada jiwa, yang diselenggarakan fakultas Psikologi UIN Bandung tahun 2015 di Aula Anwar Musyaddad UIN Bandung.

Kepuasan *fana'* diwarnai pertemuan *ruhan* baik dengan sosok pendamping tertingginya seperti para *mursyid*, *Ruh* Nabi-nabi, termasuk nabi Muhammad SAW dalam wujud *haqiqat al-Muhammadiyah*, bahkan hingga pertemuan dengan Tuhan-nya dianggap sebagai temuan spiritual yang dapat merubah watak yang menempel pada jiwanya menuju jiwa yang tenang (*mutmainnah*). Kemudian, pertemuan dengan Rasul-Nya, pada beberapa kalangan mensyaratkan *khawat* sebagai cara untuk mendapatkan pengalaman spiritual di atas. Seperti pandangan *Sayyid* Abdullah bin Husain bin Thahir, dalam *Majmu al-Rasail* menjelaskan pentingnya *khawat* sebagai cara untuk mendapatkan pertemuan dengan Tuhan. Hal ini disebabkan karena Tuhan tidak suka orang sombong. Demikian juga dengan *khawat* yang diyakini akan mampu mengurangi tingkat kesombongan. Karena dilakukan secara menyendiri dan diusahakan tidak ada umat yang tahu, bahwa dirinya sedang *khawat*. *Khawat* juga mencoba meninggalkan sikap bangga dengan kemasyhuran dirinya di kalangan umat. Hal ini sangat dijauhi oleh orang-orang yang berharap pertemuan dengan Allah dan Rasul-Nya. Karena sifat mengejar kemasyhuran merupakan tindakan tercela dalam akhlaq Islam. Sebab mencintai kemasyhuran akan menghapus kecintaannya kepada Allah<sup>155</sup>. Tampak adanya kesamaan antara pendapat di atas, dengan pemahaman *al-Hakim al-Tirmidzy* tentang konsep *musyabadah* dan *kasyaf*. Karena pemahaman mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah* merupakan bagian dari hasil *kasyaf* dan *musyabadah*.

Titus Burckhardt, sempat menulis dalam mengenal ajaran sufi, bahwa hakekat abadi tentang Tuhan dan ajarannya, hanya dapat diketahui melalui cara identifikasi hakikatnya. Dari sanalah terpancar “makna”. Makna tersebut ditangkap oleh jiwa<sup>156</sup>. Hal ini juga memiliki kesamaan dengan *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*, yang lebih memperhatikan istilah *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai indikator dan sebagai kulminasi dari serangkaian metode penyucian jiwa menurut *thariqat al-Tijaniyah*. Pandangan lainnya juga lebih menekankan bahwa cinta kepada Allah merupakan cinta sejati,<sup>157</sup> dan tidak dapat diperoleh selain dengan upaya memahami hakikat yang dicintainya. Pandangan ini seperti yang banyak ditemukan dalam ungkapan Rabi'ah *al-adawiyah* dalam keadaan *syathabat*. Meskipun demikian, *Syaikh* Ahmad *al-Tijaniyah*, tidak banyak mengenalkan doktrin

---

<sup>155</sup>*Sayyid al-Alamab* Abdullah bin Husain bin Thahir, *Majmu al-Rasail*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad menjadi *Menyingkap Diri Manusia Risalah Ilmu dan Abklaq*, Pustaka Hidayah, Bandung, tahun 1997, hlm. 26.

<sup>156</sup>Abdul Munir Mulkan, *Revolusi kesadaran dalam serat-serat sufi*, Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, tahun 2003, hlm. 45.

<sup>157</sup>Dedy Susanto, *Pemulihan Jiwa*, transmedia, Jakarta, tahun 2012, hlm. 123.



*fana'*. Tetapi memasukkan berbagai metode peningkatan “energi *ilahiyyah*” menggunakan pengulangan bacaan atau bahkan mengajarkan bacaan tertentu, yang walau hanya dinilai sedikit dalam jumlahnya, namun diyakini sangat dahsyat hasilnya.

Sebelum Ahmad *al-Tijani* mengemukakan pandangannya, *al-bakim al-Turmudzy* memberikan gambaran tentang *haqiqat* yang dimaksud. Sebelum membahas tentang konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*-nya. Menurutnya, *haqiqat* adalah hal yang menyampaikan kepada yang dimaksud dan *musyabah* atas *Nur Tajalli*<sup>158</sup>. Dengan demikian maka peranan pemahaman *haqiqat* dalam pembahasan *haqiqat al-Muhammadiyah* menjadi sangat penting. Tidak sekedar mengenal istilah, namun lebih mendasar pada proses atau perjalanan menuju yang dimaksud, yakni *al-Muhammadiyah*. Dalam hal ini akan menguak mengenai ketersingkatan tabir *Nur Mubammad* sebagai *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sedangkan jiwa yang dikategorikan telah suci adalah, jiwa yang telah memasuki pancaran *maqam bathin* Nabi Muhammad SAW, yakni *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dalam beberapa sumber, sufi memiliki pandangan khusus mengenai hal yang berkaitan dengan jiwa, di antaranya konsep kesempurnaan manusia yang dijuluki dengan istilah *insan al-kamil*, adalah mereka yang dianggap pernah secara spiritual memasuki kawasan jiwa yang *mutmainnah*. Jika Mulla Shadra menganggap adanya *Nafsal-kamilah*, maka melalui pendekatan kesempurnaan manusia, Ibnu Arabi menganggap adanya derajat *insan al-kamil*. Hal serupa juga dikemukakan *al-jilli*. *Insan al-Kamil* adalah mereka yang telah mampu memahami esensi serta eksistensi Tuhan. Bahkan menurut beliau hingga adanya Tuhan bagaikan sebuah cermin. Pandangan ini telah lama memasuki peradaban sufi di India, antara lain pada pengikut Barelwi<sup>159</sup>. Sebagai kelanjutannya. Mereka juga membicarakan konsep *Nur Mubammad* sebagai nilai atau bahkan *makbluq* suci, yang pertama kali diciptakan Tuhan. Untuk menjangkau semua ini, dalam tubuh manusia terdapat *Nafs* (jiwa). Bahasan tentang *nur Mubammad* atau lebih dikenal dengan *haqiqat al-Muhammadiyah* inilah yang menjadi perhatian bagi *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Terutama saat beliau mengaitkan dengan indikator kesucian jiwa yang berkaitan dengan metode sufistik dalam menjamah wilayah *haqiqat al-Muhammadiyah*.

---

<sup>158</sup>Abi Abdillah Muhammad bin ‘Aly *al-Hasanyal-Hakim al-Tirmidzy al-Syaiikh*, *Kitab Khatmu al-Anliya*, al-Mathba’ah al-Katsulaikiyah, Beirut, t.t, hlm. 476.

<sup>159</sup>Elizabeth Sirryeh, *Sufi and antisufis*, England Curzon Press, tahun 1999, terj. *Sufi dan antisufi*, oleh Ade Halimah, Pustaka Sufi, tahun 2003, Yogyakarta, hlm. 85.

Bukan hanya kalangan sufi, namun juga banyak filosof yang memunculkan teori tentang jiwa. Mereka beranggapan bahwa: *pertama*, Teori yang memandang bahwa jiwa merupakan substansi yang berjenis khusus. Dilawankan dengan substansi materi, kemudian lahir pandangan manusia yang memiliki jiwa dan raga. *Kedua*, Teori yang beranggapan bahwa jiwa adalah jenis kemampuan, yakni semacam pelaku atau pengaruh dalam berbagai kegiatan. *Ketiga*, Teori yang berpandangan bahwa jiwa sebagai jenis proses yang tampak pada organisme-organisme hidup. *Keempat*, Teori yang menyamakan pengertian jiwa dengan tingkah laku<sup>160</sup>. Dalam kajian psikologi itulah, jiwa dianggap sebagai sesuatu yang erat hubungannya dengan tingkah laku manusia. Konsekuensinya setiap kegiatan merupakan cerminan jiwanya. Oleh sebab itu, psikologi sebagai pembahas ilmu karakter manusia, menampilkan keberadaan jiwa sebagai salah satu keadaan yang ditampilkan melalui wujud perilaku. Dengan demikian proses terapi bagi yang dianggap memiliki gangguan, kelainan atau penyakit ke-jiwa-an dianggap dapat dilakukan dengan pendekatan materi. Yakni dengan menggunakan perubahan kebiasaan fisik hingga terjadi kontak alamiah dengan jiwa yang bersifat *rubani*. Inilah yang selanjutnya oleh paham yang menganut teori psikoanalisa seperti Sigmund Freud dan *madzhab* behaviourisme ataupun humanisme, jiwa dipandang sebagai sesuatu yang berada di balik tingkah laku<sup>161</sup>.

Kalangan teolog dan teosof memadamkan jiwa sebagai sesuatu yang dikenakan hukum *taqdir*, baik *mubarram* (tidak dapat dirubah) maupun *mu'allaq* (dapat berubah). Kemudian, Allah memberikan *ujrah* (balasan) bagi mereka yang memberdayakan jiwa menjadi sesuatu yang bermanfaat, dan mencusikannya. Allah mengancam bagi mereka yang mengotori jiwanya dengan *Jahannam* dan memberikan pahala *al-Jannah* bagi yang memberdayakan dengan kebaikan. Kebaikan jiwa tersebut tidak terjadi secara tiba-tiba. Namun harus adanya perjuangan tepat sesuai dengan kehendak Allah. Yang pada akhirnya akan mengembalikan pada citranya sebagai organ yang *fitrah*. Ini berdasar pada surat *al-Sajdah* ayat 13, yang berbunyi ;

---

<sup>160</sup>Louis O. Kattsoff, *Elements of philosophy*, terj. *Pengantar filsafat*, oleh Soeyono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, tahun 1986, hlm. 301.

<sup>161</sup>Hasan Langgulang, *Teori-teori kesehatan mental, perbandingan psikologi moderen dan pendekatan pakar-pakar pendidikan Islam*, Pustaka Huda, Kuala Lumpur, tahun 1983, hlm. 26.

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ  
الْحِجَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Artinya : “Dan kalau kami menghendaki niscaya kami akan berikan kepada tiap  
tiap jiwa petunjuk, akan tetapi Telah tetaplah perkataan dari  
padaKu: "Sesungguhnya akan Aku penuhi neraka Jahannam itu  
dengan jin dan manusia bersama-sama.”

Sebahagian merujuk pada surat *al-Syams* ayat 9 dan 10, yang menjelaskan tentang kabar gembira bagi yang mensucikan jiwanya dan sindiran negatif dari Allah, bagi yang mengotorinya. Ayat ini menjadi sandaran para sufi untuk berlomba-lomba menciptakan metode penyucian jiwa. Yang diduga akan berpengaruh pada kebaikan perilaku serta berdampak pada kinerja manusia di muka bumi, yang bertugas sebagai *kebalifatullah fi al-ardh*. Selanjutnya, para sufi banyak menemukan cara sesuai dengan temuan spiritual yang dianggap sebagai jalan dari Tuhan untuk mendapatkan jalan yang tepat. Inilah yang kemudian disebut sebagai *thariqat* (jalan spiritual). Tentu saja, bukan hanya “*thariqat*” yang dikenal sebagai nama sebuah organisasi para sufi. Namun sebagai sebuah jalan menuju tangga *ma'rifat bi Allah*. Meskipun demikian, akhirnya para sufi yang tergabung dalam *thariqat* sebagai organisasi, masing-masing mengenalkan metode penyucian jiwanya sesuai dengan paham yang dikembangkan oleh para *muassis*-nya.

Sebelum membahas tentang proses penyucian jiwanya, mereka pada umumnya menentukan karakteristik tentang jiwa terlebih dahulu. Di dalamnya membahas kerja jiwa, serta sikap yang diharuskan saat memperlakukan *nafs* (jiwa). Dan beberapa perbedaan karakter padamasing-masing jiwa yang terdapat dalam tubuh. Sesuai dengan pemilahan berdasar *madzhab*nya. Kalangan penganut teori *al-Ghazaly* mempelajari tujuh jenis *nafs* beserta karakteristiknya. Demikian pula para penganut pemikiran Ibnu Sina memahami karakter pada tiga jenis jiwa. Mulla Shadra mengungkap delapan jenis jiwa. Sufi yang menganut pemikiran Abu Hamid *Al-Ghazaly* memandang *Nafs* (jiwa) sebagai pusat terlahirnya sifat-sifat tercela. Beliau memandang sebagai pusat kebangkitan potensi *ghadhab* (amarah) dan *syahwat*. Pandangannya merujuk pada *hadits* Nabi yang diriwayatkan Ibnu Abas, artinya : “*Musubmu yang paling berat adalah Nafsimu (jiwamu) yang ada di dua sisimu*“.<sup>162</sup> Selain pendapat salah satu sufi besar di atas, dalam bahasa

<sup>162</sup>Abu al-Hamid *al-Ghazaly*, *Ihya Ulum al-Din*, hlm.4.

Indonesia, pemahaman *Nafs* inipun tampak diidentikkan dengan potensi keburukan, atau sesuatu yang bernilai negatif, sehingga untuk sehari-hari saja menyatakan sebuah kejelekan pasti dituduhkan pada *Nafs* (Nafsu). Malahan telah menjadi item dalam kamus bahasa Indonesia. *Nafs* diartikan sebagai dorongan hati untuk berbuat kurang baik<sup>163</sup>. Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa untuk mendapatkan pengertian tentang *Nafs* di Indonesia hanya mempunyai satu pemahaman yakni dorongan keburukan. Efek sampingnya, setumpuk pengertian tentang *Nafs* dan maksud *Nafs* dalam *al-Qur'an* akan bias jika diartikan menggunakan perspektif pemikiran bangsa Indonesia murni (tidak mengkolaborasi dengan paham timur tengah dan barat).

Hal di atas, hampir sejalan dengan arah pemikiran psikolog barat tentang konsep ego. *Al-Nafs* didalamnya terkandung makna *ego*, yang suatu saat bisa mengalami disturbansi. Dengan demikian maka dipandang perlu untuk menciptakan kondisi normal. Inilah yang di kalangan sufi disebut sebagai *fithrah*. *Ego* tersebut bisa mengalami *personality disturbances*, neurosis, psikosis atau *personality disorders*.<sup>164</sup> Semuanya diibaratkan bangunan yang sangat rapuh pada berbagai tempat. Kemudian, dituntut untuk melakukan pemulihan serta pemeliharaan secara benar, untuk mendapatkan kondisi yang paripurna. Inilah yang dalam pandangan ajaran Islam dinamakan konsep *tazkiyah* (penyucian). Dalam hal ini konsep penyucian meliputi unsur pemulihan kondisi jiwa yang tengah dilanda gangguan, ditambah dengan pengarahannya pada posisi *insan al-kamil*. Dengan demikian, perlakuan pada jiwa yang ditawarkan Islam lebih bersifat holistik. Sebab tidak hanya berupa pemulihan terhadap keadaan yang sedang dialami, namun lebih dipusatkan perhatiannya kepada kondisi “kemanusiaan” yang sesungguhnya, yakni menjadi *al-'Abd* (hamba Tuhan) yang *fithrah* (sehat dan suci). Beragam hasil penelitian ulama tentang jiwa, membawa pengaruh besar pada perkembangan psikologi barat dan sekaligus menambah khazanah ilmu tasawuf. Di antaranya adalah identifikasi hasil *al-Tirmidzy* yang berbeda dengan *al-Ghazali*, yakni mengenai macam-macam jiwa, ialah: *Nafs al-Ammarah bi al-su*, *nafs al-syawnaniyah*, *nafs al-fardiyyah*, *nafs al-Kulliyah*, *nafs al-wahidah*, *nafs al-Rahman*, dan *nafs al-Lathif*.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup>Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, tahun 1994, hlm 678.

<sup>164</sup>Iman Setiadi, M.Si.,psi. *Dinamika Kepribadian gangguan dan terapinya*, Refiko Aditama, Bandung, tahun 2006, hlm.71.

<sup>165</sup>Abi Abdillah Muhammad bin 'Aly bin al-Hasani *al-bakim al-Tirmidzy, al-Syaikh, Kitab Khatmu al-Auliya*, al-Mathba'ah al-Katsulaikah, Beirut t.t, hlm. 237, 119, 107, 509, 198 dan 180.

Kajian-kajian tentang *Nafs*, seringkali dijumpai terdapat kontroversi antara sufi dan psikolog “barat”. Bahkan tidak sedikit pula lahirnya buku-buku atau teori mengenai *Nafs* dari kalangan umat Islam dilakukan sebagai reaksi dari bahasan *Nafs* perspektif pemikiran barat yang dianggap bertentangan dengan Islam. Literatur yang memuat tentang *Nafs*, yang ditulis oleh para pemikir Islam klasik kebanyakan bernuansa sufistik. Hal tersebut adalah wajar. Saat itu pemikir umat Islam sedang dalam kondisi mengatasi problem psikologis, seperti pernah dialami masyarakat barat. *Ulama* lebih tertarik berbicara tentang jiwa yang tenang dan jiwa yang berontak. Sehingga lebih banyak membahas mengenai perbandingan *Nafs* dibandingkan berbicara mengenai jiwa sebagai pendorong tingkah laku<sup>166</sup>. Penelitian Annemarie Schimmel dianggap lebih menarik lagi, saat ia memaparkan tentang jiwa sebagai sesuatu yang disajikan secara feminim. Dalam *al-Qur’an* sendiri sajian *Nafs* banyak dinisbatkan pada kaum wanita. Ia mencontohkan tentang kutukan Yusuf pada Julaiha pada waktu melakukan rayuannya. Kajian Annemarie Schimmel menentukan gender gramatikal pada kata *nafs* itu sendiri bersifat feminim. Kegiatan rayuan dalam dunia seksual akan selalu menjadi perhatian kaum pria<sup>167</sup>. Tidak sebaliknya. Tipu muslihat seksual itulah yang kemudian dipahaminya sebagai jiwa yang mendorong kehidupan tubuh menjadi sebuah aktifitas.

Temuan Annemarie Schimmel dalam *al-Qur’an* yang hanya membicarakan tentang *Nafs al-lawwamah* (jiwa yang menuduh) pada surat *al-Qiyamah* ayat 2 berbunyi ;

وَلَا أَقْسِمُ بِالَّتِيسِ اللَّوَامَةِ

Artinya : “Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)”

dan *Nafs al-muthmainnah* (jiwa yang damai) pada surat *al-Fajr* ayat 27<sup>168</sup>, yang berbunyi :

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

Artinya : “Hai jiwa yang tenang.”

<sup>166</sup>DR. Achmad Mubarak, *Jiwa dalam al-Qur’an*, hlm. 32.

<sup>167</sup>Annemarie Schimmel, *Meine seele ist eine frau das eibliche im Islam*, Kosel 1995, terj. *Jiwaku adalah wanita, aspek feminin dalam Islam*, oleh Rahmani Astuti, Mizan, Bandung, tahun 1999, hlm 110.

<sup>168</sup>Annemarie Schimmel, *Meine seele ist eine frau das eibliche im Islam*, hlm. 111.

Berusaha menonjolkan kesamaan pendapatnya dengan pendapat *al-Ghazali* dalam kitab *Ihya Ulum Al-Din*, ia menawarkan dukungannya dari kaum sufi untuk menangkal dorongan insting hingga mencapai derajat kesempurnaan. Sebahagian sufi dan filosof muslim lainnya tidak hanya mengidentifikasi *Nafs* dengan dua jenis, seperti diungkap Annemarie Schimmel, akan tetapi menurunkan kembali beberapa istilah *Nafs*, seperti yang telah dungkap sebelumnya, yakni *lanwamah*, *mulbamah*, *mardiyah*, *musawwalah*<sup>169</sup>, *radiyah* dan *kamilah* sebagai tambahan dari dua jenis *Nafs* di atas. Masing-masing bekerja sesuai dengan karakteristiknya<sup>170</sup>.

Bahasan jiwa akan berkaitan dengan istilah *rubani* lainnya seperti akal, *qalb* dan *ruh*. Masing-masing mempunyai kinerja yang berlainan. Keterkaitan jiwa dengan akal, Ibnu Sina membicarakan saat membahas tentang proses pencarian kebenaran hakiki. Selain menemukan jiwa sebagai hakikat manusia, ia juga menjelaskan adanya jenis akal, antara lain adalah akal material, yang memiliki potensi berpikir, akal *habitu*, yang memulai berpikir abstrak, akal aktual yang sudah berpikir murni dan *akal mustafadz* yang menerima pengertian<sup>171</sup>. Selanjutnya ia menjelaskan tentang lima perkembangan jiwa. Kegiatan ini banyak psikolog yang memperdiksi sebagai kemampuan jiwa dalam melakukan kinerja. Yakni : *Perception*, ialah kemungkinan untuk pengertian melalui satu atau lebih panca indera. Mengenai bentuk luar yang konkrit. *Conception of particular notion*, ialah konsepsi tentang perasaan yang khusus terhadap dan di luar bentuk yang konkrit. *Memory*, yaitu ingatan yang menyimpan baik akan bentuk luaran yang dilihat atau dirasakan sebagai dipanggil kembali ke dalam bentuk-bentuk khusus yang dipikirkan. *Common sense*, yakni pendapat umum yang tumbuh selangkah lebih tinggi daripada ketiga tahap pendahulunya, serta membuat konsepsi dari ketiga tahap tersebut. *Opening*, ialah pembukaan yang berkembang lebih tinggi lagi dan pertimbangan yang sudah lurus (selesai), atau dia sampai pada opini yang tepat (difinitif) sebagai suatu kebenaran atau kepalsuan dari konsepsi-konsepsi yang dibentuk<sup>172</sup>. Ibnu Sina juga memaparkan konsep aktifitas akal. Yakni, akal pertama, mampu mengetahui sari nyawa dan sumbernya. Akal ke dua, pada akal ini jiwa dan tubuh yang terdiri dari

---

<sup>169</sup>Unsur *Nafs* pembeda, yang berkemampuan membedakan antara kondisi baik dan buruk. Tetapi tidak mempersoalkan nilai aktifitas yang dilakukannya, hanya melakukan sesuatu yang diinginkannya.

<sup>170</sup>Miska Muhammad Amin, *Epistimologi Islam, pengantar filsafat pengetahuan Islam*, UI Press, Yogyakarta, tahun 1983. hlm. 28.

<sup>171</sup>Miska Muhammad Amin, *Epistimologi Islam, pengantar filsafat pengetahuan Islam*, hlm. 44.

<sup>172</sup>Zainal Abidin Ahmad, *Ibnu Sina (Aveenna) sarjana dan filosof besar dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1974, hlm.271.

sembilan daerah. Sendi akal kedua terdiri atas wajib dan mungkin. Akal ke tiga, jiwa dan tubuh yang dipengaruhi alam terutama bintang saturnus bersendikan wajib dan *mungkin*.<sup>173</sup>

Di tanah Jawa-pun telah berkembang ilmu jiwa kramadangsa. Ilmu ini memperkenalkan istilah jiwa untuk diri manusia. Ajaran yang dijadikan unggulannya ialah melakukan yang dapat diaktualisasikan. Perilaku nyata diutamakan daripada perasaan yang tidak realistis. Pemikiran ini tampak tidak melepaskan diri dari pemikiran psikologi barat yang mengedepankan aspek materil selain imateril. Pada dasarnya mendorong pandangan perorangan terhadap diri sendiri, ditinjau dari sudut perbedaan perorangan tersebut (*individual differences*). Kepercayaan pada diri lebih diutamakan dari pada alat dan metode. Ilmu jiwa kramadangsa ini dianggap sebagai ilmu jiwa yang menampilkan rasa percaya diri diatas segala alat yang dipergunakan guna melakukan terapinya. Hal inilah yang membuat jiwa menjadi hidup di atas segala alat yang ada. Kepercayaan terhadap alat dan sejenisnya akan melunturkan rasa. Sedangkan rasa adalah intisari kehidupan psikologi kramadangsa<sup>174</sup>.

Muncul pula pandangan sufi dan filosof Persia yang bernama Mulla Shadra memaparkan idenya tentang pembagian jiwa menjadi tiga bagian, seperti sufi pendahulunya, antara lain *Al-Razi*, mengidentifikasi jiwa serta membaginya menjadi tiga kategori, yakni, *pertama*, Jiwa tertinggi, yaitu kedudukan jiwa yang sudah sangat peduli dengan dunia *Ilahiyah*, dan *'asyik* dengan cahaya-cahaya abadi ini, dan dengan cabang-cabang *bikmah gnosis ilahiyah (makrifatullah)* yang kadang-kadang disebut dalam *al-Qur'an* sebagai *muqarrabiin* (orang-orang yang selalu mendekati diri pada Allah). *Kedua* adalah jiwa pertengahan, yakni jiwa yang masih mementingkan dunia yang lebih rendah dan yang lebih tinggi. Kadangkala mereka maju ke atas (pada derajat tertinggi), kadang-kadang pula ia turun pada yang di bawahnya, guna memenuhi hasrat kekuasaannya. Dalam *al-Qur'an*, jiwa mereka disebut dengan orang adil (menempatkan menjadi golongan kanan disisi Allah). Biasanya tetap dalam pendirian. *Ketiga* adalah jiwa rendah, ialah jiwa orang-orang yang masih peduli dengan dunia rendah. Umumnya diantara mereka hanya mencari kenikmatan duniawi yang masih bersifat materi (kebendaan), padahal jiwa itu bukan benda<sup>175</sup>. Mereka adalah yang disebutkan dalam *al-Qur'an* sebagai golongan kiri disisi Allah. Biasanya mereka berbuat melampaui batas hukum atau menentang prinsip-prinsip moral. Dengan

---

<sup>173</sup>Oemar Amin Hoesin, *Kultur Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1964, hlm. 363.

<sup>174</sup>Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa*, Benteng Budaya, Yogyakarta, tahun 2000, hlm. 13.

<sup>175</sup>DR. Achmad Mubarak, M.A, *Jiwa dalam al-Qur'an*, hlm. 34.

demikian, maka pengetahuan Allah akan membawa pada jalan menuju pendekatan pada Allah serta berbagai konsep pelatihan jiwa menuju Tuhan (*riyadhab*). Sarat dengan bentuk-bentuk pelatihan spiritual dan disiplin menuju *maqam* tinggi, agar segera dapat digapai dengan tujuan akhir menuju jiwa yang tenang dan bersatu dengan *Rabb Al-'Alamin*<sup>176</sup>.

Berbeda dengan *syaikeb* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*-nya, yang mengutamakan kebersamaan dalam gerakan sosial, yang menurut keyakinannya, merupakan perintah Rasulullah SAW, dalam keadaan terjaga. Itulah sebabnya dalam *thariqat* ini, Ahmad *al-Tijani* juga tidak mengharuskan melakukan *khalwat* (menyendiri dalam kesepian). Namun lebih menekankan aktifitasnya yang ditingkatkan, sebagai aplikasi dari pengamalan *syari'at*. Tetapi tidak berarti menghindari upaya-upaya pelatihan spiritual guna menggapai kebersamaan dengan *ruh* Rasulullah SAW dan Allah. Melainkan agar terjadi keseimbangan antara tujuan menggapai *ma'rifatullah* dengan tugas manusia sebagai *kebalifah* (wakil Tuhan) di muka bumi. Konsep tersebut, merupakan khas dari *thariqat al-Tijaniyah*, yang mengutamakan sisi fiqih sebagai dasar pijakan, kemudian menaikkan pembahasan menjadi kajian mengenai jati diri yang dikaitkan dengan ke-Tuhan-an. Oleh sebab itu teori-teori yang disajikan dalam *Thariqat al-Tijaniyah* yang dipelopori oleh *Syaikeb* Ahmad *al-Tijani* merupakan penguatan terhadap keyakinan dalam ajaran Islam, serta memadukan unsur *syari'at* yang tidak mengesampingkan pembahasan fiqih saat membahas tentang tasawuf. Termasuk tentang proses penyucian jiwa dalam upaya penanganan saat mendapatkan gangguan dan kekotoran, hingga kembali pada keadaan suci dan sehat. Berbeda dengan pandangan kalangan para sufi yang memandang bahwa meninggalkan *syari'at* guna menggapai *haqiqat*, adalah suatu kelaziman.

Untuk mendapatkan bukti kesucian jiwa, Ahmad *al-Tijani* memberikan gambaran indikator, ialah memiliki kemampuan untuk melakukan komunikasi aktif dengan *ruh* Rasulullah SAW. Minimal terjadi pertemuan secara langsung dengan *ruh* Rasulullah SAW. Lebih jauhnya adalah ketika jiwa mampu menggapai *hadbarat Ilahi*. Maka ini menunjukkan kulminasi dari perjuangan jiwa. Melalui sebab itulah, akan tercipta suasana *mutbainnah* (ketenangan) pada jiwa. Sebab pertemuan dengan *Ruh* Rasulullah SAW sebagai manusia yang memiliki *maqamat* tertinggi, adalah sebuah prestasi bagi manusia biasa. Dan sangat kecil kemungkinan apabila seseorang yang berada dalam keadaan tidak suci jiwanya akan bertemu dengan *ruh* Rasulullah SAW, yang tiada lain adalah wujud *al-haqiqat al-Muhammadiyah*.

---

<sup>176</sup>Imam al-Razi, *Rub dan Jiwa*, hlm. 86.



Pandangan *syaikeb* Ahmad *al-Tijani* lebih mengarahkan manusia kepada perjalanan hidup alami, dengan suasana spiritual tertinggi adalah memahami *hakikat muhammadiyah*. *Syaikeb* Ahmad *al-Tijani* sendiri dijuluki sebagai *khatmu al-wilayah al-Muhammadiyah*, karena kejadian *futub* antara Nabi Muhammad SAW dengan Ahmad *al-Tijani* dalam keadaan langsung. Bahkan Ali Harazim menyebutkan beberapa gelar untuk Ahmad *al-Tijani*, diantaranya adalah *Qudwatu al-Anam, Hujjatu al-Islam, al-Warits al-Jami' dan Qutbi al-Maktum*.<sup>177</sup> gelar-gelar di atas, bukan sekedar sebutan dari *ikhwani al-Thariqat al-Tijaniyah*, bagi panutannya. Melainkan hasil penilaian dari para sufi “senior”nya dan pandangan ulama sufi saat itu. Lebih meyakinkan lagi adalah, ungkapan-ungkapan setiap gurunya, yang memprediksi adanya tanda, bahwa Ahmad *al-Tijani* adalah calon *khatmu al-Auliya*. Penilaian ini dianggap objektif pada kalangan sufi. Sehingga *maqamat* yang dijalani Ahmad *al-Tijani* adalah *maqamat* tertinggi dalam pandangan sufi. Dan dengan predikat ini sudah dapat dipastikan bahwa Ahmad *al-Tijani* memiliki kesempatan untuk bertemu dengan *ruh* Rasulullah serta adanya keterdampingan beliau selama hidup. Dan hal ini pula-lah yang menunjukkan bahwa Ahmad *al-Tijani* dinyatakan sebagai seseorang yang memiliki kesucian jiwa (*fitrah*).

Dalam membahas substansi jiwa, *Al-Razi* membedakan antara jiwa dengan tubuh atau *jasad*. Ia pahami bahwa jiwa adalah tunggal. Ulama lainnya menyatakan bahwa keseluruhan adalah sebuah kekuatan. Maka manunggal antara jiwa dengan tubuh adalah sebuah kekuatan besar bagi manusia. Oleh sebab itu, sebelum mengurai banyak tentang jiwa dan pensuciannya, dipandang perlu terlebih dahulu membedakan antara jiwa dan tubuh (*jasad*). Dari ketunggalannya, memiliki atribut-atribut yang diperkuat dengan argumen-argumen. Ketunggalannya terdiri dari *nafs, amarah, syahwat*. Tiga atribut ini memiliki sifat ketunggalan pula. Mereka bukan atribut yang berbeda dalam keadaan berbeda. Oleh sebab itu *al-Razi* menyetarakan bahwa ketunggalan sebagai bukti *pertama*, dari wujud jiwa dalam tubuh. Bukti *kedua*, yakni jika diprediksi bahwa dua substansi yang berlainan adalah saling tergantung, sedangkan masing-masing itu dalam fungsi istimewa. Tidaklah mungkin terjadi kesibukan masing-masing dalam fungsi istimewa bisa mencegah kesibukan yang lain, berikut fungsi istimewa. Bukti ini oleh *al-Razi* dipahami sebagai bukti yang gagal, bahkan dinilai tidak masuk akal. Sebab pada kenyataannya

---

<sup>177</sup>Ali Harazim, *al-Irsyadatu al-Rabbaniyah bi al-Futubat al-Ilahiyah min faidh al-Hadhrati al-Ahmadiyah al-Tijaniyah*, Book Publisher, Beirut Lebanon, tahun 2015, hlm.15. menjelaskan tentang hasil *talaqqi* (pertemuan langsung dengan *Syaikeb* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*).

setiap seseorang memasuki wilayah *nafs al- amarah*. Maka saat dari itulah, sesungguhnya mereka akan memikirkan bagaimana mengatasinya, hanya mungkin karena beratnya kecenderungan, sehingga luapan yang muncul pada *jasad* masih didominasi oleh setumpuk *Nafs al- amarah* yang telah memuncak.

*Maulana* Jalaluddin Rumi menggunakan kata *Nafs* untuk menunjukkan pada *ruh* binatang. Dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *soul* (jiwa) atau *self* (diri). Dalam bahasa Persia sering menggunakan kata *ruh* untuk mengidentifikasi *Nafs*. Ungkapan yang tertulis dalam surat *Yusuf*<sup>178</sup>, dipandang Rumi sebagai pembicaraan tentang *Nafs al- amarah*. William C. Chittick menyamakan antara *Nafs* ini dengan istilah ego. *Hasrat Nafs* tidak dapat melihat dan mendengar Tuhan. Jika akal tidak berfungsi, maka *Nafs* akan memasuki kawasan tercela. *Nafs* seringkali menyeret manusia yang akan *taraqqi* menuju tangga Tuhan, ke jurang hitam yang membuatnya menjadi *tanazzul* pada citra ke-binatang-an. *Nafs* mempunyai rumah sendiri. *Nafs* dapat menjadi tuan rumah, manakala terpelihara dalam struktur yang mendukung keberadaannya<sup>179</sup>. Hal tersebut yang diisyaratkan Allah dalam firman-Nya, yang maksudnya adalah, larangan agar manusia tidak menjatuhkan martabatnya kepada kehancuran. Bukti lain yang menunjang adalah pendapat *al-Razi* mengemukakan tentang jiwa binatang. Menurutnya binatang adalah makhluk berjiwa yang tidak mempunyai kendali sebagai sebuah motivasi gerakannya. Harapan yang harus dicapai oleh binatang merupakan sesuatu yang alami (tidak adanya modifikasi) menuju sebuah kesempurnaan. Gerak pencapaian tujuan binatang, hanya bergerak mendengar, merasa, melihat, menjahati, menolong, menghayal, merusak, dan menikmati marabahaya. Dengan inilah maka diskusi ini memberikan hasil, bahwa jiwa manusia adalah entitas tunggal. Jiwa itu melihat, mendengar, merasa, mencicipi, menyentuh dan pada dirinya ditandai dengan adanya kepemilikan daya hayal dan daya pikir. Daya ini adalah dikelola tubuh dalam menciptakan kesejahteraan<sup>180</sup>.

Pada saat menjelaskan tentang *Nafs*, Ibnu Arabi sempat juga menjelaskan eksistensi *Nafs al-Rahmani* (jiwa *Rahman* Tuhan). *Syaikh al-Akbar* Ibnu Arabi memberikan analogi antara *Nafs* manusia dengan *Nafs* Tuhan yang Maha Pengasih. Tujuannya ingin menunjukkan adanya

---

<sup>178</sup>Pada surat ini, dijelaskan, mengenai kebiasaan salah satu *nafs*, yakni yang selalu mengajak pada kejahatan (*al-Su*).

<sup>179</sup>William C. Chittick, *The sufi path of love : the spiritual teaching of Rumi*, State University of New York, tahun 1983, terj. *Jalan cinta sang sufi, ajaran-ajaran spiritual Jalaluddin Rumi*, oleh M. Sadat ismail dan Ahecmad Nidjam, Qalam, Yogyakarta, tahun 2000, hlm. 40.

<sup>180</sup>Imam al-Razi, *Rub dan Jiwa*, hlm. 92.

sebuah proses kreatif. Salah satu sufi memandang *nafs al-Rahmaniyah* memiliki tiga kategori, yakni; alam *al-Hikmah*, alam *al-Niqmah* serta alam *Hubb* dan *Rahmah*. Bahkan menyatakan bahwa perilaku seseorang yang telah memiliki kualitas sesuai dengan harapan Allah ‘*Aziza wa Jalla*, adalah tergolong pada kegiatan *nafs al-Rahmani*. Selanjutnya akan memiliki kemampuan untuk melakukan *tajalli* dengan Allah. Bahkan sebahagian menilai kemampuan ber-*tajalli* dengan Dzat Tuhan. Seperti *tajalli*-nya Musa ASS dengan Tuhan saat di bukit Tursina.<sup>181</sup> Sehingga karakteristik *Nafs* menjadi *starting point* untuk memahami dimensi dari hubungan antara Tuhan dengan penciptaan. Oleh sebab itu *Nafs* adalah sebuah “*uap*“, melepaskan kepenatan dalam bernafas dan menghembuskan kata-kata melalui cara yang sama<sup>182</sup>. Filosof lainnya berpandangan, bahwa jiwa dalam manusia mengacu pada substansi imaterial yang selalu tetap ada ditengah-tengah perubahan kehidupan, yang menghasilkan dan mendukung kegiatan-kegiatan psikis dan yang menghidupkan organisme. Jiwa juga disepakati mempunyai beberapa tingkatan, yakni jiwa vital (enteleki, prinsip kehidupan), jiwa inderawi atau jiwa binatang (prinsip kehidupan binatang, kehidupan inderawi) dan jiwa intelektual atau jiwa *rubani* (prinsip aktivitas *rubani* dari pemikiran dan kehendak). Jiwa memiliki ciri-ciri yang khas, yakni ; keabadian, suatu entitas imaterial atau spiritual (substansi, keadaan, pelaku), sesuatu yang dapat dipisahkan dan sama sekali berbeda dari tubuh dan materi yang berlangsung dalam seluruh perubahan tubuh, imortalitas, memiliki kemampuan untuk mendatangi tubuh saat kelahiran dan meninggalkannya saat kematian, mengaktifkan kesadaran, memiliki kemampuan untuk berpindah ke alam lain (*al-Jannah* atau *al-Nar*), dengan cara-cara tertentu, jiwa tidak tunduk pada penjelasan materialistik atau mekanistik.

Paham pra-Sokratik memandang bahasan tentang jiwa berasal dari pandangan tentang identitas nafas dan udara. Dipadukandengan pemahaman yang lebih klasik lagi, yakni sebagai bayangan orang yang masih hidup dalam tubuhnya. Demokritos menganut pandangan tentang atom jiwa yang disuntikkan lewat tubuh, pandangan ini dilanjutkan Epicuros. Jiwa juga dipahami sebagai yang unggul terhadap tubuh, dapat ditemukan dalam agama Dionysian dan kalangan kaum Pythagorean. Pandangan jiwa sebagai sesuatu yang unggul dalam tubuh ini juga dianut

---

<sup>181</sup> Syamsu al-Din Muhammad bin Abdu al-Malik *al-Dailamy*, *Syarab al-Anfasu al-Rubaniyyatu li al-Junaidi wa Ibnu ‘Atha*, Darr al-Kottob al-Ilmiyah, Bairut, Lebanon, tahun 2011, hlm. 108.

<sup>182</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path knowledge, Ibn ‘Arabi’s metaphysics of imagination*, State University of New York, tahun 1989, terj. *Tuhan-tuhan sejati dan Tuhan palsu*, oleh Achmad Nijam, Qalam, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. 351.

oleh Plato. Ia memandang bukan sekedar bayangan orang, akan tetapi sebagai realitas terdalam, jiwa (hidup yang imortal) dapat dipandang sebagai lebih vital dibandingkan hidup (kehidupan) dalam kaitan dengan tubuh. Plato memandang jiwa sebagai akal, kehendak dan *Nafsu* (hasrat).

Pandangan Aristoteles, jiwa dipandang sebagai forma tubuh, sambil membedakan di dalamnya aspek rasional maupun irasional. Kedua aspek bersama-sama membuat pembedaan tiga tingkat; fungsi vegetatif (tanaman), sensitif (binatang) dan rasional (manusia). Dalam pemikiran Mulla Shadra disebut *al-nafs al-insaniyah*. Kemudian Strato memandang bahwa jiwa sebagai kesatuan tubuh (titik berat materil lebih tampak dari aspek fungsi). Origenes berpendapat bahwa jiwa manusia sudah ada sebelumnya. Kehadirannya dalam tubuh menandakan dosa dan kejatuhan. Kejatuhan manusia dipandang berhubungan dengan penyalahgunaan kebebasan. Doktrin pra-eksistensi merupakan alternatif kedua dalam perdebatan teologis. Seperti halnya dengan yang lain, Agustinus mengomentari tentang jiwa. Ia memandang jiwa seperti yang diungkap Plato. Hanya saja beliau menariknya pada pendekatan teologi Kristiani. Saat bersinggungan dengan teologi, maka Bonaventura menganut doktrin penciptaan langsung oleh Allah dalam tubuh dari tidak ada. Kemudian Pomponazzi menarik pemahaman tentang jiwa yang diungkap Aristoteles ke dalam teologi Kristiani, sehingga kehidupan jiwa dalam teologi Kristiani yang dikemukakan oleh Pomponazzi lebih cenderung Aristotelian.

Henry More, sebagai seorang filosof berpendapat bahwa jiwa mempunyai keleluasaan, kepadatan dan kesanggupannya untuk menembus materi. La Mettrie memandang jiwa lebih sederhana lagi. Jiwa dianggapnya sebagai kumpulan imajinasi belaka atau bahkan bayangan (*fantasma*). Seterusnya ada filosof yang berpandangan mengenai jiwa sebagai suatu proses bukan merupakan substansi. Paham ini dikemukakan oleh Wilhem Wundt dan Wiliam James. Pandangan lainnya, diungkap oleh Gilbert Ryle yang menyatakan bahwa jiwa tidak lain hanyalah suatu *category mistake* (kekeliruan kategori)<sup>183</sup>.

## **B. Akal dan Ruh.**

Jiwa dalam kehidupannya tidak dapat melepaskan diri dari kinerja *ruh* dan akal. Dua organ *ruhani* ini sama-sama memiliki kemampuan untuk mempengaruhi kinerja *jasad* (tubuh). Seorang sufi klasik berpandangan, bahwa antara *ruh* dan *Nafs* berfungsi antagonis. *Nafs* dan *ruh* ini diprediksi sebagai tempat “terlemparnya” *Al-Mulke* (kekuasaan

---

<sup>183</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 380-381.

Tuhan secara *mutbalaq*) dan *al-Syaithan* (jiwa rendah)<sup>184</sup>. Akal sendiri mempunyai banyak pengertian, antara lain pengikatan, atau penahanan. Ia adalah suatu entitas yang aktif dan sadar, yang mengikat dan pemahaman objek ilmu dengan kata-kata atau bentuk-bentuk perlambang lain. Dan ini menunjuk kepada realitas yang sama yang di acu oleh kata “hati“ (*qalb*), *ruh* dan diri (*Nafs*). Nama ini mengacu pada modus hubungan entitas tersebut dengan beragam tingkat eksistensi<sup>185</sup>. Kekuasaan Tuhan yang *mutbalaq* akan memasukkan *taqwa* (sifat dan sikap benar atau kebaikan) pada *qalb* (hati<sup>186</sup>). Sedangkan *syaitan* memasukkan *fujur* (sifat dan sikap jahat atau keburukan) pada *Nafs*. Konsekuensinya, setiap orang pemelihara *Nafs* yang telah terkontaminasi *syaitan*, akan tampil pada *jasad*-nya fenomena *fujur*. Kemudian turunannya dari dua potensi manusia di atas, adalah, *al-‘Aqlu*<sup>187</sup> (akal) dan *al-Hawa* (angan-angan dari jiwa rendah<sup>188</sup>). Mulla Shadra sependapat adanya jiwa rendah

---

<sup>184</sup>Amatullah Armstrong, *Sufi terminology (al-Qaus al-Sufi), the mystical language of Islam*, A.S Noordeen, Malaysia tahun 1995, terj. *Kunci memasuki dunia tasawuf*, oleh MS. Nashrullah dan Ahmad Baiquni, Mizan, Bandung, tahun 1998, hlm. 272. Memaparkan bahwa Syaithan (setan) adalah gambaran fakultas-fakultas rendah. Ia mengeram dan bersembunyi dalam jiwa rendah, serta terus menerus berusaha menjerembabkan manusia dan menjauhkannya dari Allah. Maka wajarlah, apabila Nabi menyatakannya atas perjuangan melawan syaithaniyah ini sebagai jihad paling besar. Sebab pada kenyataannya adalah diri sendiri harus mampu mengoreksi sekaligus merubah diri oleh sendirinya.

<sup>185</sup>Achmad Kharis Zubair, *Dimensi Etik dan Asketik ilmu pengetahuan manusia*, LESFI, Yogyakarta, tahun 2002, hlm. 15. Mengutip tulisan Naquib al-Athas, tahun 1995, hlm. 41.

<sup>186</sup>Amatullah Armstrong, *Sufi terminology*, hlm. 225. *Qalb* diterjemahkan menjadi hati manusia. Tempat perubahan dan pasang surut yang konstan. Hati adalah organ intuisi supra rasional berbagai realitas transenden, yang berhubungan dengan manusia. Selain sekat (*al-Barzakh*) antara dunia dan akhirat nanti. Ia juga sebagai palagan jihad besar. Tempat *nafs* (jiwa rendah), yang memerosokkan berhadapan dengan ruh yang merindukan. Perang antara dua kekuatan ini adalah untuk menguasai hati manusia yang sangat berharga. Di bawah kesesatan sang penyesat (*syaitan*). *Nafs* menghendaki hati agar terjerembab ke dalam relung ke-*jabil*-an. Akan tetapi *ruh* yang berasal dari Allah, mengerahkan tarikan kuat, pada hati untuk berusaha membimbingnya menuju pengetahuan tentang Allah. Semakin bersih hati disucikan, akan semakin mudah menerima tarikan *ruh samaniyah*. Hatipun dianggap sebagai pusat suci yang “mengandung“ Allah. Mengawasi dan mencermatinya adalah pekerjaan spiritual, yang disebut mujahadah. Di dalamnya diliputi hakikat spiritual, ialah singasana (‘*Ary*) Allah ‘*Azqa wa Jalla*.

<sup>187</sup>Shadra al-Mutallihin, *Mafatih al-Ghaib*, hlm.400 . *Akal* berkemampuan untuk membukakan segala yang tersembunyi dan martabat agung.

<sup>188</sup>Amatullah Armstrong, *Sufi terminology*, hlm. 92. Al-Hawa adalah angan-angan dari jiwa rendah. Ialah kemauan jahil dan mementingkan diri sendiri, dari orang lain. Yang secara

yang ia sebut dengan *Nafs al-bayawaniyah*<sup>189</sup> (jiwa kebinatangan). Dua potensi tersebut terdistribusi dari *al-taufiq* dan *al-ighwa*.

Jalaluddin Rumi berpandangan, bahwa akal adalah satu-satunya organ ruhani yang mampu mengalahkan *nafsal-bayawaniyah* (jiwa binatang). Akal yang telah memancar dengan “kepenuhan“, ia disebut dengan *aqlu al-kulli* (akal universal). Dengannya mampu menamai makna atau hakekat setiap bentuk. Besar kecilnya daya pancar akal ini, akan bergantung pada jumlah nilai *Nafs* negatif yang masuk pada wilayahnya. Akal yang berbeda karena telah beda pengaruh yang masuk pada wilayahnya dinamakan *aqlu al-juzi* (akal parsial). Akal universal mampu mencukupi diri dengan sesuatu yang telah ada, itulah yang disebut dengan *al-ilmu al-adyan*. Sedangkan akal parsial butuh pemberian “makanan“, seperti melalui belajar atau mengkaji *al-ilmu al-abdan*<sup>190</sup>. Dalam badan ini terdapat *al-qalbu*. *Qalbu* dinilai mempunyai kekuatan besar dalam melakukan managerial *jasad*. Sehingga di dalamnya juga tumbuh kekuatan yang merupakan unsur pengimbang agar terjaga dari terjerumus ke dalam kegiatan negatif, ialah *al-Iman* dan *al-Ilmu*<sup>191</sup>. Karenanya *al-Ilmu* dapat dijadikan alat untuk membukakan tabir secara sempurna dan memantapkan segala tujuan. Dengan demikian *Al-Ilmu* menurut Mulla Shadra tidak dapat dibiarkan sendiri tanpa keterkaitan dengan yang lainya. Keterkaitan ilmu tersebut merupakan kekuatan ilmu yang sesungguhnya. Jalaluddin Rumi memandang *qalb* sebagai pusat atau inti kesadaran manusia. Setiap hati akan dibedakan oleh tingkat kesadaran manusia. Sebagai hakikat manusia, dalam setiap hati akan “terdapat“ Tuhan. Hati yang selamat adalah hati yang mampu menggapai kesadaran tuhan. Hati biasanya disinggahi sikap tercela, bilamana dibiarkan tertutup oleh tumpukkan *ruh* binatang yang masuk. Kesadaran Tuhan tak dapat dirasakan jika *qalb* tersebut terpenuhi oleh *Nafsal-bayawaniyah*<sup>192</sup>. Abu Al-Hamid *al-Ghazali* memandang bahwa peranan akal

---

membuta, memperturutkan keinginan individu mereka, serta memandang sebagai Tuhan.

<sup>189</sup>Amatullah Armstrong, *Sufi terminology*, hlm. 207. *Al-Nafs al-bayawaniyah* adalah jiwa hewani, jiwa rendah. Jiwa ini hanya dimiliki oleh orang yang tercampakkan kedaratan “rendah“ (*asfala safilin*). Jiwa tersebut memiliki kecenderungan *tha'at* pada golongan alami rendah. Biasanya cepat terjerumus pada kekafiran (yakni tertutupan jiwa untuk menerima *misikat* kebenaran).

<sup>190</sup>William C. Chittick, *The sufi path love*, hlm. 42.

<sup>191</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Ma'atib al-Ghaib*, hlm. 400 *al-Ilmu* adalah kekuatan *nafsaniyah*, yang mampu membukakan segala hal. Kaya akan makna. Di dalamnya terkandung dua esensi, yakni wujud khusus yang mandiri, serta wujud yang keberadaannya disebabkan yang lain. Tak mungkin untuk ditarifkan.

<sup>192</sup>William C. Chittick, *The sufi path love*, hlm. 44.

dalam tubuh manusia adalah sebagai wadah dari *al-Ilmu* dan darinya sebagai pusat atau tempat pengetahuan. *Al-Ilmu* dinilai *Al-Ghazali* sebagai hakekat segala sesuatu. Adapun wadah semuanya adalah *al-Qalb*<sup>193</sup>(hati).

Pada aksinya *al-Ilmu* muncul dengan beberapa sebab di antaranya ada yang disebabkan pembelajaran terlebih dahulu, dinamakan *al-Ilmu al-Kasbiyah* dan yang tidak diawali dengan pembelajaran (langsung dari Allah sebagai anugerah) yang demikian dinamakan *al-Ilmu al-Ladunniyah*. Dalam pandangan *Syi'ah* dikenal dengan *Ilmu Hudhuri*.<sup>194</sup>*Ilmu Hudhuri* termasuk di antara keajaiban (*al-karamat* dan *khawariq li al-'adat*). Pencapaian ini awalnya adalah pembersihan *Nafs* (jiwa), kekuatan akal menuju kesempurnaannya<sup>195</sup> dan pelemahan dari kekuatan *alam al-kebayali* (hayalan).<sup>196</sup> Ilmu *ladunni* inipun sering juga digolongkan pada ilmu hakikat, yang memiliki kemampuan menyingkap *ghaib*, termasuk hal-hal yang tersembunyi (*maknun*), rahasia (*asrar*) dan yang dianugerahkan (*muhabab*).<sup>197</sup> Semua penyingkap rahasia *ghaib* hanya akan didapatkan oleh orang-rang yang telah masuk pada derajat *muqarrabin*. Salah satunya adalah pengalaman spiritual yang dialami Abu Abdillah Muhammad bin Muhammad bin Abdul Malik *al-Qurthuby*, yang telah mengaku bertemu dengan Rasulullah SAW saat mimpi dan memberikan nasehat pengobatan untuk saudaranya yang bernama Muhammad bin Abdul Malik ketika sakit di *Bait al-Muqaddas*. Nabi SAW mengajarkan do'a untuknya.<sup>198</sup> Dan masih banyak lagi pengalaman spiritual tentang pertemuan dan nasehat Nabi SAW dalam mimpi para *shalihin*.

---

<sup>193</sup>Abu al-Hamid al-Ghazaly, *Ihya'Ulumu al-Din*, juz III, hlm. 4.

<sup>194</sup>Mehdi Hairi, *The Principles of epistimology in Islamic philosophy*, Know ledge by presence, State University of New York Press, tahun 1992, terj. *Ilmu Hudhuri*, oleh Ahsin Mohammad, tahun 1994, Mizan, Bandung, hlm. 39. Ilmu hudhuri dalam pandangan al-Farabi, menunjukkan adanya pengetahuan formal yang identik dengan hadir dalam substansi "akal aktif", yang tersendiri seperti dalam terminologi Ibnu Sina. Ilmu *hudhuri* sebagai bentuk pengetahuan transenden, yang memiliki nyata metafisik. Lihat hlm. 23. Kendatipun pemikir lainnya seperti Ibnu Rusyd, mempertahankan pandangan Aristoteles dalam pembedaan akal aktif dan akal manusia. Menurutny akal aktif bukan bagian dari hakekat akal manusia. Tetapi disebut belakangan ini dirancang untuk berangkat dari potensi ke aksi, melalui proses unifikasi dengan yang pertama, sebagai sumber aktualisasi pengetahuan intelektual yang terus berkembang, lihat hlm. 40-41.

<sup>195</sup>Sesuai dengan konsep *Insan al-kamil*, yang ditawarkan *al-Jilli* dan Iqbal.

<sup>196</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Majatih al-Ghaib*, hlm. 468.

<sup>197</sup>Muchtar Solihin, *Konsep Ilmu Laduni menurut al-Ghazali*, Desertasi pada Program Doktorat Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta tahun 2001, hlm. 99.

<sup>198</sup>Muhammad bin Musa bin Nu'man *al-Mazaly al-Markasyi*, *Misbah al-Dzalam fii al-Mustaghitsina bi khairi al-anam 'alaibi al-Shalatu wa al-Salam fii al-Yaqdhati wa alp-Manam*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut Lebanon, t.t, hlm. 173.

Pengalaman batin inilah yang kemudian sering disebut sebagai temuan spiritual yang berdampak pada sikap terhadap akal dan *ruh* manusia, sebagai motivator dalam segala sendi kehidupan. Keterkaitan antara *nafs*, *jasad* dengan akal, terketak pada kemampuan melakukan aktifitas. Akal yang selalu diidentikkan dengan cara berpikir rasional, tentu menjadi hal yang harus diteliti ulang. Sebab akal dalam pandangan Islam, memiliki bahasan tersendiri yang membedakan dengan akal menurut pemikir non muslim. Salah satunya adalah Ibnu Sina. Akal hanya dipahami sebagai wadah logika. Sementara Islam justru menempatkan akal dalam derajat tertinggi. Sehingga, mengarah ke metafisis sebagai kulminasi pembahasannya. Islam meruntut peranan anatomi ruhani berawal dari logika sebagai bentuk kerja terendah, dan tertingginya adalah mistis. Sedangkan “barat” memandang mistis sebagai bahasan paling dasar, kulminasinya pada logika. Perbedaan paradigam inilah yang menyebabkan berbeda pendapat dalam membahas persoalan akal, *ruh*, *jasad* serta kinerjanya.

Dalam pandangan Ibnu Sina akal terbagi menjadi dua kategori, yakni *the human intellect* (akal manusia) dan *The active intelligence* (akal aktif)<sup>199</sup>. Beliau memandang akal dari aspek kemampuan kinerjanya. Untuk akal aktif, kinerjanya menembus ruang dan waktu, sehingga kemampuan *ta’aquli*-nya tidak sekedar berada pada wilayah empiris saja, seperti yang dilakukan oleh akal manusia. Filosof lainya memberikan pengertian secara bervariasi. Pertama kali mereka memahami tentang akal sehat yang disebut *common sense*. Selanjutnya ada yang disebut dengan akal budi yang dalam bahasa Inggris disebut *reason* atau *ratio*. Dalam bahasa latin dikenal dengan *intellectus*. Aristoteles membedakan antara akal budi pasif dengan akal budi aktif. Menurutnya akal budi aktif, akan mampu membentuk akal pasif menjadi bentuk atau representasi yang masuk akal dari objek yang indera atau diamati. Akal budi aktif harus membuat representasi, untuk menyadari dengan mengabstraksinya dari pengalaman inderawi.

Aristoteles memberikan gambaran tentang akal praktis. Yakni, Kemampuan yang memungkinkan kita mengamati Cara-cara yang tersedia bagi kita untuk mencapai tujuan. Memilih cara-cara yang paling sesuai. Menggunakan cara-cara yang ada dalam perilaku aktual. Penalaran, pertimbangan mendalam tentang Yang diperbuat. Menghasilkan keputusan Pikiran, Merupakan kekuatan atau fungsi tertinggi dari *psyche* (jiwa) Disamping paparannya di atas, Aristoteles juga

---

<sup>199</sup>Miska Muhammad Amin, *Epistimologi Islam*, UI Press, tahun 1983, hlm. 45, mengutip dari *Filsafat Islam*, karya Oemar Amin Hoesin, hlm. 40.



memberikan pemahaman mengenai akal budi teoretis. Ia menyebutnya kontemplasi, yang berarti penalaran atau pemikiran untuk mencapai pengetahuan tentang “Apa” persoalan itu. “Apa” yang harus menjadi persoalan secara tak terelakan atau secara niscaya. “Apa” yang mungkin menjadi persoalan, jika kondisi-kondisi tertentu terjadi. Kegiatan ini menghasilkan suatu kesimpulan (pernyataan, tindakan dan pengetahuan) dari suatu hal. Kemudian dalam pemikiran Immanuel Kant, juga mengenal istilah akal budi praktis. Menurutnya akal budi praktis merupakan asal pengetahuan tentang perilaku moral (dan juga merupakan sumber perasaan-perasaan dan intuisi religius). Selain merenungi serta memberikan arah tentang kemungkinan-kemungkinan yang diberikan kepada kita oleh kebebasan kehendak. Ini memiliki kemiripan dengan pengembangan ide-ide Tuhan melalui bahasa wahyu yang diterjemahkan ke dalam bahasa manusia, yang sering disebut dengan akal *mustafadz*. Fenomenanya adalah penyingkapan rahasia oleh *‘arifin* (mereka yang telah mengetahui tentang hakikat sesuatu, atau bahkan *ma’rifat*). Melalui pendekatan fungsi akal dan *nafs*. Dengan merujuk pada penjelasan tentang surat *al-Baqarah* ayat 186, tentang Allah yang sangat dekat.<sup>200</sup>

Immanuel Kant memasukkan istilah “akal budi” sebagai teoretis untuk bahasannya tentang akal. Yakni yang berfungsi sebagai pembentuk pengetahuan intelektual, seperti pengetahuan ilmiah. Kemudian ia melengkapi bahasannya dengan istilah akal budi murni, yakni berfungsi pada dirinya sendiri tanpa hubungan dengan kemampuan kesadaran yang lainnya seperti kehendak atau kemauan (selera). Akal budi murni ini berlawanan dengan akal budi praktis dan akal budi teoretis<sup>201</sup>. Berikutnya, pembicaraan akal ini diperdebatkan dengan wahyu oleh Abu al-Hamid *al-Ghazali*. Ia memberikan pernyataan, bahwa akal merupakan satu tingkat dari perkembangan manusia, dimana dilengkapi dengan “mata” untuk dapat melihat berbagai macam bentuk sesuatu yang *ma’qul* (dipahami), yang berada disamping akal pengetahuan. Ia mempunyai anggapan bahwa akal memiliki kemampuan melukiskan kenyataan-kenyataan yang ada. Pandangan ini sempat mendapat kritikan Miska Muhammad Amien, pengarang buku epistemologi Islam. Ia menyatakan bahwa pemikiran *al-Ghazali* tentang akal cukup rumit. Kadang-kadang tidak menerima pandangan inderawi (menyangsikan kemampuan indera), pada sisi lain ia terlihat menonjolkan indera untuk menjelaskan tentang akal<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup>Abi Bakar Salim, al-Syaikh al-Saqaf, *Mi’raju al-Arwah wa al-Mi’raju al-Wadhab*, Books Publisher, Beirut Lebanon, tahun 2013, hlm.396.

<sup>201</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 27-28.

<sup>202</sup>Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam*, hlm. 52.

Kemudian, dalam pandangan *al-Kindi* yang terpengaruhi oleh paham Aristoteles dalam *De Anima*-nya membedakan akal menjadi dua bagian, yakni akal mungkin (menerima pikiran) dan akal agen (menghasilkan objek-objek pemikiran). Dalam pandangannya akal agen merupakan tersendiri, tidak bercampur, selalu aktual, kekal dan tak akan rusak. Selanjutnya Alexander dari Aphrodisias dalam *De Intellectu*, menyatakan adanya tiga bentuk akal, yakni, akal materi (akal murni dan dapat dirusak), akal terbiasa (akal yang memperoleh dan memiliki pengetahuan) dan akal agen/*intellegensia agens* (akal ketuhanan yang disebut dengan *intellegensia ketuhanan*). Dengan demikian maka ia menambahkan *intellectus habitus* atau *adeptus*. Pada risalahnya, *al-Kindi* sempat menjelaskan bahwa bila genus-genus dan *species* menyatu dengan *ruh*, maka mereka menjadi terakali, *ruh* benar-benar rasional setelah menyatu dengan *species*. Sebelumnya *ruh* berdaya rasional. Maka segala bentuk (*maujud*) yang berbentuk daya tidak dapat menjadi aktual. Kecuali dibuat daya menjadi aktual<sup>203</sup>.

Jiwa juga sering diidentikkan dengan pemicu kreatifitas. Bahkan dianggap sebagai penimbul semangat, apabila dalam keadaan sehat. Seringkali anggapan terhadap *nafs* di atas, identik dengan kerja *ruh*. Meskipun *ruh* memiliki perbedaan fungsi dengan jiwa. Pemikir bidang spiritual Eropa memandang bahwa *ruh* adalah pemicu kreatif, hal ini diidentikkan dengan jiwa. Sehingga dalam penilaiannya seorang manusia menjadi tidak akan kreatif apabila memiliki krisis keyakinan. Sedangkan wadah keyakinan terletak pada kekuatan kepercayaan yang tertanam dalam jiwa. Maka keyakinan dinilai sebagai syarat mutlak bagi munculnya kreatifitas seseorang.<sup>204</sup> Kemampuan *ruh* dalam memotivasi jiwa merupakan bagian dari perhatian Ahmad *al-Tijani*. Oleh sebab itu dalam *thariqat Tijaniyah*, peranan *ruh* dianggap kunci keberhasilan penanganan jiwa. Konsekuensinya, apabila *ruh* terhalangi untuk memotivasi jiwa. Maka gerakan jiwa akan menjadi tersesat. selanjutnya, jiwa harus segera mendapatkan perlakuan yang sesuai kehendak Tuhan. Dengan demikian Ahmad *al-Tijani* memberikan haluan, agar jiwa selalu disucikan dari segala hal yang menghalangi kesucian perjalanan motivasi *ruh* terhadap jiwa. Dalam hal ini, *syaikeb* Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* tidak menyamakan antara *ruh* dan jiwa. *Ruh* dinilai sebagai Dzat suci dari Tuhan, sedangkan jiwa merupakan perangkat tubuh manusia yang memiliki fungsi motorik.

---

<sup>203</sup>MM Syarif, MA, *Para Filosof Muslim*, hlm. 25.

<sup>204</sup>Julia Cameroj dan Mark Bryan, *12 Tahap melejitkan kreativitas melalui jalan spiritual menuju kreatifitas Tuhan*, Kaifa, Bandung, tahun 2004, hlm. 346.

*Al-Kindi* juga tampak menyamakan pengertian jiwa dengan *ruh*. Bahkan membaginya menjadi tiga daya, yakni *al-qumwah al-syahwaniyah* (daya ber-nafsu), *al-qumwah al-ghadhabiyah* (daya pemarah dan *al-qumwah al-nathiqah* (daya berpikir). Ia menganggap daya berpikirlah yang paling penting, sebab dengan daya inilah manusia akan terangkat pada derajat yang tinggi. *Ruh* keadaanya *bashitbah* (tidak tersusun) dan bersifat sederhana, tetapi sangat mulia. *Ruh* menjadi penting substansinya, karena berasal dari substansi Tuhan. *Ruh* dengan Tuhan ibarat cahaya matahari dengan matiharinya. Biasanya *ruh* berada dalam *jasad* pada posisinya yang dirundung gelisah, sebab banyak keinginannya yang tidak terpenuhi. Maka tidak salah jika *ruh* selalu menginginkan penyatuan dengan Tuhan. Kembali kepada sumbernya yakitu akal *Ilahi* atau intelegensi kosmos. Dalam pandangannya, *ruh* bersifat kekal, tidak hancur kendatipun hancurnya badan. Karena substansinya merupakan substansi yang berasal dari substansi Tuhan, dengan perantaraan *ruh*, manusia dapat memperoleh hikmah lebih banyak dan pegetahuan akal, sebagai dikotomi dari pengetahuan pancaindera yang berhubungan dengan aspek-aspek “*lahiriyah*” (*dhahiriyah*). Untuk itu, manusia harus mampu melepaskan dirinya dari sifat tercela yakni sifat kebinatangan yang ada dalam tubuhnya dengan cara kontemplasi tentang wujud dan bersifat *zuhud*. Hanya *ruh* yang suci yang dapat menangkap berbagai hakekat. Oleh sebab itu, kekotoran jiwa akan berpengaruh pada kerja *ruh*. Saat jiwa tidak suci, maka kemampuan *ruh* untuk menangkap ruh suci seperti *haqiqat al-Muhammadiyah*, sangat kecil kemungkinan terjadi. Inilah yang kemudian mensyaratkan *taubat* sebagai langkah awal dalam proses penyucian jiwa.

*Syaikh Ahmad al-Tijani*, tidak menggunakan kontemplasi sebagai bagian dari pemeliharaan jiwa. Kontemplasi atau *kbahwat* hanya dikenal sebagai bentuk awal dari perenungan atas kesiapan untuk menerima serangkaian ritual *thariqat* saja. *Thariqat Tijaniyah* justru lebih menekankan pelafalan *shalawat* dan pemahamannya untuk dengan segera mendapatkan *futub*. Sebab dalam pandangannya, kerja *ruh* yang memotivasi jiwa dan *jasad*, merupakan hal penting, dibandingkan dengan melakukan kontemplasi dalam menggapai martabat *al-insan al-kamil*-nya. Sedangkan peranan akal, menjadi penting untuk menimbang kebenaran yang diharapkan Tuhan. Dengan demikian, maka tidak dapat meninggalkan aspek *syari'at*, sebagai acuan kebenaran. Sebab *syari'at* adalah wahyu Tuhan yang bersifat wajib. Pertimbangan akal bukan sekedar membedakan baik dan buruk, melainkan lebih memperhatikan serta mempertimbangkan benar dan salah. Standarnya adalah teks wahyu yang datang kepada para Nabi.

*Al-Kindi* membagi Akal menjadi tiga macam pula. Yaitu akal yang bersifat potensial, akal yang telah keluar dari yang potensial menuju yang aktual dan akal yang telah mencapai aktualitas. Akal potensial tidak mempunyai sifat aktual tanpa kekuatan yang menggerakkan dari luar. Dengan demikian masih terdapat satu akal lagi yang selamanya dalam aktualitas (*al-'aql al-ladzi bi al-fi'li abadan*).<sup>205</sup> Beliau juga berpendapat bahwa, akal berkaitan dengan jiwa pada sisi saling memberi. Akal yang dimaksud adalah akal budi. Akal budi menjadi pemberi kepada jiwa, sedangkan jiwa menjadi penerima. Demikian, terjadi karena jiwa dipandang sebagai sesuatu yang cerdas (dapat memahami)<sup>206</sup> dalam potensialitas, sedangkan akal budi pertama cerdas dalam aktualitas. Sehingga tidak ada wujud yang dapat menerima *dzatnya* (esensi) dari luar dan memiliki esensi itu dalam aktualitas, kecuali dalam bentuk potensialitas. Sesuatu yang termasuk dalam potensialitas tidak bisa dengan sendirinya menjadi aktualitas. Seandainya sesuatu itu ada dengan sendirinya, maka ia akan selalu berada dalam aktualitas, karena esensinya akan mengikuti sesuatu itu selama ia hidup. Oleh sebab itu segala sesuatu dalam potensialitas menjadi aktualitas dengan suatu sebab (*agent*) lain, yang selalu dalam aktualitas. Dengan demikian jiwa bersifat cerdas dalam potensialitas, setelah bersatu dengan akal budi pertama. Jiwa itu menjadi cerdas dalam aktualitas<sup>207</sup>.

Tentang kesatuan antara jiwa dengan *ruh*, Anton Bakker menyatakan bahwa, dalam sesuatu yang kompleksitas, antara jiwa dan *ruh*, didalamnya tidak ada pemecahan, akan tetapi terus menerus menyatu menjadi aktual dan formal (dengan memahami). Ia tidak bersifat fragmentaris, melainkan memfokuskan dan mengeratkan dimensi-dimensi. Didalamnya terjadi penstrukturan dan kesatuan yang mengorganisasi semua keanekaragaman. aspek interioritas (*gaya*) menyatukan antara jiwa dengan *ruh* menjadi aspek dorongan (*spirit*).

Keberadaan badan dalam kedua dimensi di atas, merupakan ekspresi dan kompleksitas pengakuan manusia. *Ruh* dan jiwa adalah *intens* dan *interioritas* (kebatinan) pengakuan. Ekspresi atau kompleksitas itu memberikan gaya pada diri (menginterior diri) di dalam intensi atau interioritas itu mewujudkan diri di dalam ekspresi. Kesatuan antara materi (*jasad*), *ruh* dan jiwa merupakan kesatuan yang subtansial. *Ruh* yang

---

<sup>205</sup>Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, hlm. 70.

<sup>206</sup>Pada pemikiran Mulla Shadra disebut dengan kekuatan pengetahuan, pemahaman (*qunwah al-idrak*).

<sup>207</sup>George N. Atiyeh, *Al-Kindi the philosopher of the 'Arab*, Rajawalpindi, Islamic Research Institut, taun 1996, terj. *Al-Kindi tokoh filosof muslim*, oleh Kasidjo Djojowarno, Pustaka, Bandung, tahun 1983, hlm. 189.

asli bukan didapatkan dari *malaikat*, atau sesuatu yang murni (di bawah Tuhan). Akan tetapi telah bersatu dengan materi. Oleh sebab itu ia berpendapat bahwa manusia adalah *ruh* yang memateri atau materi yang terkandung di dalamnya *ruh-ruh* sebagai daya spirit<sup>208</sup>. Filosof sebelumnya telah berpandangan *ruh* sebagai kegiatan pemikiran abstrak. Inilah yang dipahami sebagai falsafah kuno. Aristoteles memandang kegiatan *ruh* tertinggi adalah pemikiran tentang pemikiran. *Ruh* juga dianggap sebagai prinsip adirasional, yang ditangkap secara langsung dan intuitif. Pandangan ini tampak berhubungan erat dengan agama. Menurut agama *ruh* tertinggi adalah Tuhan, ada “adikodrati”, yang hanya bisa dikenal melalui iman.

Telesio memahami *ruh* sebagai distingsi awal-bukan merupakan ciri khas perkembangan. *Ruh* juga dinilai sebagai subtil (halus) dan prinsip seluruh gerakan alam semesta. Kemudian, pada pemikiran Fichte melengkapinya tentang *ruh* dengan tujuan kehidupan merupakan perkembangan tata ruhani. Seperti pemikir terdahulunya, Hegel memandang adanya *ruh* objektif dan *ruh* mutlak. Ia memandang *ruh* sebagai kesatuan yang utuh dan kesadaran diri dan kesadaran mencapai rasio. Ia juga memandang sebagai kesatuan kegiatan praktis dan teoritis. *Ruh* juga dipandang sejauh ia aktif, kendati satu-satunya kegiatan *ruh* adalah pengenalan. *al-Ruh* juga mempunyai kemampuan mengatasi yang alamiah, yang inderawi dan *ruh* memperoleh kediriannya dalam proses pengenalan diri. Sejarah adalah dialektika *ruh*. Itulah yang sempat diungkap dalam karyanya *Phenomenology of the spirit*. Lain halnya dengan Klages yang membedakan antara jiwa dengan *ruh*. Yang belakangan dianggap sebagai mengandung rasionalitas sesat dan harus dihindari guna mendukung kekuatan-kekuatan vital kreatif di dalam jiwa<sup>209</sup>.

Jalaluddin Rumi berpandangan bahwa, *ruh* adalah sesuatu yang suci, sehingga tak seorangpun akan mampu menangkap hakekatnya. Hal ini sejalan dengan pemahaman Ahmad *al-Tijani*, yang memandang *ruh* sebagai pusat perhatian Tuhan dalam tubuh manusia. Meskipun demikian, Rumi mengisyaratkan bahwa *ruh* dapat dipelajari dengan mengamati lingkungannya, sebagaimana memahami Tuhan yang bersifat diluar kemampuan dan daya tangkap manusia. Apapun yang diungkapkan manusia tentang *ruh*, hanya bersifat sementara. Ia juga mencoba mengamati *ruh* dengan cara mengamati sesuatu yang menjadi pertentangannya. Jika *ruh* itu pertentangannya *jasad*, maka untuk mengamati *ruh* hendaklah kita mengamati *jasad* sebagai lawannya. *Jasad*

---

<sup>208</sup>Anton Bakker, *Antropologi metafisik*, kanisius, Yogyakarta, tahun 2000, hlm. 102.

<sup>209</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 958.

bergerak, karena *ruh*, tetapi tidak dapat dilihat. Maka untuk melihat pergerakan *ruh*, dapat diidentifikasi melalui gerakan *jasad*. *Jasad* tidak bergerak, hingga *ruh* menggerakkannya. Jalaluddin Rumi mengumpamakan *ruh* sebagai lautan, sedangkan *jasad* sebagai buihnya. *Jasad* menjadi hidup karena pancaran *ruh*. Dengan demikian yang dapat kita tangkap adalah, bahwa hakikat sesungguhnya, manusia adalah *ruhnya*. *Jasad* dinilai sebagai penjara atau kurungan bagi *ruh*. Rumi membagi *ruh* menjadi empat tingkat, yakni, *ruh* binatang, *ruh* manusia, *ruh malaikat* atau *ruh Jibril* dan *ruh Muhammad (ruh orang-orang suci)*. *Ruh* binatang dan *ruh* manusia keduanya memiliki kesamaan, yakni berapi-api dan *animate* (hidup). *Ruh* binatang diperoleh dari *jasad*. Oleh sebab itu akan kembali hancur sebagaimana *jasad*. Kemudian tiga *ruh* selanjutnya adalah berciri khas kesatuan yang utuh. Dengan inilah manusia mampu mengartikulasikan pikiran dan kesadaran diri. *Ruh* manusia mampu membedakan benar dan salah, baik dan buruk, absolut dan relatif, indah dan jelek. Itulah yang dipandang Rumi sebagai intelek (akal). *Ruh* manusia hanya dapat diaktualisasikan dengan pendekatan perjalanan *rubani*. Orang suci akan memahami, bahwa hingga kini dominasi *ruh* binatang masih selalu menempel pada *ruh-ruh* lainnya, sehingga perilaku yang tampakpun akan terdominasi oleh sifat-sifat ke-binatang-an. Dalam sajaknya Rumi sebutkan “carilah *ruh*, *ruh* dari semua *ruh* adalah Tuhan, Dialah makna dari segala makna”.<sup>210</sup> *ruh* digolongkan pada anatomi manusia yang selalu suci. Karena *ruh* adalah spirit mutlak yang datang secara langsung dari Allah, tanpa dipengaruhi oleh apapun. Namun *ruh* akan terhenti kerjanya, apabila kondisi jiwa dalam keadaan tidak suci dan tidak sehat. Sebab yang menjadi objek gerak *ruh* adalah *al-Nafs* (jiwa). Kemudian mengkinestetis *jasad* untuk menunjukkan bentuk konkrit dalam perilaku.

Pada konsep sufi, keberadaan *ruh*, dipandang sebagai *maqam* tertinggi. Maka untuk menggapainya diperlukan kinerja *jasad* untuk selalu mengkinestetis jiwa menuju penyatuan dengan *ruh* suci (*rab Al-'Alamin*). Dengan demikian pula etika sebagai wujud hasil pekerjaan *Nafs*, akan tampak menuju Tuhan dalam kedudukannya sebagai *rubal-quddus* (*ruh* suci). Etika tasawuf membahas tentang proses penyucian *Nafs* (jiwa) sebagai asa penegakkan etika. Berbagai kejahatan akan berpangkal dari kekeruhan jiwa. Sufi menganggap ria, hasud, arogan dan sejenisnya sebagai kejahatan jiwa. Oleh sebab itu pula maka perbuatan akan dinilai

---

<sup>210</sup>William C. Chittick, *The sufi path love* hlm. 37-38.

baik, manakala terlepas dari berbagai kejahatan esoterik<sup>211</sup>. Jiwa yang keruh tersebut oleh Mulla Shadra dimasukkan pada golongan *Nafsal-sadzijab*. Dan *al-Ghazali* memasukkannya ke dalam *nafs al-Lawwamah* atau *nafs ammarah*, Ibnu Sina memasukkannya ke dalam kelompok *nafs al-bayawaniyah*. Meskipun tidak banyak menyoroti tentang pembagian *nafs*, Ahmad *al-Tijani* memberikan komentar tentang jiwa yang suci sebagai *maqam* yang akan mampu membuka (*kasyaf*) terhadap semua ayat-ayat Allah, bahkan sekaligus dengan ketersingkapannya ruhani yang berupa pemahaman atas *haqiqat al-Muhammadiyah*, melalui jalan pengenalan, pemahaman serta penjiwaan atas beberapa *shalawat* yang diyakini memiliki keagungan nilai spiritual khusus, akan mampu membersihkan jiwa dari segala penghalang ruhani termasuk kesombongan diri, yang mengakibatkan sulitnya bertemu dengan Rasulullah SAW secara *yaqdzab* (langsung). Bahkan lebih ekstrim lagi adalah adanya pertemuan dengan Allah seperti diyakini kalangan *thariqat haqmaliyah*<sup>212</sup>. Kalangan ini meyakini dengan shalat *daim al-daim* (tafsiran *shalat mustha* versi *thariqat haqmaliyah*). Akan dengan mudah melakukan pertemuan dengan Allah.

Sebahagian kaum *Malamatiyah*, menampilkan doktrinnya, menyatakan bahwa meninggalkan perbuatan karena *makbluq* adalah *riya*, demikian pula melakukannya demi *makbluk* adalah *syirik*.pernyataan ini pertama kali dilontarkan oleh al-Fudhail bin 'Iyyadh. Doktrin ini yang kemudian menjadikan jiwa kaum ini lebih tidak menyembunyikan perbuatan-perbuatan *shaleh* dari publik dengan mengatasnamakan *riya*. Oleh sebab itu, maka jika *riya* adalah tindakan busuk dari jiwa yang selalu berada pada manusia, selanjutnya dipandang perlu adanya tindakan penyucian jiwa secara maksimal. Agar tidak terjebak pada kekotoran jiwa seperti di atas. Jiwa menurut mereka selalu dicurigai, baik jiwa yang taat maupun jiwa yang pembangkang. Jadi mereka tidak melakukan perbuatan demi kekhawatiran dituduh *riya* oleh publik. Maka sikap menuduh masyarakat memandang *riya* adalah *riya* pula<sup>213</sup>. Dengan cara ini maka standar kebersihan jiwa akan memasuki kawasan kebersihan yang sesungguhnya. Sedang kebersihan sesungguhnya itu adalah *rubal-quddus* (*rub* suci). Dari sanalah pangkal keyakinan sufi untuk mampu menemui Tuhan, yang dalam pemikiran Mulla Shadra diistilahkan dengan *Nafsal-muqarrabin*, seperti yang dikatakan Muhyiddin Ibnu Arabi. Meskipun

---

<sup>211</sup>DR. Ahmad Mahmud Subhi, *al-Falsafah al-Akblaqiyah fii al-Fikri al-Islamy al-'Aqliyyun wa al-dzauqiyun an al-nadzr wa al-amal*, hlm. 272.

<sup>212</sup>Wawancara dengan K.H. Dedi Mulyadi, *Mursyid Thariqat Haqmaliyah* Cianjur tanggal 11 Juni 2016.

<sup>213</sup>DR. Ahmad Mahmud Subhi, *al-Falsafah al-Akblaqiyah fii al-Fikri al-Islamy al-'Aqliyyun wa al-dzauqiyun an al-nadzr wa al-amal*, hlm. 275.

Ahmad *al-Tijani* tidak mengidentifikasi dengan penamaan atas *nafs* di atas, namun pada dasarnya ide beliau memiliki kesamaan dengan beberapa pemikir yang menganut pemikiran Ibnu Arabi dan *al-Hakim al-Turmudzy*.

*Al-Qusyairy*, membahas dalam *musthalabat al-tasawwuf*, menjadi sesuatu yang bersambungan antara *ruh* dan *Nafs*. Sufi ini menjelaskan, bahwa bahasan *ruh* terdapat perbedaan pendapat ahli hakekat kalangan *Abul Al-Sunnab*. Diantaranya memandang bahwa *ruh* adalah sesuatu yang hidup. Namun sebahagian lagi berpendapat bahwa, *ruh* adalah pandangan yang sangat mendalam dalam hati, itulah yang dinamakan dengan *lathifat*. Allah telah menciptakannya selama adanya badan<sup>214</sup> (*jasad* sebagai wadah *ruh* tersebut). *Al-Tijani* tidak sependapat. Karenanya Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-tijaniyah* tidak mengajarkan tentang *lathifat*, dalam perjalanan spiritual ikhwannya. Pada pandangan kedua *ruh* hanya dianggap sebagai penggerak badan saja. Spirit yang ditimbulkan oleh *ruh* ini akan lenyap manakala *ruh* telah meninggalkan badan. Manusia hidup dengan *al-Hayat*, dan *ruh* itu tersimpan dalam matriks (cetakan), maka ketika seseorang dalam keadaan tidur, *ruh* akan keluar dari badan<sup>215</sup>. Ia akan kembali saat terbangun dari tidurnya. Dengan demikian Rasulullah SAW mengilustrasikannya dalam do'a bangun tidur.

Keterkaitannya dengan *Nafs*, antara lain adalah, *Nafs* merupakan sesuatu yang tersimpan dalam matriks, yang disebut dengan *mahal al-akhlaq* (tempatnyanya *akhlak*). Dari sanalah akan terbit beberapa kemungkinan. Kemungkinan terbesar adalah tumbuhnya *al-akhlaq al-sayyi-ab* (perilaku buruk). Untuk menyelesaikan problematika tersebut, sufi berpandangan perlunya ada *riyadhab* (pelatihan) menuju satu *maqam al-mahmudah* (terpuji). Jika telah memasuki kawasan *mahmudah*, maka kondisi *Nafs* telah bersatu dengan wilayah *lathif*, yakni *ruh* yang suci dari *al-Ilah* (penyakit)<sup>216</sup>. Itulah sebabnya Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* mengajarkan konsep penyucian jiwa dengan cara membiasakan keterbukaan ruhani untuk menanamkan keyakinan hadirnya Rasulullah SAW secara langsung.

Hubungan antara *ruh* dengan *Nafs* sangat erat, terutama saat *ruh* hendak mencapai kesuciannya yang abadi, maka jiwa sebagai salah satu organ yang menapak pada kesucian itu, harus dibersihkan dari segala kekeliruan atau berbagai penyakit yang setelah diidentifikasi akan berpengaruh besar pula pada kenaikan *maqam* spiritual. Sehingga dengan cepat akan mengakibatkan terhambatnya perjalanan menuju kesucian.

---

<sup>214</sup>Abi al-Qasim *al-Qusyairy*, *Risalah al-Qusyairiyah*, hlm. 275.

<sup>215</sup>Abi al-Qasim *al-Qusyairy*, *Risalah al-Qusyairiyah*, hlm. 88.

<sup>216</sup>Abi al-Qasim *al-Qusyairy*, *Risalah al-Qusyairiyah*, hlm. 87.



Pada *maqam* suci inilah nantinya akan terlambangkan oleh *jasad* sebagai organ materi yang dianggap merupakan wujud kulminasi dari pancaran jiwa dan *ruh*.

Abdu al-Qadir *al-Jailani* memandang pekerjaan *ruh* dengan *Nafs* secara bersama-sama dalam proses pewujudan amal *jasad*, yang titik akhir pancaran tersebut bermuara pada *qalb*. Memandang pembersihan *qalb* sebagai wadah interaksi *ruh* dengan *Nafs* harus “steril“ pula dari berbagai penyakit atau hal yang dapat mengganggu yang bersarang ditempat itu. Proses “sterilisasi“ ini dalam pendekatan beliau adalah dengan dua sinar yang menyinari. Sinar ini dianggap paling higienis guna membersihkan bibit penyakit yang terdapat dalam *qalb*, ia adalah *Al-Ilmu*<sup>217</sup> dan *Al-Iman*.<sup>218</sup> *Ruh* juga diyakini berfungsi sebagai penguat *Nafs*. Saat manusia berposisi sebagai *Al-Bayyar* (manusia sebagai makhluk biologis), maka dengan isyarat surat *al-Hijr* ayat 29,

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Artinya : “Maka apabila Aku Telah menyempurnakan kejadiannya, dan Telah meniupkan kedalamnya *ruh*-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud”.

Allah meniupkan *ruh*-Nya kepada manusia, semenjak itu manusia tegak sebagai generasi Adam ASS yang layak untuk dihormati oleh segenap *makhluk* ciptaan Allah, termasuk didalamnya *Malaiikat*. Ini telah dimulai sejak manusia tumbuh sebagai *zygote* (zigota), lalu menjadi *‘alaqah* (morula), *mudhghab* (embrio) berakhir dengan janin. Saat sampai pada fase janin, maka Tuhan menyentuhnya dengan sentuhan *ilabiyah*, yang mengakibatkan terciptanya suasana belas kasih sebagai proyeksi nilai-nilainya. Daya ruhani mulai tumbuh subur. Kedudukan *ruh* dalam tubuh dia, merupakan jalur penghubung antara manusia sebagai organ kasar dengan Allah *‘Azza wa Jalla* sebagai *Dzat* halus. Dengan sebab itulah, maka Allah menyimpan organ halus dalam diri agar tercipta suasana harmonis antara *khaliq* dengan *makhluk*-Nya. Semakin terpelihara kebersihannya, akan semakin cepat reaksi hubungan antara keduanya. Ketika manusia mewujud dengan perpaduan *ruh* dan *jasad*, maka bersamaan dengan itu pulalah Allah menciptakan *Nafs* hewani, ialah jiwa

---

<sup>217</sup>Mulla Shadra menilai *al-Ilmu*, sebagai pembuka segala sesuatu. Bahkan lebih jauhnya ia menilai pula sebagai jiwa yang terpental (menyendiri). *Al-Ilmu* juga dipandang sebagai istilah yang kaya akan ta’rif. (*Mafatih al-Ghaib*, hlm. 261).

<sup>218</sup>Abdu al-Qadir *al-Jilany*, *al-Ghunyah li al-Thalibi thariqi al-haqiqi fii al-akhlak wa al-adab al-Islamiyah*, hlm. 102.

binatang, yang oleh Mulla Shadra dimasukkan dalam istilah *al-Nafs al-Hayawaniyah*. Pandangan tentang *ruh* ini, beberapa *mufasir* tampak banyak persamaan dengan paparan *ruh* pada Hinduisme, terutama dilihat dari segi hakikatnya. Mereka menafsirkan sebagai substansi dari badan. *Ruh* tidak mati, karena *ruh* adalah bagian dari Tuhan yang terpancar pada sisi manusia. Paham ini hampir sama dengan paham *ruh* sebagai percikan Brahman dalam Hinduisme. Dengan demikian *ruh* akan hidup abadi, sedangkan *jasad* akan menerima kehancuran. *Ruh* juga dipandang sebagai *nur* petunjuk *ilahi* bagi manusia. Terbukti dengan isyarat yang dapat ditangkap dari surat *al-Naba* ayat 38, mengungkap tentang kemampuan *ruhani* bersama dengan *Malaikat*. Mereka berjalan dan berdiri. Oleh sebab itu ada yang menyatakan bahwa *ruh* itu adalah substansi<sup>219</sup>.

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا

Artinya : “Pada hari, ketika *ruh* dan para malaikat berdiri bershab-shaf, mereka tidak berkata-kata, kecuali siapa yang telah diberi izin kepadanya oleh Tuhan Yang Maha Pemurah; dan ia mengucapkan kata yang benar”.

Pada ayat lain disebutkan tentang *ruh* ini dalam surat *al-Ma’arij* ayat 4,

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

Artinya : “Malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) kepada Tuhan dalam sehari yang kadarnya limapuluh ribu tahun”.

Ayat di atas menunjukkan adanya dua pemahaman tentang *ruh*. Ayat 38 surat *al-Naba* memberikan kesan bahwa *ruh* merupakan salah satu anatomi ruhani manusia. Sedangkan pada ayat 4 surat *al-Ma’arij* menunjukkan sebagai nama lain dari Malaikat Jibril. Akan tetapi jika dikompromikan, harus dipahami bahwa Jibril adalah sosok energi ruhani yang berfungsi memberikan spirit terhadap pengetahuan. Dalam pandangan *al-Ghazali*, *ruh* dinilai sebagai sesuatu yang *ta’alluq* (bergantung) pada *jinis*. Ia membagi menjadi dua pemahaman. Pertama, sebagai *jinsun lathifun* (jenis yang halus). Berperan sebagai cahaya kehidupan, sehingga keberadaannya bukan lagi sebagai wujud *jasmani*, melainkan sebagai unsur *ruhani* yang mampu memacu kinerja *qalb*. *Nafs* (jiwa) menjadi bergerak dengan terarah dan terukur, bilamana pekerjaan *ruh* bekerja dalam wadah yang stabil. Wadah itu adalah *qalb* itu sendiri. Kedua, sebagai tempat adanya pengetahuan. Ia bergerak atas *irodah* Allah.

<sup>219</sup>Sukanto, M.M, *Nafsiologi suatu pendekatan alternatif atas psikologi*, hlm. 102.

*Rub* inilah yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai "*min amri Rabbi*"<sup>220</sup>. Kemudian *al-Ghazali* juga memaparkan, bahwa *al-Badan* (badan/tubuh) adalah hambanya *Al-Nafs*. Pengendalinya adalah kekuatan *aqal* dan pikiran. Pengimbangnya adalah *syahwat*. Maka mereka yang menggunakan pengimbang sebagai pokoknya, akan tersesat, sebab itu adalah bagian dari *syaitoniyah* (jiwa rendah<sup>221</sup>). Ibnu Arabi menjelaskan, bahwa terdapat keterkaitan antara *al-'aql* dengan *al-wahmu* (delusif). Oleh psikolog barat kegiatan delusi dianggap sebagai gangguan jiwa, sedangkan dalam kajian mistik Islam, delusif dianggap sebagai gambaran dari kinerja akal. Potensi ini sangat besar, dan dianggap sebagai kekuatan terbesar dalam proses kesempurnaan manusia.<sup>222</sup> Anggapan delusif terhadap mereka yang berpandangan mistis, juga sering dilontarkan beberapa kaum "rasionalis". Sehingga dianggap kurang valid dalam melakukan stigma-stigma ilmu. Namun karena Islam berdiri pada dua pandangan, yakni mistis dan rasional. Sudah sewajarnya menyikapi yang bersifat ilmiah menggunakan pandangan rasional, sedangkan tentang hal-hal *ghaib* dengan pandangan mistis. Termasuk di dalamnya tentang *nafs*, *ruh*, *akal* dan *qalb*.

### C. Penyucian jiwa dalam pandangan mufassir

Konsep penyucian jiwa yang digulirkan pada kalangan kaum muslimin tidak dapat melepaskan diri dari tafsiran *grand theory* yang tertuang dalam catatan wahyu. Dan catatan wahyu itu adalah al-Qur'an. Selanjutnya penulis akan memasukkan penjabaran tentang konsep penyucian jiwa menurut mufassir, sebagai perbandingan dengan metode yang dilakukan para sufi, sebagai sesama para pengejawantah wahyu Tuhan. Bukan hanya pada kalangan sufi, *mufassir*-pun memberikan beberapa argumen tentang konsep *tazkiyah al-Nafs*, merujuk beberapa ayat. Meskipun berbeda menafsirkan sesuai dengan kapasitas keilmuan masing-masing, namun idenya masih bisa pahami secara baik. Dan memiliki hubungan erat dengan pemahaman dan kegiatan para sufi. Konsep penyucian jiwa versi mereka diturunkan dengan istilah *tazkiyat al-Nafs*. Seperti diungkap oleh *al-Thabarasy*, kalangan ulama *madzhab Syi'ah Imamiyah*, ia menafsirkan surat *Al-Syams* ayat 9

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

Artinya : "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa".

<sup>220</sup> Abu al-Hamid *al-Ghazaly*, *Ihya 'Ulumu al-Din*, Juz III, hlm.3

<sup>221</sup> Abu al-Hamid *al-Ghazaly*, *Ihya 'Ulumu al-Din*, hlm. 6.

<sup>222</sup> Abu al-A'la Afifi, *Fushus al-Hikam*, Juz II hlm. 181.

Bahwa kalimat “*Zakkaabah*” diartikan sebagai “kepatuhan” atau “*tha’at*”. Dan implementasinya adalah segala bentuk perbuatan baik dan benar. Penafsiran ayat di atas disandarkan pada sunnah Rasulullah SAW, setiap membacakan ayat tersebut, selalu diikuti dengan du’a yang berbunyi :

اللهم ات نفسي تقواها وليها ومولاها وزكها انت خير من زكها<sup>223</sup>

Senada dengan pandangan *al-Thabarasy*, Sa’id Hawa menyatakan bahwa konsep *tazaka* yang ditawarkannya adalah mengacu pada do’a yang dipanjatkan ketika membacakan ayat tersebut. Di antaranya meminta perlindungan dari malas, kikir dan sejenisnya. Hal inilah yang dianggap mengotori jiwa. Dengan demikian, maka upaya penyucian jiwa menurut Said Hawa adalah melakukan serangkaian usaha untuk menghilangkan kemalasan dan kekikiran.<sup>224</sup> Yang demikian dikenal dengan sebutan *syaihaniyah* (sifat-sifat *syaihan*). Ditegaskan juga dalam surat *Al-Nur* ayat 21, berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya :”Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. barangsiapa yang mengikuti langkah-langkah syaitan, Maka Sesungguhnya syaitan itu menyuruh mengerjakan perbuatan yang keji dan yang mungkar. sekiranya tidaklah Karena kurnia Allah dan rahmat-Nya kepada kamu sekalian, niscaya tidak seorangpun dari kamu bersih (dari perbuatan-perbuatan keji dan mungkar itu) selama-lamanya, tetapi Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Ibnu Arabi menafsirkan bahwa ayat pada surat *Al-Syams* ayat 9, maksudnya adalah orang-orang yang berbahagia adalah yang mereka yang secara kontinu mempertahankan status jiwanya menuju kesempurnaan, sehingga mampu menggapai *Dzat al-Kamal* karena dirinya telah memasuki *maqamat al-insan al-kamil*. Diawali dengan sampainya kepada *fitrah*. Sedangkan istilah penyucian yang beliau tawarkan adalah senada dengan *thabarab*. Sebagaimana dijelaskan pula oleh Muhammad Hasan *al-‘Amary*,

<sup>223</sup>Al-Sa’id abu al-Fadhli bin al-Hasani *al-Thabarasy*, *al-Imam, Majma’ al-bayan li ‘Ulumi al-Qur’an*, juz 10, Maktabah al-Syuruq al-Daulah, tahun 1977, Kairo, hlm. 419.

<sup>224</sup>Said Hawa, *Al-asas fii al-tafsir*, juz 11, Darr al-Salam, tahun 1985, Mesir, hlm. 6548.

yang menyebutkan konsep *Tathbir al-Nafs*.<sup>225</sup> Dengan demikian, maka konsep *tadassa* yang dianggap menjadi lawan *tazakka*, adalah kekotoran manusia dari segala bentuk debu *jismani* dan *ruhani* yang menghalangi sinar kebenaran (*nur al-haq*) dan Rahmat Allah.<sup>226</sup> *Ar-Ra'ya wa Jalla*.

Pendapat di atas mempunyai kemiripan dengan pandangan yang dikemukakan oleh *al-Maraghy*, beliau menyatakan bahwa kegiatan pembersihan diri adalah upaya untuk selalu menyucikan jiwa dari segala kotoran ruhani, sehingga mampu menjadikan dirinya sebagai manusia yang dapat mencapai tujuan hidup, yakni kesempurnaan akal dan amal. Bermuara pada mendapatkan “buah” dari segala kebajikan baik bagi dirinya maupun bagi sekelilingnya.<sup>227</sup> Termasuk didalamnya adalah menghilangkan unsur *syirik*, yang diyakini akan menutup usaha pertemuan dengan Allah. Oleh sebab itu, sebagai langkah awal untuk menciptakan suasana jiwa yang suci adalah dengan cara memelihara perintah Allah dan menjauhi kemusyrikan. Sebagaimana ditegaskan dalam surat *al-Nisa* ayat 47, 48 dan 49 berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آوْتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا

Artinya :”Hai orang-orang yang Telah diberi Al kitab, berimanlah kamu kepada apa yang Telah kami turunkan (Al Quran) yang membenarkan Kitab yang ada pada kamu sebelum kami mengubah muka (mu), lalu kami putarkan ke belakang atau kami kutuki mereka sebagaimana kami Telah mengutuki orang-orang (yang berbuat maksiat) pada hari Sabtu. dan ketetapan Allah pasti berlaku. Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh ia Telah berbuat dosa yang

<sup>225</sup>Aly Muhammad Hasan *al-‘Ammary*, *Al-Qur’an wa al-Thabai’u al-Nafsiyyah*, al-Majlis al-‘A’la li al-Syuun al-Islamiyah, tahun 1966, hlm.31.

<sup>226</sup>Muhyiddin Ibnu Arabi, *al-‘Alamah*, tahqiq DR. Musthafa Ghalibi, *Tafsir al-Qur’an al-Karim*, jilid 2, Intsiyarat Nairs Khasiru, Teheran t.t, hlm.813.

<sup>227</sup>Ahmad Muthafa *al-Maraghy*, *Tafsir al-Maraghy*, Juz 30, Mustaha al-babi al-Halaby, Mesir, tahun 1974, hlm. 168.

*besar. Apakah kamu tidak memperhatikan orang yang menganggap dirinya bersih? Sebenarnya Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya dan mereka tidak aniaya sedikitpun.”*

Tafsiran *al-Qusyairy* tentang ayat di atas, beliau mengatakan bahwa makna ayat tersebut adalah sebuah kabar gembira bagi orang-orang yang melakukan penyucian atas jiwa-jiwanya dari segala dosa dan *'aib-'aib*. Lalu setelah memasuki “kawasan” suci, maka mereka meninggalkan haram. Dengan demikian, maka ketika melakukan tindakan *tadassa*, dinilai sebagai bentuk penghinaan pada jiwanya sendiri.<sup>228</sup>

Pandangan lainnya dikemukakan oleh Muhammad *al-Razy*, menyebutkan bahwa istilah penyucian jiwa dalam surat *al-Syams* tersebut, pertama, dipandang sebagai penyucian dari segala kekeliruan dan dosa. Kemudian pemaknaan kedua, dipandang sebagai kabar gembira dari Allah, karena Allah telah mensucikan jiwanya. Akibat seseorang telah melakukan tindakan *khair* dan menjauhi *syar*.<sup>229</sup> Penafsiran sederhana tentang konsep penyucian jiwa dikemukakan oleh *al-Qurthuby*, menyatakan bahwa Allah akan memberikan kabar gembira serta kebahagiaan hakiki, dengan cara mensucikan diri mereka, akibat ketaatannya.<sup>230</sup> Pendapat yang sama juga disampaikan oleh *al-Thabathabai*, yang menyebutkan bahwa konsep penyucian jiwa adalah segala upaya dan kekuatan yang memberikan alur pada kebersihan jiwa. Hasilnya adalah kearifan akibat kesempurnaan jiwa itu sendiri. Inilah yang disebut dengan *nafs al-insaniyah*. Kemudian dibuktikan dengan perilaku taqwa.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup>Qusyairy *al-Imam*, *Latbaifu al-Isyarat tafsir sufy fii kaamili al-Qur'an al-Karim*, tahqiq DR Ibrahim Bayuny, Juz 3, al-Haiah al-Mishriyyah al-‘Ammah al-Maktab, tahun 1983, t.k.t, hlm.734.

<sup>229</sup>Muhammad *al-Razy* Fakhru al-Din bin Dhiyau al-Din Umar *al-Imam*, *Tafsir al-Fakbru al-Razy*, juz. 11, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 2005. hlm.181.

<sup>230</sup>Muhammad bin Ahmad al-Anshary al-Qurthuby, Abi Abdillah, *Al-Jami' Li abkami al-Qur'an*, juz 19, Darr al-Hadits, Kairo, tahun 2002, hlm. 322,

<sup>231</sup>Muhammad Husain al-Thabathabai, *al-mizan fii Tafsiri al-Qur'an*, Juz 10, Muassasat al-A'lami li al-Mathbu'ati, Lebanon, Beirut, tahun 1991, hlm. 339.

## BAB IV

### PEMIKIRAN SYAIKH AHMAD AL-TIJANI TENTANG CARA MENSUCIKAN JIWA DALAM THARIQAT AL-TIJANIYAH

#### A. Konsep Jiwa

Konsep jiwa merupakan dasar pijakan untuk membahas teori penyuciannya. Segala hal yang berkaitan dengan keberadaan jiwa secara holistik harus dibahas terlebih dahulu, agar tidak menyimpangkan harapan dan tujuan penelitian yang dituangkan dalam buku ini. Adapun yang dibahas tersebut adalah berkaitan dengan substansi jiwa, hubungannya dengan anatomi ruhani lainnya seperti *rub*, *qalb* dan akal, pandangan mengenai keabadiannya, fungsi jiwa dalam tubuh manusia, serta pandangan tentang konsep penyuciannya. Atau sering disebut dengan perlakuan atas jiwa.

##### 1. Substansi Penyucian Jiwa

Jiwa yang dinilai mempunyai kemampuan sebagai penggerak dan intelek aktif, manakala digerakkan dengan kekuatan *ilahiyah*. Menjadi bagian penting dalam tubuh manusia. sebab manusia, merupakan pancaran keagungan *ilahiyah*. Hanya sebahagian kecil saja manusia mampu menggerakkan jiwanya menjadi aktif<sup>232</sup>. Selain itu, juga dinilai sebagai sesuatu yang akan selalu tertarik pada segala “keanehan” yang belum biasa dilihat dan pada hal-hal mistis yang belum sempat teralami<sup>233</sup>. Maksudnya jiwa memiliki kecenderungan merasakan penasaran dengan sesuatu yang baru. Maksudnya hal baru yang akan menjadi rangsang pada kerja jiwa. Mulla Shadra memberikan penjelasan, bahwa jiwa merupakan gambaran kesempurnaan yang dilimpahkan kepada materi, menggunakan kekuatan sendiri yang mendorong kinerjanya<sup>234</sup>. Inilah yang sering disebut sebagai *al-Qunwah*. Maksudnya bahwa *Nafs* merupakan inti kekuatan gabungan antara dirinya dengan badan. Ia menyebutnya dengan kekuatan *Qunwah Al-Kamal* (kekuatan

---

<sup>232</sup>Pandangan adanya istilah intelek aktif dan pasif, diawal pada masa Aristoteles. Yang pasif menerima bahan-bahan dari indera. Sedangkan yang aktif mengolah bahan, untuk menciptakan dan menciptakan saling dalam hubungan ide. Walaupun kemudian dikritisi oleh Ibnu Rusyd, yang menyatakan bahwa intelek aktif adalah bagian dari manusia imortal. Kendatipun pasif, memuat kondisi-kondisi individualitas. Pandangan ini menghilangkan immortalitas perorangan manusia. Lain halnya dengan Thomas Aquinas, yang berpandangan sama, dengan pendapat Aristoteles. Ia mengakui, bahwa *intellectus possibilis* (intelek aktif), menerima pantas mata (data-data kasar). (Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 357).

<sup>233</sup>Abu al-Hamid *al-Ghazaly*, *Tangga menuju Tuhan*, alih bahasa oleh Kamran As'ad Irsyady, Pustaka Sufi, Yogyakarta, tahun 2003, hlm. 6.

<sup>234</sup>Shadra al-Mutaalihin, *Al-Asfar*, juz 9, hlm. 5

sempurna). Ia bukan merupakan kekuatan yang dilimpahkan pada badan, akan tetapi merupakan wujud kesempurnaan badan. Beliau juga mengumpamakan raja ditengah-tengah wilayahnya, atau bagaikan nakhoda dalam kapalnya<sup>235</sup>.

Pandangan *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, pembahasan mengenai substansi jiwa sebagai penggerak, bukan sekedar sesuatu yang menggerakkan tubuh. Akan tetapi memiliki kemampuan menjamah aspek-aspek *ilahiyyah*, seperti menimbulkan *Tsyq, Uns* dan *Hubb*. Bahkan lebih mengutamakan adanya pemahaman universal tentang hakikat dari perubahan yang dilakukan oleh jiwa seseorang. Antara pemahaman dengan perlakuan atas jiwa mengalami keseimbangan. Akibatnya menimbulkan “energi” *ilahiyyah* yang memiliki kemampuan *ma’rifatullah*. *Ma’rifatullah* tidak dapat digapai dengan jiwa yang arogan, kasar dan hanya mengandalkan sisi pandangan empiris. Dalam hal ini pandangan mistik menjadi bagian terpenting. Dan secara otomatis pandangan mistis sebagai *ruh* keilmuan tasawuf merupakan inti segalanya. Pandangan *al-Sayyid* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyyah*, mensyaratkan pembacaan *dzikir* dan *shalawat* sebagai alat untuk mencapai penyucian jiwa, merupakan bukti pentingnya adanya pemahaman secara mistis, dan menggunakan epistemologi mistis pula. Hal ini sejalan dengan pemikiran Prof.Dr.H. Ahmad Tafsir pada bukunya yang berjudul *Filsafat Ilmu*. Ia beranggapan bahwa semua yang mistik saat ini, dapat dipelajari melalui epistemologi mistik, seperti santet, *do’a*, *dzikir* dan sejenisnya.

Pemikiran Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyyah* cenderung memiliki proses kesamaan dengan pemikiran Plotinus, yakni adanya proses emanasi dari Dzat sempurna yakni Allah, yang dikenal Plotinus sebagai *to Hen*. Yang tiada lain adalah kedudukan martabat *abadiyat*. Jika dalam pandangan Ahmad *al-Tijani* menyatakan bahwa *Abadiyat* adalah Dzat yang tidak memiliki ketergantungan. Sedangkan yang lainnya adalah tergantung kepada *abadiyat*. Setiap yang tergantung kepada *abadiyat* adalah *shurah*, termasuk di dalamnya *Nur Mubammad* atau *haqiqat al-Mubammadiyah*. Dalam hal ini *haqiqat al-Mubammadiyah*, terpancar dari *Nur al-Kamil*, dinilai sebagai *maqam bathin* Muhammad bin Abdullah. Pandangan serupa juga dikemukakan Mulla Shadra, yang menyebutkan bahwa awal penciptaan adalah *al-‘Aql*, kemudian beliau juga menyebutkan bahwa awal penciptaan adalah *al-Jauhar*. Shadra memberikan argumentasi tentang konsep *Nur Mubammad* yang juga disebut sebagai *makhlūq* pertama ciptaan Allah. Menurut Mulla Shadra, *Nur Mubammad* adalah *ruh*. Oleh sebab itu juga beliau menyebutnya *ruh*

---

<sup>235</sup>Shadra al-Mutaalihin, *Al-Asfar*, juz 9, hlm. 7.



*al-Muhammady wa nuruhu*. Yang didalamnya terkandung partikular yang menyebabkan adanya semua *makhluq*. Dalam hal ini pemikirannya tampak mengarah pada *Nur Muhammad* sebagai sifat. Bukan lagi sebagai personal. Pribadi Muhammad yang agung adalah cerminan *Nur Muhammadiyah* yang dijadikan awal penciptaan.<sup>236</sup>

Pemahaman Ahmad *al-Tijani* tentang konsep *Nur Muhammad* yang ditampilkan dalam sosok personal, memerlukan upaya pemahaman serta diawali dengan pembiasaan melatih jiwa agar selalu dalam kondisi suci, adalah syarat mutlak, untuk adanya interaksi dengan *Nur* suci. Melalui pendekatan upaya pemiasaan hidup berdasarkan *syar'i*, diyakini menjadi penyebab adanya komunikasi dengan *ruh* suci. Dalam hal ini alam pandangan Ahmad *al-Tijani* menganjurkan sejumlah bacaan yang dinilai mengandung unsur magis dan tergolong kepada hal yang menggiring kondisi jiwa menjadi tumbuhnya *'uns* dan *hubb* kepada Rasulullah SAW. Kemudian, diyakini pula, bahwa *shalawat* tertentu yakni *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal*, menjadi metode pencapaian kesucian jiwa, dengan indikator terjadinya pertemuan dengan *Nur Muhammad*, termasuk tentang pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*.<sup>237</sup>

Adapun pandangan kalangan *ablu al-thariqat al-Tijaniyah (ikhwaniyah al-Tijani)*, menyatakan bahwa orang-orang yang secara terus menerus berinteraksi dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, akan dianugrahi *akhlaq al-Karimah*, *'aqal* yang aktif, *lubb* yang selalu paham dengan kebenaran hakiki dan jiwa yang tenang (*muthmainnah*).<sup>238</sup> Dengan demikian, maka keterdampingan Rasulullah menjadi capaian tertinggi dalam proses *tazkiyat al-nafs* pada pandangan Ahmad *al-Tijani*, dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Konsep di atas menunjukkan adanya keterkaitan antara kerja jiwa dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Nur Muhammad* sebagai objek dari pembahasan teosofi, memberikan pemahaman pada upaya pencapaian pertemuan serta pemahaman terhadap *haqiqat al-Muhammadiyah* yang dikemukakan oleh Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Sehingga jelaslah kedudukan jiwa sebagai bentuk perwujudan dari teori filsafat ke-Tuhan-an yang berkaitan dengan keberadaan Allah dalam bentuk *dhahir*, yang berkonotasi sebagai wujud *Rububiyah* Tuhan. Apabila dikaitkan dengan pemikiran psikolog yang tidak menggunakan pembahasan teori agama sebagai dasar, secara mayoritas, teorinya hanya diberlakukan untuk

---

<sup>236</sup> Shadra al-Mutallihin, *Ma'fatih al-Ghaib*, hlm. 451.

<sup>237</sup> 'Ali Harazim, *Sayyid al-Syaikh Ahmad al-Tijani RA, Jawahir al-Haqaiqi fii Syarbi Yaqutatu al-Haqaiqi fii al-ta'rifi bi Haqiqati sayyid al-Khala'iqi*, Darr al-Hisam li al-Nasyri wa al-Tauzi', Kairo, t.t, hlm.17.

<sup>238</sup> Ibrahim Abdullah Niyas, *Jawaburu wa Yunvaqitu wa duraru wa bukmu fii 'ulumu Syitti*, Darr al-Hisam li al-Nasyri wa al-Tauzi', Kairo, tahun 2014, hlm. 28.

melakukan diagnosa terhadap para penderita penyakit kejiwaan, umumnya menggunakan indikator *jasad* sebagai lambang kondisi psikologis kliennya. Dapat dipastikan, semua diagnosa diawali dengan memahami keadaan *jasad*, seperti untuk gangguan jiwa menahun yang diakibatkan trauma atau konflik internal, bahkan hingga pengamatan tentang fobia. Kemudian, hasil diagnosa diduga muncul gejala-gejala kecemasan, anggapan kesukaran, tidak puas, tegang dalam bertindak, sakit kepala yang berkesinambungan, susah konsentrasi dan lain sebagainya. Inilah salah satu contoh yang sering dikemukakan psikiater, untuk mendeteksi kondisi jiwa sekunder atau gangguan pada otak<sup>239</sup>.

Jika melihat pandangan di atas, maka berbeda dengan pandangan atau hasil diagnosa sufi sebagai pengamal teori filsafat ke-Tuhan-an, sebagai bentuk kerja jiwa yang seharusnya dilakukan pengamatan secara holistik, tidak sekedar melihat keadaan fisik belaka. Akhirnya para sufi memberikan cara awal melakukan diagnosanya, dengan meneliti aspek keyakinan terhadap Tuhan dalam ajaran Islam lebih diarahkan kepada sikap *taubidullah*. Maka muncullah sejumlah metode atau berbagai upaya yang dilakukan berlandaskan kepada pemikiran sufi yang berupa upaya *taqarrub* (pendekatan diri dengan Tuhan). Metode ini muncul pula secara bervariasi. Sesuai dengan kemampuan serta temuan spiritual para tokoh ilmu tasawuf. Mulai dengan yang mensyaratkan adanya perenungan suci, *kblawat*, *tahannuts*, dan lain sebagainya. Jadi terdapat perpaduan antara pemikiran rasional yang sangat empiris dengan pengetahuan mistis. Dan pada umumnya pemikiran psikolog barat lebih menekan sisi empiris.

Berbeda dengan pemahaman *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah*. Penggunaan pemikiran empirisme, tidak selamanya dipergunakan dalam memahami jiwa menurut pemikiran Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Karena dasar pijakannya adalah pemikiran tasawuf, tidak selalu menggunakan pandangan empirisme. Tasawuf menekankan sisi mistisismenya. Oleh sebab itu temuan spiritual seringkali menjadi bagian dari objek. Dan Ahmad *al-Tijani*, mengutamakan keyakinan sebagai salah satu cara untuk memperlakukan jiwa. Dibuktikan dengan berbagai cara mengolah spiritualnya menuju kesucian jiwa, yang memasukkan unsur bacaan sebagai ritual penyucian jiwa. Bahkan mengorientasikan indikator kesucian jiwa dengan adanya pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Maksudnya, jika seseorang telah mampu memahami tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* yang ditandai dengan adanya pertemuan dengan *rub* Rasulullah SAW, maka telah

---

<sup>239</sup>W.F. Maramis, *Catatan ilmu kedokteran jiwa*, Air:langga University Press, Surabaya, tahun 1998, hlm. 187.

menunjukkan bahwa jiwanya telah suci. Sebab *ruh* Rasulullah tidak akan datang pada seseorang memiliki kekotoran jiwa.

Keindahan kehidupan ruhani Rasulullah SAW merupakan cerminan dari *ruh* suci yang memiliki jiwa suci pula. Bukan sekedar terhindar dari segala aspek gangguan jiwa duniawi yang umumnya, Plotinus menyebutnya sebagai *psyche* (jiwa Duniawi). Namun lebih mengutamakan aspek hirarki tertinggi dalam martabat kesucian jiwa yakni melakukan *tajalli* dengan *Dzat al-Kamal*. Oleh sebab itulah maka Muhammad SAW disebut sebagai *al-Insan al-Kamil*. Di antara tanda kesempurnaan jiwanya yang terpancar *Nur* Tuhan adalah adanya sikap pema'af, saat orang yang tidak memahaminya mengolok-olokkan. Merujuk pada ayat tersebut, maka Rasulullah SAW sebagai sosok (*shurah*) dari *haqiqat al-Muhammadiyah*, akan senantiasa berinteraksi dengan orang-orang yang memiliki kesamaan *maqamat*.<sup>240</sup> Yakni mereka yang selalu mencari dan berproses untuk mendapatkan *maqamat* yang menjadi washilah adanya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Inilah yang dilakukan Ahmad *al-Tijani* dan secara turun temurun, dijarakan metodenya kepada setiap *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*. Hingga tidak sedikit para *muqaddam* yang telah memiliki *maqamat* di atas.

Abdul al-Wahhab *al-Sya'rany* memandang adanya pertemuan para Nabi, Wali dan orang-orang *shalih* dengan *ruh shalih*, bahkan dengan Nabi Muhammad SAW dan para Malaikat, secara *dhahir* (nyata)<sup>241</sup>. Dengan demikian, maka adanya pertemuan yang dilakukan oleh *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* dengan Rasulullah SAW secara langsung adalah benar. Dan dampak dari proses penyucian jiwa menggunakan metode Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah*, adalah dapat dinyatakan valid, berdasar konsep Abdul al-Wahhab *al-Sya'rany*. Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, pertemuan dengan *ruh* Rasul dinyatakan sebagai indikator kesucian jiwa seseorang. Sebab pada awalnya manusia sering melakukan maksiat dengan sejumlah *syahwat* yang diyakini akan menghalangi adanya pertemuan dengan hal-hal yang suci termasuk *haqiqat al-Muhammadiyah*. Untuk itulah maka setiap *ikhwan al-Tabriqat al-Tijaniyah* diharuskan terlebih dahulu mendapatkan pemahaman mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah*. Selanjutnya dituntut untuk melakukan serangkaian tindakan ritual yang diyakini berdampak pada perubahan jiwa. Ialah berupa *dzikir* dan *shalawat* atas nabi SAW. Dengan demikian akan terjadi

---

<sup>240</sup>Al-Sayyid Muhyammad bin 'Alawy *al-Maliki al-Hasany al-Makkey*, *Muhammad SAW al-Insan al-Kamil*, al-Shofwah al-Malikiyah, Surabaya, t.t, hlm. 159.

<sup>241</sup>Abdu al-Wahhab *al-Sya'rany*, *Al-Fathu fii Ta'wili ma Shudiro 'ani al-Kamali min al-Syathbi*, Darr al-Hisam li al-Nasyri wa al-Tauzi', tahun 2016, hlm. 7.

perubahan atmosfir ruhani dalam jiwa seorang, yang berujung dengan terjadinya *kasyaf*.<sup>242</sup> Saat menunjukkan gejala yang terjadi pada jiwa, diagnosa yang dilakukan psikiater akan memiliki sedikit perbedaan dengan yang dikemukakan sufi dalam mendeteksi adanya gangguan pada jiwa. Jika psikiater dan psikolog Eropa hanya mengkaji dampak gangguan jiwa pada perilaku yang Nampak. Bukan lagi pada kekotoran jiwa seperti yang disikapi para sufi. Seperti munculnya histeria, depresi dan sejenisnya. Sehingga secara empirik mudah diidentifikasi, tanpa menyertakan keyakinan yang dikaitkan dengan agama dan ke-Tuhan-an. Justru lebih mengedepankan sisi kepentingan medis dan keterkaitan dengan perasaan luar saja. Tidak memasukkan unsur gangguan jiwa menurut pandangan ajaran agama, seperti *musyrik*, krisis keyakinan ber-Tuhan dan sejenisnya.

Sedangkan kalangan sufi, lebih menitikberatkan pada aspek *bathin*, selain yang *dbahir*. Salahsatunya kalangan *Thariqat al-Tijaniyah*, mengacu pada kebiasaan *syaikh* Ahmad *al-Tijani* berpandangan, bahwa aspek kesucian jiwa sebagai peringkat pertama di atas kesehatan jiwa. Bahkan aspek kesehatan jiwa menurut psikolog dan psikiater saja dianggap belum mumpuni, karena masih ada yang tersisa, yakni kesucian jiwa. Dan indikatornya adalah kemampuan seseorang menggapai kondisi *ma'rifatullah*. Dan *ma'rifatullah* tersebut tidak akan tercipta bila tidak memasuki *ma'rifatu al-Nabi* SAW. Kemudian *ma'rifatu al-Nabi* SAW juga tidak tercipta, apabila tidak mengikuti petunjuk para *masyaikeb*-nya yang telah menunjukkan pada kebeningann jiwa.<sup>243</sup> Bahkan sebahagian mengindikasikan kesucian jiwa dengan munculnya ketentraman dalam jiwa itu sendiri secara objektif, bukan sekedar pengakuan yang bersifat subjektif. Dalam hal ini faktor kejujuran menjadi kuncinya. Itulah sebabnya *akhlaq* dalam konsep etika Islam, dijadikan salah satu indikator kebersihan jiwa dan kesehatannya. Di antara ulama menilai pada jaman ini sudah merupakan jaman yang mengalami kerusakan moral. Diindikasikan dengan munculnya sikap suka mendengar serta menyebar *'aib* orang lain, hingga menimpakan kesalah dirinya kepada orang lain. Tidak sedikit manusia tidak berdosa tertimpa vonis kesalahan, hanya

---

<sup>242</sup>Ibrahim 'Abdu al-Nabi, *Al-Syaikeb al-Marabby wa Dauruhu fii suluki al-Shufy*, Darr al-Hisam li al-Nasyri wa al-Tauzi', Kairo, tahun 2015, hlm. 9.

<sup>243</sup>Muhammad al-'Araby bin Muhammad *al-Saiib al-Syaraq al-Tijani*, *Bughiyatu al-Mustafidz li syarbi Munyati al-Murid*, Darr al-Kootob al-Ilmiyah, Beirut-Lebanon, tahun 2007, hlm. 313.

akibat dari perilakunya.<sup>244</sup> Menyebarkan 'aib orang, bukan sekedar dikaji sebagai bentuk kebencian pada seseorang. Akan tetapi lebih dititikberatkan pada pandangan bahwa orang tersebut memiliki gangguan pemahaman terhadap eksistensi dirinya di hadapan Allah 'Azza wa Jalla. Hal tersebut menunjukkan bahwa para "ahli ilmu jiwa" ( psikolog dan para psikiater) hanya mampu mendiagnosa kondisi psikologis dengan keadaan fisik yang tampak. Keadaan di atas, seperti dianut oleh beberapa paham kalangan muslim yang menguraikan, bahwa di dalam jiwa terdapat fakultas pengetahuan dan penginderaan, objek-objek tersebut terdapat secara potensial, yang pertama adalah bisa diketahui dan yang kedua adalah bisa ditangkap panca indera. Objek, tersebut haruslah benda itu sendiri atau bentuk-bentuknya. Jiwa analog dengan tangan. Tangan adalah alat dari alat-alat, begitu juga pikiran adalah bentuk dari bentuk-bentuk dan indera adalah bentuk dari benda-benda yang bisa diindera<sup>245</sup>. Pemahaman mereka, tampak pengaruh empirisme yang lebih kental ketimbang mistisme. Pada Mulla Shadra, kajian jiwa tidak sekedar mengandalkan pemahaman yang empiris, akan tetapi lebih banyak pada sisi mistisnya. Sehingga kondisi *Nafs* bukan sekedar dikaji dalam aspek kesehatan yang ujungnya untuk kepentingan *hissiyah* (inderawi), akan tetapi lebih ke aspek *ma'naviyah* (non inderawi). *Al-Ghazali* jiwa merupakan media untuk menangkap sinyal *ilabiyah*, yang memberikan kontribusi pada fisik. Bahkan memfasilitasi ketersingkap *batin* melalui ilmu *ladunni*.<sup>246</sup> Oleh sebab itu jiwa disaratkan harus suci. Jiwa tidak akan mampu menangkap sinyal *ilabiyah*, apabila jiwa dikotori maka akan kesulitan menangkap *haqiqat ilabiyah*. Sehingga apapun yang menjadi kebaikan dari Tuhan, tidak akan diterima secara sempurna oleh jiwa. Berakibat pada perubahan perilaku jasad. Dengan demikian maka perwujudan *akhlaq al-Karimah* pada perilaku seseorang akan dipengaruhi oleh intensitas masuknya *nur al-ilabiyah*, yang dalam *thariqat Tijaniyah* disebut sebagai *Nur Mubammad*. *Nur Mubammad* akan memenuhi *jasad* setiap pelaku *akhlaq al-karimah*. *Nur Mubammad* diyakini sebagai pancaran Tuhan yang diserap oleh *jasad* Muhammad bin Abdullah, yang telah diyakini kaum muslimin sebagai Nabi terakhir yang memiliki keagungan

---

<sup>244</sup>Abdullah bin Husain bin Thahir, *al-Alamah, Majmu' al-Rasail*, diterjemahkan menjadi *Mencapai Jiwa yang tenang* oleh Afif Muhammad dan Luqman Junaidi, Pustaka Hidayah, tahun 2002, hlm. 132.

<sup>245</sup>Mehdi Seyyed Hossein Nashr, *The principles of epistimology in Islamic philosophy, Knowledge by presence*, State University of New York Press, tahun 192, terj. *Ilmu Hudhuri*, oleh Ahsin Mohammad, Mizan, Bandung, tahun 1994, hlm.5.

<sup>246</sup>Muchtar Solihin, *Konsep Ilmu Laduni menurut al-Ghazali*, Desertasi Program Doktor Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001. hlm. 200.

awal. Dan pancaran tersebut tidak hilang hingga kapanpun. Oleh sebab itulah, maka mereka yang telah melakukan penyucian jiwa akan diberikan pancaran dari *Nur Muhammad*. Dibuktikan dengan kehadiran *sayyidina* Muhammad bin Abdullah, untuk membimbing ruhani para *ikhwan thariqat al-Tijaniyah*. Dan mereka yang telah "dikunjungi" *Nur Muhammad*, adalah mereka yang telah mampu membuktikan nilai perilaku luhur. Hanya jiwa yang telah dinyatakan sucilah yang dapat menangkap serta mewujudkan *akblaq al-karimah*. Seperti terjadi pada Nabi Muhammad SAW. Seperti halnya di atas, juga *Thariqah al-Tijani* lebih menekankan sisi keterdampingan Rasulullah SAW dalam mengubah perilaku seseorang. Hal tersebut di atas, tidak akan terjadi bila jiwa dalam keadaan tidak suci apalagi selalu melakukan pengotoran jiwa (*tadassa*). Adapun yang dianggap mengotori kesucian jiwa secara sepakat, meskipun tidak dijelaskan terjadi kesepakatan, namun beberapa pemikir bidang tasawuf sependapat dengan pemahaman *al-Ghazali*, bahwa jiwa dapat dikotori dengan beberapa faktor, antara lain, perbuatan maksiat, terlalu mengandalkan *hasrat syahwatiah*, tidak mengusahakan berpikir logis, bahkan hingga perilaku *taqlid*.<sup>247</sup> *Imam al-Syafi'i*, berpandangan, bahwa mengenal serta mengetahui tentang Tuhan itu adalah Allah, diharuskan menempuh jalan *ma'rifat* dan ilmu, tidak menggunakan sangkaan (*dżan*) dan sikap mengikuti tanpa memahami *manhaj*-nya (*taqlid*),<sup>248</sup> lebih tegas lagi dengan tidak membolehkan *taqlid* dalam mengenal Tuhan. Hal ini diasumsikan, bahkan mengenal Tuhan tidak selalu diperlukan cara *taqlid*. Namun lebih mengutamakan upaya maksimal menggagapainya. Malahan *al-Syafi'i*, memasukkan pembahasan ilmu untuk menggapai tentang keberadaan Tuhan dengan menyebutnya ilmu *dharuri*. Bahkan diawali dengan pemahaman *ilmu al-nafs*.

*Syaikh* Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* sependapat untuk mengenal Tuhan itu dengan melampaui beberapa tahapan, yakni mengenal serta memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*, menggunakan *shalawat fatih* dan *jaubaratu al-kamal* sebagai media pembangkit vibrasi *ilahiyyah*, dan keterdampingan Rasul sebagai bagian terpenting dalam rangkaian *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sedangkan pada pandangan Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, jiwa dianggap sebagai bagian dari tubuh manusia, yang sering dipengaruhi oleh hal-hal yang sering menutupi

---

<sup>247</sup> Muchtar Solihin, *Konsep Ilmu Laduni menurut al-Ghazali*, Desertasi Program Doktor Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001. hlm. 200. Mengutip perkataan al-Ghazali dalam kitab *al-Madarij al-Quds fii Madaraj Ma'rifat al-Nafs* (editor) Syaikh Muhammad Musthafa Abu 'Ala, hlm. 102

<sup>248</sup> Muhammad bin Idris *al-Syafi'i*, *Kaukab al-Azhar syarh fiqh al-Akbar*, Darr al-Fikr, t.t, hlm. 7.

sampainya *ma'rifat* pada Allah. Dan yang dapat menjembatani *wushul* kepada Allah adalah *Nur Muhammad* atau sering dipahami *haqiqatu al-Mubammadiyah*. Oleh sebab itu pengenalan sekaligus pemahaman atas *haqiqat al-Mubammadiyah* menjadi penting, untuk tercapainya *wushul* kepada Allah.<sup>249</sup> Kemudian merangkainya dalam bentuk *dzikir*. Karena kepentingan pemahaman tentang *Nur Muhammad*, maka dilengkapi dengan serangkaian *shalawat*, yang disinyalir akan mendukung keberhasilan terjadinya keterdampungan *al-Tijani* oleh Rasulullah SAW. Hal inilah yang dikenal dengan *futub*-nya sebagai *wali al-Khatmi*. Oleh sebab itulah, Syaikh Ahmad *al-Tijani* menyebut rangkaian ritual *shalawat* dan *tablil* disebut sebagai *dzikir*. Dengan harapan munculnya pemahaman tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*, dengan tujuan menggapai derajat *akhlak al-karimah* di dalam dampungan *nur Muhammad* yang terpancar dari Muhammad bin Abdullah (Rasulullah SAW). Dan *haqiqat al-Mubammadiyah* sendiri tidak akan ditemukan oleh orang-orang yang selalu mengotori jiwanya. Oleh sebab itu pula, kesucian jiwa menjadi bagian penting dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Diformulakan dalam *shalawat*, mulai dari membaca sebagai bentuk peningkatan vibrasi *ilahiyyah*, hingga penjelasan detail tentang kandungan *shalawat fatih*. Keterdampungan jiwa oleh *Nur Muhammad* menjadi sebuah keharusan, bagi yang menghendaki kesucian jiwa, menurut *syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Sebab hanya jiwa-jiwa yang sucilah yang akan dapat mengenal Tuhan. Dan hanya jiwa suci pulalah yang akan menunjukkan sikap *akhlak al-Karimah*. Dengan demikian proses pensucian jiwa, harus diarahkan pada pemahaman tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*. Pemahaman tersebut dinilai sebagai indikator kesucian jiwa. Maka proses yang menggiring pada pemahaman dianggap sebagai *washilah* yang kemudian disebut sebagai metode pensucian jiwanya.

Alfin Toffler, memiliki kecenderungan memahami penyebab adanya gangguan pada kesehatan jiwa lebih ditekankan pada aspek sosiologis saja. Paham mereka mengarah pada kekuatan pengaruh industrialisasi terhadap gejala yang timbul pada seseorang, hingga diprediksi sebagai pemuncul penyakit kejiwaan. Menurutnya bahwa pergantian situasi secara cepat akan dengan mudah mempengaruhi pada perubahan kondisi psikologis<sup>250</sup>. Sebab didalamnya akan secara cepat

---

<sup>249</sup>DR. 'Ashim Ibrahim *al-Kayah*, *Al-Irsyadatu al-Rabbaniyatu bi al-Futubat al-Ilahiyyah*, Book Publisher, Beirut, Lebanon, tahun 2015, hlm. 304-305, mengutip perkataan Ahmad *al-Tijani* dalam bentuk imla kepada *Syaikh* Ali Harazim *al-Tijani*.

<sup>250</sup>W.A. Maramis, *Catatan Ilmu Kedokteran Jiwa*, Airlangga University Press, Surabaya, tahun 1998, hlm. 143.

pula terbentuk sebuah sistem yang acak, yang akan mempengaruhi tumpukan memori yang minta untuk dipecahkan secara segera. Munculnya berbagai perasaan dari seseorang, biasanya akan membawa kepada perenungan diri yang mempertanyakan tentang kondisi pribadinya. Kadang-kadang manusia bertanya untuk dirinya, tentang dirinya. Keadaan inilah yang kemudian akan memunculkan kondisi kritis pada jiwa seseorang. Pada keadaan seperti inilah membuat kondisi *Nafs*-pun menjadi terdesak untuk memecahkan persoalan. Namun hal di atas tidak menyentuh pada perbaikan jiwa menuju kondisi suci. Baru menggiring pada kondisi sehat. Bahkan tampak pada corak berpikir yang melandaskan pada pemikiran empirisme dan materialisme, lebih mengarah pada pemikiran yang menghasilkan asumsi bahwa rasional di atas mistik. Sedangkan mistik dalam perspektif sufi, justru memegang tingkat tertinggi. Karena kehalusan dan nilainya yang sangat agung. Corak berpikir rasionalistik dianggap tidak berdampak pada upaya penyucian jiwa menurut pemahaman Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Namun hanya memenuhi kebutuhan penyehatan jiwa menurut pandangan kaum rasional belaka. Sebab hasil akhir dari upaya penyucian dengan penyehatan sangat jauh berbeda. Yang demikian, menunjukkan betapa sederhananya pemahaman jiwa dalam pemikiran Tofler. Yang dianggap jauh di bawah pemikiran para sufi. Meskipun para sufi sering dianggap termasuk orang yang memiliki gangguan delusif versi mereka. Namun, kalangan sufi dan *ablu al-Thariqah* justru memandang sisi kesempurnaan saat melakukan ritual ibadah, kemudian bertemu dengan *haqiqat al-ilahiyah*. Ini membuktikan sisi perbedaan dengan pemahaman tentang substansi jiwa yang dimaksud psikiater barat. Mengenai kondisi jiwa dalam tubuh manusia akan memiliki keunikan. Yakni saat *Nafs* kritisnya muncul kepermukaan, sering kali manusia mempertanyakan dirinya. Inilah yang termasuk membedakan manusia dengan makhluk hidup lainnya. Hal tersebut yang menunjukkan bahwa manusia mempunyai jiwa. Aktifitas mempertanyakan diri bukan sekedar pertanyaan yang membutuhkan jawaban lisan atau tulisan, akan tetapi lebih membutuhkan jawaban psikologis untuk menjawab pertanyaan yang erat pengaruhnya ini dengan kinerja psikis. Itulah sebabnya Dr. P.A Van Der Weij menyatakan bahwa manusia adalah makhluk bertanya, disaat makhluk lain tidak mampu.<sup>251</sup> Dengan jiwalah manusia mampu mempertanyakan dirinya, sebab hanya dirinyalah yang bermanfaat untuk

---

<sup>251</sup>DR. P.A. Van Der Weij, *Grote filosofen over de mens*, Erven J. Bijleveld, Utrecht tahun 1972, terj. *Filsuf-filsuf besar tentang manusia*, oleh K.Bertens, Kanisius, tahun 2000, hlm. 19.



mempertanyakannya, serta memahami konsep diri tersebut. Dari pertanyaan tersebut akan muncul kesadaran moral, kemauan yang gigih dan berbagai kepuasan. Inilah yang disebut dengan jiwa spiritual yang digambarkan James. Ia sempat menulisnya dalam tulisannya tahun 1980.<sup>252</sup>

Sejalan dengan paham Plato, selain mengadopsi pemikiran Aristoteles-nya, Mulla Shadra mendudukan jiwa sebagai unsur *rubani* (mistis). Ini sejalan dengan paham Plato yang memanfaatkan pandangan mistis sebagai salah satu cara untuk memecahkan persoalan pengenalan, yaitu pra-eksistensi jiwa. Menurut Plato, sebelum lahir manusia (sebelum mempunyai status *badani*), kita sudah berada sebagai jiwa-jiwa murni, yang hidup dikawasan tertinggi. Itulah yang kita pandang sebagai *ruhani*<sup>253</sup>. Dr. Abdu Al-Latif Muhammad Al-'Id, mendefinisikan *Nafs* sebagai *juz* yang halus lagi gelap, yang terdapat dalam *Al-Qalbu*. Dengannya akan muncul *akhlaq* (perilaku) yang tercela. Sesuai rujukannya pada surat *Yusuf* ayat 53 Yang menyatakan bahwa *Nafs* itu senantiasa memerintahkan untuk berbuat keburukan<sup>254</sup>. Lain dengan pandangan Plato, jiwa seringkali dianggap filosof ini sebagai wujud yang terpentat dari daerah yang Maha Tinggi (yang pernah dijadikan tempat hidup sebelumnya), sehingga hanya mampu meringkuk dalam penjara tubuh. Merenungi serta mengembalikan wujud semula menjadi jiwa yang murni dan beroleh sebuah ketenangan yang dalam wujudnya yang suci adalah menggunakan jalan kontemplasi<sup>255</sup>.

Para sufi, baik kalangan *ahlu al-Thariqah*, maupun bukan, umumnya melakukan pencerminan diri atas jiwa masing-masing melalu berbagai cara, dengan bimbingan para guru mereka. Atau bahkan mereka menemukannya dari temuan spiritual yang dialami saat mencoba melakukan praktik-praktik hasil ijtihadnya mengenai konsep *ma'rifat*. Salah satunya adalah Mulla Shadra melakukannya ketika beliau berada di Kahak. Atas bimbingan guru-gurunya, ia memperoleh jalan menuju jiwa yang dinamis dan aktif untuk senantiasa menggapai jiwa yang murni. Demikian juga dengan Ahmad *al-Tijani* saat beliau melakukan safari pembelajaran tentang aspek mistisnya dengan beberapa gurunya, mulai dari 'Ain Madhi, gunung Jabib hingga pulang lagi ke 'Ain Madhi dan menemukan *futub* dengan Rasulullah SAW pada tanggal 18 Shafar tahun

---

<sup>252</sup>R.B. Burns, *The self concept, theory, measurement development and behavior*, Longman Group UK Ltd, London, tahun 1979, terj. *Konsep Diri*, oleh Eddy, Arcan, 1993, hlm. 8.

<sup>253</sup>Dr. P.A. Van Der Weij, *Grote filosofen over de mens*, hlm. 31.

<sup>254</sup>DR. Abdu al-Latif Muhammad al-'Idd, *Sittu al-Rasail min al-turats al-'Araby al-Islamy*, Maktubah al-Nahdhah al-Mishriyyah, Mesir, tahun 1981, hlm. 89.

<sup>255</sup>DR. P.A. Van Der Weij, *Grote filosofen over de mens*, hlm. 31

1214.H. Kegiatan safari tersebut adalah usaha melakukan penyucian jiwa dengan berbagai metode. Hingga pada akhirnya memperhatikan konsep *al-Hakim al-Turmuzi al-Shufy* dan Ibnu Arabi, yang berbicara tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*. Selain beliau juga, kegiatan serupa sempat dialami Abu al-Hamid *al-Ghazali* dalam periode pencarian hakikatnya di Fes. Perilaku ini merupakan tradisi kenabian yang dialami oleh Ibrahim ASS, Musa ASS, dan Muhammad SAW. Akhirnya mereka menemukan *futuh* dengan cara dan hasil yang berbeda. Dan melalui cara demikian, para sufi lebih yakin dengan kulminasi upayanya menemukan hakikat diri dan *badbrat* Tuhan-nya.

Para penganut *tasawuf*<sup>256</sup>, diantaranya kaum tarekat, terutama tarekat *Qadiriyyah wa Naqsabandiyah* memberikan gambaran bahwa, Pra masuknya jiwa pada *jasad*, dipandanginya sebagai *ruh*. Ia memiliki sifat suci. Kemudian pasca masuknya kedalam *jasad* menjadi *Nafs*, mereka menamai *lathifat*. Selanjutnya akan menimbulkan ego (kesadaran<sup>257</sup>). Pemahaman ini memberikan paparan bagi kita, bahwa definisi jiwa yang dikemukakan Ahmad *al-Tijani* memiliki kesamaan dengan pandangan sufi *thariqat qadiriyyah* dan beberapa filosof seperti Ibnu Sina, Mulla Shadra dan filosof sebelumnya. Mulla Shadra melengkapi dengan pernyataannya, bahwa *rubal-annwal* adalah *al-Qalam al-A'la* ( pena Yang Agung, maksudnya ketetapan Tuhan Yang Maha Tinggi dengan segenap potensi *Ilahiyah* yang terdapat di dalamnya, yang mampu memancarkan sinar kebenaran, sebelum dipengaruhi oleh faktor *syaithaniyah*), kemudian, menjelaskan mengenai mata rantai akal, jiwa yang berada pada kebendaan (bersatu dengan tubuh), gambaran alami hingga kumpulan jismani<sup>258</sup>. Sedangkan Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyyah* memandang bahwa jiwa adalah penutup *hijab ilahiyah*. Oleh karena itu apabila penutup ini dibersihkan, maka ketersingkapan *ilahiyah* akan tampak. Sebab salah *haqiqat* pada dasarnya ada dua kategori, yakni *haqiqatḍẓat al-Muqaddasat* dan *martabat al-Ilahiyah*<sup>259</sup>. keduanya tidak akan tersingkap, bila *nafs* dalam keadaan tidak suci.

Ahmad *al-Tijani* juga membahas mengenai alasan-alasan tentang *al-Kamal* (posisi sempurna), sebagai bagian dari kondisi *Nafs*. Antara lain memahami bahwa kesempurnaan itu lebih umum dari pada gambaran,

---

<sup>256</sup>Ajaran, aliran atau salah satu jalan hidup, yang bernuansa mistis, yang memulai segalanya dengan perubahan jiwa. (Carl W. Ernst, *Words of acstasy in sufism*, State University of New York Press. ALBANY, terj. *Ekspresi ekstase dalam sufisme*, oleh Heppi Sih Rudatin dan Rini Kusumawati, tahun 2003, hlm. 13.

<sup>257</sup>Kharisudin, *Al-Hikmah*, hlm. 141.

<sup>258</sup>Shadra al-Mutaallihiiin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Juz VII, hlm. 25.

<sup>259</sup>DR. "ashim Ibrahim al-Kayaly, *Al-Irsyadat*, hlm. 182.

seperti yang diungkap filosof lain. Jiwa bukan hanya sesuatu yang melekat pada badan, akan tetapi lebih merupakan bagian dari kesempurnaan badan. Jiwa lebih dekat pada *jinis* (genus) ketimbang *nau'*(*diferentia*<sup>260</sup>). Ini adalah gambaran analogis dari penunjukkan tentang jauhnya dari materi.

Mulla Shadra menuliskan hasil perjalanan spiritualnya tentang konsep hikmah, termasuk di dalamnya mengenai *al-Nafs*, dalam kitab yang berjudul *Al-Asfar Al-Arba'ah* (populer dengan *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*). Di dalamnya membagi jiwa menjadi tiga bagian, yakni jiwa terendah yang disebut *Al-Naf Al-Nabatiyah* (jiwa tumbuhan), jiwa menengah, yang disebut *Al-Nafs Al-Hayawaniyah* (jiwa binatang), dan ketiga adalah jiwa termulia, yakni *Al-Nafs Al-Nathiqiyah* <sup>261</sup> (jiwa dialogi/ *'Aqly*<sup>262</sup>). Paham ini sejalan dengan tafsiran *Syekh* Muhyiddin Ibnu 'Araby terhadap kata *Nafs* dalam surat *Al-Syams*. Beliau mengungkapkan bahwa *Nafs* adalah unsur *rubani* yang dalam berbarengan dalam kerjanya. Hanya saja jika nilai kegelapan *Nafs* menutupi *ruh*, maka yang terjadi adalah hilangnya *ma'rifat* dan memahami *'Ary al-Rahman*. Akan tetapi keduanya atau salah satunya tidak mungkin untuk dihilangkan, semua terlahir secara bersamaan. Meskipun *Al-Ghazali* membagi jiwa menjadi tujuh, yakni *nafs Radhiyah*, *nafs Mardhiyah*, *nafs Kamilah*, *Muthmainnah*, *nafs Ammarah* dan *nafs Lawwamah*. Ibnu Sina membagi menjadi tiga, yakni *nafs al-Hayawaniyah*, *nafs Nabatiyah* dan *nafs Insaniyah*. Kalangan *Qadiriyyah* sejalan dengan *Naqsabandiyyah*, menggunakan pembagian jiwa menurut al-Ghazali. Akan tetapi pada pemikiran Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* dalam *Thariqat Tijaniyah*, tidak dijumpai pembagian jiwa. Hanya saja dari beberapa pandangan seperti Mulla Shadra, Ibnu Sina dan kalangan *Qadiriyyah*, tampak dibahas secara acak (tidak sistematis). Bahkan Ibnu Sina mengemukakan tentang tiga martabat *Nafs*, seperti dikemukakan Mulla Shadra, yakni *Nafs al-nabatiyah*, yang berfungsi sebagai penyempurna awal dari *jisim* yang alami dalam aspek kehidupan yang memiliki potensi nama, makan dan konglomerasi,

---

<sup>260</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, Juz 9, hlm. 7.

<sup>261</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudlor, mengartikan *nathiq* dengan “berkata”, yakni mengemukakan kesan dengan lisan, atau mampu berbicara atau berdialog. *Kamus al-Ashri*, Yayasan Ali Maksum, Yogyakarta, tahun 1996, hlm. 1880.

<sup>262</sup> Muhammad Idris Abdu al-Rauf al-Marbawy, *Kamus Idris Marbawy*, t.t, Darr al-Fikr, hlm 324. Mengartikan *nathiq* dengan berpikir, atau berakal. Maka *hayawan al-nathiq*, diartikan sebagai binatang yang berakal atau berakal. Demikian pula dengan *ilmu manthiq*, ialah didiplin ilmu yang melakukan sesuatu, atau menggunakan kinerja pikir / akal sebagai unggulannya. Hal ini akan mendapat kesulitan, apabila didefinisikan bahwa manusia adalah hewan yang akal. Kemudian dikaitkan dengan orang yang telah mengalami hilang akal, apakah masih dinamakan manusia atau tidak.

*Nafs al-hayawaniyah*, yakni penyempurna *jisim* yang alami dalam aspek kehidupan yang memiliki potensi ter-inderanya atau menggunakan inderanya, bergerak atas dasar kehendak, dan *Nafs al-insaniyah*, ialah penyempurna awal dari *jisim* alami pada aspek kehidupan yang memiliki potensi *ta'qqul* (memberdayakan akal) dan *idrak* (wawasan/pengetahuan)<sup>263</sup>. Bahkan pada perkataan berikutnya, Ibnu 'Arabi mengidentifikasi *Nafs*. Ia memahami adanya tiga kekuatan unsur *Nafs*, yakni *Al-Qummah Al-Hayawaniyyah* (kekuatan binatang), dilambangkan dengan kata *Al-Sama*,<sup>264</sup> *Al-Qummah al-Nathiqah* (kekuatan berpikir dan berdialog), dan ketiganya adalah yang ada pada antara binatang dan *makhluk* berpikir, yakni *Al-Qummah Al-Nabatyyah* (Kekuatan tumbuhan)<sup>265</sup>. Pada pembahasan ini, Mulla Shadra banyak terpengaruhi atau terilhami oleh pemikiran Ibnu 'Arabi dan Ibnu Sinn saat mencoba mengurai bagian dari jiwa. Ini membuktikan bahwa orisinalitas berpikirnya saat membagi *Nafs* menjadi substansi, itu ada pada tingkat *manhaj*. Sedangkan pada temuan akhirnya mereka mendapatkan hasil yang sama itu merupakan hal yang umum dalam pemikiran. Demikian juga dengan pemikir Eropa yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani mengenai pembahasan jiwa dan kerjanya. Selanjutnya, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* menunjukkan atau memperkuat paham anutan spiritualnya tentang *Nafs* yang dikemukakan Ibnu 'Arabi dan Ibnu Sina dan *al-Hakim al-Trumudzy al-Shufi*. Bahkan hampir sejalan dengan pemikiran Mulla Shadra, karena sama-sama belajar dari konsep Ibnu Arabi.

Apabila dianalisis sepintas, ide tentang pemahaman mengenai *baqiqat al-Mubammadiyah* yang diusung oleh Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* sepertinya bukanlah ide original. Melainkan mengacu pada pemikir sebelumnya, yakni *al-Turmudzy*. Namun, *al-Turmudzy* tidak banyak membicarakan teknis mendapatkannya. Demikian juga dengan paparan yang diunggah Ibnu Arabi dalam karyanya yang berjudul *Futubat al-Makkiyah*. Tampak Ibnu Arabi hanya menjelaskan konsep *al-Turmudzy*. Atau dimungkinkan Ibnu Arabi mendapatkannya secara tersendiri, akan tetapi memiliki kesamaan konsep dengan *al-Turmudzy*. Akan tetapi Ahmad *al-Tijani* lebih menunjukkan tafsiran yang berbentuk perilaku, sebagai turunan dari konsep di atas. Yang dianggap menarik bagi penulis, bukan

---

<sup>263</sup>Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibnu Sina hayatuhu wa falsafatuhu*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, tahun 1991, hlm. 41.

<sup>264</sup>Pada pemahaman umum, diartikan langit. Akan tetapi dalam pendekatan tasawwuf, Ibnu 'Arabi menterjemahkannya menjadi *al-Ruh al-Hayawan*.

<sup>265</sup>Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Intisyarat Nashir Khasiru, Qum, t.t, hlm. 212.

hanya ide *baqiqat al-Mubammadiyah*-nya saja. Tetapi *Syaikh Ahmad al-Tijani* menurunkannya dalam bentuk pengamalan yang dijadikan metode menggapai *baqiqat al-Muhammadiyah*. Bahkan *al-Tijani* menambahkan tahapan awalnya adalah mengamalkan *shalawat fatih* dan *jaubaratu al-Kamal*. Dan dua *shalawat* ini dijadikan kegiatan rutin untuk melakukan penyucian jiwa, dengan harapan pemahaman *baqiqat al-Muhammadiyah* tidak hanya dipahami dalam bentuk konsep. Melainkan sebagai temua spiritual. Ide *al-Hakim al-Tur mudzji* dalam kitab *Hikmat al-Anliya* dan Ibnu Arabi dalam kitab *Futubat al-Makiyyah* juga diadopsi Ahmad *al-Tijani* dalam memahi jiwa. Bahkan beliau kaitkan dengan konsep *baqiqat al-Muhammadiyah*. Lebih jauhnya, *baqiqat al-mubammadiyah* dijadikan metode untuk menggapai *ma'rifatullah*. Dan secara otomatis segala hal yang berkaitan dengan kemunculan pemahaman mengenai *baqiqat al-Muhammadiyah* diajarkan kepada *ikhwan al-Tijani*. Lebih spesifik lagi, Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, menyertakan bacaan *Shalawat* sebagai metode untuk mendapatkan *baqiqat al-Muhammadiyah*. Hal ini terdapat kesesuaian dengan konsep *Qadiriyyah* yang menyatakan kewajiban atas pembacaan *shalawat*, untuk mendapatkan *syafa'at*, termasuk pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam keadaan tidur atau jaga.<sup>266</sup> Kejadian tersebut bukan hal baru pada dunia Islam. Tetapi merupakan suatu bentuk apreseasi dari Tuhan, akibat status dirinya yang menjadi hamba Tuhan sejati. Hal tersebut bisa digolongkan pada bentuk *karamat* atau *ma'unat*. Karena kedekatannya dengan Allah *'Azza wa Jalla*. Ini terjadi pada ulama bernama Abu Abdillah *al-Syafi'i*, menyebutkan bahwa dampak dari banyaknya membaca *shalawat* atas Nabi Muhammad SAW adalah terjadinya pertemuan beliau dengan Nabi SAW saat mimpi.<sup>267</sup> Sejalan dengan pemikiran *syaiikh Ahmad Kabir al-Rifa'i*, dalam *thariqat al-rifai'iyah*. Beliau menggunakan *shalawat asbaqiyah* sebagai bagian dari metode trans dalam memasuki *fana'*.

Pemikiran Mulla Shadra, menyatakan bahwa jiwa memiliki kekuatan besar tentang *qunwah al-idrak* (kekuatan pengetahuan), tampaklah bahwa jiwa mempunyai daya kognitif. Sifatnya pasif dan sebagai daya penggerak saja, *qunwah al-bayawaniyah* (kekuatan hewani). Kekuatan ini mulai menyempurnakan jiwa tumbuhan yang bersifat pasif kepada kekuatan aktif pada binatang. Maka jiwa kebinatangan inilah yang

---

<sup>266</sup>Muhammad 'Aly Baidhaway, *al-Safinat al-Qadiriyyatu li al-Syaikh 'Abdu al-Qadir al-Jailani al-Hasany*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, tahun 2002, hlm. 132. Mengutip nperkataan Ishaq al-Syathiby dala,k syarah al-Fiyah.

<sup>267</sup>Abu Abdillah Muhammad bin Musa bin al-Numani *al-Mazani al-Markasyi*, *Misbah al-Dzalam fii al-Mustaghbitsina bi al-kebairi al-anam 'alaibi al-shalatu wa al-salam fii al-yaqdzati wa al-manam*, Darr al-Kotob al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, t.t. hlm. 227.

nantinya akan disempurnakan dalam kekuatan manusia. Dan *quwwah al-nathiqiyah* (kekuatan manusia itu sendiri), yang kesemuanya menjadi basis kekuatan sempurna<sup>268</sup>. Bagi Ahmad *al-Tijani*, semua kekuatan yang ada pada jiwa diorientasikan pada kemampuannya untuk membuka *hijab* antara manusia dengan Tuhan. Maka Ahmad *al-Tijani* memahami bahwa pengaruhnya akan dapat dirasakan melalui *haqiqat al-Mubammadiyah*. Adapun untuk mendapatkan *haqiqat al-Mubammadiyah*, diperlukan adanya *futub* dengan Nabi SAW secara mimpi ataupun *futub* secara langsung. Namun jika *al-Ghazali*, Abdul Qadir *al-Jailani* dan Mulla Shadra tidak menceritakan tentang *irfani* melalui *haqiqat al-Mubammadiyah*. Maka *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* memberikan acuan untuk mencapai *futub* dengan Rasulullah SAW. Beliau berpandangan bahwa, *shalawat* akan membawa pertemuan spiritual tersebut hingga mencapai *futub*. Karena *shalawat* diyakini sebagai wahana memunculkan kemuliaan hakiki.<sup>269</sup> Pemikiran Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*, jiwa merupakan unsur penting bagi keberhasilan *futub* dengan Rasulullah SAW, yang akan mendamping kehidupannya agar tidak menyimpang dari ajaran atau keyakinan tauhid yang tepat. Dan melalui cara pemeliharaan serta penyucian jiwa ini, akan lebih cepat mendapatkan *futub*. Oleh sebab itu pula, keberadaan jiwa yang suci dinilai mampu menggerakkan badan menjadi gerakan yang sesuai dengan *syari'at*. Kekuatan ini yang banyak diklaim sebagai *al-Insan al-Kamil* seperti sebelumnya sepat diungkap oleh *al-Jilly*.

Beberapa pandangan *mufasir* seperti Ibnu Jarir *al-Thabary*, Ibnu Hazm dan *al-Qurthuby* mengomentari ayat al-Qur'an yang berbunyi :

قد جائكم من الله نور وكتاب مبين

Kata “Nur” dalam ayat diatas dipahami sebagai “cahaya” yang berkonotasi Nabi Muhammad SAW. Bahkan merujuk pada perkataan Ali bin al-Husain bin Ali, dari ayahnya, yang diriwayatkan dari kakeknya, yang menyebutkan artinya; “Keberdaanku adalah cahaya di hadapan Rabb-ku”. Cahaya dimaksud adalah *Nur Mubammady*.<sup>270</sup> Hampir sama dengan pemikiran Mulla Shadra, tentang kekuatan *nafs*. Hanya saja Mulla Shadra menamai *quwwah* (kekuatan) pada *Nafs* (jiwa) dengan istilah yang bervariasi, antara lain; *Al-Quwwah*, *Al-Kamal*, dan *Al-Shurah*. Dinyatakan

<sup>268</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, juz. 9, hlm. 5.

<sup>269</sup> Ashim Ibrahim al-Kayaly, Syaikh, DR. *Al-Irsyadatu al-Rabbaniyah bi al-Futubat al-Ilahiyah min faidh al-Hadrati al-Ahmadiyah al-Tijaniyah*. Book Publisher, Beirut, Lebanon, tahun 2015, hlm. 78.

<sup>270</sup> Muhammad 'Alawy al-Maliki *al-Hasany al-Maky*, *Muhammad al-Insan al-Kamil*, Khadimu al-Ilmi al-Syarif al-Biladi al-Haram, T.K. t.t, hlm.11.

sebagai *Al-Qumwab* karena *Nafs* mampu memberikan kekuatan yang mampu mendorong pergerakan untuk menciptakan pekerjaan, baik yang *mahsusat* (inderawi) maupun yang *ma'qulat* (dalam akal). Dalam pemikiran Ahmad *al-Tijani* dikenal dengan *bissiyat* dan *ma'naviyat*. Kemudian diproyeksikan pada gambaran kesempurnaan yang dimiliki pula oleh kelompok *nabati* dan *hewani*. *Al-Kamal*, karena *Nafs* ditaqdirkan sebagai penyempurna dari naluri, yang sebelumnya masih terdapat kekurangan. Maka saat bersemayamnya *Nafs* pada badan, kedudukan badan menjadi sempurna karenanya. Dan sekaligus memunculkan kinerja *Nafs* menjadi dapat dipergunakan sebagaimana layaknya yang kita pandang. Kemudian *al-Shurah*, Mulla Shadra mengutip kebanyakan filosof *muslim*, yang menyatakan bahwa ia adalah naluri yang tergambarkan (penggambarannya melalui *jasad*).<sup>271</sup> Saat memaparkan idenya tentang *Nafs-al-bayawaniyah* (*Nafs* yang memiliki *qumwab al-idrak*/kekuatan pengetahuan<sup>272</sup>, yang juga memiliki potensi untuk bergerak berupa sebuah pekerjaan<sup>273</sup>), Mulla Shadra sependapat dengan panutan spiritualnya, yakni Ibnu 'Arabi. Beliau juga menyatakan bahwa *Nafs al-bayawaniyah* merupakan kekuatan naluri yang menggerakkan *jasad*, dengan demikian ahli syari'at dan ahli ilustrasi menyebutnya dengan *Nafs* saja<sup>274</sup>. Maka pada kalangan *Thariqat al-Tijaniyah*, penidikan terhadap *nafs al-bayawaniyah* pada manusia, dilakukan dengan jalan menurunkan konsep *akhlaq al-Karimah* menjadi wujud perilaku yang mulia pula. Dengan standar bermanfaat bagi seluruh alam, dalam cakupan nilai kebenaran menurut pandangan Tuhan.

Kemudian Ibnu 'Arabi juga mengkaitkan dengan tafsir surat *Al-A'la* ayat 14, yang artinya “*Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman)*”, ialah orang-orang yang membersihkan *Nafs*-nya dari sifat-sifat *dzalim*, sehingga *Nafs*-nya menjadi sempurna, seperti sebelum bersatu dengan *jasad* (ketika masih berbentuk *ruh*). Itulah yang dimaksud dengan *Al-Kamal* versi Ibnu 'Arabi<sup>275</sup> dalam memposisikan *Nafs* dalam *jasad*. Demikian pula dengan pandangan Ahmad *al-Tijani*, menganggap bahwa posisi *kemaliyat* bagi manusia adalah

<sup>271</sup>Shadra al-Mutaallihiiin, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, juz. 9, hlm. 7.

<sup>272</sup>Kekuatan *al-Idrak* (pengetahuan), merupakan salah satu unsur yang memberikan kekuatan pada *jasad*. Inilah yang dimiliki oleh kekuatan hewani, yang terdapat dalam *nafs*. Pada kekuatan tersebut terdapat sifat *al-'Ilmu*. Sifat yang demikian, dinilai Mulla Shadra sebagai salah satu institusi *nafsaniyah* yang dengannya akan mampu membukakan segala sesuatu. Bahkan beliau menambahkan tentang *al-'Ilmu*, sebagai istilah dalam ilmu Islam, yang kaya akan *ta'rif* dan makna (Shadra al-Mutaallihiiin, *Mafatih al-ghaib*, Loc. Cit, hlm. 261).

<sup>273</sup>Shadra al-Mutaallihiiin, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, juz. IX, hlm. 9.

<sup>274</sup>Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, hlm. 812.

<sup>275</sup>Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, hlm. 798.

kemampuan dirinya untuk *ma'rifat billah*. Sebagai jembatan *ma'rifat billah* adalah *ma'rifat bi al-Nuri Muhammad*. Yang tiada lain adalah memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*. Keberadaan jiwa yang suci, merupakan sarat mutlak bagi kehadiran *haqiqat al-Muhammadiyah persepektif thariqat al-Tijaniyah*. Muhammad sebagai sosok *makhluk* Allah yang terbuat dari cahaya Tuhan, memancar menjadi *haqiqat* semua *makhluk* Allah. Maka ketika *Nur Muhammad* memancar sebagai sosok *maqam bathin* Muhammad bin Abdullah, maka keberadannya menjadi tidak bisa terlepas kembali. Pernyataan ini seiring dengan pemahaman salah seorang *Syaikh al-Islam wa Ghautsi al-Zamankalangan Thariqat al-Tijaniyah* yang bernama Ibrahim Aniyas.<sup>276</sup>

*Al-Nafs* (jiwa) juga dipandang sebagai organ ruhani yang memiliki kemampuan sebagai alat untuk menggapai posisi *ilabiyah*. Yang dengannya menjadi paham akan semua yang berkaitan dengan sejumlah rahasia Tuhan. Namun fungsinya menjadi berkurang, ketika jiwa dikotori dengan *ma'shiyat* (pelanggaran). Pelanggaran ini yang sering disebut dengan dosa. Dan kehendak besar yang bersifat *syahwati* menjadi perlu dipisahkan antara *syahwat* positif dan negatif. Oleh sebab itu, maka kebersihan nad kesucian *nafs* menjadi kondisi yang harus tetap dijaga oleh setiap manusia.<sup>277</sup> Mulla Shadra mengilustrasikan pada seorang nakhoda yang mengendalikan perahu<sup>278</sup>. Sebuah perahu dianggap kurang sempurna ketika nakhoda tidak ada. Demikian pula dengan *jasad*. *Jasad* yang menyendiri tanpa *Nafs*, akan menjadi mati. Lain halnya dengan *Nafs* yang tanpa *jasad*, maka akan hidup. Sebab itu tiada lain adalah *ruh*, yang akan kembali menuju Tuhan. Sebab saat kembali menuju Tuhan, itu bukanlah *jasad*, akan tetapi *Nafs*. Ini sesuai dengan firman Allah *'Azza wa Jalla* yang tertuang dalam surat *Al-Fajr* ayat 23. Ibnu Arabi me-*nafsir*-kan kata *al-Nafs* yang diperintahkan Allah untuk kembali, itu adalah *Nafs* yang telah tenang (tidak disertai bingung). *Nafs* yang di dalamnya telah dipadati keyakinan, serta mendapat *ridha* Allah, karena mereka me-*ridha*-i Allah. Karena tidak akan mendapatkan *ridha* Allah, tanpa me-*ridhai*-Nya. Ilustrasi tersebut, juga mendukung pernyataan *al-Hakim al-Turmudzy* dalam kitab *Kbatmu al-Auliya*, menyebutkan bahwa istilah *kbatmu al-Auliya* adalah sebutan untuk manusia pilihan, yang karena kesucian dirinya, hingga mendapatkan anugerah dari Allah, untuk bertemu dan

---

<sup>276</sup>Ibrahim Aniyas, *al-Hajj al-Syaikh, Al-Dawawinu al-Sittu*, Darr al-Hisam Li al-Nasyri wa al-Tauzi', Kairo, tahun 2010, hlm. 121.

<sup>277</sup>Syamsuddin Abil al-'Abdillah bin Qayyim al-Zaujiyah, *al-Jawabu al-Kafi liman saala 'an al-Da-i wa al-Dawa-i*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 2003, hlm.90.

<sup>278</sup>Shadra al-Mutaalihiiin, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, hlm. 7. Beliau memasukkan ilustrasi, yang berbunyi : “*keadaan nafs pada jasad, bagaikan seorang raja di sebuah negara*”.



mendapatkan keterdampungan Rasulullah SAW. *Al-Turmudzy* secara spesifik menyebutkan bahwa orang yang mendapat predikat ini adalah hanya satu dalam alam. Bukan satu untuk setiap jaman.<sup>279</sup> Hal ini menunjukkan adanya manusia pilihan setelah Nabi SAW, yang bukan sebagai Nabi SAW sebagai Nabi Syari'at. Namun lebih kepada predikat dirinya sebagai *auliya*. Dan puncak tertinggi dari ke-*wali*-an adalah *khatmu al-wilayah*. Predikat ini pula yang diraih  *Syaikh Ahmad al-Tijani*, hingga memiliki kemampuan untuk memasuki predikat *al-Akblaq al-Ilahiyah*. Oleh sebab itu, maka seseorang yang telah mendapat predikat *wali khatam*, harus mengajarkan kepada setiap orang untuk tetap memelihara jiwa dan mensucikannya melalui berbagai cara. Salah satunya adalah yang ditawarkan oleh Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*. *Al-Turmudzy* memberikan gambaran, bahwa setelah memenuhi sarat-sarat sebagai wali, akan memunculkan *akblaq al-Ilahiyah*, dan disebut sebagai *al-Wali al-Hamid*.<sup>280</sup> Kemudian, sering terdapat kekeliruan dalam pandangan, bahwa seorang wali itu mendapatkan anugerah dari Allah secara langsung, sedangkan para Nabi mendapatkan anugerah melalui perantaraan Malaikat. Sesungguhnya, seseorang tidak akan mendapatkan anugerah kewalian, kecuali dengan perantaraan Rasul.<sup>281</sup>

Selain tiga *al-qunwah* yang terdapat pada *Nafs (qunwah al-bayawaniyah, qunwah al-nabatiyah dan qunwah al-insaniyah)*, Mulla Shadra mengidentifikasi *Nafs* menjadi substansi yang lebih rinci lagi, yakni, pertama, *Nafs al-Rahmani*, yakni jiwa permulaan, sebelum masuk kedalam *jasad* (tubuh). Naluri *Nafs* ini selalu berbuat kebajikan, sehingga menjadikan derajatnya menjadi termulia diantara serangkaian *Nafs*. Karakteristiknya, tercegah dari perbuatan-perbuatan rendah, seperti *hawa* dan *dzulmah*<sup>282</sup> (kegelapan dan kesesatan). Berbeda dengan pemikiran *al-Razi* tentang jiwa binatang, ia memahami bahwa realitas binatang bukan tidak memiliki rasa dan alat kendali. Akan tetapi lebih ditekankan pada perhatian jiwa terhadap gerakan-gerakan *jasad* yang dijadikan sebagai motivasi, sehingga terjadi tingkat kesadaran. Tetapi dalam jiwa ini tampak bergerak tanpa kendali. Pada dasarnya *al-Razi* hampir sepaham dengan Mulla Shadra ketika menilai jiwa itu sendiri sebagai entitas tunggal, yang memiliki kemampuan mendengar, merasa, mencicipi, menyentuh, daya

---

<sup>279</sup> Abdullah Muhammad bin Aly bin al-Hasan *al-Hakim al-Turmudzy, al-Syaikh, Kitab Khatmu al-Auliya*, Maktabah al-Katsulaikiyah, Beirut, t.t, hlm. 479.

<sup>280</sup> Abdullah Muhammad bin Aly bin al-Hasan al-Hakim al-Turmudzy, *al-Syaikh, Kitab Khatmu al-Auliya*, Maktabah al-Katsulaikiyah, Beirut, t.t, hlm. 479.

<sup>281</sup> Abdullah Muhammad bin Aly bin al-Hasan al-Hakim al-Turmudzy, *al-Syaikh, Kitab Khatmu al-Auliya*, Maktabah al-Katsulaikiyah, Beirut, t.t, hlm. 501.

<sup>282</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsiral-Qur'an al-Karim*, Juz VII, hlm. 25.

hayal daya pikir<sup>283</sup> dan sejenisnya. *Qumwab Rahmani* atau *Nafs al-Rahmani* dinisbatkan Mulla Shadra pada *al-Malaikatu al-Muqarrabun*<sup>284</sup>. Jiwa ini merupakan jiwa awal sebelum terpental pada derajat *Nafs* lainnya. Keadaannya adalah suci dari segala tindakan rendah dan kasar. Dalam pemahaman kaum tarekat *Qadiriyah wa Naqsabandiyah* disebut *Nafs al-muthmainnah*, (Dr. Abdu al-Latif menggolongkan *Nafs* ini pada *Nafs al-kebashshu al-kebas* (spesial<sup>285</sup>). Keadaan *Nafs* ini berwujud tenang, yang diterangi oleh cahaya nurani, hingga bersih dari sifat tercela, serta penuh stabil dalam kesempurnaan. Dan diyakini sebagai *starting poin* menuju tingkat kesempurnaan, hingga *salik* yang meniti tangga ini merupakan *salik* yang sedang meniti tangga hakikat<sup>286</sup>. Meraih kondisi *muthmainnah*, kalangan *Thariqat al-Tijaniyah*, lebih mengutamakan kebersamaan dengan rutinitas ruhani bersama Tuhan, tanpa mengesampingkan kegiatan bermasyarakat. Jadi dipandang keliru jika melakukan kebersamaan dengan Tuhan, hanya ditafsirkan sebagai gerakan penyendirian belaka. Meskipun demikian *ikhwan a-Thariqat al-Tijaniyah*, melalukan serangkaian ritual guna menggapai kondisi *muthmainnah*. Hingga benar-benar mendapatkan kenyamanan jiwa. Yang berbuah relaksasi ruhani, yang berdampak pada ketersingkapan spiritual, menguak tabir *baqiqat al-Muhammadiyah*.

*Nafs al-Muthmainnah*, juga merupakan *ruh al-idhafi* yang mempunyai banyak hakikat dan *shurah* yang tersembunyi yang merupakan *'ayn al-tsabitah* (*dzat* yang tetap) pada Allah. Ia dinamakan *Nafs al-Rahmani*, karena persamaan dengan Tuhan. Oleh sebab itu Abu *al-Fadh al-Traqy* menyatakan bahwa *Nafs* adalah "*bismillah*", *Tanafus* (bernafas) adalah *Rahman* dan *Nafs* sendiri adalah *Rabim*. *Syaikh* Junaidi *al-baghdadi* mengatakan bahwa *Nafs-nafs* itu adalah *dzat* Allah *'Azza wa Jalla*. Karena kesucian *Nafs* ini akan selalu memberikan dorongan kebajikan. Berbagai jenis kegiatan positif akan bermunculan jika *Nafs* ini telah terbina baik dari seorang manusia. Karena karakternya memang seperti itu. Dominasi sifat baik yang selalu ada pada kondisi *Nafs al-Muthmainnah* adalah, *al-Juud*, yakni sikap tidak kikir terhadap harta benda selama kepentingannya untuk kemajuan agama Allah. Selanjutnya *al-Tawakkaal*, yaitu nilai kepasrahan diri atas segala yang berkaitan dengan dirinya, karena yakin tidak akan ada yang mampu menyelesaikan persoalan dengan sebaik-baiknya tanpa pertolongan Allah, yakni sikap tidak kikir terhadap harta

---

<sup>283</sup> *Al-Imam al-Razy, Tafsir al-Fakbru al-Razy*, hlm. 93.

<sup>284</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Juz VII.

<sup>285</sup> DR. Abdu al-Latif, *Sittu al-Rasa'il min al-turats al-'Araby al-Islamy*, hlm. 90.

<sup>286</sup> Kharisudin 'Aqib, *Al-Hikmah*, hlm. 148.

benda selama kepentingannya untuk kemajuan agama Allah. Kemudian *al-Ibadat*, yakni berbuat sesuatu yang bernilai penghambaan pada Sang *Khalīq*, tanpa harapan sedikitpun (dilakukan dengan benar-benar bersih dari harapan). Lalu *al-Syukru*, ialah rasa terima kasih dengan sebab ia telah dianugerahi nikmat, yang diwujudkan dengan perbuatan bermanfaat untuk kepentingan ajaran agama Allah ‘*Aẓza wa Jalla*. Berikutnya adalah *al-Ridba*, ialah sikap menerima akan hukum-hukum atau ketentuan Allah yang telah diberikan serta dirasakan oleh dirinya. Terakhir adalah *al-Khaswat*, yakni rasa takut saat mengerjakan maksiat. Kekhawatiran ini terjadi akibat takut tidak lagi mendapatkan *Rahmat* serta *Ni’mat* dari Allah<sup>287</sup>.

Mematikan *Nafs al-muthmainnah*, memberikan peluang untuk menghidupkan *Nafs al-hayawaniyah*, yang ber-karakter selain bergerak dan berbuat sesuatu, juga sering memunculkan karakter negatifnya, yakni menghalalkan segala cara demi kehendak *al-bawa*-nya. Pada bahasan keperawatan jiwa yang bersifat klinis, disebut sebagai gangguan emosi dan afek yang ditandai dengan kemunculan euforia, elasi, eksaltasi, inappropriate, rigid, emosi labil, cemas, depresi, ambivalensi, apatis dan emosi yang tumpul.<sup>288</sup> Dalam menyikapi hal ini, Syaikh Ahmad *al-Tijani* mengenalkan *riyadhah shalawat al-Fatih* dan *shalawat Janharatu al-kamal*, sebagai “kunci” untuk membukakan solusi mengatasi masalah yang ditimbulkan oleh jiwa kebinatangan. Sebab pelatihan tersebut diyakini sebagai pembuka jalan menuju pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Seseorang yang telah mampu menggapai *maqamat* ini, dapat dikategorikan sebagai manusia suci jiwanya, yang telah berhak mendapatkan *syafa’at* dari Rasulullah SAW. Bahkan lebih baik lagi, yakni akan menunjukkan perilaku yang terpuji dalam pandangan Allah. Serta mendapatkan *maqamat* tertinggi dalam derajat kemanusiaan, akibat dari pengabdian yang didasari rasa syukur pada segala nikmat dari Allah.<sup>289</sup> Oleh sebab itulah, maka dalam hal ini *shalawat* diyakini “password” untuk mendapatkan pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*.

*Shalawat* diyakini Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* sebagai salah satu bacaan yang di dalamnya bukan sekedar mengandung makna atau arti bahasa yang luhur. Atau sebagai amalan yang diharuskan oleh Nabi Muhammad SAW, namun kalangan *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* meyakini sebagai bacaan mengandung vibrasi *ilahiyyah*, yang berdampak

---

<sup>287</sup> Kharisudin ‘Aqib, *Al-Hikmah*, hlm. 149.

<sup>288</sup> Iyus Yosep, S.Kp., M.Si, *Keperawatan Jiwa*, Aditama, Bandung, tahun 2013, hlm. 88.

<sup>289</sup> Yusuf bin Isma’il al-Nabhany, *Ajbalu al-Shalawat ‘ala sayyidi al-sadat*, Darr al-Kutub al-Islamiyah, Jakarta, tahun 2004, hlm. 40-41

pada penguasaan alam ruhani. Bahkan hingga ketersingkapan *baqiqat* ruhani. Keberadaan *nafs al-Muthmainnah* sendiri akan berdampingan dengan *nafs al-Radhiyah*. Dalam kerjanya lebih menitikberatkan pada kerja *rub* (spirit). *Nafs* ini juga dipengaruhi oleh kondisi *al-qalb*, yang mempertimbangkan nilai benar dan salah. Dan setelah didapatkan sebuah kesimpulan kebenaran, maka kebenaran yang diperbuat adalah *akblaq al-karimah*.<sup>290</sup> *Nafs al-Muthmainnah* akan mampu menangkap sinyal *ilahiyyah* yang ditimbulkan oleh vibrasi bacaan *shalawat*.

*Kedua Nafs al-Insani*. *Nafs* ini merupakan perpaduan dari *Nafs hayawani*, *nabati* dan *rahmani*. Akibatnya *al-insan* akan mempunyai potensi untuk peka dalam perasaan, naluri dalam bertindak, serta harapan untuk selalu membersihkan dan menyucikan diri dari segala kesalahan dan kekeliruan perilaku. Jika jiwa telah berpisah dari *jasad*, maka akan putus juga segala hal yang berkaitan dengan pekerjaan fisik, pekerjaan bathin dan berbagai fungsi *jasad*.<sup>291</sup> Istilah *Nafs al-insani* yang dipakai oleh Mulla Shadra dalam bukunya, pernah dipakai juga oleh *Syekh Nur al-Diin Al-Raniri*. Bahkan beliau menyamakan istilah di atas dengan *ruhinsani*. Eksistensinya sebagai hakikat manusia yang telah mengetahui seluk beluk *ma'rifahdzat* Allah. *Syekh Nur Al-Diin Al-Raniri* mengutip pemahaman ulama yang dinilai beliau sebagai ahli hakekat<sup>292</sup>. Sedangkan pendapatnya *bukama*, menurut *Al-Raniri*, *Nafs* di atas dinamai *Nafs al-nathiqah* (jiwa yang berakal) yang telah mendapatkan segala sesuatu. Kesan perbedaan itu oleh *Al-Raniri* dianggap sebagai perbedaan redaksional, pada dasarnya merupakan sesuatu yang sama, bahwa *Nafs al-insani* adalah *Nafs al-nathiqah*. *Nafs al-Insani* juga diyakini memiliki potensi untuk selalu merusak serta melupakan kebajikan. Itulah sebabnya dalam al-Qur'an sering disebutkan kalimat *al-Insan* yang dikonotasikan dengan kondisi keburukan. Jiwa *insani* inilah yang kemudian diperlakukan pensucian, agar tetap dalam kondisinya sebagai jiwa *al-insan al-kamil*. Jiwa *insani* (manusiawi), juga dinilai mengandung beberapa potensi, yakni karater kebaikan, dosa, kesucian dan kejahatan. Inilah yang dinilai seorang sufi besar dari tarekat *Naqshabandiyah-Haqqani* di Amerika Serikat sebagai

---

<sup>290</sup> 'Aly Harazim bin Ibnu al-'ArabiSayyid, *Jawabiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi sayyid Ibnu al-'Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadim al-Thariqat al-Tijaniyah, tahun 1984, t.p, juz 2, hlm. 127.

<sup>291</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 211.

<sup>292</sup> Al-Raniri, tidak menyebutkan *madzhab* serta nama tertentu yang dikategorikan ulama hakekat dan ulama hikmah yang dimaksud.

“*pakaian spiritual*”.<sup>293</sup> Jiwa ini oleh Mulla Shadra dinilai sebagai *nau'* yang di dalamnya terdapat pilihan dan kewajiban. Ialah wilayah pokok yang berada di antara *Malaikat* dan *Syaithan*, yakni berada antara dua potensi kebaikan dan keburukan. Pendapat ini merujuk pada pemikiran Ibnu Arabi juga, sama seperti *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, yang menafsirkannya dengan sebuah kegiatan yang mampu membuka *hijabbaqiqat al-Muhammadiyah*. Konsekuensinya, manakala *al-qunwah al-khoiriyah* (potensi kebaikan) lebih besar, manusia akan selalu berjiwa baik (shalih), sedangkan jika *al-qunwah al-syarriyah* (potensi keburukan) mendominasinya, maka menumbuhkan sifat-sifat tercela. Pada *Nafs al-insaniyah* inilah, manusia memperoleh *malaikat*<sup>294</sup> “pertumbuhan<sup>295</sup>” yang diharuskan untuk senantiasa menyucikan, membersihkan serta menjaganya dari *al-Syayathin* (*Syaithan-syaithan*). Demikian pula dengan kewajibannya untuk mempersempit wilayah *syaitan* ini dalam jiwa seseorang<sup>296</sup>.

Manusia yang menyanggah predikat *al-Insan*, adalah yang telah atau dalam keadaan melupakan eksistensi dirinya dan Tuhan. Oleh sebab itulah kalimat “*insan*” dalam al-Qur’an lebih banyak yang menunjukkan keadaan manusia sebagai *makhluk* yang melupakan dirinya. Seperti *dzalim*, bodoh, keluh kesah, menolak kebenaran, merugi dan lain sebagainya. Untuk itulah dilakukan proses penyucian jiwa. dengan menyucikannya, maka jiwa insani akan meningkat derajatnya menjadi *al-Nas* (yakni manusia yang diberikan wahyu atau petunjuk Tuhan, agar lebih jelas

---

<sup>293</sup>*Syaiikh* Muhammad Hisyam Kabbani, *Angeles Univeild : A sufi perspective*, Kazi Publication, Inc, Chicago, tahun 1995, terj. *Dialog dengan para Malaikat*, oleh Nur Zain Hae, Hikmah, Jakarta Selatan, tahun 2003, hlm. 10.

<sup>294</sup>*Malaikat* adalah, harapan seluruh umat manusia. Mereka merupakan sumber cahaya dan energi penciptaan. Fungsinya untuk melayani Tuhan. *Malaikat* mampu mengambil posisi setiap *makhluk*, di samping dirinya. Kemampuan lainnya, yakni membentuk dirinya dalam realitas fisik yang kasar ataupun yang halus. Keberadaannya adalah *ghaib*. Dan lingkungan hidupnya adalah *jannatiyah* (Syurgawi). Mereka lebih banyak di luar bumi dari pada di bumi. Berdasarkan surat *al-Isra* ayat 95. Yang artinya : “*Katakanlah, kalau ada Malaikat-malaikat yang berjalan sebagai penghuni bumi, niscaya Kami turunkan dari langit kepada mereka, satu Malaikat yang menjadi Rasul*” Malaikat juga berperan sebagai pengambil yang tiada henti atas harapan *makhluk*, siang dan malam. Adapun peluang *Hana* dan *Syaithani*, tidak pernah mereka hiraukan. Sehingga tetaplah mereka pada posisinya sebagai *makhluk* suci (*Syaiikh* Muhammad Hisyam Kabbani, ibid hlm. 3).

<sup>295</sup>*Malaikat*, sebagai bentuk jamak dari kata malakun, artinya hak kepemilikan, atau yang dijadikan hak memilikinya (Atabik Ali, Loc.Cit, hlm. 1817). Mulla Shadra memaknai *Malaikat*, sebagai status jiwa dalam tubuh manusia yang berpotensi untuk selalu berkomunikasi secara langsung dengan Tuhan. Walaupun ada pula yang menafsirkan *malaikat* berasal dari kata “*alaka*, yang artinya *kurir*.”

<sup>296</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Mafatih*, muqaddimah hlm. “*lahu*”.

kedudukannya sebahai hamba Tuhan). Penganut aliran Tarekat *Qadiriyyah wa Naqsabandiyah*, mengatakan bahwa manusia mempunyai karakteristik kebajikan, maka pakaian mereka adalah senantiasa menjaga kejahatan yang masuk. Kejahatan tersebut adalah upaya *syaitan* yang ingin merasuk memasuki wilayah kesucian. Dengan demikian perlindungan sebagai pakaian spiritual<sup>297</sup> yang harus dilakukan adalah mengembalikan *dzikir* seseorang pada Allah, agar secara hirarkis manusia tetapi berada dibawah komando Tuhan tanpa dipengaruhi oleh perintah-perintah *syaitan* tersebut. Kebersihan *Nafs* ini banyak diharapkan kaum sufi, untuk mengejar kemampuannya dalam menjalankan tugas suci, yang tidak mungkin akan dijangkau sebelum mampu menaklukkan jiwa-jiwa *syaithani* yang seringkali muncul akibat dari manusia itu sendiri memberikan peluang *syaithani*. Dari jiwa yang suci inilah akan terbit perilaku terpuji dan syukur pada Allah ‘*Azzā wa Jalla*. Akhirnya jika manusia senantiasa memprotek masuknya jiwa *syaithani* ini akan tercipta kesucian hakiki. Jiwa ini dikenal pula dalam istilah tasawuf sebagai jiwa *muthmainnah*, dengannya telah siap untuk melakukan pendekatan dengan *Nafs al-rahmani* yang berkarakter suci dan *Nafs nabati* yang berkarakter tumbuh berkembang. Kendatipun demikian jiwa *syaithani* ini bukan untuk dimusnahkan, akan tetapi dijinakkan. Sebab beroleh manfaat untuk pengimbang dan pengukur kondisi *Nafs* yang ada. Syaikh Ahmad al-Tijani dalam *thariqat al-Tijaniyah*, mengupayakan kondisi *nafs al-Insani*, tetap dalam *maqamat al-muthmainnah*. Melalui pembiasaan perilaku *shalih* dan menjauhi *thalib*, dianggap sebagai bagian dari kerja manusia dalam proses penyucian jiwa. Dilengkapi dengan *riyadhah shalawat*, akan tercipta *mukasyafah al-haqiqah*. *Nafs* yang suci ini merupakan *fitrah*, serta permulaan tumbuhnya kekuatan pada *jasad*. Kemudian akan keluar dari potensinya, kekuatan *syaithani*, yang meliputi jiwa *bahimiyah* (binatang jinak/ternak). Hal tersebut telah diisyaratkan Allah dalam surat *al-Baqarah* ayat 268, yang artinya “*Sesungguhnya Syaithan mengarahkan kepada kefaqiran*“, makna *faqir* pada ayat ini cukup luas, tidak terbatas oleh kefakiran pada harta benda, akan tetapi lebih membuat kefakiran pada *Rahmat* Allah. Semakin *syaitan* menghembuskan kedzalimannya, semakin jauh jiwa seseorang dengan Allah, secara otomatis mereka adalah orang-orang fakir dalam perolehan *Rahmat* Tuhannya. Husin Al-Thabathabai, lebih menekankan pada kebutuhan akan *mardhatillah*,<sup>298</sup> kendatipun secara tekstual sedang menjelaskan tentang *shadaqah*. Dan *syubu'iyah* (binatang

---

<sup>297</sup>Kabbani, *Angeles Univeild : A sufi perspective*, hlm. 10.

<sup>298</sup>Muhamad Husain *al-Thabathabai, al-Mizan fi tafsir al-Quran*, Muassasah al-'Alamy lii al-Mathbu'i, Beirut, t.t, hlm. 398.

buas), yang membuatkan *fakhyya* (keji<sup>299</sup>). Jiwa ini dimiliki oleh binatang, yakni senantiasa mengkaburkan diri dari sifat-sifat kebajikan, kedamaian, ketenangan dan lain sejenisnya yang mampu menumbuhkan benih-benih ke-*dzalim*-an. Pada ayat ini Husin *al-Thabathabai*-pun menegaskan terutama pada bagian penolakan terhadap kebajikan saat terdapat perintah ber-*shadaqah*<sup>300</sup>, inilah yang dikaji sebagai pengkaburan jiwa dari Tuhan. serta kekuatan *malakuti* (jiwa suci yang penuh dengan *tha'at* tanpa banyak perhitungan, dengan sebab telah mengetahui kepentingan dirinya dihadapan Tuhan).

*Ketiga, Nafs Al-Basyari.* *Nafs* ini ditempatkan oleh Mulla Shadra pada urutan keempat dari *makhluk* yang dianggap memiliki kekuatan *Rabbani*, adalah ; *Malaikat Muqarrabun*, para Nabi dan Rasul, *Malaikat Samaniyyun* dan *Malaikat Ardhiiyyun* ( mereka yang memiliki *Nafs Basyariyah*<sup>301</sup>. Jiwa ini memiliki kemampuan untuk secara langsung ber-*muwajjahah* dengan *Rabb Al-'Alamin*. Dengan berbekal kesucian yang tidak pernah “tergores” oleh tingkat kedzaliman yang biasanya menyertai *syaitban*, maka jiwa ini akan mampu pula menerjemahkan “bahasa-bahasa“ (isyarat-isyarat )Tuhan. *Nafs* ini dimiliki oleh para Nabi, Rasul dan kaum *shalihin* yang sejak awal mereka terdidik oleh pelatihan *rubani* yang tinggi, sehingga “goresan”*syaithani* menjadi tidak berbekas dalam dirinya. Kelangsungan komunikasi *ilabiyah* dengan Tuhan ini akan menjadikan dirinya selalu dalam keadaan “prima“ (sehat *rubani*). Segala pandangannya akan bermuara pada tujuan kebaikan *ilabiyah*. Tingkah lakunya akan memancarkan cahaya *insan al-kamil*. Sejalan dengan pemahaman *syaiikh Ahmad al-Tijani*, yang menjelaskan kedudukan *insan al-kamil* adalah mereka yang telah memasuki *maqamat* tertinggi, yakni mengenal *haqiqat al-Mubammadiyah*. Ahmad *al-Tijani* merujuk pada pemikiran *al-Jili* dalam karyanya.

Isyarat ini juga termaktub dalam *shalawat janbaratu al-kamal*, di dalamnya disebutkan bahwa Nabi SAW sebagai limpahan *Rahmat al-Rabbaniyat*, mutiara yang memancarkan pengertian dan pernyataan, cahaya yang menjadikan manusia sebagai wadah kebenaran Tuhan, naungan rahasia hakikat kebenaran. <sup>302</sup> Hal ini mengandung makna, bahwa sosok *insan al-kamil* yang diwujudkan oleh Nabi SAW, akan

---

<sup>299</sup>Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 1378.

<sup>300</sup>*Al-Thabathabai, al-Mizan fi tafsir al-Quran*, Muassasah al-'Alamy lii al-Mathbu'i, Beirut, t.t, hlm. 398.

<sup>301</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 136.

<sup>302</sup> 'Aly Harazim bin Ibnu al-'Arabi *Sayyid, Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi sayyid Ibnu al-'Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadim al-Thariqat al-Tijaniyah, tahun 1984, t.p, juz 1, hlm. 236.

memancar menjadi pancaran *nur ilhiah* yang menyinari setiap manusia yang telah memiliki kata kunci untuk menyingkap tabir *ghaib* yang disebut dengan *barzakb*. *Barzakb* ini seringkali dinilai sebagai sekat untuk membuka *haqiqat al-Muhammadiyah*. Maka jika “password” dibuka, akan dengan mudah mendapatkan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Oleh sebab itu dalam *thariqat al-tijaniyah*, Syaikh Ahmad al-Tijani mengemukakan metode *tarbiyah* dengan pemahaman atas *haqiqat al-Muhammadiyah* dan mengkaitkan dengan energi *shalawat* sebagai kata kunci untuk membuka sekat *ghaib* yang menghalangi antara diri seseorang dengan *haqiqat al-muhammadiyah*.

*Keempat, Nafs al-Sadzijah*. Ialah jiwa yang tidak pernah terpikir dalam akal nya tentang perbuatan benar dan salah. Jiwa ini sangat kosong dari pertimbangan. *Jasad* yang ditumpangnya akan menjadi *dzat* manusia yang tidak mengenal “arah” (benar dan salah), akan tetapi mereka berbuat sekehendak *al-bawa*-nya. *Madab*-nya adalah *Syaqawah*<sup>303</sup> (berupa kemalangan serta kesengsaraan<sup>304</sup>). *Nafs* di atas, diprediksi sebagai pemuncul *fasad*, sebab dirinya yang tidak suka menerima kebenaran setelah dijelaskan. Mulla Shadra mencontohkan, bagaikan umat Islam yang tidak paham akan ke-Islam-an, tetapi setelah diberikan pemahaman mereka menolak tanpa alasan yang dapat dipertanggungjawabkan. Jawabannya akan muncul dari hasrat hati yang mengikuti *hawa syaitbani*.<sup>305</sup> Jiwa ini tampak dalam penilaian ‘*aqidah* sebagai penumbuh predikat *fasiq* (orang Islam yang masih suka maksiat dan durjana<sup>306</sup>). Derajat ke-*fasiq*-an ini muncul manakala *Nafs al-sadzijah* mendominasi kinerja *Nafs* secara keseluruhan. Badan sebagai *mabsusat* (organ inderawi) yang menerima rangsang *Nafs* ini akan berbuat *fasad* (kerusakan). Maka *syaikh* Ahmad al-Tijani dalam *thariqat Tijaniyah*nya menyarankan untuk selalu melakukan *riyadhab shalawat janbaratu al-kamal*. Yang didalamnya terkandung keyakinan yang kuat pada eksistensi Nabi SAW sebagai sumber kebajikan, dan lebih meyakini bahwa diri beliau sebagai bagian dari pancaran Tuhan, yang penuh kesempurnaan.

*Kelima, Nafs al-Samawiyah*. Yakni *Nafs* yang dimiliki oleh kaum *musyabadah*<sup>307</sup>. Kemampuannya membuka tabir *rububiyah* dengan pandangan akal dan ‘*irfan* akan berhasil dengan mulus, manakala *jasad* telah menempati *maqamat Nafs* tersebut. Dalam pandangan sufistik, *Nafs*

---

<sup>303</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 441.

<sup>304</sup> Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 1141.

<sup>305</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 406.

<sup>306</sup> Abu Hamid al-Ghazaly, *Etika berakidah*, alih bahasa oleh Kamran As'ad Irsyady, Pustaka Sufi, Yogyakarta, tahun 2003, hlm. 46.

<sup>307</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* hlm. 31.



ini hanya didapat dengan proses *mujabadah*, *yaqin* dan *kehalwat* dengan Tuhan. Penafian pada aspek dunia<sup>308</sup> merupakan tradisi pertama pencapaian kondisi ini. Pandangan akal menjadi salah satu unsur pokok pada penyingkapan berbagai tabir *rububiyah*. Hal tersebut dilakukan, karena manusia merupakan sosok yang berhak atas pancaran jiwa universal. Dan diperuntukkan menerima bentuk-bentuk objek. Selama terdapat ketentuan dengan kekuatan kesucian dan sifat-sifatnya yang asli. Hanya saja jiwa manusia merasakan menjadi sakit untuk menggapai kondisi tersebut, karena keadaannya telah menjadi sakit, disebabkan banyaknya kemasukan aksiden (efek).<sup>309</sup> Pada pandangan Ahmad *al-Tijani*, *al-Nafs al-Samaniyah* difungsikan sebagai media untuk merasakan kehadiran *rub* Rasulullah SAW saat melakukan *riyadhah shalawat*. Bahkan kalangan *thariqat al-Tijaniyah*, meyakini adanya kehadiran *rub* Rasulullah SAW saat *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* membacakan *shalawat jauharatu al-Kamal* pada bilangan ke Sembilan. Kehadiran baru dapat dirasakan oleh para *muqaddam thariqat al-Tijaniyah*, atau kalangan wali *qutbb thariqat al-Tijaniyah*. Adapun *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* lainnya hanya meyakini akan kehadiran *rub* Rasulullah saat membacakan *shalawat* di atas. Kecuali beberapa *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* yang memang telah mengalami ketersingkapan *bathin* dengan jiwa tersebut. Melalui cara ini kedatangan *rub* Rasulullah SAW, bukan lagi sebagai bentuk bayangan atau hanya berupa angan-angan para pelaku (*hudhur khayali*) atau pembaca *shalawat*. Akan tetapi memang benar-benar tersaksikan dengan pandangan *bathin* yang suci. Kesempatan pertemuan inilah yang dipertahankan sebagai hasil dari pelatihan ruhani dalam bidang penyucian jiwa. Meskipun hingga saat ini belum ada penelitian yang spesifik mengenai penyebab dari pembaca *shalawat al-Fatih* dan *shalawat Jauharatu al-Kamal* akan dapat melihat *rub* Rasulullah SAW bahkan terjadi pendampingan dengan *rub* Rasulullah SAW dengan wujud *haqiqat al-Muhammadiyah*, yang diyakini sebagai *maqam bathin* Nabi Muhammad SAW. *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*-nya menetapkan berupa perintah spiritual agar setiap *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* selalu menjaga kesucian diri dan menjaga *maqamat* yang telah didapatnya secara baik dan benar. Agar tidak tergelincir kembali pada kekotoran. *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*, memperkuat argumen mengenai kehadiran *rub* Rasul, yang ditulis secara *imla* oleh murid-murid beliau. Diperkuat lagi dengan pembinaan secara khusus

---

<sup>308</sup>Dunia yang dimaksud adalah terjemahan dari kata *al-dunya*. Maknanya bukan harta, akan tetapi lebih menunjuk pada keadaan kekinian, yang sesaat. Selanjutnya untuk segera memikirkan *akhirat*, sebagai objek masa depan.

<sup>309</sup>Abu Hamid al-Ghazaly, *Risalah*, hlm. 53.

oleh para *muqaddam*, bagi mereka yang telah mendapatkan temuan spiritual atau memang diarahkan sebagai pejalan sejati.

*Keenam, Nafs al-Syuqyah*. Jiwa ini muncul sebagai sosok *kehabitsab* (keburukan), yang telah melakukan perubahan dari *Fithrah Al-'Aqliyah* (*fithrah* berakal<sup>310</sup>). Jiwa inilah yang diklaim oleh al-Ghazali sebagai jiwa secara utuh. Tumbuhnya *Nafs* ini disebabkan oleh kerusakan *'aqidah*, seumpama batang pohon yang bagus, mengalami perubahan keharuman, disebabkan oleh salahnya pemeliharaan. Perubahan *I'tiqad* yang hingga menjadikannya tetap dalam penyimpangan dari standar wahyu, menyebabkan *Nafs* ini menjadi berkembang baik dalam *jasad* seseorang. Konsekuensi yang akan muncul adalah tumbuhnya *haywaniyah* (sifat kebinatangan<sup>311</sup>) lebih mendominasi *malakutiyah* atau *rahmaniyah* (sifat kemalaikatan dan ke-Tuhan-an). Jiwa ini sangat rentan dihinggapi *syubu'iyah* (jiwa buas, kehilangan rasa kasih sayang, individual yang tidak proporsional). Inilah yang merupakan bibit dari jiwa para ahli neraka<sup>312</sup>.

*Ketujuh Nafs al-Ghalad* (jiwa kasar<sup>313</sup>). Jiwa ini dianggap Mulla Shadra sebagai sesuatu yang sulit untuk mencapai kemakmuran *duniawi*, kecuali dengan pengamalan jasmani secara alamiah, tidak terlalu banyak mengamati hal-hal yang tersembunyi dari kandungan pandangan yang ada, akan tetapi lebih menitik beratkan pada pandangan *hissiyah*<sup>314</sup> (inderawi). Sifat *Nafs* ini akan lebih memunculkan kinerja materil ketimbang immateril. Pendapat ini, dijadikan sandaran oleh Pythagoras, sebagai salah satu unsur penunjang dalam melakukan penghayatan pada dunia materil, seperti musik dan sejenisnya. Sebab jiwa ini dianggap memiliki kemampuan untuk bersinggungan dengan organ fisik secara banyak, bukan sekedar dalam dataran imajinasi<sup>315</sup>. Bahkan musik sendiri pada pemahaman *madzhab* Pythagorean dianggap mampu melakukan pemurnian jiwa selain dengan obat-obatan. Bahkan hingga pencapaian perenungan. Dalam *dialog phaedo*, Socrates sempat berbicara mengenai permainan musik sebagai suara "*Ilahi*", menurutnya pula filsafat adalah

---

<sup>310</sup>Yang mampu membedakan antara benar dan salah, dengan standar wahyu Allah *'Azza wa Jalla*..

<sup>311</sup>Jiwa kebinatangan inilah yang melahirkan jiwa *amarah*. Lebih mengarah pada kejahatan, seperti yang diisyaratkan oleh surat *Yusuf* ayat 53. Abu Hamid bin Muhamad Mahmud *al-Ghazaly*, memandangnya sebagai musuh besar. Sebab diyakini muncul dari *hawa iblis*, yang selalu akan merintangi manusia, untuk berbuat kesempurnaan (Abu Hamid Muhamad Mahmud *al-Ghazaly*, *Makasyijat al-Qulub*, Dinamika Berkas Utama, Jakarta, t.t, hlm. 15).

<sup>312</sup>Shadra *al-Mutaallihin*, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 68.

<sup>313</sup>Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 1356.

<sup>314</sup>Shadra *al-Mutaallihin*, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 177.

<sup>315</sup>Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm.298.

“*musik*“ tertinggi<sup>316</sup>. Mungkin tafsiran kata musik yang tidak akan sempat penulis jelaskan lebih detail dalam karya ini. Yang jelas pemaknaan yang sangat dalam untuk memahami akan esensi musik. Jika kini banyak psikolog memandang bahwa musik sebagai salah satu unsur penunjang kehalusan jiwa, maka sufi-sufi India klasik telah melakukan eksperimennya terdahulu. Mulla Shadra juga memaparkan kepentingan jiwa *ghaladḥ*, maka prakteknya dilakukan psikolog barat, walaupun mereka mungkin saja akan menafikan, manakala disebutkan memakai teori Shadra untuk membuka temuannya. Akan tetapi terlihat pada Mulla Shadra kemunculan buah pikir yang cemerlang saat memberikan gambaran tentang pengaruh inderawi terhadap kondisi *Nafs*. Atau bahkan terdapat saling pengaruh antara jiwa *ghaladḥ* dengan aspek inderawi.

Hal di atas dianggap sebagai bentuk pembahasan jiwa yang masih memerlukan “penghalusan” dan penajaman makna. Sehingga jiwa tidak sekedar dikaji dengan bantuan empirisme. Namun lebih kepada aspek mistisisme. Jika teori yang dilontarkan Mulla Shadra lebih mendekati pada pemikiran rasional, meskipun ia dengan sengaja menunjukkan adanya fenomena *‘irfani* yang sarat dengan mistik. Demikian juga bagi *syaiḥ* Ahmad *al-Tijani*, justru aspek mistik lebih mendapatkan peringkat tertinggi. Terbukti dengan kepemilikan gelar *khatmu al-auliya* juga diperoleh secara mistik, sebab saat melakukan pertemuan antara *syaiḥ* Ahmad *al-Tijani* dengan *hadhrat* Rasulullah SAW, tidak ada yang menyaksikan secara kasat mata, kecuali beliau sendiri. Seperti terjadi pada saat turunnya wahyu pada Nabi SAW. Beberapa psikolog “barat”, mengamati pengaruh musik terhadap kegiatan jiwa, yang erat pengaruhnya terhadap pergerakan *jasad*. Diantaranya berpendapat, bahwa gesekan biola yang selaras dengan jiwa akan membuahkan sistem terapi terbaik dibandingkan nasehat-nasehat yang bersifat komunikasi verbal antar personal. Untuk melengkapi laras yang didendangkan oleh musik, perlu adanya kontemplasi. Sehingga terbit sebuah nilai rasa yang membentuk sebuah kinerja dalam upaya melakukan terapi pada jiwa yang sedang terluka. Demikian pula musik akan mampu mengangkat inspirasi serta membantu penyatuan pada jiwa yang telah terlepas.<sup>317</sup> Setiap fakultas fisik akan dapat dipengaruhi oleh kinerja *Nafs* ini. Itulah yang

---

<sup>316</sup>David Melling, *Understanding Plato*, Oxford University Press, New York, tahun 1987, terj. *Jejak langkah Plato*, oleh Arief Andriawan dan Cuk Ananta Wijaya, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, tahun 2002, hlm. 119.

<sup>317</sup>Mary Bassano, *Healing with an colour*, Samuel Weiser, Inc, York Beach, Maine tahun 1992, terj. *Penyembuhan melani musik dan warna*, oleh Dinamika Interlingua, Putera Langit, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. 24.

kemudian banyak digeluti oleh para pakar psikologi masa kini untuk melakukan terapi kejiwaan. Maka muncullah terapi musik, warna dan lain sebagainya.

Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, tidak memaksimalkan penggunaan musik sebagai media. Namun menggunakan upaya menghidupkan jiwa melalui *riyadhab shalawat* yang dilantunkan dengan irama ruhani. Irama ruhani sendiri merupakan “musik batin” yang memiliki amplitudo tersendiri yang berbeda dengan amplitudo musik pada umumnya. Sama dengan *thariqat* lainnya yang melantunkan lagu-lagu *dzikir* secara bervariasi. Sangat berbeda dengan kalangan *ahlu al-Tabriqat al-Rifa’iyah*, yang sering menggunakan musik sebagai pengantar *dzikir*, terutama dalam proses memasuki *fana’*. Atau Maulana Jalaludin Rumi yang menggunakan tarian disertai musik sufinya. Pakar ilmu jiwa “barat” lebih mengarah pada kajian jiwa yang berkisar antara gejala fisik yang tampak akibat sesuatu yang abstrak. Yang mereka pelajari adalah setiap gerak-gerik tubuh yang tampak dan mudah untuk dikaji penyebabnya. Mereka hanya memahai bahwa ilmu jiwa yang dimaksudkan adalah jiwa yang empiris<sup>318</sup>. Jika demikian Mulla Shadra lebih dalam membicarakan jiwa. Ia hanya memasukkan dalam salah satu substansi kajian, tidak pada jiwa secara universal. Kendatipun terlihat sejalan dengan beberapa pandangan fisikawan yang Aristotelian, bahkan ada pernyataan Suhrawardi yang menekankan tentang sikap pandangan yang tidak memerlukan media yang transparan. Ini yang kemudian disebut sebagai *‘Ilm al-Isyraqi* (iluminasi). Mulla Shadra mengemukakan pandangannya lebih menonjolkan kekuatan Tuhan sebagai kekuatan utama, yang masuk dalam bidang *domain*<sup>319</sup> (jiwa).

*Kedelapan Nafs al-Fadhilah*, yakni jiwa yang berhasil memilih *jasad* yang baik untuk ditempati hingga kemungkinan timbulnya seluruh kebaikan yang telah ada secara alami (ketika dialam *ruh*) akan beroleh suatu kebajikan ketika menempati *jasad* yang mampu menunjang pada kebaikan awal. Pemikir Persia mengumpamakan badan laksana toko, sedangkan jiwa laksana penunggunya<sup>320</sup>. Hal ini terjadi pada *sayyidina* Muhammad bin Abdullah yang terbina secara fisik, yang selanjutnya dimasuki oleh *ruh* suci yang disebut *Nur*. Sehingga *maqam* beliau menjadi *baqiqat al-Mubammadiyah*, menurut pandangan Ahmad *al-Tijani*. Kemudian dijelaskan pula, bahwa manusia (*jasad*) tanpa *Nafs* yang baik akan mengakibatkan perilaku *jasad* yang kurang baik pula, tidak ragu-ragu ia

---

<sup>318</sup> Agus Sujanto, *Psikologi Umum*, Bumi Aksara, Jakarta tahun 1991, hlm. 11.

<sup>319</sup> Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 299.

<sup>320</sup> Shadra al-Mutaallihii, *Tafsir al-Qur’an al-Karim*, hlm. 215.

menyebutnya dengan istilah *al-maut al-baqiqi* (hakikat kematian). Pada hakekatnya kematian adalah keadaan jiwa yang telah meninggalkan *jasad*. Sebab itulah ia mengumpamakan badan bagi jiwa, bagaikan toko dengan penunggu/pemilikinya. Adapun kelengkapan tokok dianggapnya sebagai alat yang menunjang proses pekerjaan berdagang. Apabila alat-alat hancur atau tokonya terbakar, hancurlah semuanya, kecuali harus membuat toko yang baru berikut alat-alat yang baru pula. Penunggu toko diibaratkan sebagai hakim. Bilamana berpikir tentang kebaikan masa datang, senantiasa akan menambah hiasan-hiasan yang menghiasi tokonya agar terus dikunjungi pelanggan. Tentunya tidak akan membiarkan tokonya tetap dalam keadaan berantakan,<sup>321</sup> hingga tidak terurus dengan rapi. Kemampuan jiwa yang melakukan upaya menghias atas toko adalah kegiatan *Nafs al-fadhibah*.

*Kesembilan Nafs al-Kamilah*. Ialah jiwa kesempurnaan yang memiliki kemampuan menerobos segala rintangan (penghalang yang memiliki sifat kekurangan) menuju *taqarrub* (pendekatan<sup>322</sup>) kepada Allah<sup>323</sup> *'Azza wa Jalla*. Jiwa adalah sesuatu yang murni dan tidak dapat dihalangi lagi saat ber-*muwajahah* dengan nilai-nilai *Ilahiyah*. Ini didukung oleh pendapat Abu Hudzail *Al-Allaf*, yang menyatakan bahwa jiwa itu benar-benar *rubani* murni. Kendatipun tampak adanya perbedaan dengan Abu Hasan *Al-Ay'ari* yang terlihat melemah saat menjelaskan tentang keruhanian jiwa. Pandangannya tiada lain kecuali unsur materialisme<sup>324</sup>. Oleh sebab itu, pertemuan dengan Allah sering disebut dengan istilah *tawajjuh*. Pendapat ini banyak dikritisi oleh *al-Kindi*, saat menjelaskan tentang hakekat jiwa. Beliau berpendapat bahwa jiwa merupakan *jaubar al-basith* (esensi<sup>325</sup> tunggal) berciri *Ilahi* lagi *rubani*. *Al-Kindi* tidak menjelaskan keberadaan jiwa yang berada di alam idea sebagaimana Plato<sup>326</sup>. Bagi para pemikir yang terpengaruh oleh pemikiran Plato sebagai salah satu unsur penunjang pemikirannya, yakni dengan pernyataannya bahwa jiwa berada pada alam idea. Pada sisi lain juga, memaparkan sealur dengan Aristoteles yang menjelaskan bahwa jiwa merupakan esensi dari *jasad*. Lebih dari itu ia memahami bahwa jiwa berupa penyempurna *jasad*.<sup>327</sup> Bahkan ditegaskan lagi, sesungguhnya jiwa sebagai madahnya, dan *jasad* sebagai gambaranya. Menggunakan *istidlal*, bahwa saat manusia bergerak,

---

<sup>321</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, 215.

<sup>322</sup> Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 541.

<sup>323</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, hlm. 214.

<sup>324</sup> DR. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam*, hlm. 179.

<sup>325</sup> Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 712.

<sup>326</sup> DR. Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, hlm. 20.

<sup>327</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, hlm. 12.

gerakannya adalah kerja *Nafs* sedangkan hidup akan menyertainya. Manusia tidak dapat hidup hanya dengan *jasad* saja atau *Nafs* saja. *Insan* akan tampak kehidupannya yang aktif, bilamana tercipta dari *tafkir* dan *ta'aqqul*.<sup>328</sup>

Jiwa sebagai nilai kesempurnaan pada tubuh manusia. kedudukannya bukan sebagai pelengkap. Namun sebagai penggerak utama. Jiwa inilah yang kemudian dinamai beliau sebagai *Nafs al-kamilah*. Jiwa ini akan berfungsi, manakala dilengkapi dengan *al-Ilmu* (ilmu pengetahuan<sup>329</sup>). Hal tersebut yang selalu mendampingi. Tanpanya jiwa akan rusak. *Al-Ilmu* akan ber-*idhafat* dengan jiwa menggunakan dua dimensi, yakni, dengan persatuannya pada esensi dan pada eksistensi. Akan tetapi *tasharruf* (distribusi)-nya merupakan esensinya dengan sebab wujudnya. Jiwa ini tidak akan keluar lagi dari batas *jauhar*-nya. Akan tetapi akan keluar dari batasan akal<sup>330</sup>. Kesempurnaan jiwa, menggunakan paham kolaborasi antara pemikiran Plato dan Aristoteles, terutama saat melakukan penilaian terhadap hubungan antara jiwa sebagai unsur *ruhani* dengan *jasad* bersifat aksidental. Dan jiwa akan kekal setelah *jasad* mengalami kematian<sup>331</sup>. Pendapat lainnya, seperti diungkapkan *al-Ghazali*, antara lain manusia sempurna adalah yang telah dianugerahi Allah dengan *jisim* (*jasad* / tubuh) yang bersifat materil dan jiwa yang bersifat *jauhar* (substansi). Kesemuanya akan utuh dan menjadi wujud sempurna, manakala jiwa ini mampu menjadi kekuatan penggerak<sup>332</sup>. Maka tampaklah bahwa *al-Ghazali* lebih menyoroti kekuatan tampak itu oleh sebab *Nafs al-kamilah*<sup>333</sup> (yakni jiwa yang sempurna setelah bersatu dengan *jasad*). *Nafs al-kamilah* ini sesuai dengan keberadaannya sebagai pemilik *al-'ilmu*, maka *al-Ghazali* menyebutnya dengan istilah jiwa universal. Dengannyalah *'ilmu ladunni* dapat diperoleh.<sup>334</sup>

Wujud pengetahuan yang melimpah pada jiwa merupakan “*wujud terhampar*” Tuhan karena pengetahuan adalah sesuatu yang berwujud murni (terbebas dari materi). Dan jiwapun pada tingkat kesempurnaannya akan melepaskan diri dari materi. Sehingga setelah berkembang menjadi

---

<sup>328</sup>Kamil Muhammad Mahmud 'Uwaidah, *Riblah fii 'ulum al-nafs*, Darr al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, t.t, hlm. 22.

<sup>329</sup>Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 1314.

<sup>330</sup>Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, hlm. 13.

<sup>331</sup>DR. Ahmad Daudy, *Kulian Filsafat Islam*, hlm. 21.

<sup>332</sup>Abu Hamid al-Ghazaly, *al-Risalah al-Laduniyah*, terj. Oleh M. Yaniyullah, Hikmah, Jakarta Selatan, tahun 2000, hlm. 13.

<sup>333</sup>Hanya dalam istilah-istilah *nafs*, yang ditawarkan Mulla Shadra.

<sup>334</sup>Abu Hamid, *al-Risalah al-Laduniyah*, hlm. 47.

intelek perolehan<sup>335</sup>, maka ia tidak lagi membutuhkan bentuk-bentuk melekat seperti aksiden-aksidennya, tetapi menciptakan bentuk dari dalam dirinya.<sup>336</sup>

*Kesepuluh Nafs al-Mujarrodah*,<sup>337</sup> yakni jiwa yang dianugerahkan pula pada *malaikatal-mudabbirun* (*malaikat* pendamping<sup>338</sup>). Karakteristik yang dimiliki jiwa ini adalah selalu menyendiri, hingga tidak memihak pada manapun. Jiwa ini merupakan anugerah Allah ‘*Azza wa Jalla*, yang hanya diberikan pada *malaikat* yang mendampingi kehidupan manusia, sebahagian orang menyebutnya dengan *Rakib* dan ‘*Atid*. Jiwa mereka tidak dipengaruhi oleh keberpihakannya pada orang yang didampingi, akan tetapi lebih lurus untuk memenuhi tugas *ilabiyah* (tugas Tuhan). Beberapa filosof yang tidak sempat disebutkan namanya oleh Mulla Shadra, memberikan argumentasi tentang keberadaan jiwa ditengah-tengah *al-‘ilmu*. Mereka menyatakan bahwa ilmu sendiri adalah segala perumpamaan yang datang atau muncul dari *Nafs al-mujarrodah*<sup>339</sup>, sehingga keadaannya berupa *mitsil* (perumpamaan) setiap keadaan yang muncul ditengah-tengah keadaan *makbluq*. Jiwa ini sangat tinggi nilainya, sebab bukan hanya sekedar sebagai pembangkit dan pendorong segala tindakan yang dilakukan tubuh akan tetapi lebih bersifat mandiri dalam segala tindakannya. Sering juga disebut sebagai jiwa yang terpentak (menyendiri).

Pendapat ini didukung oleh pernyataan tentang jiwa yang sebelum masuk dalam tubuh. Mereka adalah kaum sufi<sup>340</sup>, yang lebih memahami jiwa itu telah diciptakan pra masuknya ke dalam tubuh seseorang<sup>341</sup>. Tindakan ini, sempat menjadi perhatian atas penelitian Plotinos, yang memahami bahwa terdapat jiwa yang turun ke dunia yang lebih rendah, dengan demikian pula berarti masih terdapat jiwa yang tetap dalam posisinya menempati dunia yang tinggi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kenyataannya jiwa mempunyai ambivalensi serta bipolar, karena di satu pihak jiwa-jiwa individual, mengalami suatu dorongan *ruhani* untuk mengarahkan perhatian kepada asal usulnya, yaitu jiwa dunia, di samping

---

<sup>335</sup>Hasil upaya melepaskan diri, menuju suatu kesempurnaan.

<sup>336</sup>Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 285-286.

<sup>337</sup>Atabik Ali, *Kamus al-Ashri*, hlm. 1631. Menyatakan bahwa arti “*mujarrod*”, adalah tidak memihak pada sektor manapun.

<sup>338</sup>Shadra al-Mutaallihiiin, *Tafsir*, hlm. 25.

<sup>339</sup>Shadra al-Mutaallihiiin, *Mafatih*, hlm. 263.

<sup>340</sup>Kaum sufi, termasuk kelompok orang yang pertama kali cepat tanggap, terhadap perluasan bahasan mengenai jiwa. Seperti ahli kalam sebelum yang lainnya. (DR. Ibrahim Madzkour, Loc. Cit, hlm. 37).

<sup>341</sup>DR. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam*, hlm. 179.

terdapat jiwa yang berkiblat kepada dunia (saling ketergantungan). Jika keduanya mendapat posisi untuk mengalami penyatuan, maka *jasad* akan menggulirkannya menjadi sebuah gerakan yang mampu melakukan aktifitas dalam mengatur alam semesta<sup>342</sup>. Bilamana jiwa tersebut telah mengalami titik kejenuhan pada posisinya sebagai jiwa yang bersatu, maka akan terpental menjadi jiwa yang menyendiri, dengan kembali pada asalnya, itulah yang kemudian disebut dengan *Nafsal-mujarrodab*. Pada jiwa ini asmara, kecemasan dan hasrat-hasrat dugaan menjadi lebur, sehingga yang tinggal hanyalah sebuah ke-*tha'at*-an (kepatuhan terhadap Sang Kuasa). Pada kalangan sufi dikenal sebagai kondisi *fana'*. Meskipun Ahmad *al-Tijani* tidak mengemukakan konsep *fana'*, namun fenomena serupa terjadi dan banyak dialami oleh *ikhwan Tijaniyah*. Jika Plotinos memahami jiwa *mujarrodab* (yang terpental menuju kesendirian) sebagai hasil kejenuhan bersatu dengan jiwa lainnya yang bersemayam pada *jasad*. Ada pula yang mencoba melakukan klasifikasi *Nafs* yang diperoleh *Malaiikat* sebagai *makbluq* yang hanya memiliki jiwa asal sebagai *makbluq* suci dari sifat-sifat cemas, asmara dan sejenisnya. Pandangan Pemikir yang berorientasi pada pemikiran Aristoteles saat berbicara tentang konsep manusia. Ia memahami bahwa jiwa sebagai bentuk atau prinsip hidup. Namun manusia juga mempunyai sifat yang lebih tinggi, ialah aktifitas *hyle* (yang mampu melampaui potensi materi), bersifat semata-mata ruhani, antara lain berpotensi sebagai pikir dan kehendak. Aristoteles juga memahami potensi penunjang manusia yakni *materi*, *psike* dan *nus (ruh)*<sup>343</sup>.

Di antaranya memberikan gambaran bahwa yang dimaksud dengan *Nafs al-mujarrodab* itu adalah *makbluq* Allah '*Azza wa Jalla* yang memiliki jiwa yang mandiri tanpa disertai sifat-sifat rendah seperti yang dimiliki manusia yang belum mencapai derajat *Nafs*-nya yang benar-benar bersih (suci). Maka dapat dikatakan bahwa *Nafs* yang dimiliki *malaiikat* itulah yang diprediksi sebagai *dzat* yang memiliki jiwa eksklusif. Mereka memang sengaja untuk tidak dijatuhkan pada sifat-sifat rendah, untuk mempertahankan taatnya pada *Klabiq*. Dengan demikian maka *malaiikat* tidak memerlukan *jisim* sebagai *madab*-nya. Ini sepaham dengan pandangan gurunya (Plato) saat memaparkan tentang ilmu, kemudian menjelaskan posisi akal *al-mujarrodab* yang hanya dimiliki oleh *dzatal-mujarrodab* pula<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> DR. P.A. Van Der Weij, *Grote filosofenover de mens* hlm. 37.

<sup>343</sup> DR. P.A. Van Der Weij, *Grote filosofenover de mens*, hlm. 45.

<sup>344</sup> Shadra al-Mutaallihiiin, *Mafatih*, hlm.263.



*Kesebelas Nafs al-Muqarrabain*. Adalah Jiwa yang derajatnya setara dengan para *malaikat*, dari aspek kedekatannya dengan *Rabb*. Jiwa *muqarrabin* merupakan jiwa yang menyendiri setelah berpisah dengan jiwa *syaitani*. Pada *Nafs* ini *madzahir al-qabri*, telah dilimpahkan pada *madzahir al-luthfi*. Mulla Shadra memandang jiwa inilah yang dimiliki oleh *abli Al-Jannah* (surga)<sup>345</sup>. Karena *dzatnya* sebagai *dzat* yang suci, maka keberadaannya sebagai penghuni surga Firdaus menjadi sebuah keharusan bagi *Malaikat*. Hal ini disebabkan *malaikat* memiliki potensi untuk tidak berdosa. Mereka mempunyai enam sifat, yang antara lain adalah, sebagai kurir dari *hadirat Ilahiah*, ningrat dalam rupa Allah, diberdayakan dengan kekuatan kepatuhan murni, tidak dipungkiri lagi berada dalam *hadirat Ilahiyah*, dipatuhi dalam keduniawian dan dipercaya dalam menerima serta mendistribusikan wahyu.<sup>346</sup>

Jiwa *al-Muqarrabin* ini telah dimiliki oleh Rasulullah SAW. Demikian juga dalam *Tbariqat Tijaniyah*, diyakini bahwa *syaiikh Ahmad al-Tijani* telah memiliki derajat serupa. Oleh karena itu maka pertemuan dengan Rasulullah SAW secara langsung, bukan sesuatu yang dianggap tidak mungkin. Demikian juga dapat dilakukan oleh *ikhwan Tijani* yang telah melakukan penyucian diri. Dalam kondisi inilah, *ikhwan Tijani* akan mengalami pertemuan dengan Nabi SAW secara langsung, ditambah dengan pendampingan diri menuju *akhlak al-Karimah*. Derajat jiwa *al-muqarrabin*, dicapai dengan cara *riyadhab* yang serius. Tidak sekedar mengucap atau hanya melantunkan beberapa bacaan. Akan tetapi harus secara simultan, mulai dari pelaksanaan *syari'at* secara baik dan benar, pencerahan pemikiran melalui *tarbiyah al-'aqliyah*, dan pelaksanaan ritual khusus yang telah diwariskan dari para sufi yang diyakini telah mencapai pada derajat di atas. Sufi besar lainnya berpendapat bahwa, *Malaikat* yang dimaksud bukanlah sosok *makbluq* hidup seperti yang biasa diungkap orang. Akan tetapi merupakan sosok *nural-ilahiyah* yang berpisah dengan *jasad*. Yang demikian disebutkan oleh Ayn Al-Qudhat<sup>347</sup> sebagai unsur *malakut*. Beliau menafsirkan *Malakut* sebagai alam jiwa. Ia memahami

---

<sup>345</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm.127.

<sup>346</sup> *Syaiikh Muhammad Hisyam Kabani, Angeles Univeild : A sufi perspective*, hlm. 6.

<sup>347</sup> 'Ayn al-Qudhat, adalah salah satu guru Mulla Shadra. Idenya banyak dipakai saat menuangkan pemikirannya. 'Ayn al-Qudhat adalah tokoh sejaman dengan Abdu al-Qadir *al-Jilani*. Beliau juga salah satu kawan dari Abu Ya'qub Yusuf Hamdani, ketika berada pada suhan Ahmad al-Ghazali, yang bersama-sama menuntun proses pendirian tarekat *Naqsabandiyah*. Ia sempat mengalami ekstase bersama di Persia, Nizami dan Sana'i, (Leonard Lewisohn, *The heritage of sufism clasical Persian sufism from its origin to Rumi*, England, tahun 1999, terj. 'Ayn al-Qudhat dan doktrin fana, Pustaka Sufi, tahun 2003, hlm. 2.)

bahwa manusia akan berada pada posisi *insani*, jika mampu menjamah dua alam, yakni *alam malakut* (jiwa) dan *alam jabbarut* (kedaulatan *ilahi*)<sup>348</sup>.

Tampak adanya pemikiran yang berpandangan tentang posisi jiwa *malakuti*. Jiwa ini awalnya merupakan jiwa terlepas dari *jasad*. Saat itulah ia dijuluki sebagai jiwa *al-muqarrabiin*. Atau disebut juga jiwa yang mampu menggapai *nur al-Rubbubiyah* Allah ‘*Azza wa Jalla*. *Malaikat* adalah bentuk perpanjangan tangan Tuhan (distributor), yang bertugas melakukan distribusi *rubbubiyah* pada seluruh makhluk-Nya. Bahan penciptaannya dari *Nur*, merupakan bekal dasar *malaikat* untuk tidak terhalang oleh *hijab* apapun dalam melakukan tugas pokoknya. Demikian pula manusia yang telah menggapai posisi *Nafs al-muqarrabin*, adalah sosok manusia yang telah mampu menggapai nilai *rubbubiyah* Tuhan. Hingga antara dirinya dengan Tuhan menjadi tidak terhalang *hijab* apapun. Kesendiriannya tanpa *hijab* telah dibuktikan oleh Nabi-nabi-Nya.

Jiwa para Nabi yang selalu berkomunikasi dengan Allah setiap saat merupakan wujud nyata dari kondisi jiwa *muqarrabin* yang mampu menggapai nilai *rubbubiyah*. Yang dalam *Thariqat al-Tijaniyah* diyakini sebagai hasil dari keterbukaan kunci *ghaib*. Demikian pula dengan Allah. Bagi mereka yang telah mampu memasuki wilayah ini, Beliau sangat terbuka dengan wujudnya. Bahkan *al-Qur’an* telah memberikan pernyataan tentang kedekatan antara Allah dengan *makhluk*-Nya. Mulai dari kedekatan secara informatif hingga menyatakan lebih dekat dari urat leher. Pemikir Katolik mengemukakan pandangannya, bahwa kepasrahan yang baik adalah ketika mampu binasa secara inderawi dengan melebur melalui pembinasaan spiritual melalui spiritual jiwanya<sup>349</sup>. Mungkin inilah gaya *ekstase Katolik*. Akan tetapi tidak dapat dinafikan bahwa peleburan dengan *dzatilahiyah* merupakan salah satu doktrin sufistik untuk mencapai *irfan* (gnosis). Dan ajaran gnostik (*irfani*) ini, merupakan salah satu cara Mulla Shadra dalam menggapai pertemuan dengan kondisi ke-Tuhan-an. kondisi ini yang sering dinamakan *unity*. Sedangkan yang terjadi pada *syaiikh Ahmad al-Tijani* dikenal dengan *futuh*. Pada gaya spiritualis Kristiani, banyak menampakkan gagasan *shekinah* dan *da’ib*. Hal tersebut yang menjadi bibit pembicaraan spiritualis nuansa Injil. Mereka menganggap bahwa *shekinah* adalah kehadiran *RuhKuddus* didunia profan, bagaikan cahaya matahari yang bersinar dimana-mana<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> Leonard Lewisohn, *The heritage of sufism classical Persian sufism from its origin to Rumi*, hlm. 23.

<sup>349</sup> Leonard Lewisohn, *The heritage of sufism classical Persian sufism from its origin to Rumi*, hlm. 37.

<sup>350</sup> A. Heuken. Sg, *Spiritualitas Kristiani*, CLC, Jakarta tahun 2002, hlm. 26.

*Rub Shekinah (sakinah)* hanya didapat oleh orang-orang yang telah mengalami berbagai pelatihan *rubani* dalam mempertahankan *rub kuddus* yang bersemayam dalam *jasadnya*. Jika doktrin Katolik mengemukakan doktrin peleburan jiwa, maka ‘Ayn al-Qudhat-pun tampak terdapat kesamaan, yakni didasarkan pada penghancuran *Nafs*. Menurutnya tanpa penghancuran ego, maka kesadaran spiritual tidak mungkin ada. Kemudian dilakukannya untuk meniadakan semua kondisi kecuali Allah dengan “*laa ilaaha illa Allah*”<sup>351</sup>. Doktrin penghancuran *Nafs* dan peleburan yang diusung oleh ide di atas, dimasukkan pada tipe *cosmis* dalam dunia mistik<sup>352</sup>, yakni kemampuan diri melebur bersama Tuhan dalam jiwa universal, karena manusia adalah *pletikan-Nya*. Aliran ini banyak dianut oleh Hindu Sangky dan Budisme Mahayana<sup>353</sup>.

Pada pemikiran sufistik Ahmad *al-Tijani* dalam *tharikat al-Tijaniyah*, tidak dijumpai doktrin penghancuran *Nafs* dalam peleburan diri dengan Tuhan. Akan tetapi lebih menitik beratkan pada memahami pencapaian puncak *makrifat* dengan mempelajari adanya *tasykeik*, yang akan mengarahkan pada pemahaman kudititas esensi jiwa. Jika pembinaan jiwa pada Mulla Shadra menuntun kearah *irfani*. Maka pada Ahmad *al-Tijani* diarahkan kepada pertemuan dengan *haqiqat al-Mubammadiyah* melalui metode pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah*, *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal*. Mulla Shadra berpandangan bahwa setelah proses penyempurnaan jiwa dengan segala kebersihannya, akan ber-*taraggi* (meningkat *matrabat-nya*), memasuki wilayah *rub*, yang mampu memandang dengan *nur-Nya* segala sesuatu secara universal<sup>354</sup>. Sedangkan pada pemikiran *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* justru lebih diarahkan untuk memasuki wilayah *haqiqat al-Mubammadiyah*, guna mendapatkan pancaran *Nur Mubammad*, yang akan mendamping perilaku, hingga termasuk pada *akhlaq al-karimah*.

*Keduabelas Nafs al-Muntakisatu al-Ruus*. Jiwa ini dimiliki oleh orang-orang *fasiq* dan *kufur*. Ia berada pada *manzilah (maqam/wilayah) syaitan*

---

<sup>351</sup>Leonard Lewisohn, *The heritage of sufism clascal Persian sufism from its origin to Rumi*, hlm. 38.

<sup>352</sup>Dalam dunia mistik, terdapat tiga tipe transformasi (penyatuan), yakni tipe etis, berupaya menciptakan manusia paripurna atau waskita. Agar mampu berjumpa dengan “*Yang Ada*”, melalui samadi atau yoga. Seperti yang dilakukan aliran Subud. Tipe *cosmis*, diktrinnya adalah peleburan jiwa dengan jiwa universal, melalui jalur emanasi. Karena manusia adalah *pletikan-Nya*. Dianut oleh Hindu Sangky dan Budhisme Mahayana. Tipe *pantheistis*, dalam kebatinan menyatu dengan sukma (*ittibat*), dalam keadaan ekstase. (Prof. H. A. Rivai Siregar, *Tasawuf dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, Rajaewali Press, Jakarta, tahun 2000, hlm. 22.)

<sup>353</sup> Prof. H. A. Rivai Siregar, *Tasawuf dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, hlm. 22

<sup>354</sup> Shadra al-Mutaallihii, *Mafatih*, hlm. 510.

yang *matbrudab* (telah dijauhi<sup>355</sup>) dari *alam Al-Rahmat* (kasih sayang) dan *Al-Ridwan* (ke-*Ridha-an*), terjebak dalam *alam Al-Niqmah* (kesengsaraan) dan *Al-Husran* (kerugian<sup>356</sup>). Pertimbangan yang muncul dari orang berjawa *muntakisab*, mampu membedakan nikmat dan tidak atau baik dan buruk, hanya sulit untuk membedakan benar dan salah berstandar wahyu Tuhan. Jiwa ini digolongkan pada *Nafs al-hayawaniyah*. Mereka adalah kaum yang merugi yang tidak akan mendapat perlindungan Tuhan. *Nafs al-Muntakisab* digolongkan pada *Nafs al-hayawaniyah*, karena dalam kinerjanya lebih besar memunculkan *qumwah al-tabayyuli* yang tergambar di dalamnya adalah rasa cinta terhadap sesuatu di alam ini, dan yang sepadan dengannya<sup>357</sup>. Pernyataan jiwa yang memiliki kekuatan *tabayyuli*, bukan merupakan kekuatan imajinasi mandiri. Gambaran-gambaran imajinatif, bahkan gambar kognitif dianggap sebagai sesuatu yang bukan ditempatkan secara statis dalam jiwa. Akan tetapi terjadi melalui jiwa *bi al-fa'il* (secara aktual dan subjektif), bukan *bi al-qabil* (secara reseptif). Pernyataan ini diambil setelah dengan tegas menyatakan menolak pendapat *al-Farabi* dalam *Al-Jam' bayn al-ra-yain* dan Suhrawardi dalam *Hikmat Al-Isyraq*. Maka iapun menuliskan “*Ketabuilah !* sesungguhnya selama jiwa melekat pada badan, pengindraan bersifat mutlak, bukan imajinasi. Sebab penginderaan memerlukan materi eksternal dan syarat-syarat khusus, imajinasi menjadi kurang banyak dibutuhkan. Akan tetapi setelah keluarnya jiwa dari badan, antara imajinasi dengan penginderaan tidak lagi memiliki perbedaan. Karena potensi imajinasi sebagai khazanah indera, telah menguat dan memadat dalam jiwa itu sendiri<sup>358</sup>.”

*Al-Hujwiri* yang memandang *Nafs* sebagai pemengaruh atas *jasad*. Sehingga beberapa potensi *Nafs* diharuskan mendapat pengekangan. Dengan alasan bahwa setiap *Nafs* yang mempengaruhi atas badan, maka badan akan mendapat pertanyaan atas perilaku yang dilakukan *Nafs*<sup>359</sup>. Bahkan Dhun Nun *al-Misbry* berpendapat bahwa kegelapan yang paling pekat adalah kepatuhan akan perintah *Nafs*. Mengikutinya adalah menentang Allah<sup>360</sup>. Pendapat di atas terlihat tidak banyak dikaitkan dengan kondisi *Nafs* sebelum masuk ke-dalam tubuh, yang oleh beberapa tarekat dijuluki sebagai *lathifat*. *Nafs-Nafs* ini bersifat suci dan bergerak

---

<sup>355</sup>Atabik Ali, *Kamus al-Ashri*, hlm. 1751.

<sup>356</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm. 137.

<sup>357</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Mafatih*, hlm. 509.

<sup>358</sup>Agus Efendi, *Kebidupan dan karya Mulla Shadra*. tahun 2000, t.h,

<sup>359</sup>DR. Javad Nurbakhsy, *Psychology of sufism* (del wa nafs), Publication (KNP) Tehran tahun 1992, terj. *Psikologi Suji*, oleh Arif Rahmat, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, tahun 1998, hlm. 61.

<sup>360</sup> DR. Javad Nurbakhsy, *Psychology of sufism*, hlm. 65.

secara baik. Jiwa ini dinilai oleh beberapa penafsir dengan, julukan *Nafsal-Muthmainnah*, seperti yang tertuang namanya dalam ayat *al-Qur'an*. Kesadaran ini, kemudian diungkap oleh Ibnu Arabi. Ia menjelaskan kedudukan *Al-Nafs al-Rahmani*. Menurutnya, jenis *Nafs* inilah yang selalu membawa kebaikan.<sup>361</sup> Meskipun beberapa pemikir yang berpandangan mistik, memahami *Nafs* sebagai kegiatan yang kurang baik. Karena mereka hanya menampilkan sosok *Nafs* setelah memandang kegiatan badan. Padahal pada badan terdapat kekurangan untuk lebih sempurna menampilkan seluruh kegiatan jiwa. Namun berbeda dengan Ahmad *al-Tijani* yang memandang bahwa jiwa sebagai organ anatomi ruhani yang dapat diperlakukan sesuai dengan keinginan. Contohnya kegiatan jiwa setelah keluar dari *jasad*. Mereka tidak mengulas itu. Allah telah banyak memberikan isyarat, bahwa semua pertanggungjawaban akhirat adalah melalui jiwanya. Untuk hal itu Mulla Shadra tampak ingin memunculkan kontroversinya dengan para agamawan lainnya tentang jiwa secara menyeluruh. Kulminasinya, adapula pemikir yang menjelaskan bahwa jiwa adalah sosok non materil yang berpengaruh pada materil, selama materi tersebut bergabung dengannya. Akan tetapi setelah materil dilepaskan, maka kekuatan jiwa ini menjadi menguat dan disempurnakan dengan segala kemampuan materil yang telah dilaluinya atau melaluinya.

*Ketigabelas Nafs al-Munthabi'ah* (jiwa yang mencetak<sup>362</sup>/ merekam), akibat rekaman ini akan muncul materil yang sama derajatnya dengan langit dan bumi. Oleh sebab itu pula *Nafs* ini mempunyai kemampuan dalam interaksi dengan keadaan *thabi'iyah* (alami). Selanjutnya akan tercetak sebuah *jisim* hingga *asfala saafiliin* (martabat terrendah). Kemampuan interaksi yang wajar, akan mengakibatkan tumbuhnya sosialisasi yang baik antara sesama makhluk Tuhan. Tujuan akhir dari diciptakan *Nafs* ini adalah agar manusia senantiasa mampu menjadi pendamping serta pemakmur bumi dan langit<sup>363</sup> (alam dunia). Jiwa *munthabi'ah* yang diuraikan Mulla Shadra, terdapat kesamaan paparan dengan uraian *Syaikh Nur Al-Diin Al-Raniri* tentang alam materi, walaupun maksudnya mungkin berbeda. Ia menjelaskan tentang posisi jiwa hewani (*Nafs al-hayawaniat*) yang bersifat materil. Bahkan membaginya menjadi tiga kelompok, yang kelompok itu selanjutnya dibahasakan sebagai alam, karena secara alamiah itu adalah dimasukkan pada golongan alam. Manusia sendiri dalam pandangan *al-Raniri* adalah sebagai satu alam yang akan mendampingi alam lain yang lebih rendah atas *amr*

---

<sup>361</sup> Abu al-A'la Afifi, *Fushush al-Hikam li Syaikh al-Akbar Ibnu 'Araby*, hlm. 189.

<sup>362</sup> Atabik Ali, *Kamus al-Asbri*, hlm. 1223.

<sup>363</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm. 25.

Tuhan. Materi *haywanat* yang diuraikan *al-Raniri* di antaranya adalah, alam *malak*, alam *malakut* dan alam *jabbarut*. Beliau juga mengumpamakan berjejanya alam *malak* dengan alam *malakut*, seperti posisi badan kasar yang berjejer dengan alam halus. Dan alam *jabbarut* berdiri dengan kekuasaan Allah. *Dzat*-Nya berdiri dengan diri-Nya yang *wajib al-wujud*. *Nafs* yang dianggap Mulla Shadra sebagai pencetak, hingga tercipta alami, bertujuan untuk menyamakan derajat *makhluk* hingga satu sama lain menjadi derajat yang *manjud* (mengada) secara bersama-sama dalam mengemban tugas *Ilahiyah*. Tanpa kebersatuan antara manusia dengan alam dalam *maqam makhluk*-Nya, maka manusia sebagai *Dzat* yang mempunyai kelebihan dengan alam akan mendapat banyak hambatan dalam berinteraksi. Apalagi jika memandang pada pendapat Ibnu Arabi yang dikutip *Al-Raniri*. Beliau memberikan pernyataan bahwa alam semesta adalah Allah *Subhanahu wa Ta'ala*, yang *tajalli* dengan segala sifat-Nya.

Para penganut tasawuf Ibnu 'Arabi ini memahami alam semesta sebagai *dzat* yang jati dirinya adalah Allah sendiri. Sehingga *tajalli*-nya dengan alam ini merupakan wujud Tuhan yang "memateri". Dengan tujuan melakukan interaksi dengan materi. Dan jiwa merupakan bagian dari anatomi ruhani yang diciptakan Tuhan sebagai alat untuk mengendalikan *jasad*. Maka ketika jiwa dikotori, segala gerak jasad akan mengalami kekotoran. Untuk itulah Ahmad *al-Tijani* dengan mengadopsi pemikiran Ibnu Arabi dan *al-Turmudzi*, mengangkat pemamahan *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai cara untuk mensucikan jiwa. Lalu menyertakan *shalawat* yang dinilai menjadi kata kunci dalam melakukan ritual pensucian jiwa menurut Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. *Riyadhab* inilah yang kemudian akan menjadi jembatan adanya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah* yang tiada lain adalah Muhammad SAW.

*Keempatbelas Nafs al-Wahmiyah*. Ialah bagian dari jiwa yang menjadi penyebab munculnya *amarah syaitaniyah*, sebagai perubah (tujuan) penciptaan Allah pada manusia. Mulla Shadra mengibaratkan dengan pendengaran hewan ternak<sup>364</sup>. Akibat dari tumbuh kembangnya *Nafs* ini, seseorang akan menjadikan dirinya hidup bebas tanpa kendali aturan. Penghalang segala cara akan kerap dijumpai. Keberpalingan dari ibadah sebagai tujuan awal diciptakannya manusia, dirubah dengannya menjadi kehidupan yang hanya untuk menikmati duniawiyah, tanpa sedikitpun mengenal harapan *ilahiyah*. Jiwa yang kadang-kadang memiliki sifat arogansi tinggi. Sehingga dimasukan pada gangguan emosi.<sup>365</sup>

---

<sup>364</sup> Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm. 147.

<sup>365</sup> Iyus Yosep, S.Kp., M.Si, *Keperawatan Jiwa*, Aditama, Bandung, tahun 3013, hlm.87.

Ibnu Sina mengomentari tentang *Nafs al-wahmiyah* ini sebagai wujud dugaan. Kemunculannya sebagai salah satu fakultas yang memahami gagasan non material namun partikular<sup>366</sup>. Walaupun sebelumnya menurut pengamatan Fazlurrahman, bahwa Mulla Shadra sempat menolak keberadaannya pada fakultas semacam itu. Dengan pernyataannya sebagai suatu realitas yang tidak mempunyai wujud. Ini disebabkan oleh paparan Ibnu Sina yang mengkaitkan antara cinta dan beberapa dugaan tentang bahaya dianggap sebagai hasil kerja *Nafs al-wahmiyah*. Umumnya pemikiran teosofi bukan dititik beratkan pada kemunculan cintanya, akan tetapi pada “dugaan“ yang timbul akibat kerja *Nafs* tersebut. Dianggap akan menimbulkan presepsi negatif pada *jasad*.

Pandangan Ibnu ‘Arabi, seperti diungkap Henry Corbin, yang menyatakan bahwa *wahm* merupakan bayangan yang menumbuhkan imajinasi aktif. *Wahm* dipahaminya sebagai imajinasi yang bukan *ilusif* (yang akan muncul manakala keliru dalam memahami cara berwujud). Dalam kasus “*sang gnostik*“, imajinasi akan menjalankan fungsi *himmah*, karena konsentrasi “*sang arif*“, mampu menciptakan objek-objek, menghasilkan beragam perubahan di dunia *labiriyah*<sup>367</sup>. Semua karakteristik jiwa akan bersatu dengan memadat menuju derajat kwiditas paripurna. Sebagai pengguna konsep Ibnu Arabi, teosofi Persia yang bernama Mulla Shadra menganggap bahwa kuiditas badan dan personalitasnya merupakan “*keran*” jiwanya, bukan disebabkan tubuh yang materilnya. Maka pertahanan terhadap badannya harus mampu mempertahankan jiwanya. Perubahan jiwa menuju setiap posisi, bukan ditafsirkan sebagai perubahan jiwa, akan tetapi lebih kepada pemahaman akan proses pemadatan. Jiwa tetap menjadi dirinya sendiri. Hanya saja untuk bergerak, hidup pada alam meteril membutuhkan bantuan *jisim* (badan), sebagai unsur kekuatan geraknya. Ia memahami bahwa perubahan *harakah al-Nafsiyah* (gerakan jiwa), seperti yang digambarkan dengan fenomena *akhirat*, *qiyamah*, *barzakh* dan lain sebagainya. Demikian pula dengan hal-hal yang menyangkut temporal, kuantitatif, kualitatif, posisional dan sejenisnya. Pada dasarnya dapat dinilai sebagai sebuah gerakan jiwa menuju poisisnya yang lebih padat. Ini menggambarkan adanya inpendensi pada jiwa. Sehingga dirinya akan menjadi “*dirinya*“.

---

<sup>366</sup>Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 305.

<sup>367</sup>Henry Corbin, *L’Imagination creatrice dans le soufisme d’Ibnu Arabi*, dalam edisi bahasa Inggris menjadi *Of creative imagination in the sufisme Ibn ‘Arabi*, Princeton University Press, tejr. *Imajinasi kreatif sufisme Ibnu Arabi*, oleh Moh. Khozim dan Suhadi, LkiS Yogyakarta, tahun 2002, hlm. 289.

Hal itu terjadi karena gerakan yang unik dan gradual (*'ala sabil al-ittisbal al-wahdany al-tadriyy*)<sup>368</sup>.

## 2. Hubungan Jiwa, Akal dan Jasad

Tubuh manusia memiliki anatomi khas, yang tidak dimiliki oleh *makhluk* lainnya, ialah akal. Kemulyaan seseorang dihadapan Allah, adalah saat memelihara dan memberdayakan akalnya menjadi berfungsi sebagaimana mestinya. Pandangan tentang akan lini sempat dilontarkan Harun Nasution dalam karyanya yang berjudul akal dan wahyu. Pada tulisan tersebut beliau mengemukakan peranan akal yang disejajarkan dengan wahyu saat menjadi sumber rujukan dalam mengamalkan ajaran Islam. Akal dianggap memiliki kekuatan intuitif yang mampu membuka rahasia alam. Sangat berbeda dengan rasional dan logika. Pemikir klasik yang memiliki kecenderungan membahas tentang akal, adalah Ibnu Arabi. Pandangan beliau dituangkan dalam karya-karyanya. Ibnu Arabi banyak mengkaitkan peranan akal dengan *ruh* dan jiwa (*nafs*). Bagi para sufi akal dipandang sebagai organ khusus yang berfungsi memberikan haluan menuju kesempurnaan manusia (manusia seutuhnya). Itulah sebabnya, semua peribadatan dalam ajaran Islam selalu dikaitkan dengan akal yang sehat. Akal dipandang memiliki kemampuan menguak tabir metafisika. Bahkan hingga semua yang tidak terjangkau panca indera. Akal juga sangat berkaitan dengan pengendalian emosi manusia. Beberapa pemikir mengartikan kata '*aqal*' sebagai bentuk khas dari *makhluk* yang bernama manusia. '*Aqal*' sendiri diterjemahkan sebagai "ikatan" dalam bahasa Arab. Maksudnya adalah yang mengikat dan menjadi tanda khusus bagi manusia. Atau mengikat keseluruhan aktifitas organ ruhani, agar tidak terjadi penyimpangan fungsi.

Akal (*'aqal*) juga diyakini sebagai organ yang memiliki kemampuan untuk memahami serta mengetahui tentang hakekat segala hal. Sebagian memahami sebagai jiwa yang sangat lembut. Para sufi mengenalkan akal dengan lathifah. Hal di atas karena kelembutannya. Bagi sebagian sufi meyakini bahwa akal merupakan wujud organ yang memiliki sifat ke-Tuhan-an. Kalangan penganut pemikiran al-Ghazaly menyatakan adanya penamaan berbeda, bertujuan untuk menunjukkan esensi dari masing-masing yang disebut namanya, ialah akal, *ruh*, *nafs*, *qalb*, *saqaf*, *sir*, *lubb* dan sejenisnya. Pada dasarnya sesuai dengan pemahaman al-Ghazaly sendiri, bahwa masing-masing diidentifikasi berdasarkan cara kerja dan fungsinya. Beliau memberikan argumentasi, bahwa akal memiliki kemampuan penerimaan pengetahuan secara

---

<sup>368</sup> Agus Efendi, *Kebidhan dan karya Mulla Shadra*, t.h



teoretis. Pada akal, terjadi gerakan pengetahuan berupa nalar. Selain di atas juga memiliki fungsi pembeda antara kaum kanak-kanak yang dianggap belum banyak memfungsikan akalnya dengan yang telah dewasa. Demikian juga antara yang sehat dan terganggu fungsi akalnya. Sehingga bisa dibedakan bahwa akal sangat dipengaruhi oleh kondisi seseorang. Anak dibawah usia *balligh* (dewasa dalam sudut pandangan agama), disinyalir belum dapat memfungsikan akal secara maksimal.

Bagi kalangan penganut paham Imam *al-Ghazaly*, akal dipahami sebagai pengetahuan empiris. Sedangkan pada kalangan lainnya menetapkan justru akan memiliki kemampuan menjamah aspek empiris hingga mistis. Salah satunya adalah tentang wahyu, yang harus dipahami oleh para Nabi. Para Nabi dalam menerima wahyu harus memiliki akal yang sehat. Sehingga wahyu didapat dan diperlakukan sebagai sumber ajaran dan *syari'at*. Jika saja akal hanya dinilai sebagai alat untuk menerima hal-hal yang empiris, maka wahyu tidak dapat dijadikan sandaran *syari'at*. Sebab tidak selamanya wahyu bersifat empiris. Akal bukan pikir. Namun kerjaan memikir itu adalah salah satu dari kemampuan akal sehat. Seseorang disebut memiliki akal yang sehat yang sempurna, apabila telah mampu menerima bimbingan Tuhan secara langsung. Inilah yang oleh Sigmund Freud ditolak sebagai kondisi jiwa yang normal. Dalam padangan psikoanalisisnya, Sigmund Freud memasukkan keadaan jiwa para Nabi sebagai manusia yang memiliki *delusif* (halusinasi). Pada pemikiran *al-Ghazali*, hampir menyamakan akal dengan pikiran, yang sepenuhnya dilakukan oleh kerja otak. Dengan demikian, tidak salah jika *al-Ghazali* menyebut akal pada organ ruhani yang memiliki potensi untuk menerima sumber pengetahun berupa hasil pengamatan, penelitian dan pengajaran.

Akal dipandang sebagai potensi, yang dapat memberikan dorongan secara sistematis. Bukan lagi merupakan kerja kepentingan sesaat, yang sering disebut *syahwat*. Akal dinilai dapat menerima pengetahuan yang bersifat mistik, seperti pengetahuan yang diperoleh tanpa sebelumnya dilakukan kegiatan pembelajaran sistematis. Inilah yang disebut dengan ilmu *ladunni* atau ilmu *kebudhuri*. Kebalikannya adalah *ilmu hushuli* atau *ilmu kasbi*. Kemampuan di atas menunjukkan sangat paripurnanya akal. Kemampuan yang melintasi jangkauan pikiran menjadikan nilai manusia menjadi lebih tinggi dari *makhluk* lainnya. Dalam kajian ilmu kalam, akal dijadikan sandaran untuk menunjukkan keberadaan Tuhan. Diantaranya, Ibnu Sina menyebut Tuhan sebagai akal satu. Ia mengidentifikasi akan hingga sepuluh. Sebelumnya Ibnu Sina membagi antara akal aktif dan akal pasif. Akal pasif itulah yang dipandang *al-Ghazaly* sebagai akal. Pertentangan sering terjadi antara

pemikiran Ibnu Sina dan al-Ghazaly, semenjak diskusinya mengenai filsafat. Hingga pada akhirnya, *al-Ghazaly* menulis karyanya berjudul *Al-Munkidz min al-Dhalal*. Kritik *al-Ghazaly* terhadap Ibnu Sina, juga seperti pada pembahasan mengenai akal.

Lain halnya dengan Dzunnun *al-Mishry*, ia memasukkan akal sebagai organ manusia yang hanya dapat menggunakan logika. Saat akal disamakan dengan logika, beberapa kalangan sufi dan filosof banyak yang menolak. Sebab antara logika dan diskusi tentang fungsi akal dianggap belum memadai. Dzunnun *al-Mishry* malah membahas akal saat menjelaskan tentang mengetahui Tuhan. Untuk beberapa kalangan. Dan pada kalangan ulama, seseorang mengetahui Tuhan melalui pendekatan akal yakni logika. Persepsi ini menunjukkan bahwa akal merupakan terma logika. Bukan lagi sebuah terma kesempurnaan manusia. Selain itu juga ia menjelaskan tentang pengetahuan Tuhan yang didapatkan oleh kalangan *ammam* (umum), melalui *syahadat*. Padahal *syahadat* bukan sebuah ungkapan *lafadz*. Melainkan sebuah kondisi seseorang yang sedang mengetahui tentang fenomena di luar logika. Logika bukanlah kerja akal. Melainkan kerja otak yang hanya menentukan pembahasan sistematis berdasar terma matematis. Bahkan Dzunnun *al-Mishry*, sempat memberikan argumen, bahwa hal di atas adalah kerja akal yang menembus pengetahuan hakiki. Bagi beberapa kalangan, pandangan tersebut merupakan hal yang harus disempurnakan. Sebab belum masuk pada pembahasan diskusi tentang akal. Pemahaman Dzunnun juga belum dikatakan sebagai pandangan keliru mengenai akal. Sebab pada awalnya manusia dikenalkan dengan pengetahuan yang menjadi dalil untuk sebuah pengetahuan. Yakni dalil *aqli* (akal) dan dalil, *naqli* (wahyu). Terobsesi pemahaman di atas maka Dzunnun *al-Mishry* mengidentifikasi kerja akal dengan teorinya. Lebih unik lagi saat beliau mengemukakan pendapatnya tentang konsep *ma'rifatu al-Shufiyah*. Yakni pengetahuan yang disandarkan pada kerja *qalb*. Sedangkan pengetahuan yang dipergunakan teolog, digolongkan pada pengetahuan berdasar akal. Inilah yang dinamakan *ma'rifat al-'aqliyah*.

Akal, merupakan *hujjah* (petunjuk) Allah di dunia. Ia juga sebagai makhluk yang pertama diciptakan. Fungsinya untuk memberikan petunjuk teknis bagi orang yang mencintai-Nya. Maka dengan penuh rasa cinta pada Allah, manusia akan memperoleh ketajaman akal (*'aql*), yang membuahkannya menjadi *nur al-bidayah* (petunjuk menuju kecerahan), akibatnya petunjuk Tuhan tersebut menjadi tetap terpelihara. Secara otomatis mencoba menenggelamkan akal, akan mengakibatkan lepasnya *hujjah* (petunjuk). Itulah yang melahirkan konsekuensi *tsawab* (pahala) dan

*Taqab* (siksa).<sup>369</sup> Akal berikutnya adalah disebut *al-bayulani*. Dalam keterkaitannya dengan jenis akal ini, posisi *Nafs* menjadi penting, terutama sebagai penerima serta penimbang pengetahuan (*Idrak*). Setelah pengetahuan didapatkan, akan diikat dengan akal *malkab* (melekat pada status kepemilikan<sup>370</sup>). Kesempurnaan akal akan terkait dengan kekuatan *Nafs*-nya, sebab kekuatan itulah yang mengakibatkan dorongan untuk mewujudkan sebuah pekerjaan. Kekuatan akal tumbuh dan berkembang manakala *qumwah al-nafsiyah* (kekuatan jiwanya) menunjang kinerja *jisim* (*jasad*)<sup>371</sup>. Keutuhan kinerja akal akan dipengaruhi oleh kegiatan-kegiatan *nafs*. Jika *nafs-nafs* negatif yang sering terpacu, maka akan mengakibatkan kekuatan akal yang negatif pula, akhirnya memunculkan gambaran pada *jasad* yang tidak tergolong pekerjaan baik. Hal ini disebabkan *jasad* sebagai gambaran dari keseluruhan kinerja *nafs* dan akal. Sedangkan akal sendiri bagian dari tubuh manusia yang selalu sama-sama bekerja dalam posisinya yang berbeda, meskipun bermuara pada tujuan yang sama. Secara otomatis pula setiap pekerjaan akal yang sempurna akan dihasilkan oleh kinerja *Nafs* yang sempurna pula. Dengan demikian *jasad* yang berfungsi sebagai gambarannya menjadi terpengaruh oleh dua kekuatan besar yang mendorongnya untuk berapreseasi.

Kesucian jiwa dinilai sebagai kondisi yang harus diciptakan, untuk menunjang kerja akal dalam tubuh. Sebab jiwa yang berperan sebagai objek yang digerakkan oleh *ruh*, kelak akan mempengaruhi kerja akal dalam menggapai kebenaran *ilabiyah*. Apalagi saat jiwa harus menggunakan akal aktif dalam menguak tabir *haqiqat al-Muhammadiyah*. Oleh sebab itu, maka kesucian jiwa, merupakan modal utama kerja akal yang benar. Melalui akal yang telah berjalan dalam realita kebenaran inilah yang kelak akan mampu melakukan *musyabadah* dengan *nur Muhammad*. Dan mereka yang telah memasuki wilayah ini diberikan predikat wali *quthb*. Merekalah yang dengan akalnya akan *musyabadah*, baik dengan Allah maupun dengan *al-maujdatu al-ghaibab* (ghaib keadaannya)<sup>372</sup>, seperti pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Kadang-kadang terdapat penyimpangan antara kinerja akal dengan *Nafs*. Terutama saat menerima *hidayah* (petunjuk). Mulla Shadra juga memandang adanya saat-saat keterlepasan antara *Nafs* dengan akal<sup>373</sup>. Ketika akal menerima *idrak* (pengetahuan) tentang sesuatu, akan tetapi

---

<sup>369</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm. 124.

<sup>370</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm. 328.

<sup>371</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, hlm. 329.

<sup>372</sup>Abi Abdillah Muhammad bin 'Aly bin al-Hasan *Syaikh al-Hakim al-Turmudzy*, *Kitab Khatmu al-Auliya*, Maktabah al-Katsulaikah, Beirut, t.t, hlm.504.

<sup>373</sup>Shadra *al-Mutaallihin*, *Tafsir*, hlm, 329.

*Nafs* yang negatif mendorongnya untuk *jasad* berbuat keburukan. Jika saja *jasad* lebih banyak dipengaruhi *Nafs* tersebut maka yang terjadi adalah penolakan akan *idrak*. Oleh sebab itu, maka *Nafs* yang tidak mendukung kinerja akal inilah dalam perspektif *shufi* harus diberikan pendidikan, dengan cara melakukan *riyadhab* (pelatihan ruhani) menuju terciptanya *Nafs* yang baik. *Sufi* memberikan kiat-kiat untuk melakukan pelatihan di atas dengan terlebih dahulu dikenalkan pada posisi *Nafs* dalam tubuh. Kaum *Tbariqab* (tarekat<sup>374</sup>) memperkenalkan adanya *latbijab* serta *maqam-maqam Nafs* yang perlu disentuh secara *ruhani*, dengan harapan adanya penaklukan pada beberapa komponen *Nafs* yang memiliki *qumwah al-fasidah* (kekuatan negatif).

Akal menjadi hampir tidak berfungsi saat manusia memasuki wilayah *Nafs al-Basyariyah*. Maksudnya bahwa *Nafs al-basyariyah* akan mementalkan dirinya dari kinerja akal, sehingga tercipta kemandirian dalam jiwa itu sendiri. Sebab pada *Nafs* ini manusia sudah memasuki “*kamasan*“ kesempurnaan. Kesempurnaan bagi jiwa adalah kemandirian dari gambaran-gambaran akal. Pada *Nafs* ini, telah keluar dari batasan-batasan akal. Sebab akal berproses ketika *Nafs* berada dalam wilayah *fi’li al-ajsad* (perbuatan fisik). Demikian pula ketika memasuki *alam al-mutakhayyalah*, *Nafs* mendominasi sedangkan akal tertinggal dalam kerangka (*jasad*). Keikutsertaanya menjadikan wujud manusia yang sempurna dalam proses *fi’liyah*. Sedangkan dalam keadaan *takhayyal*, jiwa menjadi mandiri<sup>375</sup>, hanya saja berada pada derajat *Nafs al-syaithoni* (jiwa rendah). Akal menjadi berfungsi ketika *Nafs* dan *jasad* bersatu untuk mewujudkan serangkaian (*harakah insaniyah*) gerakannya dalam bentuk penyatuan kinerja, guna mendapatkan *wujud fi’liyah*. Sedangkan jika memasuki pada proses penyempurnaannya atau penenggelamannya pada derajat terburuk, akal ditinggalkan. Saat menuju kesuciannya jiwa akan mandiri tanpa dampingan akal. Demikian pula saat turun ke derajat nista, akalpun ditinggalkan. Akan tetapi saat memfungsikan *jasad*, akal menjadi bersatu dengan *Nafs*, keberadaan *Nafs* akan menjadi energi pendorong *ta’aquli* sendiri yang nantinya akan mempengaruhi kinerja *jasad*.

---

<sup>374</sup>Tasawuf yang dilembagakan, menjadi sekelompok orang yang melakukan pelatihan spiritual guna menggapai cita-citanya, yakni mencintai Allah. Dalam kegiatannya, tidak melepaskan diri dari kajian *al-Nafs*. Mereka justru menjadikannya sebagai objek yang dilatihkan. Sebab dalam pandangan mereka, *al-nafs* merupakan salah satu unsur anatomi *ruhani*, yang apabila salah dalam memperlakukannya, akan mempengaruhi kinerja akal, menjadi salah pula. Ibnu Sina menamakannya, sebagai akal yang sehat. Yakni akal yang secara sempurna, terpengaruhi, serta didorong oleh *al-Nafs*, yang sehat sebagai akal aktif.

<sup>375</sup>Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, juz 9 hlm. 264-265.

Selanjutnya, hampir semua sufi mengkaitkan antara *jasad* dengan *ruh*. Keberadaan *ruh* dalam *jasad* tidak menjadi bagian satu sama lain. Melainkan *ruh* mempunyai wujud sendiri yang suatu saat akan meninggalkan *jasad*. *Ruh* sebelum memasuki *jasad* telah mengalami kehidupan. Oleh sebab itu maka ia berpandangan bahwa *ruh* merupakan sesuatu yang denganya *jasad* akan berfungsi. Ia hidup sebagai spirit yang mampu menghidupkan *jasad* untuk melakukan aktifitas<sup>376</sup>.

Akal juga dipandang sebagai sesuatu yang sangat penting bagi kehidupan jiwa dan *jasad*. Akal didudukkan sebagai sesuatu yang sangat suci. Bahkan ada yang berpandangan bahwa akal merupakan *hujjah* (petunjuk) Allah dimuka bumi. Dengan merujuk pada ungkapan “*Sesungguhnya akal adalah yang pertama kali diciptakan Allah*“, maka teosofi justru menyatakan setiap orang yang membenci kinerja akal adalah telah telanjang dari *nural-bidayah* (cahaya petunjuk Allah). Maka *hujjah-hujjah* Allah tidak akan menempel sama sekali dalam benaknya. Bagi mereka yang tidak menempelkan *hujjah* Allah dalam benaknya, maka secara otomatis *nafs-nafs* yang seharusnya terkinestetis oleh *hujjah* menjadi keruh. Kekuatan yang seharusnya bermanfaat menjadi statis, bahkan tidak menutup kemungkinan terjerumus pada jiwa rendah, yang sangat sedikit menggunakan akal, atau sama sekali terjebak dalam *al-alam al-bayawan* (alam kebinatangan)<sup>377</sup>. Sejalan dengan pemikiran Ibnu Arabi dan Ibnu Sina, Mulla Shadra juga memahami bahwa kegiatan *ta’aquli* (pemberdayaan berpikir) sudah dipakai dalam kinerja *Nafs*, dengan demikian maka *Nafs* sendiri mempunyai kekuatan *ta’aquli*. Itulah dalam mengemukakan tentang pilar-pilar<sup>378</sup> jiwanya, inilah yang dikenal dengan istilah *qunwah al-’aql* (kekuatan/daya akal). Pada *qunwah al-’aql* (daya akal), terpercik keharusan untuk memenuhi kesetimbangan dengan *qunwah al-’ilmu*. Sebab pengetahuan adalah hal utama saat “*melemparkan*“ ide ke dalam aktualisasi. Sehingga terlihat keadaan *akhlak* seseorang. Maksudnya setiap orang mengetahui dan kemudian disertai proses *ta’aquli* yang sesuai dengan penempatannya, maka akan tercermin dari akhlaknya yang baik sesuai dengan *hadits Nabiyang* menyatakan bahwa beliau diutus adalah untuk menyempurnakan *akhlaq*<sup>379</sup>. Dalam pemikirannya *qunwah al-’ilmu* yang terdapat pada jiwa akan mampu membedakan antara kejujuran

---

<sup>376</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Al-Hikmah*, hlm. 311.

<sup>377</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Maqatib*, , hlm. 124.

<sup>378</sup>Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, Juz V hlm. 88. Yang dimaksud dengan pilar-pilar jiwa, adalah *al-Qunwah al-’Ilmu* (daya pengetahuan), *al-Qunwah al-’ghadhab* (daya amarah), *al-Qunwah al-’Syahwah* (daya hasrat), *al-Qunwah al-’aqli* (daya akal), dan *al-’Adl* (kesetimbangan).

<sup>379</sup>Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, Juz V, hlm. 88

dan kebohongan, demikian dengan ke-*bathil*-an dan kebenaran. Berpuncaknya kekuatan ini, menurut Mulla Shadra adalah, merupakan pangkal kemuliaan *ruh*-nya<sup>380</sup>. Bahkan dalam pandangan Ahmad *al-Tijani*, akal yang terpelihara dengan baik, akan mewariskan ibadah yang baik. Sebab di antara syarat ibadah adalah berakal sehat. Selanjutnya akal sehat tidak bisa terjadi kecuali ada upaya penyucian jiwa. Sebab akal dan jiwa sama-sama bekerja untuk memberikan respon pada jasad. *Ruh* akan terdorong oleh sebab kinerja akal yang terdapat pada *Nafs* dengan dilengkapi *qumwab al-ilmu / qumwab al-idrak* (kekuatan pengetahuan). Ada juga yang menyebutkan “*Jiwa adalah terbina pada ufuk dunia, dan bayangannya. Dan jiwa mulia adalah (yang ada) di ufuk akal*”<sup>381</sup>. Selanjutnya ia juga memaparkan hubungan antara jiwa dengan akal dengan beberapa ungkapan yang satu sama lainnya berkesinambungan. Selanjutnya dapat kita tangkap seperti berikut ini.

Jika telah diketahui makna kearifan dan kebebasan, serta yang telah dihasilkan dari keduanya, yakni penguasaan atas pengetahuan, serta independensi dari materi, maka seluruh keutamaan jiwa akan kembali pada kedua keutamaan tersebut. Akhlak buruk (berikut) multipikasinya akan kembali kepada lawan-lawan keutamaan di atas. Dengan demikian tidak akan ada fragmentasi bahwa penyucian jiwa akan menyucikan keseluruhannya, jika meninggalkan sebahagiannya, karena khawatir akan mendorong kekuatan lain yang mendorongnya untuk melakukan yang lainnya.<sup>382</sup>

### 3. Keabadian Jiwa

Dalam sejarah moderen, kebanyakan kaum spiritualis maupun materialis, tampil sebagai sosok orang-orang yang mengingkari atau mengokohkan keabadian jiwa. Di antara mereka adalah Ibnu Sina. Beliau berpandangan bahwa, adanya perubahan keadaan pada alam seperti perpindahan dari alam dunia kepada alam kematian hingga memasuki alam *barzakh*, *ba'ats*, *basyr*, *nasyr*, hingga menikmati *al-jannah* dan *al-nar*, yang seterusnya tidak sempat dibicarakan dalam *al-Qur'an* kecuali dengan ungkapan adanya posisi *al-kebuld*. Kesemuanya diisyratkan Ibnu Sina sebagai wujud abadinya Jiwa yang tidak berkesudahan untuk senantiasa ber-*thawaf* mengelilingi hakikat spiritual. Bahkan ia berpandangan bahwa jiwa selalu merambah jalan menuju

---

<sup>380</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, hlm. 89.

<sup>381</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, hlm. 89

<sup>382</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, hlm. 88.

esensi spiritual yang mutlak dan menjadi bagian dari alam atas<sup>383</sup>. Pandangan keabadian jiwa Ibnu Sina tidak luput dari serangan pemikiran *al-Ghazali* dan Ibnu Sab'in. Mereka memandang jiwa tidak sebagai sesuatu yang kekal, sebab kekekalan hanya dimiliki oleh *dzat* Tuhan. Sayangnya saat itu, Ibnu Sina melakukan perbaikan atas paham yang telah dilontarkannya. Jika tidak, maka antagonis pemikiran ini akan menjadi perdebatan intelektual yang cukup mengasikkan. Ibnu Sina membuktikan kekekalan jiwa dengan argumentasi, bahwa jiwa telah ada sebelum tubuh diciptakan. Oleh sebab itu maka jiwa ketika memasuki tubuh, hanyalah kegiatan kelanjutan dari serangkaian aktifitas jiwa sebelumnya.<sup>384</sup> Berbeda dengan filosof lainnya. Aristoteles sangat sedikit dalam membahas tentang keabadian jiwa. Dalam pandangannya jiwa adalah *fana'* (tidak kekal/akan hancur), karena jiwa adalah bagian dari bentuk tubuh. Paham ini diyakini sebagai paham antagonis dengan Stoisisme dan Pythagoreanisme yang memandang adanya inkarnasi setelah kematian. Sesudahnya akan menjadi tubuh baru yang merambah kehidupan baru pula. Selain itu pula Plato memandang bahwa jiwa akan hidup sejalan dengan kehidupan tubuh yang dihindarkannya, sehingga ia akan keluar bersama kematiannya. Dengan demikian jiwa akan mati tanpa tubuh yang ditumpanginya. *Al-Farabi*, yang memandang adanya pembagian jiwa menjadi dua kategori, yakni *'Arifah Khoiruh* (yang selalu mengetahui kebaikan) dan *Jahiliah* (yang mengetahui kebodohan). Jiwa kedualah yang akan hancur sebagai jiwa yang *fana'*. Sedangkan yang pertama bersifat abadi.<sup>385</sup> Kemudian, pada masa pertumbuhan filosof moderen dikalangan *Sy'ah*, Ahmad *al-Tijani* juga tampil sebagai bagian dari pemaham jiwa yang berpandangan mirip dengan konsep Ibnu Sina awal, yakni jiwa yang memiliki keabadian.

Jiwa dipandang filosof sebelumnya (seperti Ibnu Sina) sebagai sosok *ruhani* yang memiliki keabadian, sehingga saat *jasad* mengalami kehancuran, maka jiwa tidak ikut serta dalam kehancuran tersebut. Jiwa memiliki kekuatan hakiki, sebab jiwa merupakan kekuatan pokok yang berada pada struktur manusia. sufi dan filosof sebelumnya menyatakan bahwa dalam manusia terdapat *ruh* dan tubuh yang mempunyai substansi berbeda. Merujuk paham Plato, bahwa jiwa mawujud sebelum tubuh dan baru setelah tubuh mengemuka, jiwa bergabung dengannya. Demikian dengan pandangan Ibnu Sina dan Aristoteles yang memandang *ruh* dan

---

<sup>383</sup>DR. Ibrahim Madzkour, hlm. 254. Mengutip kitab *al-Syifa*, karya Ibnu Sina, juz II hlm. 546.

<sup>384</sup>DR. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam*, hlm. 258.

<sup>385</sup>DR. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam*, hlm. 267.

tubuh tercipta secara bersamaan, serentak dan terwujud dalam waktu yang sama. Al-Farabi memberikan komentar mengenai konsep akal secara umum, yang dituangkan dalam karyanya berjudul *Risalah fii al-'Aqli*. Akal diterjemahkan sebagai *intelegentia* (intelegensi). Selain membagi akal menjadi empat golongan, juga memberikan arahan bahwa akal memiliki kekuatan yang melebihi kemampuan sekedar berpikir. Bahkan kini telah berkembang menjadi bentuk motivasi. Inilah yang disebut dengan *al-Qunwab*. Akal golongan ini disebutkan al-Farabi sebagai akal kemampuan (*potential intellect*). Berikutnya, akal aktual, ialah akal yang hanya mampu menggapai aspek rasional dan logika. Akal ini bekerja menggunakan pendekatan pemikiran empirisme dan positifistik. Sehingga hasilnya, hanya terbatas yang dapat ditangkap oleh indera. Al-Farabi menyebutnya *al-'Aqlu bi al-Fi'li* (*actual intellect*). Akal ketiga adalah akal *al-mustafadz* (akal capaian/*acquired intellect*). Pada tingkat tertentu terdapat kerja akal yang batas maksimalnya hingga memahami sesuatu yang berada di luar jangkauan pikiran inderawi. Seperti menerjemahkan bahasa Tuhan ke dalam bahasa manusia. Perilaku ini merupakan kemampuan para Nabi dan Rasul. Dan terakhir adalah *'aqlu al-Fa'al*, yakni akal aktif. Di antara kemampuannya adalah melakukan interaksi dengan Tuhan dan seluruh alam. Beliau menyebutnya *active intellect*.

Di Eropa, Descartes berpegang teguh akan pandangan dualisme dan meletakkan dinding pemisah antara tubuh dan jiwa, Ia percaya, bahwa keduanya tidak saling ketergantungan. Mereka sering mengungkap syair yang menyatakan bahwa jiwa ibarat burung merpati yang terkurung dalam sangkar. Bertolak dari paham-paham di atas, Mulla Shadra mencoba menuntaskan gagasan-gagasan dualisme menjadi sebuah kajian dalam filsafatnya. Ia menunjukkan bahwa jiwa dan *ruh* bergerak dengan gerak substansial yang bersifat menyempurna (*harakah al-jaubariyah* menuju *al-Nafs al-kamilah*). Mulla Shadra percaya bahwa bukan esensi yang menyebabkan semuanya, akan tetapi *wujud*-lah yang merupakan inti semua kejadian tersebut. Saat membahas tentang akal, Mulla Shadra memasukkan unsur pengetahuan *budhuri* (ilmu *Hudhuri*/Ilmu *Ladunni*) dalam proses menunjukkan eksistensi akal. Ilmu *budhuri* sendiri memiliki karakteristik yang lebih unik dibandingkan dengan ilmu *bushuli* atau ilmu *kasby*. Sebab ilmu *kasby* merupakan kulminasi tari upaya *tashawwur* (penggambaran konsep) yang bersumber dari indera. Dua jenis pengetahuan ini hanya ditinjau dari aspek keberadaan perantara antara subjek dan objek mengenai pengetahuan. Makanya Mulla Shadra menambahkan bagian dari ilmu *bushuli* adalah “Konsepsi” (*Tashawwur*) dan “Asensi” (*Tashdiq*). Jika mengamati konsep Mulla Shadra dalam mengurai tentang kerja akal, maka akan didapatkan sebuah asumsi bahwa



akal bukan sekedar sebutan untuk cara berpikir sistematis. Melainkan masih terdapat cara kerja akal dalam masing-masing capaian menuju sebuah hasil yang diharapkan. Selain hal di atas Mulla Shadra juga mengurai lebih detail hingga masuk pada aspek pembahasan ilmu *al-mantiq*. Yakni berbicara mengenai *Kulli, Juzʿi, Badibi, Nadzari* dan Proposisi sebagai klasifikasi dari pengetahuan *tashawwur* dan *tashdiq*. Dari semua kerja pengetahuan yang dilakukan akal, maka asumsi pertama yang dapat ditarik adalah, munculnya sebuah tesis, bahwa akal mampu menembus hal-hal yang bersifat non inderawi. Bahkan masuk pada wilayah *mughayyabat* (tidak empiris). Sehingga akan didapatkan pengetahuan tentang kebenaran hakiki. Melalui pemberdayaan akal yang maksimal akan terjadi sebuah proses yang mengantarkan seseorang pada “dunia” yang sangat unik. Termasuk di dalamnya mengenai istilah *Haqiqat al-Mubammadiyah*. Istilah tersebut merupakan konsep yang pengungkapannya harus melalui pendekatan berbagai cara. Mulai dari aspek *mantiqi*, hingga aspek mistik yang dikembangkan para sufi.

Membahas tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*, merupakan salah satu cara untuk memberikan inspirasi bagi para penelaah pengetahuan mistik dalam bingkai mistisisme Islam. Oleh sebab itu, keyakinan dalam bentuk *ilmu al-yaqin* masih memerlukan peningkatan sampai memasuki *haqqu al-yaqin*. Bukan dalam bentuk konsepsi (*tashawwur*), namun lebih mendasar pada aspek asensi (*tashdiq*). Dalam pencapaian hal di atas, terdapat peranan organ lain, di antaranya *ruh*. Atau sebaliknya. Bahwa saat membicarakan tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*, harus menyertakan pembahasan mengenai *ruh*. Sebab dampak yang ditimbulkan adalah terdapat keyakinan bahwa *ruh* akan hidup dengan motivasi *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Syaiikh* Abi al-‘Abbas Ahmad *al-Tijani* juga sangat meyakini bahwa *haqiqat al-Muhammadiyah* yang dipastikan dapat membangun kerja *ruh* untuk menemukan kebenaran hakiki. Sebab pada kebenaran hakiki itu ada keistimewaan yang bermuara pada konsep *Nur Muhammad*. Maka ketika ada pernyataan bahwa tubuh akan berubah menjadi *ruh* murni dalam proses penyempurnaan. *Ruh* buka sesuatu dari keseluruhan tubuh. Yang menghilang saat mati. Meninggalkan tubuh sebagai akhir kehidupannya dan menjadi barang saing dalam tubuh. Tubuh yang menjadi *jasad* adalah tubuh tanah. Kaitan dengan keberadaan manusia di hadapan Tuhan, disebut sempurna adalah yang telah mampu dipergunakan untuk ber-*musyabadah*. *Al-Tijani* memandang bahwa kemampuan ber-*musyabadah* dapat terjadi sebagai akibat dari rutinitas mengamalkan *jaubaratu al-kamal*. Oleh sebab itu maka *shalawat* yang menguak misteri keberadaan *haqiqat al-Muhammadiyah* dinamai *shalawat jaubaratu al-kamal*. Yang diyakini memiliki keutaman dan kemampuan

untuk melakukan pertemuan dengan *hadbarat al-Mubammadiyah* dalam keadaan *yaqdzah* (terjaga) dan *manam* (saat tidur).<sup>386</sup> Pada pendapat ini terjadi pandangan adanya kaitan erat antara akal, *ruh* dan jiwa yang suci.

Mulla Shadra memandang tidak adanya pertentangan antara *manjud* fisik dan non fisik. Ia lebih mengedepankan pandangan, bahwa jiwa bermula dari wujud material. Lalu berkembang dengan gerak substansialnya menuju kelanggengan secara spiritual.<sup>387</sup> Sedangkan dalam pandangan Syaikh Ahmad *al-Tijani* merujuk pemikiran *al-Turmudzy*, untuk *nur Muhammad* memiliki perbedaan yang jelas dalam proses kejadian Muhammad SAW. *Nur Muhammad* telah tercipta saat Adam ASS masih dalam keadaan antara air dan tanah. Dan perkataan bahwa “*Aku telah menjadi Nabi, saat Adam ASS, masih berada antara air dan tanah*” dan hadits Nabi SAW yang artinya “*Yang pertama diciptakan dari makbluq Allah adalah nur-ku*”.<sup>388</sup> Syaikh Ahmad *al-Tijani* juga memandang keberadaan *haqiqat al-Mubammadiyah* sebagai *maqam* batin dari jiwa Muhammad SAW.<sup>389</sup> Merujuk pemahaman Manshuruddin *al-Hallaj*, yang memandang bahwa pada diri Muhammad SA terdapat dua esensi, yakni Muhammad sebagai *Nur azali* yang *qadim*, kelak menjadi sumber ilmu dan *ma'rifat*. Sedangkan yang kedua sebagai esensi baru yang terbatas ruang dan waktu. Itulah Muhammad SAW sebagai putra Abdullah.<sup>390</sup> Selanjutnya, pembahasan *haqiqat al-Mubammadiyah* dipandang sebahagian komentator tasawuf sebagai bentuk pernyataan kekufuran, sebab dianggap mengadopsi pemikiran *bulul*. Dan dinyatakan sebagai kekafiran yang paling kafir. Apalagi setelah memahami salah satu *shalawat* yang sempat ditulis *masyaikh thariqat al-Tijaniyah* yang redaksinya menyebutkan bahwa *sayyidina* Muhammad sebagai “*'ainu dzataka al-ghaibiyah*”. Ungkapan tersebut dinilai menyimpang dari ajaran agama dan “*aqidah al-Islamiyah*”.<sup>391</sup> Pernyataan tersebut adalah wujud ketidak pahaman tentang makna *haqiqat al-Mubammadiyah*.

---

<sup>386</sup>Muhammad al-Arabi bin Muhammad bin Saih al-Syarqy al-Ammary al-Tijany, *Bughiyatu al-Mustafid*, Darr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1971, hlm.352.

<sup>387</sup>Murtadha Muthaharri, *Pengantar pemikiran Shadra*, hlm. 108.

<sup>388</sup>Syaikh Abi Abdillah Muhammad bin ‘Aly bin al-Hasan *al-Hakim al-Turmudzy*, *Kitab Khatmu al-Auliya*, Maktabah al-Katsulaikah, Beirut, t.t, hlm.470.

<sup>389</sup>Dr. Ikyan Badrizzaman, M.A, *Kenabian, Kewalian, tasawuf dan Tarekat*, Pustaka Rahmat, Cipadung-Bandung, tahun 2012, hlm.35.

<sup>390</sup>Dr. Ikyan Badrizzaman, M.A, *Kenabian, Kewalian, tasawuf dan Tarekat*, Pustaka Rahmat, Cipadung-Bandung, tahun 2012, hlm.36 merujuk pada kitab *al-Tawasin* ed. L, Massignon (Paris Liblarie Paul Geuthener, 1913), hlm.9 yang ditulis Al-Hallaj.

<sup>391</sup>Jam’iyatu al-Masyari’ al-Khairiyah al-Islamiyyah, *Al-Tasyarrufi bi dzikri ahli al-Tasawwuf*, Darr al-Masyari’, Multazam, tahun 2002, hlm. 155.

Jiwa dipandang juga sebagai *wujud al-kamal*<sup>392</sup> (kesempurnaan). Sedangkan pada *wujud al-kamal*, terdapat *dzat al-kamal*, yakni *ruh al-quddus*. Maka keabadian *ruuh al-quddus* adalah keabadian jiwa juga. Sehingga keberadaan jiwa setelah memasuki kategori kesempurnaan, maka jiwa menjadi kekal secara spiritual. Oleh sebab itu seorang teosofi Persia yang bernama Mulla Shadra memandang jiwa dalam kesempurnaan, secara analogis merupakan pengertian yang lebih dekat pada *jins* (genus) ketimbang *nau'* (*diferetia*). Berbeda dengan *shurah* (gambar) yang lebih dekat pada sisi material dibandingkan imaterial. Dengan demikian gambar masih membutuhkan *nisbah* kepada sesuatu yang jauh dari hakekat substansi yang dihasilkannya. jiwa tidak memiliki peng-ada selain jiwa. Maka keberadaan jiwa merupakan sesuatu yang peng-adanya adalah "Dia". Oleh sebab itu, sebagai peng-ada yang tidak bergantung pada yang ada selain dia adalah *dzat quddus* yang sepantasnya memiliki kelanggengan. Kegiatan "kemenyempurnaan" merupakan upaya perubahan dari sisi jiwa yang telah berbaur dengan badan yang banyak terpengaruhi oleh sisi materil merupakan gerakan *transsubstansial*<sup>393</sup> yang senantiasa akan bergerak menuju keabadian. Jiwa juga dipandang sebagai agen yang langsung menyebabkan gerak (perubahan) dalam seluruh jenis gerak, adalah bukan selain alam. Alam adalah prinsip esensial tiap gerak. Termasuk gerakan jiwa. Gerak jiwa bukan lagi sebagai gerakan alam, akan tetapi lebih paga gerakan pengada yang bersifat kekal<sup>394</sup>. Namun saat *nafs* memiliki *qumwah al-Insaniyah*, maka secara bersamaan, harus memasukan unsur pemahaman terhadap jiwa *insaniyah* yang ada pada panutan umat Islam, yakni Nabi Muhammad SAW, yang telah dipandang memiliki kondisi jiwa yang tepat dijadikan contoh. Dan jiwa Nabi Muhammad SAW tersebut telah menyebabkan munculnya perilaku yang benar dan baik, yang dikenal dengan istilah *akhlaq al-Karimah*. Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, suri tauladan itu tidak hanya diambil dari sejumlah teori yang telah dituliskan dalam al-Qur'an dan Hadits-hadits. Akan tetapi termasuk pertemuan langsung dengan *nur Muhammad* sebagai *maqamat bathin* dari Muhammad bin Abdullah. Yang secara *dhahir* dan *bathin* membimbing perilaku manusia yang, agar tidak terjebak pada *maqamat syahwat*.<sup>395</sup>

---

<sup>392</sup> Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah*, hlm. 7.

<sup>393</sup> Dimitri Mahayana, *Jiwa dalam tubuh, makalah pengantar mutiara hikmah*, t.t, hlm. 4.

<sup>394</sup> Dimitri Mahayana, *Jiwa dalam tubuh, makalah pengantar mutiara hikmah*, t.t, hlm. 4.

<sup>395</sup> Syaikh Jamal al-Din bin Muhammad al-Qasimy al-Damsyiqy, *Jawami'u al-Adab fii Akhlaq al-Anjab*, Darr al-Kukutb al-Ilmiyah, Beirut, tahun 2004. Hlm.75.

Jiwa senantiasa abadi dalam proses penyempurnaan. Keberadaannya menjadi penyempurna bagi tubuh yang materil dan *mahsusat* (inderawi). Kecuali saat jiwa mengalami perubahan personalnya yang terjadi pada dirinya serta substansinya, yang kemudian akan membentuk *al-'aql al-af'al* (akal aktif), setelah sebelumnya hanya merupakan *al-'aql bi al-qumwab* (akal potensial)<sup>396</sup>. Walaupun jiwa sebagai entekeki dari badan yang bersifat material, ia bekerja melalui fakultas-fakultas, dan menegaskan bahwa “organ-organ fisik“ seperti tangan, kaki, jantung dan sejenisnya, merupakan *maqam* bekerjanya jiwa.<sup>397</sup> Juga fakultas-fakultas pada jiwa memiliki kemampuan melakukan interaksi dengan ruhani aktif seperti *nur Muhammad SAW*, yang mewujudkan menjadi sesuatu yang dapat bertemu dalam keadaan terjaga. Sebab kebersihan jiwa memiliki potensi untuk melakukan hal di atas. Meskipun masih ada yang menentang tentang pertemuan langsung antara manusia hidup dengan Nabi Muhammad SAW dalam keadaan terjaga. Karena merujuk hadits dari ‘Aisyah R.A yang menyebutkan, bahwa orang yang menyatakan telah bertemu dengan Nabi Muhammad SAW adalah bohong. Beliau menisbatkan kejadiannya pada peristiwa pertemuan Nabi SAW dengan orang-orang yang mengaku sempat bertemu saat Isra, yakni al-Junaidi, al-Nury dan Sa’id al-Kharazy. Namun pernyataan tersebut ditentang oleh Ibnu ‘Abbas, Abu Abdillah al-Quraisyi, *al-Syibhy* dan sebahagian ulama *mutaakhirun*<sup>398</sup>. Mereka yakin apabila jiwa telah menempuh jalan kesucian, maka pertemuan itu akan terjadi. Dengan demikian maka Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, lebih meyakini dan sependapat dengan Ibnu ‘Abbas, Abu Adillah *al-Quraisyi* dan *al-Sibhy*. Ahmad *al-Tijani* justru memandang jiwa sebagai aspek substantif yang dapat memberikan kesan, bahkan memiliki keunggulan tersendiri saat dalam keadaan suci. Oleh sebab itu, kesucian jiwa yang dipahami Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, adalah modal utama bagi seseorang dapat hidup berdampingan dalam keterbimbingan Rasulullah SAW selama di dunia. Sehingga keberadaan Rasul menjadi pengayom, pembimbing sekaligus *syari* yang bersifat *nafilah* bagi segenap *ikhwan thariqat Tijaniyah*.

---

<sup>396</sup>Shadra al-Mutaalihin, *al-Hikmah*, hlm. 12.

<sup>397</sup>Fazlurrahman, *The philosophy of Mulla Shadra*, hlm. 265.

<sup>398</sup>Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadzy, *Al-Ta'rifu li madzhabih ahli al-Tasawwufi*, al-Nasyiru Maktabah al-Tsaqafiyah al-Diniyah, Kairo, Mesir, tahun 2004, hlm. 43.

#### 4. Fungsi Jiwa

Jiwa yang dipahami Ibnu Arabi dan Mulla Shadra sebagai *qunwah al-kamal* (kekuatan sempurna) ketimbang sekedar *shurah* (gambaran). Jika gambaran itu dianggap melekat pada materi, Jiwa juga dipandang sebagai sesuatu yang tidak melekat pada materi. Dengan demikian maka jiwa ditafsirkan Mulla Shadra sebagai *wujud* kesempurnaan, yang membuat manusia menjadi paripurna. Kesempurnaan sendiri merupakan pengertian yang lebih dekat pada *jins* (genus) ketimbang pada *nau'* (*diferentia*). Sedangkan gambaran membutuhkan *nisbah* pada yang jauh dari hakekat substansi yang dihasilkannya. Keterkaitannya dengan fungsi *qunwah* sebagai *qunwah al-idrak*, yakni kekuatan jiwa itu sendiri yang memiliki daya kognitif yang bersifat pasif, daya penggerak yakni aktifitas. *Rub* tidak hidup dengan *jasad*, akan tetapi sebaliknya. *Rub* juga dinilai sebagai sesuatu yang bersih dari “*file-file*” yang masuk sebelumnya. Oleh sebab itu perlunya proses *ta'alluq* bagi *rub* adalah dengan alam *jasad*. *Rub* tersebut berkaitan dengan *jasad* dalam dua tempat, antara lain pada *al-ajsam al-samawiyah (jasadsamawi)*, maka produknya adalah gerakan. Sedangkan yang kedua saat berada pada *al-ajsam al-unshuriyah (jasad unsuri)*, maka produknya adalah *malai-katal-asfal*.<sup>399</sup> Ahmad *al-Tijani* memandang bahwa jiwa sebagai sesuatu yang memiliki kekuatan sesuai dengan proses pembinaan atas jiwa itu sendiri. Jika jiwa banyak dijauhkan dari *syari'at*, maka jiwa akan menjadi gersang dan kaku. Oleh sebab itu jiwa akan dididik untuk dapat menggapai *maqamat* kesucian. Maka melalui berbagai cara *al-Tijani*. Capaian tertinggi adalah jiwa dapat berinteraksi dengan *Nur Muhammad*. Bila cara tersebut telah ditempuh, maka jiwa akan mengalami keterdampungan oleh *Nur Muhammad (maqam bathini)* dari Muhammad bin Abdullah. Berakhir dengan kemunculan perilaku mulai (*akhlāq al-Karimah*). Dengan demikian, maka jiwa berfungsi sebagai stasiun yang mampu mengolah pesan batin dari Nabi SAW melalui pertemuan *barzakh*. Pertemuan ini tidak akan terjadi apabila pandangan batin dikotori dengan paham rasionalistik, yang membelenggu pengetahuan menjadi hanya sesuatu yang dapat ditangkap oleh panca indra.

Merujuk surat *al-Hajj* ayat 46, tentang kemampuan *qalb* yang dapat melihat sesuatu dibalik *hijab* (penghalang ruhani). Kebutaan hati sebagai akibat kekotoran jiwa, menyebabkan munculnya kedzaliman yang berantai. Sehingga antar dirinya dengan *Dzat* Allah, tidak lagi dapat berkomunikasi secara benar. Oleh sebab itu tidak keliru jika ada pendapat yang menyebutkan bahwa jiwa berfungsi sebagai alat untuk membuka *hijab* yang menghalangi antara diri seseorang dengan *nur*

---

<sup>399</sup>Shadra al-Mutaallihin, *Mafatih*, hlm. 341.

*ilabiyah*. Sebaliknya kesucian jiwa dapat mengangkat *hijab* kedaliman dan “tetapnya” *nuraniyah*. Melalui inilah pandangan *ruh* suci akan bekerja aktif. Dan pekerjaannya akan selalu disinari *nur ilabiyah*.<sup>400</sup> Jiwa (*al-nafs*) juga memiliki potensi untuk ditempati sifat-sifat *syaithaniyah* dan *malakutiyah*. Yang berdampak pada munculnya kekufuran dan keimanan. Dengan demikian, maka kesucian jiwa akan mempengaruhi kinerja ruhani guna mendapatkan pesan-pesan kebenaran melalui hidupnya akal aktif yang membuka masuknya jalan *bidayah* (*shirat al-mustaqim*). Hal ini terjadi pula pada para *Nabi*, *Shalihin* dan *Auliya*, sebagai akibat dari seringnya ber-*istighatsab* dengan *Nabi SAW*. Tetapi diantara mereka akan selalu diganggu oleh sikap negatif yang disebut dengan sifat *syaithaniyah*. Tidak keliru jika terdapat perkataan, bahwa setiap *auliya* akan dijadikan *syaithan*.<sup>401</sup> Memperhatikan paparan di atas, maka dapat dikemukakan bahwa fungsi jiwa, tidak sekedar tempat bercokolnya segala bentuk keburukan, seperti yang diungkap oleh *al-Ghazali* dan beberapa sufi lainnya. Yang lebih menitikberatkan keberadaannya sebagai wadah munculnya sifat-sifat *syaithani* (jiwa rendah). Akan tetapi lebih luas lagi. Jiwa dipahami sebagai pusat segala kekuatan yang mampu mendorong aktifitas, baik itu yang benar maupun yang salah. Jiwa juga dinilai sebagai wadah yang mampu mengolah dan mengelola seluruh anatomi jismani dan ruhani. Sehingga mampu memahami hakikat dengan perantaraan ilmu atau pengetahuan. Baik bersifat empirik maupun konseptual. Termasuk di dalamnya memiliki kemampuan memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*. Yang merupakan indikator kesucian jiwa dalam persepsi *Ahmad al-Tijani*. Jiwa yang dianggap mampu menerima rangsang dari *nur Ilahi*, untuk membuka *hijab al-ilabiyah*, adalah hanya *nafs al-muthmainnah*. *Nafs* ini dibangun dalam *tha'at* dan perilaku yang mengamalkan syari'at. *Nafs* ini mampu mengalahkan *nafs al-haywaniyah* dan menaklukkannya menjadi *nafs* yang tunduk dalam kebajikan.<sup>402</sup> Hal ini menunjukkan keberadaan jiwa yang berfungsi aktif dalam tubuh seseorang. Sehingga keberadaannya tidak lagi hanya dinilai sebagai penggerak belaka, akan tetapi menjadi penentu gerakan yang akan dilakukan oleh manusia itu sendiri sebagai pemilik jiwa.

---

<sup>400</sup>Abi Muhammad Abdu al-Qadir bin Abi Shalih Abdullah *al-Jailany, Sirru al-Asrar wa madzabiru al-annar, Risalatun fii al-Tasawwuf*, Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, Kairo, mesir, tahun 2013, hlm. 129.

<sup>401</sup>Yusuf bin Ismail *Syaikh al-Nabbany, Syawahidu al-Haqq fii al-Istighatsati sayyidi al-Khalqi*, Darr al-Fikr, t.t, hlm. 195.

<sup>402</sup>Abdu al-Razaq bin Ahmad bin Muhammad *Syaikh al-Qasyany, Lathaiifu al-Ilam fii Isyaratu abli al-Ilham*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 2004, hlm. 448.

Meskipun demikian, setiap kesalahan bertindak, tidak dapat semuanya dipersalahkan pada jiwa, akan tetapi perlu dipertimbangkan muatan-muatan luar yang masuk pada jiwa. Sehingga jiwa menjadi keruh dengan suasana yang tidak karuan, menghasilkan ketidakpastian dalam bertindak. Sebab pengetahuan yang didapat tidak seperti yang diharapkan *ruh*. Kebanyakan pemikir bidang tasawuf menilai *ruh* sebagai sesuatu yang suci. Pandangan lain yang cenderung menilai *Nafs* sebagai penolong *syaitan* sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh *Al-Hakimal-Tirmidzi*<sup>403</sup>. Berbeda dengan pandangan *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, kegiatan *syaitaniyah* ini hanya diposisikan Ibnu Sina dan Mulla Shadra dalam salah satu dari bahasan tentang *Nafs* saja (tidak dinyatakan secara keseluruhan). Apalagi dalam pandangan *Al-Bahjah* yang cenderung berpikir materi, sehingga jiwa dinilai sebagai wujud materi sama dengan tubuh. Sama halnya dengan ide-ide tentang ilmu jiwa yang dikemukakan oleh psikolog barat, sehingga apa yang dikemukakannya hanya sampai pada wilayah mengkaji struktur materi diduga ada kaitannya dengan sesuatu yang imateril. Sejauh ini, psikolog barat hanya mengkaitkan dengan kinerja otak sebagai alat berpikir. Sedangkan kinerja *ruh* dan *qalb* sebagai organ ruhani tidak terlalu diperhatikan dengan sekasama. Ulama lainnya memandang jiwa sebagai sebuah keterkaitan dengan *ruh* dan badan, bahkan akal. *Wujud* pemikiran barat yang cenderung material tersebut diwakili oleh Alfred Adler, yang berbicara tentang Neurosa<sup>404</sup>. Kemudian Sigmund Freud dengan psikoanalisisnya. Dan masih banyak lagi psikolog barat yang memahami bahwa jiwa adalah wujud materi. Fungsi jiwa menurut mereka, tidak ubahnya seperti *ruh*. Sebab tampak pada mereka keyakinan tentang *ruh* disamakan dengan jiwa. Tentu saja pada pandangan Mulla Shadra tidak sedekat itu. Mulla Shadra ingin menjelaskan bahwa jiwa sebagai *wujud* yang menempati wadah kompleksitas. Keunikan yang ada di dalamnya menunjukkan bahwa *Nafs* memiliki peran besar dalam kehidupan manusia. Jiwa bukan sekedar sebagai pengatur perilaku, akan tetapi lebih jauhnya sebagai wadah jatuhnya hasrat, harapan, keinginan, ide-ide, pertimbangan<sup>405</sup>, sebagaimana telah dikemukakan dalam pilar-pilarnya. Kekuatan yang disebut-sebut Mulla Shadra sebagai karakteristik jiwa, akan mengangkat derajat manusia menuju wujud kesempurnaan, ia menyebutnya dengan *al-kamal*. Sedangkan Ahmad *al-Tijani* menawarkan konsep kekuatan yang sempurna terjadi setelah seseorang mengalami pertemuan dengan *haqiqat*

---

<sup>403</sup> Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam tasawuf*, hlm. 39

<sup>404</sup> M. Hamdan Bakran Adz-Dzaky, *Psikoterapi dan konseling Islam*, hlm. 43-46.

<sup>405</sup> Shadra *al-Mutaallihin, al-Hikmah*, Juz V, hlm. 88.

*al-Muhammadiyah*. Dalam paparan ini sangat berkaitan dengan konsep *al-Jilli* tentang *Insan al-Kamil*. Ke-*kamil*-an yang disebutkan Mulla Shadra dan *al-Jilli* berkisar pada wujud kesempurnaan jiwa dalam posisi *tasykik al-wujud*-nya (gradasi). Gradasi ini menuju *kwiditas* (kepadatan) *ilabiyah*. Dan kepadatan ini tidak akan tercapai jika jiwa dalam keadaan kotor tanpa upaya pembersihan serta penyucian melalui peningkatan kinerja akal dalam struktur oragan *rubani*-nya. Jiwa dianggap berfungsi baik (dapat dinilai baik) selama terdapat sinkronisasi dengan harapan *ilabiyah* (*ruh*). Perjalanan inipulalah yang dimaksudkan oleh Ahmad *al-Tijani* sebagai perjalanan ma'rifat billah. Yang selalu diharapkan oleh setiap sufi, termasuk Ahmad *al-Tijani*. Sepanjang sejarah ia selalu mencari kenyamanan ma'rifat billah. Hingga akhirnya ketersingkapkan pada *Nur Muhammad* sebagai bentuk "apreseasi" dari Allah atas prestasinya dalam mengejar ma'rifat. Fungsi jiwa dalam *jasad* adalah memberikan aktualisasi atas dorongan *ruh* yang ada atau dorongan jiwa rendah sehingga *jasad* mampu mewujudkan dengan segala tindakannya. Adapula yang berpandangan, bahwa jiwa memiliki fungsi kognisi, fungsi perilaku, fungsi perasaan dan fungsi keinginan. Pada fungsi kognisi, jiwa melakukan aktifitasnya pada aspek pemikiran, interpretasi, kesadaran, hingga intelek yang sangat individual. Saat manusia memfungsikan jiwanya sebagai daya kognitif *aqliyah*, maka jiwa akan memotivasi akal melalui upaya *tababbur* (melakukan upaya pendampingan konsep melalui pencarian makna di balik teks), *tafakkur* (mengolah serta menggali dengan menggunakan pemikiran, sampai membuahkan hasil konsep dasar) inilah yang diharapkan dari turunya surat *al-'Alaq* kepada Nabi Muhammad SAW, *ta'ammul* (mengaplikasikan dalam bentuk perbuatan, serta upaya perubahan menuju kesempurnaan perilaku, sampai menemukan keratifitas yang mulia (*al-Akblaq al-Karimah*) inilah yang kemudian dalam pemahasan mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah*, sehingga *ruh* dari pembahasan ini adalah membentuk *akblaq al-Karimah* sebagai terjadi pada *sayyidina* Muhammad bin Abdullah. Dan pancarannya adalah *Nur Muhammad* yang selalu akan terpancar kepada setiap manusia yang melakukan penyucian jiwa, bukan sekedar bagi mereka yang melakukan pemeliharaan serta penyehatan jiwa, *istibsar* (perhatian secara cermat untuk mendapatkan manfaat dari sesuatu) pada kalangan perguruan tinggi dilakukan menggunakan Tri Dharma Perguruan Tinggi dan *nadzar* (ialah sejumlah kegiatan yang menunjang pada kerja *istibsar*). Selain kognisi '*aqliyah* adapula fungsi jiwa sebagai kognisi *naluriyah*. Ialah menurunkan dari hasil tangkapan panca indera. Seperti melihat sebagai hasil kerja mata. Dan berpengaruh besar pada perubahan sikap serta mental. Kognisi *naluriyah* ini sebagai pembahasan turunan dari *al-Nafs al-*



*Hayawaniyah* yang dikemukakan sebelumnya oleh Ibnu Sina. Insting adalah bentuk kerja jiwa hewani yang dapat dilakukan oleh siapapun, termasuk manusia. Karena manusia disebut-sebut sebagai hewan yang berkomunikasi secara sempurna. Yakni menggunakan pembicaraan yang unik dan bervariasi.

Jika manusia hanya memfungsikan jiwanya pada cakupan kognisi *naluriyah*, maka pemahaman mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah* yang akan dijangkau dengan menggunakan instrumen ruhani manusia, tidak akan tercapai dengan sempurna. Maka sebagai bandingannya, harus memasukkan pembahasan tentang fungsi afektif. Yakni sebagai penentu dalam mengambil sikap. Secara teologis, manusia bersikap diyakini memiliki tujuan yang bersifat normatif serta mempunyai hubungan dengan kehidupan masa yang akan datang<sup>406</sup> (akhirat) Hal di atas berkaitan dengan fungsi *ruhaniyah*, ialah saat jiwa memfungsikan dirinya sebagai penentu sikap dasar, dengan menggunakan pendekatan keyakinan. Baik keyakinan terhadap ajaran ataupun temuan spiritual. Sedangkan yang terjadi akibat temuan spiritual, inilah yang dianggap layak untuk membahas tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, fungsi *jismaniyah* dan fungsi *nafsaniyah*. Semua hal di atas dalam pandangan Islam tidak dapat dipisahkan. Pandangan tersebut didukung pula oleh Karl Gustav Jung, yang cenderung memahami bahwa manusia sebagai *makhluk* Tuhan yang tingkah lakunya ditentukan oleh aspek teologi dan kausalitas. Jiwa sebagai organ manusia yang berfungsi sebagai penyesuai dengan keadaan di luar dirinya. Dalam ajaran Islam jiwa bukan hanya *Psyche* pada pembahasan ilmu jiwanya. Namun memasukan unsur *soul*, yang di dalamnya menjangkau lebih luas dan mendalam lagi. Jiwa dipandang juga sebagai salah satu anatomi manusia yang berguna untuk mengetahui, selain fungsi akal dan *qalb*. Jiwa akan selalu bermanfaat bagi seseorang apabila keadaannya tetap sehat dan suci. Kesehatannya akan dipengaruhi oleh faktor *jismani*. Dan kesuciannya menunjukkan keadaan jiwa dalam pandangan *bathini*. Jiwa yang telah berfungsi dengan baik, meliki kemampuan untuk melakukan komunikasi transenden.

## 5. Mensucikan jiwa

Istilah “suci” kerap dijumpai pada pembelajaran ilmu fiqih. Pada disiplin ilmu ini, istilah suci tidak didefinisikan secara tuntas. Akhirnya orang cukup mengetahui cara melakukan penyucian. Dengan standar kesucian adalah hilangnya bukti dari dzat yang dikategorikan penyebab

---

<sup>406</sup>Matthew H. Olson dan B.R. Hergenahn, *Pangantar Teori-teori Kepribadian*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2013, hlm.149.

kondisi tidak suci. Salah satu contoh adalah saat seseorang mensucikan dirinya dari najis. Maka *fugaha* memberikan kriteria, harus hilang wujud benda yang bernilai najis, tidak berbau dan hilangnya rasa dari benda yang dipandang najis tersebut. Sedangkan perspektif ilmu tasawuf, istilah “suci” tidak sekecil itu. Suci sendiri adalah predikat yang disandang Tuhan. Untuk itulah manusia diharuskan bersuci sebelum melakukan komunikasi dengan Tuhan. Demikian pula, Tuhan hanya akan menerima pengabdian orang-orang yang suci. Oleh sebab itulah, maka para sufi menawarkan status diri ini kepada setiap salik yang berharap melakukan komunikasi transenden. Kesucian versi tasawuf merupakan kulminasi dari serangkaian *maqam* manusia, yang satu sama lain saling berkaitan secara vertikal. Sehingga derajat kesucian bukan sekedar telah menunaikan ritual tertentu, kemudian seseorang dapat dikategorikan suci. Melainkan adanya serangkaian pekerjaan *ruhani* yang hanya melakukan interaksi *batiniyah* antara *makbluq* dengan *al-Khaliq*. *Al-Khaliq* yang diyakini sebagai Dzat suci. Maksudnya bahwa setiap manusia yang berharap melakukan interaksi ruhani, harus memasuki pada derajat kesucian. Adapun pada pelaksanaannya terjadi hubungannya yang terintegrasi anatara *jismani* dengan *ruhani* dan *nafsani*.

Kegiatan mensucikan jiwa, merupakan salah satu upaya atau serangkaian kegiatan *ruhani* yang hingga saat ini belum dapat diukur secara pasti menggunakan pendekatan sains. Pengukurannya masih menggunakan standar keyakinan dan pengalaman spiritual para pelakunya, atau pelaku sebelumnya. Sehingga masing-masing pelaku akan memiliki standar berbeda dalam menentukan kesucian jiwa. Mulai dari penampakan pada perilaku yang terpuji di tengah-tengah masyarakat, hingga pengakuan pertemuan dengan Allah dan *ruh* orang-orang suci, seperti para Nabi dan Rasul. Atau para wali sebelumnya yang sempat pula melakukan kegiatan di atas. Bahkan perilaku mensucikan diri telah menjadi tradisi bagi kenabian dan kerasulan. Demikian juga dengan manfaat pengukuran kesucian memiliki perbedaan kriteria. Para *fugaha* hanya menstandarkan dengan terlaksananya sebuah kegiatan ibadah. Oleh sebab itu suci menjadi syarat dari setiap orang untuk melakukan interaksi antara diri manusia dengan Tuhannya (*ibadah Mahdhab*). Dalam studi tasawuf, kriteria kesucian hanya ditandai dengan kemampuan seseorang untuk bertemu dengan Tuhannya. Itulah sebabnya dalam al-Qur’an kata “*najis*” hanya dinisbatkan untuk orang musyrik.

Sebahagian ahli bidang pembahasan tentang jiwa sekarang, baru melakukan kegiatan penyembuhan atas gangguan jiwa yang gejalanya empirik bersifat *hissiyah*. Bukan melakukan tindakan penyucian jiwa. Sedangkan yang bersifat *ma’naviyah*, masih belum terjamah oleh ilmuwan

sain. Bahkan sebahagian masih menganggap sebagai fenomena mistis yang hanya bersifat subjektif belaka. Apalagi saat beberapa perlakuan terhadap jiwa, banyak diungkap oleh sebahagian sufi. Seakan-akan sebuah lamunan belaka. Termasuk berbagai istilah yang dilontarkan para sufi tentang perlakuan terhadap jiwa. Meskipun Jung sempat memberikan haluan mengenai peranan manusia dan fungsi rasionalitas dalam kerangka mistisisme. Dalam hal ini individu akan diberikan pemahaman tentang peranan keyakinan secara rasional tidak dapat menjanjikan mengupas masalah dengan tuntas. Itulah sebabnya Jung menghubungkan dengan eksistensi Tuhan. Sebelum mengetahui tentang metode penyucian jiwa, harus terlebih dahulu memahami tentang konsekuensi yang akan didapatkan seseorang, apabila jiwa senantiasa dalam keadaan kotor (tidak suci). Jiwa yang tidak suci, diyakini tidak akan dapat memahami hal-hal yang bersifat imateril. Yang lebih dikenal dengan sebutan mistis. Hal mistis ini sebenarnya sudah dibahas dalam kajian filsafat Ilmu. Prof. Dr.H Ahmad Tafsir, M.A menjelaskan epistemologi, ontologi dan aksiologi mistik dalam karyanya. Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan mistik adalah pendekatan yang diakui dalam term filsafat. Dan keberadaan jiwa, yang dalam pandangan sufi, mengarah pada pendekatan mistik. Maka untuk membedahnya diperlukan pemahaman tentang epistemologi mistik. Oleh sebab itu term ilmu tasawuf menjadi penting untuk membuka keberadaan mistik. Dan kajian mengenai mistik dan mistisme hanya ada dalam kerangka tasawuf. Pada pembelajarannya manusia akan diajak untuk memahami hubungan sifat maskulin dan feminin, yang dihubungkan dengan hasrat spiritualistik. Pandangan yang selama ini mistik adalah hanya sebuah pengetahuan, menurut Prof. Dr.H. Ahmad Tafsir, MA, justru dimasukkan sebagai ilmu. Sejalan dengan itu, maka proses penyucian jiwa dalam ilmu tasawuf tidak hanya dibahas sebatas mengukur dan menyelesaikan gangguan klinis yang berkaitan dengan jiwa. Melainkan lebih dalam lagi, yakni memasuki wilayah kajian tentang ke-Tuhan-an. Jika telah masuk pada bahasan teologi, maka penyucian jiwa bukan hanya berperan untuk memulihkan gangguan klinis. Akan tetapi dituntut untuk lebih mampu menjamah *ma'rifat*. Prof Dr H Ahmad Tafsir, M.A mengemukakan pendapatnya tentang pengetahuan mistis yang memiliki perbedaan dalam pengukuran, bila sains diukur dengan rasio dan bukti empiris, pengetahuan filsafat diukur dengan logis, maka kebenaran mistik diukur dengan beberapa cara, antara lain dengan teks suci yang dianggap

berasal dari Tuhan. Adapula yang diukur dengan kepercayaan, dan yang lainnya menggunakan ukuran empiris.<sup>407</sup> sebagai standar pijakan.

Proses pengukuran kebenaran mistis yang menggunakan keyakinan adalah yang dianggap tepat untuk menyatakan sebuah kebenaran bagi mereka yang meyakini tentang kesucian jiwa, proses penyucian jiwa, pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah* atau bahkan pengaruh membaca *shalawat* terhadap adanya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sebab pembahasan di atas juga dimasukkan pada bahasan tentang *mukasyafah*. Sedangkan *mukasyafah* dimasukkan pada pembahasan mistis. Maka dalam penelitian yang membahas aspek mistik seperti disebutkan di atas, lebih tepat menggunakan fenomenologi. Mengenal dan memahami metode penyucian jiwa dalam pembahasan ilmu tasawuf, dibutuhkan pemahaman holistik tentang konsep ilmu mistik. Konsep ini banyak dijalankan serta diajarkan pada kalangan *ahlu al-thariqat*. Istilah penyucian jiwa juga memiliki dasar hukum kuat, baik dalam *al-Qur'an* maupun dalam *al-hadits*. Bahkan secara langsung menggunakan istilah mensucikan atau membersihkan, bukan sekedar menyembuhkan. Hal ini berarti jiwa merupakan organ ruhani yang harus dijaga kesehatan, kebersihan serta kesuciannya. Kebanyakan sain moderen hanya mampu melakukan penyehatan saja, bahkan hampir mengabaikan tentang kesuciannya. Kegiatan mistik, seperti tentang Tuhan, penyucian jiwa atau sejenisnya, hanya banyak dilakukan oleh seorang mistik. Yakni mereka yang telah dikaruniai pengalaman spiritual secara langsung. Atau nyata akan yang *Ilahi*. Atau paling tidak, dia telah berusaha mencapai pengalaman tersebut.<sup>408</sup> Hingga akhirnya pesona mistik menjadi bagian dari kehidupannya. Dalam ajaran agama Islam, fenomena ini disebut *fana'*, bahkan *'Isyq*.

Adapun mengenai standar kebersihan, kesehatan dan kesucian jiwa menurut pandangan psikolog, umumnya hanya diukur berdasar pada gejala atau hilangnya keluhan yang bersangkutan. Sedangkan dalam pandangan sufi, masih merupakan kegiatan ruhani yang belum dapat diukur secara jelas keberadaannya. Maksudnya masih memerlukan pengujian secara objektif. Sebab selama ini baru mengandalkan pandangan subjektif, sesuai dengan pandangan masing-masing sufi yang mengusung teorinya. Seperti pensucian pada *hadats* atau *najis*, yang dibahas dalam term ilmu fiqih. Bukan hanya sekedar bersih atau tidak ada

---

<sup>407</sup> Prof.Dr. Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, Remaja Rosdakarya, Bandung, tahun 2016, hlm.121.

<sup>408</sup> Ed. Prof.Dr.J. Sudarminta dan Dr.S.P. Lili Tjahjadi, *Dunia Manusia dan Tuhan*, Kanisus, Yogyakarta tahun 2008, hlm.246

'ain najisnya. Akan tetapi terdapat hukum yang memberikan haluan, bahwa *najis* itu tidak dianggap suci meskipun sudah bersih tampak dari padangan *hissiyah*. Proses penyucian jiwa yang sering tidak banyak dibahas dalam kajian psikologi. Namun pada disiplin ilmu tasawuf, lebih dikenalkan serta diajarkan secara simultan. Penyucian berbeda dengan penyehatan atau penyembuhan jiwa. Bahkan sebuah buku yang memabahas tentang proses penyembuhan jiwa melalui al-Qur'an, telah memebrikan kesan ambigu untuk ditafsirkan secara tuntas. Sebahagian menafsirkan bahwa al-Qur'an kandungannya dapat meeberikan dampak kesehatan. Sebahagian lainnya, justru menyatakan bahwa semua *lafadz* dan bacaan al-Qur'an. Bahkan beberapa lantunan *shalawat*, *dzikir* dan do'a juga diyakini dapat mengantar seseorang pada kesembuhan. Kalangan sufi yang tidak mengklaim sebagai *ahlu al-thariqat* dan mereka yang tergabung dalam *thariqat*, menawarkan berbagai metode mengenai teknis penyucian jiwa. Baik melalui pendekatan mistik murni, maupun perpaduan antara pendekatan mistik dengan rasional. Di antaranya seperti pemikiran Ibnu Arabi dalam karyanya yang berjudul *Futubat al-Makiyyah*, beliau mencoba menggabungkan unsur term tasawuf dengan filsafat Aristotelian aliran Alexandria. Bahkan ditambahkan dengan ilmu kebatinan *madzhab Isyraqy*.<sup>409</sup> Pemahaman mistik dikaitkan dengan proses penciptaan manusia, yang tidak satupun *makbluq* berperan, kecuali hanya dengan izin Allah. Keberadaan manusia yang sering disebutkan sebagai *makbluq* yang memiliki unsur *jismani* dan *ruhani*. Pada unsur ruhani inilah pembicaraan mengenai jiwa akan dibahas. Akan tetapi yang tidak boleh dilupakan adalah membahas tentang konsep *ruh* yang merupakan unsur *ilahi*. Unsur ini berfungsi sebagai pembentuk fungsi jasmani, seperti pendengaran, penglihatan dan perasaan. Inilah yang dikenal sebagai bahasan tentang manusia dalam kajian filsafat Islam.<sup>410</sup>Sebagai standar yang menjadi tanda seseorang telah dinyatakan dalam keadaan suci, maka para sufi hanya dapat memberikan standar dari pribadi masing-masing. Sebab kondisi suci bukan untuk menaikkan popularitas. Melainkan kebutuhan pribadi antara dirinya dengan Tuhan. Jadi sedikit kemungkinan para sufi untuk menyatakan adanya ketersingkapkan ruhani, akibat kesucian jiwanya, jika sekedar untuk disebut sebagai orang suci. Sebab manfaatnya bukan terletak pada sebutan orang bahwa "dia telah suci". Tetapi "kenyataan yang dirasakan sebagai orang suci".

---

<sup>409</sup> DR. Ismail Ayy-Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat*, Khalifa, Jakarta, tahun 2002, hlm.13. terjemahan dari *Al-Mausu'atu al-Falsafiyah*, oleh H. Shofiyullah Mukhlas. Tahun 2005.

<sup>410</sup> Prof.Dr. Musa Asy'arie, *Filsafat Islam, Sunnah Nabi dalam berpikir*, LESFI, Yogyakarta, tahun 2002, hlm. 222.

*Syaikh Ahmad al-Tijani*, memberikan haluan untuk mendapatkan kesucian jiwa seseorang dengan mengemukakan beberapa indikator yang erat kaitannya dengan kegiatan dan pandangan *ruhani*. Meskipun tidak menafikan kegiatan *jismani*. Sebab jasmani adalah salah satu gerakan yang dapat dijadikan standar. Sedangkan aspek *ruhani* merupakan inti dari segalanya. Berbagai fenomena yang terjadi saat seseorang melakukan penyucian dirinya, akan selalu berhubungan dengan pandangan subjektif. Meskipun Ahmad *al-Tijani* justru menjadi pandangan ini sebagai pandangan objektif di kalangan penganut *thariqat al-Tijaniyah*. Para *muassis thariqat* lainnya, yang menyarankan adanya penguasaan, pemahaman dan pengamalan fiqh secara baik dan benar, sebagai awal pencerahan ruhani menuju jiwa yang suci. Disarankan agar memahami *syari'at* yang sesuai dengan tuntunan Rasulullah SAW, melalui yang disebut *al-Sunnah*. Oleh sebab itulah maka sebelum memahami tentang teknis pensucian jiwa, *syaikh Ahmad al-Tijani* menyarankan *ikhwan Tijani*, agar senantiasa selalu menjaga *syari'at* dengan baik dan benar. Sebab orang yang menjaga *syari'at* berarti telah mengindahkan perintah Tuhannya. Kemudian, baru dilanjutkan dengan peningkatan pemahaman kesucian jiwa melalui berbagai tahapan. Dengan indikator kesuciannya adalah adanya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Untuk mendapatkan *haqiqat al-muhammadiyah* secara sempurna, Ahmad *al-Tijani* memberikan cara, ialah membaca *shalawat* dan studi tentang pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dalam studi pemahaman, Ahmad *al-Tijani* memasukan unsur pengetahuan tentang kandungan *shalawat* dan “energi” yang muncul akibat seseorang sering membaca *shalawat*. Karena *shalawat* yang dilantunkan itu diyakini bersumber dari Nabi SAW secara *barzakby*, maka tingkan kesucian bacaan itu mempengaruhi pada proses penyucian jiwa pada *Thariqat al-Tijaniyah*. Secara teknis, *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* akan dipandu untuk tidak meninggalkan bacaan *shalawat al-Fatih* dan *shalawat Jaubaratu al-Kamal*. Selain secara kontinu diberikan pelajaran atau tafsiran dari masing-masing kalimat dalam redaksi *shalawat* tersebut. Melalui cara ini para penganut *thariqat al-Tijaniyah*, tidak lagi meraih prestasi mendapatkan *haqiqat al-Muhammadiyah* secara mudah dan sembarangan. Melainkan benar-benar dalam pengawasan muqaddamnya. Bahkan para muqaddam secarang langsung diawasi *Syaikh al-Tijani* dan Rasulullah SAW dalam bentuk *maqam bathin* beliau, yang disebut sebagai *Nur Muhammad*.

Kebanyakan kalangan ahli *thariqat*, penyucian jiwa dilakukan diawali dengan kegiatan *kebahwat*, yakni meninggalkan kegiatan dengan mengekang hawa nafsu, pandangan dan pendengaran. *Al-Muqaddam Sayyid al-Hajj Thayyib al-Qababi*, menggunakan istilah *kebahwat*, yang

diartikan sebagai upaya penyendirian agar dengan mudah tercapai pertemuan dengan *haqiqat al-mubammadiyah*. Meskipun pada dasarnya dalam *thariqat al-Tijaniyah* tidak mengenalkan istilah *khalwat*. Hal ini beliau lakukan semata untuk mendapatkan *ridha* Allah dan keterdampungan oleh *haqiqat al-Mubammadiyah*.<sup>411</sup> Seperti dikatakan *al-Ghazali* yang dikutip oleh Abdul Hamid *al-Rifa'i*, bahkan menegaskan bahwa *khalwat* dibutuhkan, dengan maksud untuk menyempurnakan *dzikir* dalam pengenalan diri dengan Allah. Upaya penyucian jiwa ini memiliki harapan, untuk memberikan ketajaman spiritual dalam menggapai *ma'rifatullah*. Ahmad *al-Rifa'i*, menyebutkan bentuk-bentuk *khalwat* yang dilakukan para *salik* dalam *thariqat*-nya, antara lain *shaum* pada bulan Muharram, menjaga *wudhu* selamanya, tidak tidur bersama pasangan pada sepuluh akhir bulan Ramadhan, tidak memakan jenis hewan, melakukan penyendirian.<sup>412</sup> Sedangkan, tokoh-tokoh dalam *thariqat al-Tijaniyah* justru, melakukan *khalwat* itu sebagai *tarbiyah*<sup>413</sup>, dalam rangkain menemukan pemahaman tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*. Bukan sekedar mengasingkan diri untuk “bertapa”. Melainkan benar-benar dipakai untuk mempelajari secara teoretik tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*, baik aspek ontologi, maupun epistemologinya. Dilanjutkan dengan pelaksanaan ritual sebagai perwujudan aspek aksiologisnya.

Penyucian jiwa dilakukan para sufi dengan berbagai cara. Mereka semuanya mentauladani para Nabi. Pada umumnya tidak hanya memusatkan perhatian pada Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi juga Nabi-nabi sebelumnya, menjadi bagian terpenting dalam pembentukan insan yang suci. Hal ini dilakukan semata untuk mendapatkan *maqam ma'rifatullah*. Sebahagian sufi mentauladani Nabi Musa ASS yang *khalwat* di bukit Tursina. Hingga akhirnya mendapatkan pencerahan dengan wahyu Allah. Demikian juga ada yang melakukan *khalwat* di gua-gua seperti dilakukan Rasulullah SAW di gua Hira, sampai mendapatkan wahyu. Ini yang dikenal dengan istilah *Tabannuts*. Bahkan hingga hijrah Nabi Ibrahim-pun diikutinya, dengan harapan mendapat keberkahan dengan adanya pertemuan dengan Allah ‘*Azza wa Jalla*. Abu Thalib *al-Makky*, memandang pentingnya *khalwat* dalam rangkaian penyucian jiwa. Namun, *al-Makky* lebih menitikberatkan pada adanya *riyadhab* bagi *qalb*

---

<sup>411</sup>Ahmad bin al-Hajj Iyasy *Sayyid al-Hajj, Kasyfu al-Hijab 'amman talaqqa ma'a syaikh al-Tijani min al-Ashab*, al-Maktabah al-Sya'biyah, Beirut, tahun 2002, hlm. 253.

<sup>412</sup>DR. Abdu al-Hamid *al-Rifa'i, Sayyid Ahmad al-Rifa'i bathlu al-'aqidah wa farisu al-Taubid*, Book Publisher, Beirut, Lebanon, tahun 2013, hlm.191.

<sup>413</sup>Ahmad bin al-Hajj Iyasy *Sayyid al-Hajj, Kasyfu al-Hijab 'amman talaqqa ma'a syaikh al-Tijani min al-Ashab*, hlm. 269.

dan *jawarih*, ditambah dengan *tilawat* al-Quran setiap pagi dan petang dengan kondisi penyedirian.<sup>414</sup> Meskipun pada prakteknya hampir sama, namun *syaikh* Ahmad *al-Tijani*, tidak menamakan itu semua dengan istilah *khalwat*. Akan tetapi hanya menyebut sebagai *tarbiyah*. *Syaiikh* Abdul Qadir *al-Jailany*, memandang pentingnya *khalwat* dalam menaklukkan *nafs al-ammarah bi al-su-i*. sebab diyakini bahwa *nafs* tersebut diperkuat oleh Iblis. Maka dalam *khalwat* tersebut *syaiikh* Abdul Qadir *al-Jailany*, menekankan adanya *mubasabah* dan *mujahadah*. *Mubasabah* berfungsi untuk menanggalkan kesombongan di hadapan Tuhan. Dan *mujahadah* berfungsi untuk memaksimalkan jiwa agar selalu bersemangat dalam menggapai *ma'rifatullah*. Oleh sebab itu, dalam pandangan beliau, *khalwat* menjadi salah satu syarat dalam rangkaian mensucikan jiwa.<sup>415</sup> *Khalwat* sendiri merupakan perilaku atau tradisi kenabian. Beberapa Nabi melakukannya sebelum beraktifitas. Pada pelaksanaannya, kegiatan tersebut terdiri atas *tabannuts*<sup>416</sup> dan relaksasi. Jika relaksasi hanya butuh ketenangan jiwa semata. Sedangkan *tabannuts* selain bertujuan memperoleh ketenangan jiwa, juga beribadah dalam beberapa waktu tanpa gangguan apapun. Komunikasi dengan Tuhan dibangun dalam relung hatinya, guna pengabdian yang tulus. Bukan lagi sekedar pemenuhan kewajiban atau pemenuhan sarat dan rukun.

Adapula yang berpandangan, bahwa pemahaman tentang *Nur*, diutamakan untuk mendapatkan kesucian jiwa. Sebab seseorang tidak mungkin akan dapat mengetahui dengan sempurna, tanpa pemahaman universal mengenai gerakan *Nur* pada diri seseorang. *Nur* yang terdapat dalam diri manusia adalah bagian dari *Nur* Allah, yang terpancar kepada semua *makhluk*-Nya. Kemudian untuk manusia diberikan alat untuk menangkap pesan *Nur* tersebut ialah akal. Sebagai pengelolanya adalah *nafs*. Oleh sebab itu *nur* tidak akan mampu menyinari diri manusia, jika seseorang tidak mensucikan *nafs*-nya. *Nur* yang diyakini sebagai pusat kejadian *makhluk*, adalah *nur Muhammad*. Yang secara fisik memancar dari Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthallib. Oleh sebab itu, memahami keberadaan *Nur* dan mencari cara untuk menangkap pesan *Nur* tersebut adalah diharuskan, ketika seseorang berharap *ma'rifatullah*. Dan dalam *thariqat al-Tijaniyah*, *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* memformulasikan

---

<sup>414</sup>Abi Thalib Muhammad bin Abi al-Hasan 'Aly bin 'Abbas *al-Maky*, *Quut al-Qulub fii ma'amalati al-mahbub wa washafa thariq li muridin ila maqami al-tauhid*, Darr al-Fikr, Juz.1, t.t, hlm. 18.

<sup>415</sup> Abdul Qadir *al-Jailany*, *Al-Ghunyah li Thalibi Thariqati al-Haqq fii al-Akhlāq wa al-Tasawwufi wa al-Adabi al-Islamiyyah*, Darr al-Fikr, t.t, juz 2, hlm. 187.

<sup>416</sup>Muhammad bin Isma'il *al-Bukhary*, *Shahih al-Bukhary*, Toha Putra, Semarang Indonesia, t.t, hlm. 7



*shalawat al-fatih* dan *jaubaratu al-kamal*. Pada ritual pembacaan dua *shalawat* ini, kalangan *Ablu al-Thariqat al-Tijaniyah*, meyakini benar akan terjadinya pancaran *Nur* Allah untuk menangkap sinya *Nur Muhammad*. Inilah yang disebut sebagai *haqiqat al-muhammadiyah*.

*Nur* adalah entitas spiritual yang sulit dialihkan ke dalam bentuk fisik apapun. Namun merupakan jati diri dari semua yang ada. *Nur* akan memanifestasi dirinya, kemudian menampakkan hal-hal yang ada disekelilingnya. Itulah yang disebut dengan “*Nur*” dibuktikan melalui deduksi.<sup>417</sup>Demikian halnya dengan *Nur* Muhammad adalah *Nur* Allah yang memancar dari diri Muhammad SAW yang diteruskan secara memancar pada masing-masing yang menemukannya. Oleh sebab itu temuan tentang *nur* pada bahasan *haqiqat al-Muhammadiyah* akan disesuaikan dengan kemampuan seseorang dalam mendapatkannya. Pada dasarnya *Nur* yang memancar dalam diri Muhammad bin Abdullah, yang kemudian akan menjadi *maqam bathin*-nya sebagai *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah pancaran *Nur* Allah, dan posisi Allah sebagai *Rabb* dalam bentuk *Nur*. *Nur Muhammadiyah*, dipahami sebagai cara mengaktifkan *maqamat al-khair* yang terdapat dalam tubuh manusia, akan menyebabkan pencerahan pada jiwa. Inilah yang dilakukan oleh *shayikh Ahmad al-Tijani* dalam *Thariqat Tijaniyah*, dalam melakukan penyucian jiwa sebagai puncak dari semua aktifitas amalan *thariqat*-nya. Para sufi lainnya lebih banyak menyarankan, agar dapat lebih lama melakukan penyendirian dalam suasana sepi, mengundurkan diri dari keramaian dan hiruk-pikuk duniawi. Bahkan Hazrat Inayat Khan lebih menekankan sisi penyendirian seperti pada *thariqat* sebelumnya. Menurutnya cara demikian akan memudahkan *munculnya* ketenangan dan kenyamanan, untuk merasakan *syukur*.<sup>418</sup>Namun bagi *Ahmad al-Tijani*, justru menjadi kewajiban untuk selalu berbaur dengan umat. Akan tetapi kondisi hati selalu dijaga, agar tetap memiliki keterkaitan dengan Allah di bawah bimbingan *Nur* suci *sayyidina* Muhammad SAW.

Bila pada sebahagian sufi sebelumnya memiliki pandangan, agar lebih mementingkan unsur *ikhlash*, *niat*, *zuhud* dan *Shabar*, maka pada pandangan *shayikh Ahmad al-Tijani* cukup dengan keyakinan untuk menemukan pemahaman hakiki dari *haqiqat al-Muhammadiyah*, maka seseorang akan memasuki gerbang penyucian jiwa secara sempurna,

---

<sup>417</sup>Muhammad Iqbal, *The Achievement of love, the spiritual dimensions of Islam*, diterjemahkan menjadi *Metode sufi meraih cinta ilahi, Rabasia sukses membangun maqam-maqam kesadaran spiritual*, oleh Tim Inisiasi Press, Inisiasi Press, Depok, thun 2002, hlm. 92.

<sup>418</sup>Hazrat Inayat Khan, *The Heart of Sufism*, diterjemahkan oleh Andi Haryadi, Tim Muthaharri Press, PT. Remaja Rosdakarya, Bandung, Tahun 2002, hlm. 257.

tanpa mengesampingkan unsur-unsur di atas. Namun lebih banyak melakukan *syukur* atas nikmat Allah dan tidak meninggalkan *wirid shalawat al-Fatih* dan *shalawat jauharatu al-kamal*. Kebanyakan orang berpendapat bahwa mendapatkan hubungan yang erat dan komunikasi yang benar dengan Tuhan, serta adanya sikap *akblaq al-Karimah*, dipengaruhi oleh aktifasi *nafs insaniyah*-nya. Oleh sebab itulah, maka sikap berlebihan yang mengatasnamakan penyucian diri yang tidak didampingi *ruh* Rasulullah SAW, diyakini dan dianggap sebagai penghalang hati manusia untuk mendapatkan pencerahan *ilabiyah*.<sup>419</sup> Bahkan terdapat pandangan yang menyatakan bahwa bilamana seseorang memaksimalkan hubungannya dengan sesama *makbluq*, diyakini akan berdampak pada jauhnya komunikasi dengan Tuhan. Itulah sebabnya, kebanyakan mereka melakukan pengasingan diri dari keramaian dan hiruk pikuk duniawi. Lain halnya dengan Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat Tijaniyah*, hal tersebut bukan sebuah hambatan untuk menggapai pencerahan dan kesucian jiwa. Malahan memaksimalkan potensi diri dan berbaur dengan umat, akan lebih baik daripada meninggalkannya. Sebab memaksimalkan potensi diri adalah bagian dari aktifasi *Nur Muhammadiyah* yang mencerahkan diri manusia. sehingga dengan mendapatkannya, seseorang akan lebih arif serta memiliki kekuatan spiritual yang maksimal pula. Bila saja dibutuhkan untuk melakukan sedikit perenungan, guna mendapatkan relaksasi, bisa saja dilakukan, seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW saat beliau di gua Hira. Tetapi tidak untuk waktu yang lama. Melainkan sebagai bentuk istirahat pikiran dari kerumitan saja. Yang setelah itu, akan mengawali kembali aktifitasnya bersama masyarakat. Jadi, sangatlah keliru bila terdapat pandangan bahwa setiap orang ber-*thariqat*, akan menjauh dari umat. Sa'id Hawa memandang bahwa memahami diri sendiri, setelah melakukan *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar*, merupakan bagian dari upaya penyucian jiwa.<sup>420</sup> Meskipun sebahagian sufi lain menyebutkan bahwa *amar ma'ruf nahyi munkar*, hanyalah bentuk pengamalan *syari'at*. Belum masuk pada wilayah hakikat. Sedangkan serangkaian penyucian jiwa justru akan berdampak pada perubahan perilaku dari buruk menjadi baik. Itulah yang dinamakan *akblaq al-karimah*. Perubahan dimaksud adalah adanya upaya pencapaian menuju *ma'rifat*. Yang demikian dalam pemikiran Mulla Shadra disebut sebagai *'irfani* (Gnosis).

---

<sup>419</sup>Dr.Ahmad Faried, *mensucikan Jiwa konsep ulama salaf*, Risalah Gusti, tahun 1997, hlm. 69.

<sup>420</sup>Sa'id Hawa, *Al-Mustabliḥ fī Taṣṣūf al-Anfus*, Darr al-Salam, Kairo, tahun 2014, hlm.225.

## B. Haqiqat al-Muhammadiyah

Kata “*haqiqat*”, dipahami sebagai sesuatu yang tentram dalam hati. Dan dengan keberadaannya, akan mampu menyingkap segala sesuatu yang tersembunyi (*ghaib*). Pengetahuan ini didapatkan dari akibat perilakunya yang berusaha untuk berbuat kebaikan dan kebenaran. Hal di atas digolongkan oleh sebahagian ulama pada salah satu dari *karamat* (kemulyaan sebagai bentuk apreseasi) dari Allah ‘*Azza wa Jalla*.<sup>421</sup> Sedangkan kata “*Mubammadiyah*” diambil dari nama seorang Nabi terakhir yang bernama Muhammad bin Abdullah. Kemudian, dinyatakan secara bahasa, bahwa *Muhammadiyah* dimaksud adalah jalan atau ide tentang sikap hidup Muhammad. Maka istilah *Haqiqat al-Mubammadiyah* diartikan sebagai esensi Nabi Muhammad SAW. Yang menunjukkan serangkaian sikap hidup nabi Muhammad SAW, yang dikenal dengan istilah *syari’at*.

Sebelum membahas tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, hendaknya memahami konsep *haqiqat al-Insan*, *haqiqat al-‘Abd*, dan *haqiqat al-Nur*. Masing-masing memiliki peranan penting saat disatukan dalam *haqiqat al-Muhammadiyah*. Pada *haqiqat al-Insan*, seseorang diajak memahami konsep manusia secara utuh. Bukan sekedar manusia sebagai bentuk *jasadiyah* atau hanya mempelajari anatomi *jasad* belaka. Anatomi *ruhani* yang berkaitan dengan *rub al-Muhammady*, harus dapat dijelaskan secara lugas. Untuk itulah, maka sebahagian sufi memberikan gambaran dengan meminjam teori yang telah ada dan teruji saintifik. Dengan demikian penyempurnaannya tinggal memasukkan unsur mistismenya. Seperti melakukan perubahan perilaku melalui pengurangan segala hal yang menimbulkan perubahan pada status *al-Insan* (manusia). *Syaikh al-Tijani* menyaratkan adanya upaya yang menjauhi *ghibab*, *namimah* dan sejenisnya.<sup>422</sup> Sedangkan *haqiqat al-‘Abdi*, individu harus memahami tentang konsep diri. Sebab pengetahuan tentang diri akan lebih banyak mengatitkan dengan asal kejadian diri. Berakhir dengan kebersamaan dengan Allah, yang disebut dengan *tajalli*. Konsep kehambaan menjadi luluh saat hamba sudah bersama dengan “Tuhan” (*wahdat al-wujud*). Sehingga setelah bersatu semua hamba. Itulah Tuhan sejati. Saat berpisah, maka itulah Tuhan bersifat *Rububiyah*. Hamba akan terpancar

---

<sup>421</sup> Ahmad bin Muhammad bin ‘Ibad al-Mahally al-Syafi’I, *Al-Mafahir al-‘Aliyah fii al-Matsuri al-Syadzihyah*, Al-Maktabah al-Azhar li al-Turats, Kairo, Mesir, tahun 2004, hlm.102.

<sup>422</sup> Muhammad Fathan Abdu al-Wahid *al-Susy al-Nadzify*, *Al-Dzuratu al-Kharidah Syarah Yaqutatu al-Faridah*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 1983, juz.1. hlm. 94.

cahaya *ilahi*, bilamana membuka dirinya untuk membiarkan cahaya Tuhan masuk dalam dirinya. Untuk membukanya, dibutuhkan pemahaman dan pengetahuan seseorang yang telah mengalami. Itulah para *muqaddam*. Inilah yang menyebabkan harus adanya *talqin* dalam ilmu *Tbariqat*. Termasuk di dalamnya saat menjalankan ritual untuk mendapatkkan *nur Muhammady*, seorang *muqaddam* berperan penuh untuk membuka diri *ikhwan al-Tijani*.<sup>423</sup> *Haqiqat al-Nur* adalah pemahaman mengenai *Nur*. Untuk membedakan antara *nur* (cahaya) dalam ilmu fisika. Maka *Nur* hendaknya dikupas berdasarkan ilmu Tasawuf. *Nur* tidak lagi dipandang sebagai percikan api yang sangat halus, sehingga membuat alam menjadi terang. *Nur* yang dimaksud adalah “cahaya” Tuhan yang membentuk pola hidup dan alam semesta. Inilah yang kemudian dibahas sebagai *Nur Mubammad*. *Nur* tersebut merupakan kata ganti dari keagungan Tuhan yang tak terhingga. Sehingga kalangan bangsa ‘Arab menyebutnya *Nur*. Jika secara fisika, cahaya dapat diukur dengan bilangan Avogadro. Maka *Nur* dalam *haqiqat al-Muhammadiyah* atau *Nur Mubammad* ini bukan padanannya. Setelah memahami tiga konsep *haqiqat* di atas, maka dimasukkanlah tiga konsep tersebut pada penjelasan tentang *maqam bathin*. Ialah suatu kondisi mengenai keberadaan manusia tersuci yang telah pantas menerima pancaran *Nur Mubammad*. Maka lahirnya seorang manusia termulya, ialah Muhammad bin Abdullah. Muhammad tidak terlahir dari para pecundang, melainkan dari garis keturunan para Nabi *syari’at* dan Nabi *haqiqat*. Kebersihan ruhani telah terpelihara sejak awal. Bukan sekedar hasil didikan manusia biasa. Melainkan bersamaan antara Tuhan dengan segenap *makhluk-Nya*.

Muhammad bin Abdullah, memiliki *maqam bathin* yang pada awalnya disebut *Nur Mubammad*. Istilah *haqiqat al-Muhammadiyah* sendiri, merupakan kelanjutan dari pembahasan tentang *Nur Mubammad*. Sebahagian menganggap bahwa *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah *Nur Mubammad*. Ungkapan tersebut adalah sebuah reduksi istilah Arab *al-Nur Muhammadiyah*. Dari pemahaman di atas, munculah beberapa tanggapan mengenai teori pancarannya. Namun bukan pancaran Tuhan, melainkan pancaran *nur Mubammad* sebagai awal kejadian *makhluk* menurut pandangan sufi, merujuk beberapa hadits yang populer di kalangan ahli tasawuf. Selanjutnya, timbullah klaim dari berbagai madzhab teologi. Salah satunya adalah kalangan madzhab *Syi’ah* meyakini bahwa pancaran *Nur Mubammad* itu terdapat pada *imam-imam Syi’ah*, diawali dari ‘Ali bin Abi Thalib KW. Beliau adalah *shahabat*, menantu dan saudara sepupu

---

<sup>423</sup>Muhammad Fathan Abdu al-Wahid *al-Susy al-Nadzify, Al-Dzuratu al-Kharidah Syarah Yaqutatu al-Faridah*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 1983, juz.3. hlm. 59

Nabi SAW sendiri. Julukan beliau sebagai “*babu al-ilmu*” menunjukkan bahwa ‘Ali sebagai pancaran *Nur* Rasulullah SAW. Bahkan termasuk pada imam *Syi’ab* yang belum datang, yakni *al-Mahdi al-Muntadhar*. Maka tidak salah, jika mereka memandang sebagai sosok *ma’shum* (terpelihara dari dosa). Seiring dengan datangnya waktu, maka para tokoh *madzhab Shi’ab*, dalam penantian imam ke duabelasnya, juga meyakini bahwa terdapat para ulama yang diyakini memiliki pancaran *nur* Muhammad. Kedudukan mereka adalah sama dengan kedudukan Rasulullah, hanya tidak memiliki *syari’at* baru. Ulama mempertahankan *syari’at* Rasulullah SAW dengan keterdampingan *ruh* Rasulullah SAW. Itulah sebabnya mereka dinilai *ma’shum* juga.

Pada pemikiran Jemaat *Abmadiyah*, manusia *ma’shum* yang disebut dengan *Imam* Mahdi adalah Mirza Ghulam Ahmad. Sehingga mereka yakin bahwa tidak ada lagi manusia sempurna yang ditunggu kecuali Mirza Ghulam Ahmad. Mereka memahmi bahwa *Imam* Mahdi ‘*Alaihissalam*, bukan keturunan Ali bin Abi Thalib. Melainkan seseorang yang dipilih Tuhan atas dasar kesuciannya. *Imam* Mahdi ini mendirikan sebuah *Jama’ah* yang dinamakan *Jama’ah* Islam *Abmadiyah*. Merujuk pada hadits Rasulullah SAW, bahwa akan ada sebuah *Jama’ah* yang selamat saat Islam terpecah menjadi tujuh puluh dua golongan. Klaim inilah yang kemudian menjadi bahasan mengenai teori pancaran *haqiqat al-Muhammadiyah* versi *Abmadiyah*.<sup>424</sup> Jemaat *Abmadiyah* memandang Mirza Ghulam Ahmad sebagai *dzillu al-Nabi* (bayang-bayang kenabian). Hal tersebut bukan dimaknai sebagai nabi *syari’at*. Akan tetapi sebab seseorang yang telah menempuh jalan suci dengan pertemuan *barzakhy* dengan *Nur Muhammad*. Itulah sebabnya, sebahagian menyebutkan bahwa jemaat *Abmadiyah* bukan agama baru dan bukan ajaran penolakan anti nabi terakhir. Melainkan sebuah *thariqat* yang mengusung ide *dzillu al-Nabi* bagi Mirza Ghulam Ahmad. Penulis memandang bahwa Mirza Ghulam Ahmad lebih tepat disebut sebagai wali, bukan Nabi.

Adapun menurut Pemikiran Ibnu Arabi yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Manshuruddin *al-Hallaj*, memandang bahwa *Nur Muhammad* adalah prinsip aktif dalam semua perwahyuan dan inspirasi. Melaluinya-lah semua informasi dari Tuhan turun sebagai petunjuk kehidupan. Termasuk pengetahuan *al-quds* yang turun pada Nabi-nabi.<sup>425</sup> Maka bagi mereka menganggap akan adanya wali *kebatam*. Adapun salah satu kriterianya adalah, selama hidupnya terdapat keterdampingan *nur* Rasulullah SAW. Lebih tegas lagi bahwa *wali kebatam* menurut

---

<sup>424</sup>Sektub PB-JAI, *Imam Mahdi AS Sudah Datang*, t.p, t.t, hlm. 4.

<sup>425</sup>Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, AMZAH, Wonosobo, tahun 2005, hlm.170.

kalangan *madzhab Syi'ah* adalah *al-Mahdi al-Muntadhar*. Dan wali *qutubnya* adalah 'Ali AS bin Abi Thalib. Sedangkan dalam *thariqat al-tijaniyah* diyakini bahwa *wali khatamnya* adalah *syaiikh Ahmad al-Tijani* sekaligus *wali qutub*. Dalam hal ini peristiwa *futub*<sup>426</sup> pada bulan Shafar, menunjukkan pengangkatan Ahmad *al-Tijani* sebagai *khatmu al-Aulya*, sekaligus sebagai wujud fisik dari pancaran Nur Muhammad yang tiada lain adalah *haqiqiat al-Muhammadiyah*.

*Haqiqat al-Muhammadiyah* sendiri disebut sebagai *maqam bathin* Nabi Muhammad SAW. Dan *maqam bathiniyah* ini dapat diraih atau dimiliki oleh setiap manusia. namun hanya manusia tertentu yang dianggap memasuki wilayah *maqam bathin* seperti yang terjadi pada Rasulullah SAW. Adapun mereka yang dapat memasuki wilayah *maqam bathiniyah*, adalah setingkat Nabi dan Wali. Atau dikenal juga dengan *maqam al-Fadhilah*. Yakni *maqamat* yang merupakan hasil limpahan Rahmat Allah yang diberikan kepada setiap manusia yang melakukan penSucian diri.<sup>427</sup> *Maqam al-Fadhilah* dapat diraih oleh setiap orang, selama mereka melakukan penSucian diri. Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, diyakini bahwa *maqam al-Fadhilah* akan diperoleh juga oleh *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* yang sering membacakan *shalawat* untuk Nabi Muhammad SAW dan senantiasa memujinya. Hal ini yang memperkuat keyakinan kalangan *ikhwan al-Tabriqat al-Tijaniyah*, untuk menyatakan bahwa bacaan *shalawat* akan mengantarkan pada seserang mencapai derajat *al-Insan al-Kamil*. Lebih jauhnya menemukan kesucian dirinya, yang berdampak pada pertemuan dengan *hadhirat* Rasulullah SAW dalam kondisi *barzakhi*. Adapun bacaan *shalawat* yang diyakini akan mengantarkan pada *maqam* di atas adalah redaksi *shalawat* yang diperoleh *syaiikh Ahmad al-Tijani* saat bertemu Rasulullah SAW secara *barzakhi* pula, yakni *shalawat al-Fatih* dan *Jauharatu al-Kamal*. Kalangan *thariqat al-Tijaniyah* menyakini, apabila dilakukan dengan dasar *wara'*, *ikhlas* dan *yaqin*, akan terbukalah *hijab karamat*, yang berupa pemahaman dan pertemuan dengan *haqiqiat al-Muhammadiyah*. Tampak dalam *thariqat* ini, *wara'*, *ikhlas* dan *yaqin*, hanya berupa syarat tambahan saja. Intinya adalah melakukan dan membaca *shalawat* dengan sepenuh hati. Perilaku tersebutlah yang diyakini akan menjadi pembuka hati dan menyingkap *hijab* hingga adanya ketersingkapan diri untuk bertatap muka langsung (*muwajjabah*) dengan

---

<sup>426</sup> *Futub* diartikan sebagai bentuk kemenangan. Karena mendapatkan ketersingkapan dengan *haqiqiat al-muhammadiyah*.

<sup>427</sup> *Syaiikh al-Akbar Muhyiddin bin 'Aly bin Muhammad bin Ahmad Ibnun Araby, Mawaqi' al-Nujum wa Mathali'u Abillati al-Asrari wa al-'Ulum*, Darr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, hlm. 207.

Rasulullah SAW meskipun telah dinyatakan wafat ribuan tahun. Selain diyakini oleh kalangan *ikhwan thariqat al-tijaniyah*, juga disepakati oleh kalangan *ahli thariqat al-Syadziliyah*. Yang beranggapan bahwa *karamah* akan tampak apabila seseorang telah melakukan *hub* (cinta mendalam) secara maksimal kepada Allah, *zuhud* dengan memahami *haqiqat al-muhammadiyah*, serta *tawakkal* pada Allah saat ketersingkapan *haqiqat* itu terjadi pada dirinya. Bahkan bukan hanya ketersingkapan dengan Nabi Muhammad SAW, akan tetapi termasuk juga ketersingkapan dengan para malaikat yang senantiasa mendampingi dirinya.<sup>428</sup> Seperti terjadi pada para Nabi dan Rasul.

Pemahaman *Haqiqat al-Muhammadiyah* dalam pembahasan tasawuf, dimasukkan ke dalam bahasan kajian filsafat agama. Sebab tasawuf bagian dari pembahasan filsafat etika dan ketuhanan (teologi). Yakni menjelaskan mengenai hal-hal yang berkaitan dengan kemantapan ketauhidan seseorang. Salah satunya adalah berbicara tentang fenomena *ghaib*, termasuk di dalamnya membicarakan tentang esensi sesuatu, diantaranya mengenai *Nur* Nabi Muhammad SAW. Jika dalam ilmu tauhid, sebagai wujud dari bahasan filsafat ketuhanan, tidak terlalu banyak membahas mengenai konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*. Namun lebih banyak dibahas oleh kalangan sufi, yang pada intinya sama-sama menegakkan ketauhidan kepada Allah *'Azza wa Jalla* dan menyelesaikan problematika keyakinan manusia. Untuk itulah para sufi mengawalinya dari pembahasan kejadian *makbluq* dan keterkaitannya dengan *syari'at* yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Kemudian, pembicaraan *haqiqat al-Muhammadiyah* tersebut, akan diarahkan pada pembicaraan mengenai *maujud* (segala hal yang menjadi awal atau pokok eksistensi). Diantara sufi ada yang berpandangan, bahwa *haqiqat* merupakan "Dia" dengan pengertian, bahwa *Dia* itu adalah "Dia" bukan selain Dia".<sup>429</sup> Selanjutnya, itulah awal membahas tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, berarti juga membahas tentang Tuhan dan *makbluq-Nya*. Kesadaran maskhluq akan keberadaan dirinya, berarti sudah mendekati pada *maqam ma'rifatullah*. Maka melalui pemahaman konsep diri yang dipaparkan melalui pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, menjadikan seseorang paham akan dirinya. Dengan demikian maka tidak heran, jika para pemahamnya lebih mengutamakan *akhlaq al-karimah*. Sebab melalui

---

<sup>428</sup> Ahmad bin Muhammad bin 'Ibad *al-Mahally al-Syafi'i, Al-Mafakhir al-Aliyah fii al-Ma'tsuri al-Syadziliyah*, al-Maktabah al-Azhar, Kairo, Mesir, tahun 2004, hlm. 87.

<sup>429</sup> Al-Habib Abdullah bin Alawy *al-Haddad al-Hadbramy al-Syafi'i, Sabilu al-adzkar wa al-'Iibar bima yamurru bi al-insan wa yanqadhiya labu min al-al.amar*, Maqam Imam al-Haddad, t.k. tahun 2011, hlm. 19.

pemahaman ini, juga terjadi ketersingkapian *hijab* ruhani yang menghalangi antara dirinya dengan *nur Muhammad*, yang selalu memberikan arahan hidup agar memasuki kawasan *akblaq al-karimah*.

*Haqiqat al-Muhammadiyah* dijadikan indikator kesucia manusia, dalam konsep penyucian jiwa oleh *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* merupakan ide yang pernah ditawarkan banyak sufi. Namun dalam proses perolehannya dan pemahaman, bahkan teknisnya memiliki perbedaan dengan sufi sebelumnya. Pandangan Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah*, konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* sendiri sempat dikemukakan oleh Manshuruddin *al-Hallaj*, yang menyatakan bahwa *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah pancaran cahaya *ghaib*, yang menjadi awal dan diulang kembali pada masa menjelang akhir zaman. Dan telah disempurnakan oleh keberadaan Muhammad SAW, untuk menyampaikan nilai-nilai kebenaran (*al-haq*). *Al-haq* sendiri merupakan *haqiqat* Allah *Ta'ala*, yang kemudian mendiami 'Arsy. Kemudian, hanya mereka yang telah melakukan pandangan khusus (*kehowas*), yang dapat mengenal semuanya dengan tepat. Dan pada kelanjutannya, seseorang yang telah memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*, akan merasakan adanya penyatuan dengan *nafs al-Rahmaniyah*. Seperti yang digambarkan oleh Mulla Shadra. Karena *nafs Rahmaniyah* ini adalah pancaran *Ilahiyah*, maka, Ibnu Arabi menyebutnya dengan *idbharu al-haq*. Semua bermuara pada pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Konsep ini juga dikemukakan oleh Muhyiddin Ibnu Arabi dalam kitab *Fushbus al-Hikam*.<sup>430</sup> Konsep ini merupakan perpaduan antara teori dan menunjukkan cara-cara praktis dalam mengenal Tuhan, Rasul dan diri sendiri. Jika konseptor sebelumnya menanamkan cara memahami spiritual melalui cara penyendirian, maka Ahmad *al-Tijani* justru sebaliknya. Beliau mengajarkan keterbukaan, dengan tidak mengharuskan melakukan tindakan penyendirian. Demikian juga saat *thariqat* lainnya mengajarkan tentang *lathifah*. Maka *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* tidak menggunakan cara tersebut untuk menggapainya. Untuk lebih jelasnya penulis mencantumkan beberapa hal yang dianggap penting dalam memahami *bakikat al-Muhammadiyah*, ialah:

### 1. Ta'rif dan Cakupan *Haqiqat al-Muhammadiyah*

Istilah *Haqiqat al-Muhammadiyah*, sampai saat ini masih belum ada yang secara jelas mendefinisikan. Namun dari banyak paparan mengenai

---

<sup>430</sup>Muhyiddin Ibnu Araby, *Fushbus al-Hikam*, tahqiq DR Abu al-A'la 'Afify, al-Nashir Darr al-Kitab al-Araby, Beirut, Lebanon, tahun 1980, hlm. 110-112.



*baqiqat al-muhammadiyah*, maka didapatkan sebuah alur yang sama, yakni bermuara pada pembahasan keberadaan Nabi Muhammad SAW dan *maqamat al-Muhammadiyah* itu sendiri. Dan *Nur Muhammad (baqiqat al-Muhammadiyah)* itu sendiri terjelma dalam *jasad* Muhammad bin Abdullah. Cakupan *baqiqat al-Muhammadiyah* adalah meliputi seluruh aspek yang bersifat terpuji, yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad SAW, sebagai *maqamat* terakhir sebagai penyempurna dari *baqiqat al-Muhammadiyah*. Bila saja terdapat pandangan kekeliruan pada tindakan Nabi Muhammad SAW, itu tidak berarti bahwa Nabi Muhammad menjalankan kekeliruan. Akan tetapi sebagai *I'tibar* bagi umat, mengenai sikap yang harus dilakukan, apabila terjadi kekeliruan serupa. Menurut tuturan *Muqaddam tharekat Tijaniyah zawiyyah* Samarang, bahwa pemikiran *Syaikh Ahmad al-Tijani* sangat berbeda dengan pemikiran lain tentang *baqiqat al-Muhammadiyah*. Jika sufi lainnya berpandangan bahwa *baqiqat al-Muhammadiyah* adalah bukan sosok “Muhammad bin Abdullah”. Namun dalam pandangan *syaiikh Ahmad al-Tijani*, *baqiqat al-Muhammadiyah* adalah diri pribadi Muhammad bin Abdullah dan eksistensi Nabi Muhammad sendiri sebagai bagian terakhir dari penyempurnaan *syari'at* dari Nabi Adam ASS hingga Nabi Muhammad SAW.<sup>431</sup> Dan Nabi Muhammad SAW sebagai *maqam al-Muhammadiyah* atau *maqambatin Nur Muhammad*. Yang pada dasarnya adalah pancaran Nur Allah yang terdapat dalam semua *makbluq*-Nya.

Abu Thalib *al-Maky* yang mengutip perkataan *ahlu al-marifat*, dengan memperhatikan ungkapan, bahwa Allah telah menciptakan *al-Jannah* dari *nur al-Mustafa* SAW. Bahkan *Nur Muhammad* SAW, menjadi awal kejadian dunia dan akhirat. Kemudian, pada pemikiran Muhammad bin Sulaiman *al-Jazuly* dituangkan dalam tulisan *lafadz shalawat*-nya, yang menunjukkan pujian pada Nabi Muhammad SAW dengan sebutan “*Babru al-Anwar, sabab li kulli maujud, qutbu al-Jalaliyat, nur al-dzat min jami'i al-asmai wa al-shifat*”.<sup>432</sup> Mempunyai kemiripan dengan redaksi yang terdapat dalam *shalawat jauharatu al-kamal*, disebutkan sebagai “*ain Rahmati al-Rabbaniyat*” atau dalam *shalawat al-fatih*, sebagai “*al-fatih lima ughbliq*”. Yang sangat dikenal bahwa *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-Kamal*, kandungannya adalah pujian pada Rasulullah SAW, bukan sekedar sebagai *washilah* dalam berdo'a. *Syaikh Ahmad al-Tijani* sangat yakin dengan banyaknya memuji kepada Nabi Muhammad SAW, akan menghasilkan vibrasi mistis yang mampu memanggil *ruh* Rasulullah SAW

---

<sup>431</sup> Wawancara dengan DR. Ikyan Sibawaih, MA di Zawiyah Thariqah al-Tijaniyah Samarang, tanggal 11 Juli 2016.

<sup>432</sup> Muhammad bin Sulaiman *al-Jazuly*, *Dalailu al-Khairat*, hlm. 100, 214 dan 233.

dalam bentuk *maqam bathin* dari Nabi Muhammad SAW. *Maqam bathin* inilah yang diyakini akan menjelma menjadi sosok *Nur Muhammad* dalam bentuk manusia yang berfungsi sebagai pembawa petunjuk kepada setiap umat yang penuh *mahabbah* kepadanya. Dan inilah salah satu perbedaan pandangan dengan para sufi lainnya yang memandang *Nur Muhammad* sebagai ide bukan sebagai person (pribadi). Memperhatikan pandangan-pandangan ulama sufi tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, pada umumnya mereka sudah meyakini bahwa *Nur Muhammad* SAW adalah sesuatu yang diciptakan pertamakali, dan diyakini pula sebagai sebab dari terjadinya awal kehidupan. Sehingga *Nur Muhammad* menjadi pusat segalanya di alam ini. Jika ada pendapat yang menyebutkan bahwa *Nur Muhammad* itu bukan Muhammad bin Abdullah yang dimaksud. Melainkan cahaya keindahan yang menyebabkan lahirnya keterpujan dan kemulyaan. Kebanyakan ulama *mutaakhirin* memandang *nur Muhammad* bukan sebagai sosok manusia. melainkan sebagai hal *ghaib* yang memiliki nilai mulia. Namun Abu al-‘Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani*, justru sejalan dengan ulama sebelumnya, yang berpendapat bahwa *nur Muhammad* dimaksud adalah *nur* Muhammad bin Abdullah. Hal tersebut merupakan konsep yang tersebar di kalangan *ahlu al-Thariqat al-Mu’tabarah*, termasuk *syaiikh* Ahmad Kabir *al-Rifa’i* yang dibuktikan dengan *shalawat* karya beliau yang dikenal dengan *shalawat jauharatu al-Asrar*, yang dalam *shalawat*-nya tidak menyebutkan nama Muhammad SAW, namun menggunakan istilah “*nur al-asbaq*”. Memiliki kesamaan dalam *shalawat jauharatu al-Kamal* pada *thariqat al-Tijaniyah* dengan menggunakan kalimat “*aini rahmati al-rabbaniyah*”. Demikian juga pada *shalawat* yang ditulis *al-Badany* dalam kitab *Af’balu al-Shalawat* mencantumkan kata “*Muhammad Syajaratu al-ashli al-Nuraniyah*”.<sup>433</sup>

*Nur Muhammad* atau *haqiqat al-Muhammadiyah* juga diyakini sebagai *haqiqat al-kulliyah* (hakikat universal) dari semua *makhluq* Tuhan. Allah sebagai *Dzat Abkam*, selanjutnya memancarkan *Nur-Nya* kepada seluruh ciptaan yang diawali dengan kemunculan *Nur Muhammad*. Seperti digambarkan *Sayyid* Ahmad *Badany* dalam *shalawat Syajaratu al- Ashli al-Nuraniyah* dan *shalawat Nur al-Anwar*. Melalui *shalawat* di atas, seseorang akan menjjukan *nur* Muhammad SAW baik dalam keadaan tidur dan terjaga. Tetapi hal tersebut, tidak akan tercapai, selama manusia masih menghidupkan jiwa *syaithani*. Demikian pula, saat seseorang telah memasuki wilayah kesucian jiwa, akan dengan mudah menggapai

---

<sup>433</sup>Yusuf bin Ismail *al-Nabhany*, *Af’balu al-Shalawat*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Kairo, tahun 2004, hlm. 85.

pertemuan dengan *nur al-anwar* (*nur* Muhammad SAW).<sup>434</sup> Masih merujuk pemahaman *al-Jily*, *Nur Muhammad* juga disebut juga *rub* dan *al-malak*. Hal ini ditinjau dari aspek nilainya. Derajatnya lebih tinggi dari semua *makbluq*. Sebab menjadi pangkal kejadian *makbluq*. Oleh sebab itu juga dikenal dengan sebutan *quthubu al-aflak*. Ada juga yang menyebutnya dengan *al-haqq al-makbluq bih*.<sup>435</sup>

Konsep *Nur Muhammad* atau *haqiqat al-Muhammadiyah*, sebenarnya diawali dari pembahasan proses kejadian *makbluq*. Beberapa hadits yang menggambarkan tentang awal kejadian alam dan segala isinya, dinisbatkan kepada keberadaan Nabi Muhammad SAW. Meskipun banyak cerita *Israiliyat* yang memberikan penjelasan tentang awal kejadian *makbluq*. Namun tidak sedikit yang dalam rangkaiannya menyertakan nama Muhammad SAW sebagai Nabi terakhir. Hanya saja bagi kalangan Yahudi atau Nashrani tidak dikenal nama Muhammad SAW. Mereka umumnya merujuk pada perkataan yang terdapat dalam al-Kitab yang isinya adalah, bahwa semua awal penciptaan adalah berasal dari air. Kemudian terjadilah proses enam hari kejadian alam. Malahan awal dari alam kosong, yang ada hanyalah Allah. Dilanjutkan dengan penciptaan terang dari gulita.<sup>436</sup> Dalam hadits-hadits yang berkembang di kalangan umat Islam, proses penciptaan alam semesta dan segala *makbluq* yang ada di dalamnya, Diawali oleh penciptaan *Nur Muhammad* (cahaya yang sangat terpuji). Istilah ini juga diasumsikan sebagai sebuah kebajikan yang pertama kali diciptakan Allah ‘*Azza wa Jalla*. Akan tetapi sebahagian menyebutkan adanya sebuah proses kejadian alam semesta yang menyertakan nama Muhammad bin Abdullah SAW, yang kelak akan menjadi Nabi dan Rasul terakhir. Pada umumnya hadits-hadits tentang asal penciptaan *makbluq* yang menyertakan keberadaan Nabi SAW sangat sensitif untuk dibahas. Karena sumber utamanya adalah Nabi Muhammad SAW sendiri dan Allah. Jika dipandang dari aspek historis, konsep ini dapat dengan mudah dibatalkan. Karena tidak memiliki sandaran kuat yang dapat diterima dengan pemikiran manusia pada umumnya. Akan tetapi sebagai penguat kepercayaan tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, para sufi menyandarkan pada beberapa hadits yang menjelaskan tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*.

---

<sup>434</sup>Abdu al-Karim Ibrahim *Syaikh al-Jily, Al-Insanu al-Kamilu fii ma'rifati al-awakhiri wa al-awaili*, Maktabah al-Taufiqiyah, Juz I, t.t, hlm. 18.

<sup>435</sup>Dr. Ikyan Badruzzaman, M.A, *Kenabian, Kewalian, Tasawuf dan Tarekat*, Pustaka Rahmat, Bandung, tahun 2012, hlm. 36.

<sup>436</sup>Lembaga Al-Kitab Indonesia, *Al-Kitab*, Percetakan Lembaga Al-Kitab Indonesia, Jakarta tahun 1992, hlm.9.

Konsep ini berkembang atas nama ke-*Iman-an*, sehingga kejadiannya sama dengan keyakinan terhadap ke-Nabi-an Muhammad SAW itu sendiri. Misalnya cerita mengenai rencana Allah akan menciptakan wujud Muhammad SAW dengan mencipta *Nur*-nya terlebih dahulu, kemudian menjadikan Adam ASS sebagai manusia pertama yang diturunkan di Bumi. Sedangkan terwujudnya *jasad* Muhammad SAW adalah pada tanggal 12 Rabulawwal di Makkah *al-Mukarramah*, dari *rahim* (perut) Aminah binti Wahhab. *Haqiqat al-Muhammadiyah* masuk dalam *jasad* Muhammad bin Abdullah yang telah disiapkan sejak awal. *Rub al-Muhammady* telah bersatu dengan *aqlu al-Muhammady* pada *jasad* Muhammad bin Abdullah. Dalam rangkaian cerita di atas, ada keikutsertaan Jibril yang mengambil tanah liat dari bumi, tepatnya dari Madinah, yang kini menjadi tempat peristirahatan terakhir beliau. tentu saja seakan terdapat benturan antara keyakinan bahwa semua tata surya dan seisinya belum terjadi saat *Nur Muhammad* diciptakan. Namun dalam rangkaian ini hanya banyak diyakini oleh kalangan sufi. Maka tidaklah keliru bila terdapat orang yang tidak meyakini mengenai proses kejadian Nabi Muhammad SAW. Dan mereka lebih meyakini proses kejadian Adam ASS yang terbuat dari tembikar. Rangkaian cerita tentang *Nur Muhammad* lainnya datang dari cerita yang tidak jelas sandarannya. Antara lain saat terjadi dialog antara Adam ASS dengan Allah ‘*Azka wa Jalla*. Adam ASS bertanya “*apakah aku akan menjadi ayah dari Muhammad..?*”, maka Allah ‘*Azka wa Jalla* menjawabnya dengan perintah untuk menengadahkan kepala Adam ASS ke ‘*Ary*. Di sana terdapat cahaya, yang Allah kenalkan kepada Adam ASS dengan sebutan “*Inilah Ahmad* (nama di *al-Jannah*) *dan di bumi bernama Muhammad, sebagai keturunanmu, dan jika bukan karenanya, maka Aku tidak akan ciptakanmu dan jagat raya seisinya*”. Sepertinya dalam kisah ini ada pertentangan dengan firman Allah dalam surat *al-Baqarah* yang mengkisahkan kejadian Adam ASS sebagai *kehalifah*, tanpa menyertakan sedikitpun tentang akibat adanya Nabi Muhammad SAW.

Meskipun demikian, semua *mufassir* tidak menyatakan sebagai bentuk *ta'arud* (bertolak belakang) antara al-Qur'an dan al-hadits. Sepintas, sepertinya terdapat keganjilan. Selanjutnya, untuk mengkompromikan dua nash tersebut, dinyatakanlah bahwa asal kejadian *makhluk* Allah adalah *Nur Muhammad*, sedangkan awal *kehalifah* di muka bumi adalah Adam ASS. Kenabian Muhammad SAW, telah terjadi saat Adam ASS diutus menjadi *kehalifah*. Akan tetapi penyempurna ajaran *Nur Muhammad* adalah masa kehidupan Nabi Muhammad SAW, hingga beliau wafat. Meskipun secara *jasad* telah wafat, namun atas kuasa Allah ‘*Azka wa Jalla*, *rub* nabi Muhammad SAW dalam bentuk *nur Muhammad* akan

hadir saat menjalankan ajaran *thariqat al-Tijaniyah*, terutama pada *riyadhab shalawat al-fatih* dan *Jauharatu al-Kamal*. Pemikiran *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, yang disebarkan dalam *thariqat al-Tijaniyah*, beliau justru memberikan argumentasi tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*, dengan redaksi “*ain al-Rahmati al-Rabbaniyyat*”. Dalam hal ini Nabi Muhammad SAW disebut sebagai “mata air” *Rahmat Rabb. Nur Muhammad* juga sebagai permata *asma* Allah dan sifat-Nya. Pada kalimat “*shabibi al-haqq*” sebagai pemilik hakikat kebenaran. Dan Ahmad *al-Tijani*, yakin bahwa *nur Muhammad* (*haqiqat al-Mubammadiyah*) sinarnya akan selalau terpancar pada setiap manusia yang telah memasuki predikan kesucian jiwa. Yakni para wali.

*Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* berpandangan bahwa sangat tidak mudah untuk menggapai pertemuan dengan *haqiqat al-Mubammadiyah*, kecuali mereka yang telah berusaha maksimal. Yakni mereka yang telah memahami kondisi jiwanya sendiri dan tingkatan hatinya. Dan kesadaran tersebut hanya akan didapat setelah memahami konsep *haqiqat al-mubammadiyah* yang dilanjutkan dengan serangkaian redaksi *shalawat* secara khusus. Meskipun kemungkinan melihat secara langsung itu sangat kecil. Akan tetapi para wali memberikan cara untuk mengetahui dan menerima rangsang kehadiran *haqiqat al-Mubammadiyah*. Sebab pandangan langsung antara *haqiqat al-Mubammadiyah* dengan seseorang adalah *tajalli*-nya. Namun beberapa sufi mengalami hal di atas. Sehingga menjadikan kedekatan dirinya dengan Tuhan, tidak lagi terdapat sekat. Cerita serupa juga datang dengan merujuk hadits yang diriwayatkan al-Husain bin ‘Aly *Karramallahu wajhah*. Ia mengutip perkataan Rasulullah SAW yang menjelaskan mengenai keberadaan *Nur* Nabi Muhammad SAW yang telah menjadi *Nur* pada empat belas ribu tahun sebelum Adam ASS diciptakan. Bahkan *Nur Muhammad* itu dibebankan dalam punggung Adam ASS. Dengan demikian, maka Adam ASS ber-*tajalli* dengan Tuhan dalam *maqam haqiqat al-Mubammadiyah*. Kemudian, yang perlu diketahui juga adalah bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki berbagai sisi spiritual, selain beliau sebagai Nabi dan Rasul, juga sebagai wali. Maka saat melakukan interaksi dengan para wali, *maqam bathin* Nabi Muhammad SAW sebagai wali. Sehingga dengan mudah dijamah oleh para wali, meskipun hanya dalam bentuk terhalang dengan *hijab* tertinggi Nabi SAW, mengakibatkan para wali hanya bertemu dalam bentuk *dzillab* (Bayangan).

*Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* juga memberikan dorongan semangat bagi para pemula dalam *riyadhab shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal*, bahwa kesucian jiwa tidak dilihat dari seseorang telah masuk *thartiqat* atau tidak masuk dalam organisasi *thariqat*. Akan tetapi sikap *mujahadah* yang terdapat dalam *bathin* seseorang akan menentukan keberhasilan *riyadhab*

*shalawat al-fatih* dan *jaubaran al-kamal* hingga terjadi pertemuan dengan *nur Muhammad SAW*. Rangkaian hikayat yang lebih unik lagi saat dikaitkan dengan cerita mengenai kejadian Hawa (istri Adam ASS). Hawa yang diyakini dilahirkan pada hari Jum'at sore, saat Adam ASS tidur. Menurut cerita ini, Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam ASS. Selanjutnya, terjadi dialog antara Adam dan Hawa tentang kebolehan untuk mendekati. Tetapi Hawa melarangnya sebelum membayar mahar. Sedangkan mahar yang Hawa minta dari Adam ASS adalah membaca *shalawat* kepada Nabi Muhammad SAW. Padahal saat itu Nabi Muhammad SAW belum berjasad. Hikayat tersebut ingin menunjukkan bahwa *nur Muhammad* diciptakan lebih awal dari kelahiran Adam ASS. Hikayat ini hanya menunjukkan sisi kepentingan mengenal *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai bentuk motivasi upaya penyucian diri seseorang. Sebab hingga kini tidak ada yang mampu membuktikan kebenaran hikayat di atas secara ilmiah. Namun telah populer dikalangan para sufi dan *ahlu al-thariqat*. Oleh sebab itu, maka pembahasan *haqiqat al-muhammadiyah* merupakan pembahasan mistis yang harus dibuka menggunakan paradigma mistik. Keyakinan lainnya, seperti yang sering diungkap oleh kalangan sufi tentang adanya sebuah tulisan di 'Arasy yang berlafad *LAA ILAAHA ILLALLAH MUHAMMADUN RASUULULLAH*. Tentu saja tulisan dimaksud bukan seperti tulisan yang lazim dijumpai. Namun memberikan penguatan bahwa *Nur Muhammad* telah diciptakan lebih awal dari Adam ASS. Dan oleh sebab itu pula *Nur Muhammad* itu disebut sebagai *al-Mushtafa*. Karena, dikemudian hari akan lahir seorang Nabi yang telah ditentukan Allah 'Azza wa Jalla, baik *Nur* maupun *jasad*-nya, ialah Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthallib, dari keturunan Nabi Ibrahim ASS.

*Al-Imam* Nawawi ibnu 'Umar *al-Jany al-Bantany* mengatakan tentang *nur Muhammad* sebagai berikut :

ان الله خلق الاشياء نورنيك فجعل ذلك النور يدر بالقدرة حيث شاء الله ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا انس ولا جن ولا ارض ولا سماء ولا شمس ولا قمر<sup>437</sup>

Artinya : “*Sesungguhnya Allah telah menciptakan sebelum segala sesuatu (adalah) nur nabimu, maka dijadikan nur Nabimu itu beredar dengan kekuasaan qudrat-Nya, menurut yang kebendaki Allah. Dan belum*

---

<sup>437</sup>Nawawi *Syaikbal-Bantany, Madarij al-Su'ud*, Syirkah al-Ma'arif, t.t, Bandung, hlm. 4.

*ada waktu itu lauh, qalam, al-jannah, al-nar, malaikat, manusia, jin, bumi, langit, matahari, dan bulan.”*

Berikutnya, Ibnu Hajar *al-Haitamy*, mengutip hadits yang diriwayatkan dari Abdu al-Razaq dari Jabir, yang menyatakan :

اول ما خلق الله روحى والعالم باسره من نورى كل شيء يرجع الى اصله<sup>438</sup>

Artinya : “Yang pertama diciptakan Allah adalah ruh-Ku, dan alam berserta kelengkapannya dari nur-Ku, segala sesuatu akan kembali pada asalnya”.

Hadits lainnya,

ان الله خلق نور محمد قبل الاشياء من نوره<sup>439</sup>

Artinya : “Sesungguhnya Allah telah menciptakan Nur Muhammad sebelum segala sesuatu dari nur-Nya.”

Hadits lainnya yang tergolong *hadits masyhur* di kalangan sufi, isinya adalah ucapan Rasulullah kepada Jabir bin Abdillah, yang berbunyi :

يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوره

Artinya : “Hai Jabir... sesungguhnya Allah telah menciptakan sebelum segala sesuatu (adalah) nur Nabi-mu, dari Nur-Nya (Allah)”.

Ibnu Arabi menjelaskan tentang konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*, pada karyanya yang bernama *Fushush al-Hikam*, bahwa seseorang dinyatakan sempurna, apabila telah mendapatkan *hidayah* (petunjuk) yang terpancar dari Nur Muhammad (*haqiqat al-Muhammadiyah*). Dan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah* hanya dapat diraih ketika seseorang telah memasuki *maqam* ke-Nabi-an, ke-wali-an dan ke-Rasul-an.<sup>440</sup> Dari pernyataan di atas, menunjukkan adanya kemungkinan atau celah untuk seseorang mendapatkan kesempatan melakukan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, yang tiada lain adalah *maqam al-bathin* Nabi Muhammad SAW. *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* yang diyakini sebagai sosok wali pada kalangan *thariqat al-Tijaniyah*, untuk mendapatkan kesempatan bertemu dengan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, dalam keadaan sama-sama memiliki *maqam bathin* yang suci (kondisi jiwa yang suci). Demikian pula dengan para wali yang diangkat Allah ‘*Aziza wa Jalla*,

---

<sup>438</sup>Ibnu Hajar *al-Haitamy*, *Asyrafu al-Wasail ila Fahmi al-Syamaili*, Darr al-Kotob al-Ilmiyah, Beirut, t.t, hlm 36.

<sup>439</sup>Ibnu Hajar *al-Haitamy*, *Fatawa al-Haditsiyah*, t.p, t.t, hlm 206. Dicantukan pula dalam kitab *al-Ni'matu al-Kubra 'ala alami fii manlidi sayyididi Waladi Adnan* dan kitab *Asyrafu al-wasail ilaa Fahmi al-Syamaili* karya Ibnu Hajar al-Haitamy.

<sup>440</sup>Muhyiddin Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam*, juz 2, Darr Kutub al-'Araby, tahun 1980, hal.

setelah atau sebelumnya. Berikutnya, mengutip yang diriwayatkan *al-bakim*, *al-Thabraany*, *al-Baihaqy* dan Ibnu Asakir, *al-Jauzy* menegaskan dengan perkataan tentang proses kejadian Adam ASS, setelah *Nur Muhammad SAW*. Pernyataan “*Aku telah jadi nabi ketika Adam ASS masih antara rub dan jasad, bahkan masih berbentuk tanah*”. Bahkan dalam hadits yang bersumber dari “*Umar bin al-Khattab, lebih menegaskan gambaran, bahwa saat Adam ASS berdosa, kemudian beliau menengadahkan kepalanya ke langit, tertulis dalam langit itu lafadz “LAA ILAAHA ILLALLAAH MUHAMMADURRASUULULLAAH”*. Bahkan menyandarkan pada al-Qur’an surat *al-Baqarah* ayat 129 yang berbunyi :

رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ  
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Artinya : “*Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan Al-Hikmah (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.*”

Yang dimaksud *Rasul* dari kalangan mereka, pada ayat di atas adalah Muhammad SAW.<sup>441</sup> Menurut sebahagian mufassir, di antaranya Muhammad Yusuf *al-Andalusy*, menyebutkan bahwa ayat di atas hanya menyatakan kedatangan Muhammad bin Abdullah yang menjadi Rasul sebagai bentuk ijabah du’a Ibrahim ASS, bahkan menegaskan bahwa semua nabi turun di Israel, hanya sepuluh nabi saja yang turun di ‘Arab ialah Nuh, Hud Shalih, Syu’aib, Luth, Ibrahim, Isma’il, Ishaq dan Muhammad. Merteka memiliki sifat ke-Rasul-an yang menurun secara tidak terputus dengan perilaku kebajikan keturunannya.<sup>442</sup> Lainnya, menyatakan, karena kepentingan turunnya *Nur Muhammad* kepada seseorang yang siap untuk mengembannya, maka dari keturunan yang lebih jauh, Allah telah mempersiapkan kelahirannya, yang disertai gerakan spiritual Ibrahim ASS berupa do’a yang menyangkut permohonan *hissiyah* dan *ma’naviyah*.<sup>443</sup> Bahkan saat Rasulullah SAW ditanya oleh tentang dirinya oleh kalangan shahabat, merujuk pada hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam musnadnya, bahwa “*Aku*

<sup>441</sup>Abi al-Faraj Abdu al-Rahman bin ‘Aly bin Muhammad bin *al-Jauzy*, *Al-Wafa bihawli al-Mushthafa*, Darr al-Kitab al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun 1971, hlm. 25.

<sup>442</sup>Muhammad Yusuf al-Syuhairubabi Hayyan *al-Andalusy al-Gharnaty*, *Babru al-Mubith fi Tafsir*, Darr al-Fikr, Beirut, Lebanon, tahun 1992, juz 1, hlm.625.

<sup>443</sup>Sa’id Hawa, *Al-Asasu fii Tafsir*, Darr al-Salam, Kairo, Mesir, Juz.1, tahun 1991, hlm.273.



adalah yang menjadi kandungan do'a bapakku-Ibrahim, serta kabar yang disampaikan Isa". Menunjukkan bahwa kelahiran Muhammad bin Abdullah adalah benar-benar memiliki *maqam haqiqat al-Muhammadiyah*.<sup>444</sup> pandangan lainnya dikemukakan Imam Burhanuddin *al-Baqai*, menurutnya kelahiran Muhammad bin Abdullah adalah rencana Tuhan yang telah diberkahi dari sejak awal. Dan disebabkan oleh proses kejadiannya melalui darah-darah suci yang mengalir dalam tubuh para Nabi pula<sup>445</sup>. *Sayyidina* Muhammad SAW terlahir dari tetesan darah Isma'il ASS (manusia penyabar), dan dari ruh Ibrahim ASS (ruh pembela kebenaran). Maka mengalirilah dalam kearifan Muhammad bin Abdullah, kekuatan sabar dan pencinta kebenaran. Sehingga kembali menjadi hakikat kemanusiaan pada awal diciptakan, ialah *kehalifatullah* (wakil Allah). Bagi *al-Maturidy*, keberadaan Rasulullah SAW diutus adalah bukan sekadar mengangkat seorang pemandu ajaran. Namun lebih memperhatikan aspek kemampuan *ma'rifat* dan hidupnya selalu dalam kebenaran. Inilah yang kemudian disebut-sebut sebagai salah satu kriteria pengemban *Nur Muhammad (baqiqat al-Muhammadiyah)*.<sup>446</sup> *Al-Barusany* menyatakan bahwa Muhammad bin Abdullah layak disebut *Nur Muhammad* karena berasal dari darah yang *musliman* (yakni sebutan untuk gelas ruhani nabi Ibrahim ASS).<sup>447</sup>

Kemudian, mengenai hadits tentang penulisan *lafazd dzikir* di langit, banyak dikomentari oleh kalangan *muhadditsin*, dan tidak sedikit yang mengklaim sebagai hadits yang tidak kuat sandarannya. Namun tidak demikian bagi *Syaiikh* Ahmad bin Muhammad *al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*. Berpedoman kepada kebiasaan para sufi yang tidak pernah mempersoalkan keshahihan atau derajat sebuah hadits, namun dilakukan dengan dan dibenarkan dengan pendekatan temuan spiritual. Alasan lainnya bahwa bagi para pemegang hadits shahihpun masih terdapat pertentangan. Maksudnya sebuah hadits dikan oleh sebahagian dan dianggap *shahih* dan diklaim *dba'if* oleh yang lainnya. Beliau lebih yakin dengan temuan spiritualnya. Yakni *baqiqat al-Muhammadiyah*

---

<sup>444</sup>Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ashary al-Qurthuby, *Al-Jami'u Li Abkami al-Qur'an*, Darr al-Hadits, Kairo, Mesir, tahun 1994, juz.1, hlm. 537.

<sup>445</sup>Burhanuddin Abi al-Hasan bin Ibrahim bin 'Umar *al-Baqai*, *Nadzmu al-Dhurar fii Tanasubi al-Ayati wa al-Suwari*, Darr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut Lebanon, juz. 1, tahun 2006, hlm. 243.

<sup>446</sup>Abu Manshur Muhamad bin Muhammad bin Mahmud *al-Maturidy*, *Tawilatun Ahli Sunnah (Tafsir al-Maturidy)*, Darr Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, juz.1, tahun 2005, hlm. 571.

<sup>447</sup>Syaiikh Isma'il Haqqy bin Musthafa al-Hanafy *al-Khlawaty al-Barusany*, *Rubu al-Bayan fii Tafsiri al-Qur'an*, Darr Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, juz.1, tahun 2002, hlm. 236.

merupakan sebuah *maqamat* tertinggi dalam menunjukkan kesucian jiwa. Sebab menggapainya, berarti memasuki “wilayah” tertinggi pula dalam bahasan tasawuf. *Ma’rifat al-rusul*, *Ma’rifatu nur Muhammad* dan *Ma’rifatullah* adalah puncak-puncak kearifan yang disyaratkan dalam keadaan jiwa yang suci.

Jiwa yang kotor, hanya akan terjebak pada kemusyrikan. Dan jiwa kotor itu adalah yang telah diklaim *najis* menurut al-Qur’an, yang artinya : “*Sesungguhnya Musyrik itu Najis*”. Untuk itulah sikap kelurusan *tauhid*, menjadi sarat utama menggapai pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dan keyakinan inilah yang sering disebut-sebut bahwa *thariqat al-tijaniyah* dianggap akrab dengan pemikiran madzhab Muhammad bin Abdul Wahhab (*wahabiyah*). Meskipun keadaan sesungguhnya tidak demikian. Yang menjadi perhatian dalam *thariqat al-Tijaniyah* adalah, pentingnya jiwa tauhid yang lurus, guna menggapai pertemuan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sedangkan membaca *shalawat* merupakan *riyadhab* (pelatihan ruhani) agar bathin selalu terkait dengan perhatian pada *Nur Muhammad* yang berwujud *haqiqat al-muhammadiyah*. Saat seseorang mengucapkan *shalawat*, maka bathinnya akan terkait dengan *Rabb* dan *Haqiqat al-Muhammadiyah*. Berbeda persoalannya apabila ada yang mengatakan, tidak ada jaminan setiap orang membaca *shalawat* itu mendapat kemulyaan. Tentu saja membaca persepektif sufi akan berbeda kriterianya dengan membaca *shalawat* dalam term fiqih. Dan pada kalangan *ablu al-Tabriqat al-Tijaniyah* pertemuan ini menjadi harapan terbesar.

Setelah terjadinya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, diharapkan lebih terjalannya bimbingan ruhani secara langsung oleh *rub* Rasulullah SAW. Keadaan tersebut disebut *irsyadiyah* (keterbimbingan). Maka *mursyid* tertinggi dari *Thariqat al-Tijaniyah* adalah *Nur Muhammad* SAW dan pada tingkat bawahnya adalah *Syaikeb Ahmad al-Tijani*. Mentauladani beliau, para *ikhwan al-Tijani*, secara kontinu dan secara *zuhud* melakukan ritual pembacaan *shalawat al-Fatih* dan *Janbaratu al-Kamal* secara serius dan tidak hanya mengucapkan dengan mulut. Melainkan menggunakan hati sebagai kontrol *istiqamah* dan pembuka jalan menuju *mukasyafatu al-hijab*. Beberapa kalangan justru meragukan hadits-hadits tentang *Nur Muhammad*, karena dianggap bertentangan dengan surat *al-Anbiya* ayat 30 dan surat *Hud* ayat 7, yang menjelaskan tentang asal kejadian adalah dari air. Termasuk proses kejadian alam dengan durasi enam hari, di bawah naungan ‘*Arasy* yang tercipta dari air. Namun masih ada pemikiran yang menafsirkan beberapa ayat dengan anggapan adanya keterkaitan dengan *Nur Muhammad*. Pembahasan bermula dari paparan mengenai *haqiqat mukasyafatu al-yaqin*, yang diyakini muncul dari Allah

*Ta'ala* kepada *qalb* manusia. bahkan pendapat tersebut memberikan alur, bahwa semua kehidupan berawal dari masuknya *Nur Allah* yang dipancarkan *Nur Muhammad* kepada seluruh alam. Kemudian terjadi *tajalli* antara semuanya. Pendapat ini dikemukakan Muhammad bin Idris *al-Syafi'i*.<sup>448</sup> Oleh sebab itu pada salah satu karyanya berjudul *Kaukab al-Azhar, al-Imam al-Syafi'i* menyatakan larangan memahami tentang Tuhan dengan cara taqlid. Hal ini memberikan peluang untuk melakukan upaya mistis yang menggiring pertemuan dengan Tuhan. Maka awalnya harus dari keterdampungan oleh *ruh* Rasulullah SAW sebagai *al-Musthafa*. Lalu mengantarkan dengan bimbingannya menuju *ma'rifatullah*.

Konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*, merupakan konsep lama, yang tidak hanya dicetuskan hanya oleh *syaiikh Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*. Namun juga dibahas dalam *thariqat* atau sufi lainnya seperti *thariqat al-Rifa'iyyah*. Dibuktikan dengan munculnya redaksi *shalawat Jawahiru al-Asrar*, yang lebih mengarah pada sanjungan atas Nabi Muhammad SAW sebagai sosok *al-musthafa* yang mengawali semua *makbluq*. Senada dengan *shalawat Jaubaratu al-Kamal* dalam *thariqat Tijaniyah*. Di dalamnya terkandung substansi yang sama, yakni sanjungan atas seseorang yang *Nur*-nya menjadi awal kejadian *makbluq*. *Jismani* manusia hanya berupa *madah* dari *ruh* dan *nafs*. Inilah yang disebut dengan *kamalat al-insan*. *Kamalat al-Insan* adalah *shurah* dari *kamalu al-bayawanat*<sup>449</sup> dan *ruh al-qudsi*. *Ruh qudsi* adalah *ruh al-Muhammady*. *Ruh Muhammadi* yang pancarannya diterima oleh *jismani kamilah*, itulah *Nur Muhammad*. Dan *maqam* dari penerima pancaran itu adalah *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Nur al-Qudsi* bukan *ruh idbafi* atau *lathifah*.

Searah dengan pikiran *sayyid Ahmad al-Tijani*, kalangan sufi lainnya seperti *Manshuruddin al-Hallaj*, dan *Dzu al-Nun al-Misbri*, juga mengakui asal kejadian semua *makbluq* adalah dari *Nur Muhammad* SAW. Demikian juga dengan pemikiran seorang sufi abad ke 8, bernama Muhammad Sahl ibn Abdullah *al-Tustary*, yang mempercayai awal kejadian *makbluq* adalah *Nur Muhammad* SAW. Tentu saja, jika diurut berdasarkan waktu munculnya istilah "*Nur Muhammad*" sudah dibahas sejak masa hidup Rasulullah SAW sendiri. Berkembang kembali pada abad ke dua Hijriyah. Bahkan, beberapa sufi menyatakan, *al-Hallaj*-pun dikenalkan tentang *suluk* dan teori ini oleh *al-Tustary*. Teori *suluk al-Tustary*-pun mengenalkan

---

<sup>448</sup> *Syaikh al-Nasik Dhiyau al-Din Ahmad Musthafa al-Kamsyakhany al-Naqsyabandy, Jami'u al-Ushul fii al-Auliya*, Al-Haramain, Jeddah, t.t, hlm. 303.

<sup>449</sup> Al-Aqa Husain *al-Khanasary, Al-Hasiyah 'ala Surubi al-Isyarati (al-Syaratu wa Syarhu al-Isyarati wa Syarhu al-Syarbi wa Hasyatu al-Baghany)*, Musalsal Intisyarat, juz 1, t.t, hlm768.

*Al-Hallaj* pada pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sehingga pertemuannya difahami sebagai bentuk penyatuan diri dengan Allah. Itulah sebabnya Manshuruddin *al-Hallaj wa al-Syahid* tidak menyebutkan bahwa “*Ana Rabbukum al-a’la* atau *ana Allah*” melainkan “*ana al-Haqq*”. Hal tersebut menunjukkan adanya *ma’rifat al-ilahiyah* antara *al-Hallaj* dengan *Haqiqat al-Muhammadiyah* yang secara langsung mendapatkannya dari Tuhan melalui keshalehan beliau yang telah direstui oleh Rasulullah SAW sebagai spirit dari *Nur Muhammad*. Pernyataan Manshuruddin *al-Hallaj* telah mengalami perubahan makna dari pendengar atau pemerhati. Oleh sebab itu dinyatakan sebagai konsep yang keliru. Pernyataan ini juga sempat dilontarkan al-Ghazali kepada muridnya, saat beliau ditanya “*apa kesalahan al-Hallaj ?*” jawabnya adalah karena al-Hallaj menyampaikan konsepnya ditengah-tengah orang yang tidak memiliki pengetahuan tentang *kasyaf*. Di antara pemikir bidang Ilmu Mantiq berpandangan bahwa *kasyaf* sendiri adalah suasana, kemudian ketika diungkapkan melalui bahasa, seringkali tidak terwakili oleh perbendaharaan kata. Sebab adanya proses penggantian pemandangan mentafisis ke dalam bentuk karya sastra.<sup>450</sup> Sedangkan pemahaman kalangan madzhab *Ablu al-Sunnah wa al-Jama’ah* merujuk pada pemahaman surat *al-Syura* ayat 11, mengindikasikan adanya larangan terhadap pemahaman terhadap *haqiqat* sifat Allah<sup>451</sup>, baik *mahiyah* maupun *haqiqatnya*. Sedangkan *Nur Muhammad* adalah bagian dari *Dzat Allah*, bukan lagi tentang sifat-Nya. Kontroversi ini sudah dipastikan terjadi akibat perbedaan pemahaman tentang konsep. Terdapat beberapa kalangan mempertanyakan tentang sandaran tentang konsep *Nur Muhammad* di dalam al-Qur’an. Tentunya, satu ayat-pun yang dengan jelas menyatakan adanya konsep *Nur Muhammad* itu tidak ada. Tetapi para sufi mencoba menginterpretasi beberapa ayat yang dianggap multi tafsir. Hal tersebut tidak bertujuan untuk membuat tafsir yang menyesatkan. Namun berharap dengan menggunakan berbagai metode sufistik yang diyakini cukup memadai dalam menguak misteri konsep *Nur Muhammad* atau *haqiqat al-muhammadiyah*. Mereka menyempurnakan tafsiran berdasarkan hasil temuan spiritual. Akhirnya bermunculan-lah nama-nama yang serupa dengan tafsiran mengenai *haqiqatu al-Muhammadiyah*. Sebagai pelengkap akan di tambahkan beberapa tafsiran atas sejumlah ayat yang dianggap memiliki arah ke pembahasan tentang *Nur*. Diantaranya adalah pada surat *al-Nur* yang di dalamnya

---

<sup>450</sup>Abi Zakariya Yahya bin ‘Ali al-Khatib *al-Tabrizi*, *Tadzhribu Islahi al-Manthiqi*, Lihyaatu al-Mishriyyah al-‘Ammah al-Maktab, juz. 1 tahun 1987, hlm. 206.

<sup>451</sup>Ahmad bin Manshur al-Sabalik, *Tabrir al-I’tiqadi fii al-Asmai wa al-Shifati*, Al-Maktab al-Islami Li Ihya’i al-Turats, Mesir, tahun 2002, hlm. 67.

tertulis kalimat “*Nur dan Misykat*”. Bahkan istilah ini sempat digunakan oleh Abu al-Hamid *al-Ghazali* dalam karyanya. Adapula kalangan yang mengartikan *nur* yang memancarkan kepada langit dan bumi ini adalah *nur Muhammad*, yang diumpamakan seperti di atas. Inilah yang dilontarkan *al-Tustury*.<sup>452</sup> Pada penafsiran tersebut *al-Tustury* menyamakan istilah *misykat* dengan *Nur Muhammad*. Oleh sebab itu merujuk tafsiran tersebut, *al-Ghazali* menyimpulkan, bila berbicara *misykat* adalah membahas tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*. Maka saat Allah menjelaskan tentang eksistensi *Nur* pada *Misykat*, itu tiada lain adalah *Nur Allah* yang dipancarkan pada nabi Muhammad dengan sebutan *Nur Muhammad*.

Memperhatikan pendapat di atas, istilah “*Nur Muhammad*” dapat dipahami sebagai perwujudan dari *Nur Allah* yang dipancarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Sependapat dengan pemahaman Suhrawardi dalam karyanya yang berjudul *Hikmat al-Isyraq*, tentang teori pancaran (*isyraqiyah*). Suhrawardi juga mengungkap tentang teori pancarannya dalam karya keduanya, yakni ‘*Awarifu al-Ma’arif*, yang lebih mempertegas kedudukan teori pancaran secara teknis. Dan hal itu pulalah yang kemudian Nabi Muhammad SAW dijuluki sebagai *insan al-kamil* (manusia sempurna). Konsep ini ditawarkan al-Jilli sebagai bentuk kepedulian agar manusia mencapainya dengan demikian akan tercipta suasana manusia yang ber-*akhlaq al-Karimah* sesuai dengan harapan dan tujuan turunnya Nabi Muhammad SAW. Adapun kesempurnaannya adalah nilai untuk pribadi Nabi Muhammad sebagai pancaran *Nur Ilahi*. Pancara inilah yang dimiliki Nabi Muhammad dan para Nabi sebelumnya untuk menerima “*signal Ilahiyah*”, yang akan diterjemahkan ke dalam bahasa manusia, agar menjadi petunjuk. Dan oleh sebab itu pulalah, maka kedudukan Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul, menepati predikat *kalifatullah fii al-ardh* (wakil Allah di muka bumi). Hal tersebut karena pengembian *Nur Muhammad* pertama adalah Adam ASS, kemudian Nabi-nabi lainnya berakhir dengan Nabi Muhammad SAW.

Pendapat lain mendudukan Nabi Muhammad SAW sebagai logos. Yakni sebagai perantara proses penciptaan *makbluq*. Kemampuan menghubungkan *al-Khaliq* dan *Makbluq* diwujudkan dengan aktifasi akal *mustafadz*. Bukti lain adalah bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki kemampuan menerjemahkan bahasa Tuhan ke dalam bahasa ‘Arab sebagai wahyu yang tidak dikurang sedikitpun. Meskipun hal ini telah dilakukan juga oleh para Nabi sebelumnya. Namun pada Muhammad SAW yang kedudukannya sebagai Nabi dan Rasul, mendapatkan penghargaan secara khusus dari para Nabi sebelumnya. Hal ini tampak

---

<sup>452</sup> Sahabudin, *Menyibak Tabir Nur Muhammad*, Renaissance, Jakarta, tahun 2004, hlm. 9.

saat beliau melakukan *Mi'raj*. Pertemuannya dengan sejumlah *ruh* para Nabi terdahulu, menjadikannya lebih menyempurna. Pembahasan tentang *nur Muhammad* atau *haqiqat al-Muhammadiyah* dianggap juga sebagai awal dari berbagai *haqiqat*. Bahkan diyakini sebagai penyebab kehadiran segala yang ada. Berikut sebagai *haqiqat al-Asma* (nama-nama) yang berkedudukan sebagai identitas dari segala entitas. Itulah *haqiqat al-Muhammadiyah*.<sup>453</sup> Konsep tersebut menunjukkan adanya *asma* sebelum Adam ASS tercipta, seperti disebutkan dalam surat *al-Baqarah* yang menjelaskan ajaran pertama yang diberikan kepada Adam ASS, yakni tentang *asma*. Bagi *Syaiikh Ahmad al-Tijani*, memahami *haqiqat al-Muhammadiyah* tidak sekedar cukup secara teori namun diharuskan para ikhwan Tijani melakukannya agar terjadi ketersingkapkan, hingga adanya pertemuan dengan *hadirat haqiqat al-Muhammadiyah* yang terdapat di dalam *ruh* dan *nafs*-nya Rasulullah SAW. Pada pandangan yang dikemukakan *syaiikh Yusuf al-Nabhani*, seorang ulama terkemuka di Lebanon, beliau mengutip sebuah *hadits* yang tidak dijelaskan sanadnya. Isinya adalah bahwa Muhammad SAW adalah *Nur* dari *Dzat Allah*, atau sering disebut sebagai citra Tuhan. Adapun *haditsnya* adalah :

قال صلى الله عليه وسلم المؤمن مرآة المؤمن اى هو صلى الله عليه  
وسلم مرآة ربه

Artinya :“Rasulullah SAW telah bersabda, “Mu'min itu, cerminan (bagi) mu'min, (maksudnya) Dia SAW adalah cermin Tuhannya”.

*Dzat Allah* hanya dapat tampak pada Nabi Muhammad SAW saja, tidak dapat tampak kepada yang selain beliau. Maka kemampuan tersebut merupakan kemampuan *khususiyat* yang hanya dimiliki oleh Nabi Muhammad SAW saja.<sup>454</sup> Atau kemampuan khusus bagi para Nabi sebelum Nabi Muhammad SAW. Sebab mereka terpilih karena kontruk *jismani* dan *nafsani* yang telah secara khusus dipersiapkan Tuhan. Dalam *ruh* Nabi Muhammad SAW, merupakan *ruh* yang telah diistimewakan oleh Allah sejak awal penciptaan. Julukan *Al-Musthafa*, merupakan wujud *lafadz* bagi keberadaan Muhammad SAW. Atas dasar keyakinan bahwa *ruh* itu tidak mati, maka komunikasi antara *Ruh* Nabi Muhammad SAW dengan umatnya dimasa kini masih bisa terjadi dalam kondisi *barzakhy*. Para *salik* Tijani meyakini benar akan terjadinya kunjungan *ruh* Nabi

<sup>453</sup>*Syaiikh al-Nasik Dhiyau al-Din Ahmad Musthafa al-Kamsyakanawy al-Naqsyabandy, Jami'u al-Ushul fii al-Auliya*, Al-Haramain, Jeddah, t.t, hlm. 302.

<sup>454</sup>*Syaiikh Yusuf al-Nabhani, Al-Anwaru al-Muhammadiyah*, Maktabah Darr Ihyia al-kutub al-Arabiyyah, t.k, t.t, hlm. 13.

Muhammad SAW kepada setiap yang telah melakukan *riyadhah* secara benar. Selanjutnya akan mendapat bimbingan spiritual langsung dari beliau, selama tidak kembali pada posisi manusia yang melakukan kemaksiatan. Syaikh Ahmad *al-Tijani* lebih mengaskan dalam redaksi *shalawat* yang masih dianggap memiliki beragam tafsiran oleh beberapa kalangan. Namun bagi Ahmad *al-Tijani*, justru merupakan sebuah ungkapan keyakinan akan konsep *Nur Muhammad* atau *haqiqat al-Muhammadiyah* yang telah ditawarkan sebelumnya oleh *al-Turmudzi* dan Ibnu Arabi. Meskipun pada dataran teori tidak banyak yang mengemukakan tafsiran tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* dari kalangan *thariqat al-Tijaniyah*. Akan tetapi keyakinan Ahmad *al-Tijani* menjadi sebuah kenyataan bagi kalangan *thariqat Tijaniyah*, bahwa pemahaman konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* dianggap sebagai upaya untuk melakukan pembinaan *ikhwan Tijani*. *Shalawat* tersebut adalah *shalawat al-fatih* dan *Jauharatu al-Kamal*. Kalangan *thariqat al-Tijaniyah* yakin, bahwa *shalawat* tersebut adalah langsung pemberian Nabi SAW dalam bentuk *nur Muhammad* yang datang kepada *syaikh Ahmad al-Tijani*. Redaksi *shalawat* tersebut bukan karangan Ahmad *al-Tijani*, melainkan ijazah dari Rasulullah SAW dalam keadaan *yaqdzah* (bukan mimpi, bukan hayalan, tetapi langsung bertemu muka). Proses yang dilakukan guna menggapai pertemuan dan keterdampungan Rasul saja, sudah bukan perjuangan kecil bagi kalangan *ikhwan Tijani*. Dengan demikian dipandang perlu adanya formula yang mengantarkan *ikhwan tijani* kepada *futub* bersama Nabi SAW. Bilapun tidak sampai memasuki *futub*, minimal telah menempuh jalan terbaik guna mengarungi kehidupan dengan bukti kemunculan sikap *akblaq al-karimah*. demikian pula pada kalangan di luar *thariqat al-Tijaniyah*. Mereka diperkenankan dengan ijin para *muqaddam*, serta bimbingannya yang intesif, hingga mendapatkan predikan kesucian jiwa.

*Syaikh Ahmad bin Muhammad al-Tijani*, mengajarkan dua *shalawat* yakni *shalawat jauharatu al-kamal* dan *shalawat al-fatih*. Dua *shalawat* ini merupakan rumusan sederhana dari pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Selanjutnya setelah dipahami secara detail tentang kandungan makna yang terdapat dalam *lafadz-lafadz* kedua *shalawat* di atas. Maka *Syaikh Ahmad al-Tijani*, menjadikan sebagai bacaan khusus yang selain dinilai sarat dengan keyakinan terhadap konsep *nur Muhammad*, juga diyakini memiliki aspek ibadah yang luhur. Sebab mendoakan Nabi itu adalah ibadah. Itulah sebabnya, *ikhwan Tijani* diharuskan untuk selalu memanjatkan do'a kepada Nabi Muhammad SAW melalui dua *shalawat* di atas. Dengan harapan, pengenalan tentang konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* dapat diperoleh, juga sebagai sarana mendoakan Nabi SAW melalui *shalawat*, yang dinilai ibadah. Hal tersebut tidak berkonotasi

bahwa Nabi Muhammad SAW masih memerlukan do'a umat. Yang demikian dibahas dalam *fadhailu al-a'mal* (keutamaan amal). Dalam keyakinan sufi, bahwa limpahan Rahmat Tuhan akan datang melalui dua cara, yakni, melalui langsung dari Allah karena perbuatannya yang dinilai baik oleh Allah 'Azzu wa Jalla, dan didapat dari limpahan saat melakukan *shalawat* atas Nabi SAW. Limpahan "kelebihan" Rahmat itu akan menjadi milik pembaca *shalawat* untuk Nabi SAW tersebut.

Rumusan konsep *haqiqat al-muhammadiyah* dalam *shalawat al-fatih*, di antaranya adalah pada kalimat "*al-Fatibi lima ughliq'*", yang memiliki beberapa pemahaman, yakni, bahwa Nabi Muhammad SAW sebagai pembuka belenggu ketertutupan segala yang *manjud*. Juga Nabi Muhammad SAW sebagai pembuka *hujbaniyatu al-butbun* (ketertutupan batin) dan pembuka pembebas dari segala keterbelengguan sosial kaum tertindas, pembuka belenggu kemusyrikan, melalui pemahaman serta tauladan dalam mengamalkan *al-Qur'an*. Selain itu juga sebagai penutup ke-Nabi-an, yang melakukan pertolongan atas segala kebenaran dengan cara yang dibenarkan oleh Allah, menunjukkan jalan kebenaran. Yakni jalan yang telah mendapatkan *hidayah* Allah 'Azzu wa Jalla. Sehingga tertutup harapan orang-orang setelahnya yang menjadi Nabi<sup>455</sup>. Bukan hanya tindakan atau praktik-praktik ibadah *mahdhab*, namun termasuk memperhatikan aspek sosiologis, dalam wujud kreatifitas mulia (*akblaq al-karimah*). Apabila seseorang telah mendapat pencerahan dengan keterdampungan oleh *nur Muhammad*, maka berdampak pada perilaku yang lebih arif dan menampilkan kreatifitas mulia. Seperti dicontohkan Rasulullah SAW, saat meningkatkan derajat perekonomian Madinah *al-Munawwarah* dan menstabilkan politik Makkah *al-Mukarramah* waktu itu.

Pada awalnya pembahasan tentang *nur Muhammad* adalah pembahasan hal yang bersifat *al-ghaib*. Tetapi kemudian setelah dirumuskan menjadi sebuah konsep, serta diturunkan menjadi bentuk konkrit yang terwujud dalam *jasad* Muhammad bin Abdullah. Karena *jasad* Muhammad bin Abdullah telah dipilih dari bahan yang suci dan telah disucikan. Maka saat *nur Muhammad* memasuki *jasad* Muhammad bin Abdullah, sempunalah perjalanan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dan perwujudan *Nur Muhammad* yang terpancar dari Muhammad bin Abdullah adalah sebuah pancaran *ilahi* dari *haqiqat al-kebalqi* (hakikat ciptaan) yang sempurna itulah *insan al-kamil*. Ide yang tertuang dalam *shalawat janbaratu al-kamal*, *syaiikh Ahmad al-Tijani* mengungkapkan keberadaan Nabi Muhammad SAW sebagai pusat segala *manjud*. Maka

---

<sup>455</sup>Muhammad Ibnu Abdilllah, *Fathu al-Rabbany*, Maktabah Said al-Ibnu Nabhan, t.t, hlm. 45.

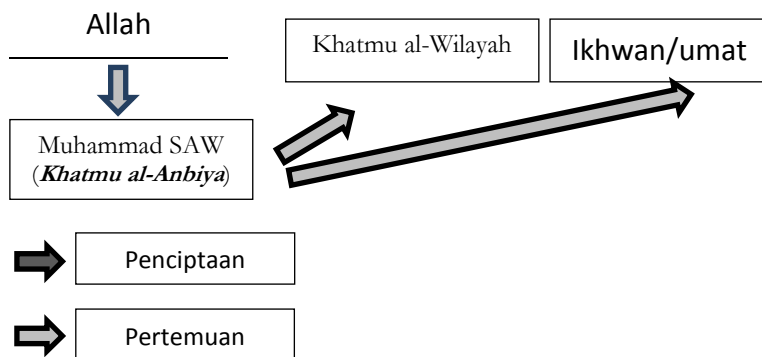
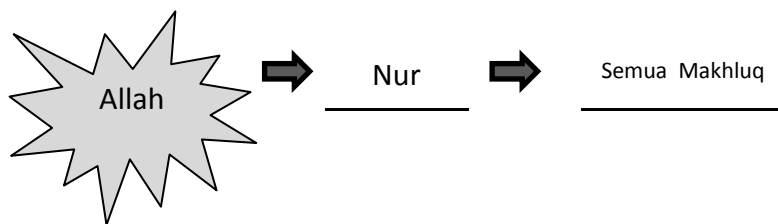


dalam redaksi awalnya *al-Tijani* mengungkap kalimat “*’aini Rahmati al-Rabbaniyati?’* yang dimaknai sebagai pusat segala Rahmat Tuhan. Berpangkal dari pembahasan inilah tersebar *ruh* pengetahuan. Nabi Muhammad SAW diyakini sebagai pemikik *al-Haq*, yang pancarannya dapat mempengaruhi *haqiqat-haqiqat*. Bahkan hingga kenabian yang diyakini lahir sebelum Muhammad SAW adalah berada pada pancarannya. Ungkapan yang artinya “*Aku telah menjadi Nabi, ketika Adam masih antara air dan tanah*”. Diyakini *al-Tijani* sebagai bukti kuat atas keberadaan Muhammad SAW telah menjadi Nabi sebelum kenabian diciptakan. Maksudnya adalah, bahwa ke-Nabi-an Muhammad SAW telah mendahului sebelum jasadnya.

Sebagai pengimbang dan pendukung konsep Ahmad *al-Tijani*, Nur al-Din Abdu al-Rahman *al-Jami’* memandang bahwa *haqiqat al-Mubammadiyah*, yang pada awalnya dibahas dalam rangkaian pembahasan tentang *Nur Mubammad* yang menjadi awal segala *makhluk*. Diyakini sebagai pembuka jalan menuju *ma’rifatullah*. Karena kemampuannya menjadikan ketersingkapan akal dan *jinan*, bukan lagi pada ketersingkapan *nadbar* dan *burban*.<sup>456</sup> Melainkan lebih mengkontrasikan fenomena *Trfani*. Bahkan diumpamakan pula seperti seseorang menilai es dan air. Sebahagian menyebutnya es. Sebahagian lainnya menyebut air yang telah membeku. Pada dasarnya seseorang telah memandang bahwa hakikat es situ adalah air. Munculah sebuah anggapan bahwa *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* merupakan pemikir sufi yang lebih banyak memperhatikan *hadits-hadits* tentang awal konsep *nur Mubammad*. Bahkan hingga memasukkan istilah-istilah yang menggunakan kalimat *haqiqat*. Corak pemikiran tasawuf yang bernuasna filsafat alam dari sudut pandang Islam, yang disodorkan *al-Tijani*, dianggap memiliki validitas untuk diamati secara universal. Sebab beliau juga tidak meninggalkan para sufi sebelumnya seperti *al-Turmudzy*, yang konsepnya banyak tertuang dalam kitab *Hikmatu al-Auliya*, Ibnu Arabi yang menuangkan pikirannya dalam kitab *Fushush al-Hikam* dan *Futubat al-Makiyyah*, juga pandangan *al-Jily* dalam karyanya yang berjudul *Insan al-Kamil*. Ahmad *al-Tijani* lebih banyak memberikan penjelasan dan turunan keilmuannya dalam bentuk aktualisasi konsep pemahaman dan pertemuan dengan *haqiqat al-Mubammadiyah*.

---

<sup>456</sup>Nur al-Din Abdu al-Rahman *al-Jami’*, *Durrat al-Fakhirah*, Imdad al-Daulah, Teheran, tahun 1980, hlm. 3 dan 5.



Dari rumusan konsep pendahulunya itu, Ahmad *al-Tijani* merumuskan konsep baru dalam memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*. Selain menjadikan sebagai bentuk pemahaman dan khazanah pengetahuan, juga dianggap memiliki kemampuan untuk melakukan *tazkiyat al-nafs*. Maka kalangan *ablu thariqat Tijaniyah* menggunakan *shalawat* sebagai *riyadhab/tarbiyah* (pemahaman) atas *haqiqat al-Muhammadiyah*, yang dilanjutkan dengan upaya melakukan *tazkiyat al-Nafs* melalui upaya pemahaman tersebut. Dengan cara membacakan *shalawat-shalawat* tersebut sebagai bentuk *do'a* untuk Nabi Muhammad SAW, dengan dampak yang diharapkan adalah menjadikan jiwa selalu sehat, karena paham akan proses awal kejadian seluruh alam. Serta ibadah karena mendapatkan limpahan Rahmat Allah yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW.

**2. Fungsi Dan Tujuan memahami *Haqiqat Al-Muhammadiyah* bagi Manusia**

*Haqiqat al-Muhammadiyah* merupakan konsep besar yang ditawarkan *thariqat Tijaniyah*, dalam rangka menjalankan kesucian jiwa. Dengan mengenal serta memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*, akan

membawa seseorang menjadi lebih arif dan menumbuhkan *akhlaq al-Karimah*. Sedangkan *akhlaq al-Karimah* adalah sebuah misi dari kehadiran *Sayyid Muhammad bin Abdullah* sebagai Nabi dan Rasul. Hadits Nabi yang artinya “*Sesungguhnya aku diutus, hanya untuk menyempurnakan akhlaq*” merupakan bukti otentik dari peninggalan misi Rasulullah SAW. Oleh sebab itulah, maka dalam *thariqat Tijaniyah*, awal proses pensucian jiwa dilakukan hingga benar-benar memahami konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*. Melalui pengenalan inilah, seseorang akan terlihat dari perangai, tingkah laku dan sejumlah aktifitas jasmani serta ruhaninya, untuk selalu mengarah kepadaperbaikan *akhlaq*, menuju *akhlaq al-Karimah*. Yang sulit akan dicapai kecuali dengan pemahaman sempurna tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*.

*Sayyid Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad al-Tijani*, dalam *Thariqat Tijaniyah*-nya meyakini bahwa *Nur Muhammad* bukan sebagai perumpamaan dari derajat wahyu, atau merupakan bentuk sikap. Namun lebih meyakini bahwa *Nur Muhammad* atau *Haqiqat al-Muhammadiyah* adalah *ruh, jasad* dan *nur Muhammad SAW*, atau *Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthallib*. Meskipun beberapa pemikir *mutaakhhirin* lebih menekankan bahwa *Nur Muhammad* adalah simbol dari sikap terpuji setiap manusia umat *Muhammad SAW*. *Syaikh Ahmad al-Tijani* meyakini bahwa *Ruh Allah (dzat wujud)* yang terpancar pada *Nur Muhammad* adalah awal dari *dzat al-maujud (makhluk)*. Beliau juga mengenalkan istilah ‘*aqlu al-awwal* atau *al-Haba*. Dan *nur Muhammadi* ini memancar kepada setiap Nabi sebelumnya. Kemudian, memancar pula dalam pertemuannya dengan para wali. Adapun klaim yang sering disebar oleh beberapa kalangan, yang menyebutkan bahwa tidak akan ada yang memahami tentang *Nur Muhammadiyah* kecuali para wali. Ini juga diadopsi oleh *al-Tijani* dalam *thariqat Tijaniyah*. Maka, memahami dan terdapat kesempatan untuk bertemu dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, adalah indikator kesucian jiwa dalam perspektif pemikiran *Syaikh Ahmad al-Tijani*.

Dalam *thariqat al-Tijaniyah*, *Syaikh Ahmad al-Tijani*, juga mengarahkan para ikhwannya, agar dengan seksama mempelajari dan memahami konsep *haqiqat al-Muhammadiyah*. Maka sebagai indikator bahwa seseorang telah memahami *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah, lunturnya sebuah keyakinan bahwa sesuai selain Allah memiliki kemampuan sempurna. Dengan demikian, maka mereka memasuki predikat *al-Ulama* (yang berpengetahuan). Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an surat *al-Fathir* ayat 28, berbunyi :

وَمِنَ النَّاسِ وَالْذَوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

Artinya :”Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara bamba-bamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.”

Dan surat *al-Taubah* ayat 18, berbunyi :

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ ءَامِنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ

Artinya :”Hanya yang memakmurkan masjid-masjid Allah ialah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari Kemudian, serta tetap mendirikan shalat, menunaikan *zakat* dan tidak takut (kepada siapapun) selain kepada Allah. Maka merekalah orang-orang yang diharapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk.”

Perasaan takut kepada Allah tidak akan muncul kecuali hanya pada orang-orang yang telah mengenal Allah lebih dekat. Dan kedekatan itulah yang diharapkan para penganut *thariqat Tijaniyah*. Maka melalui pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah*, pengenalan terhadap Allah dan segala yang berkaitan dengan-Nya akan dipahami. Kemudian akan tercipta suasana takut kepada Allah dan cinta kepada-Nya. Hal tersebut sejalan dengan pemikiran Fakhruddin *al-Razi*. Berawal dari paparannya mengenai tasawuf sebagai sebuah jalan yang menuju pada pengenalan Allah (*Ma'rifatullah*). Dan para sufi sendiri adalah meereka yang dengan sungguh-sungguh menjalankan pengabdian pada Allah. Maka sering juga disebut sebagai *ahlu al-haqiqat*. Yakni orang-orang yang setelah mereka melakukan ibadah *fardhu*, dilanjutkan dengan *nawafil*, dan melakukan penyendirian jiwa, dengan maksud terjadinya *ta'alluq* antara jiwa dan jasmani saat menemui *nur* Allah. Dan *Nur* Allah hanya dapat digapai menggunakan metode penyucian jiwa, yakni melalui upaya bersifat terpuji seperti, sifat *mahmudah*, *tawakkal*, *syauq*, *taslim muraqabah*, *uns*,

*wabdah* dan *halah*.<sup>457</sup> Itulah stasiun untuk menangkap *Nur*. Dan *Nur Muhammad* adalah pancaran Nur Allah. Oleh sebab itu, maka seseorang yang telah sanggup menangkap *Nur Muhammad SAW*, maka dengan mudah akan mampu menangkap *Nur* Allah. Sehingga tidak heran jika terjadi *musyabadah* dan perubahan pada kondisi jiwa semakin menuju *mutbainnab*. sedangkan *nafs mutbainnab* adalah telah diyakini sebagai jiwa yang dipanggil Allah dalam al-Qur'an untuk dapat memasuki *al-Jannah*.

Pemikiran lainnya dilontarkan oleh *al-Thabarasy*, menyebutkan bahwa dengan merujuk pada berbagai hadits yang berbicara mengenai *baqiqat al-Muhammadiyah* dan *Nur Muhammad*. Maka ia berasumsi, bahwa diciptakannya Nabi Muhammad SAW sebagai awal kejadian semua *makbluq*, melalui lima aspek, ialah: *pertama*, saat alam masih dalam keadaan tidak ada, terjadilah *nur* yang mengindikasikan akan terjadinya *makbluq* pelengkap. Diumpamakan seperti kemunculan bulan di kegelapan malam, mengindikasikan akan terjadinya penerangan yang universal. *Kedua*, dilanjutkan dengan terjadinya kehidupan, yang kemudian akan menjadi bumi, tata surya dan sisinya. Bahkan dengan merujuk pada hadits yang diriwayatkan dari Anas bin Malik, Rasulullah SAW telah duduk di bumi saat itu. *Ketiga*, saat Rasulullah SAW menjadi awal penciptaan *akblaq al-mahmudah* dan etika makan dan minum *makbluq*. Inilah yang kemudian membentuk *tarbiyah* bagi umat Muhammad SAW dalam menjaga etika makan dan minum. *Keempat*, menempatkan *tasmiyah*, dalam kecukupan kehidupan. *Kelima* adalah penempatan kesucian dan nurani.<sup>458</sup> Sehingga melalui stasiun inilah seseorang akan dapat menggapai pertemuan dengan *Nur Muhammad SAW* setelah beliau secara fisik dinyatakan wafat. Sebab *Nur Muhammad SAW* masih diyakini sebagai *Nur* yang tidak pernah padam meskipun jasadnya telah wafat, hingga waktu yang ditentukan Tuhan sendiri.

Menurut *Syaikh* Abdu al-Qadir *al-Jailani* menyebutkan bahwa lima proses kejadian pada awal kejadian Muhammad SAW, dikaitkan dengan pemberian gelar *al-Musthafa* dari Allah, yakni dalam kemampuannya yang diletakkan dari nabi lainnya. Yakni; *pertama* adalah terbelahnya bulan, sebagai *mu'jizat* besar bagi Nabi Muhammad SAW, lebih besar dari *mu'jizat* Musa ASS dalam membelah lautan. Hal ini diabadikan Allah

---

<sup>457</sup>Taha Abdu al-Rauf Said. *Syaikh, I'tiqadat Jarqu al-muslimina wa al-musyrikin li al-Imam Fakbru al-Diin Muhammad bin 'Umar al-Khatibi bin al-Hasan bin al-Husain al-Taimy al-bakry al-Razy*, al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turats al-Jazirah li al-Nasri wa al-tauzi', Kairo, tahun 2008, hlm. 229.

<sup>458</sup>Radhiyu al-Din Abi Nashir ibnu al-Imam Amin al-Din Abi Aly Fadhlu Allah *al-Thabarasi Syaikh, Makarimu al-Akblaq*, Darr al-Fikr, T.K, tahun 1978, hlm. 11-29.

dalam *al-Qur'an*. *Kedua*, tentang malam *ijabah (lailatu al-Qadr)* dan menyeru untuk dua *makbluq*, ialah jin dan manusia. *Ketiga*, menurunkan hukum yang bersifat *syara'*. *Keempat*, memberikan alur untuk melakukan pendekatan diri kepada Allah, melalui *tamsil mi'raj*. *Kelima*, menurunkan cahaya yang berbentuk malaikat hingga terbit fajar.<sup>459</sup>

### 3. Pendekatan Dalam Memahami *Haqiqat Al-Muhammadiyah*

Memahami *haqiqat al-muhammadiyah* dapat dilakukan dengan berbagai cara, tergantung pelaku, penerima, serta pengetahuan masing, masing, antara lain:

a. Kalangan pemula, cukup dengan melakukan pengenalan, dalam pembelajaran secara teoretik. Dinamakan pemula, karena keikutsertaan mereka dalam memasuki pembelajaran tentang konsep ini, dianggap pelajaran pertama. Kegiatan tersebut, dilakukan dengan didampingi *muqaddam*, untuk selalu terkonsentrasi pada pelafadzan *dzikir* dan *shalawat*. Langkah berikutnya, diberikan pemahaman singkat setiap ada kesempatan, untuk mendalami tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*. Melalui pengenalan pemahaman ini, masing-masing dari *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* mendapatkan pencerahan dari para *muqaddam*-nya tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* sesuai kapasitas pemikirannya. Para *muqaddam* tidak memaksakan *salik* untuk menyamakan pengetahuannya dengan mereka yang telah lebih banyak mempelajari konsep di atas. Namun lebih banyak merasakan serta mengikuti setiap ritual untuk menuju *maqamat* yang dapat memfasilitasi adanya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*.

b. Kalangan menengah, mulai menambahkan dengan *dzikir* khusus yakni *shalawat al-fatih*, *shalawat janbaratu al-Kamal*. Pada kalangan ini *Muqaddam* membagi menjadi dua kelompok *ikhwan Tijani*. *Pertama* sebagai penganut *Thariqat al-Tijaniyah*. Dan *keduanya* sebagai murid khusus *Thariqat al-Tijaniyah*. Bagi mereka yang termasuk pada murid khusus *salik Thariqat Tijaniyah*, akan diberikan sejumlah penjelasan berdasarkan literatur pokok yang diajarkan pada *thariqat Tijaniyah* di bawah pengawasan para *muqaddam*. Selain mereka mendapatkan pengetahuan secara teoretik, juga mendapatkan perlakuan khusus sehingga, mereka bukan sekedar melantunkan bacaannya dengan tertib. Melainkan juga merasakan dampak yang ditimbulkan dari bacaan dan proses bimbingan *muqaddam*. Selain itu juga, setiap *ikhwan al-tabriqat al-Tijaniyah* akan dipandu untuk merasakan secara mendalam menggunakan perasaan dan

---

<sup>459</sup>Abdu al-Qadir al-Jailany al-Hasany, *Al-Ghnyah li al-Thalibi Thariqat al-Haq fii al-akblaq wa al-tasawwuf wa al-adab al-Islamiyyah*, Juz II, Darr Fikr, T.K, T.T, hlm. 13.

menghidupkan “jiwa aktiva” (menurut pandangan Ibnu Sina). Para *muqaddam* mengajak berdiskusi tentang konsep tersebut guna penajaman pemahaman serta menjelaskan segala hal yang telah menjadi temuan spiritual para saliknya. Dalam hal ini para *muqaddam* sudah seharusnya lebih banyak memahami dan mengalami, agar tidak terkecoh dengan pandangan syaithani yang hingga di benak atau pemikiran *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*. Dengan demikian peranan *muqaddam* bukan sekadar melakukan *talqin* dan memberikan arahan etika. Tetapi lebih membimbing serta mengarahkan pemikiran, jiwa serta *qalb* para *ikhwan al-Tariqat al-Tijaniyah* menuju *mahabbatullah*, *mahabbatu al-Nabi* dan pertemuan dengan *haqiqat al-Mubammadiyah* (Nur Muhammad). Bahkan para *muqaddam* mendampingi hingga menjemput saat ajal para *ikhwan al-Tijani* menemui ajalnya. Oleh sebab itu pertemuan dengan *haqiqat al-Mubammadiyah* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, tergantung pada kemampuan para *muqaddamnya*.

c. Bagi kalangan khusus, memadukan *dzikir* khusus, ditambah teori, dan wirid *ikhtiyari* seperti *shalawat ghaibiyah fii al-haqiqat al-abmadiyah* dan *yaqutatu al-Haqiq*, hingga mendapatkan temuan spiritual yakni adanya pertemuan dengan para *masyaikh al-Tijani*, bahkan dalam *maqamat* tertinggi dapat secara langsung bertemu dan mendapatkan bimbingan ruhani dari Nabi Muhammad SAW. Wirid *ikhtiyari* tersebut sebagai bagian dari pendidikan peyakinan terhadap segala ke-Murahan Allah kepada *makbluq-Nya*, agar secepatnya dapat menimbulkan kebiasaan *syukur* pada Allah ‘*Azza wa Jalla*. Adapun wirid-wirid *ikhtiyari* dimaksud di atas, telah banyak ditulis dan diijazahkan oleh para *muqadam thariqat al-Tijaniyah*. Kegiatan ini sebagai puncak *mahabbah* yang membuahkan hasil adanya pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam keadaan terjaga, dan pada *maqamat* tertinggi dalam kepercayaan *Ablu al-Thariqat al-Tijaniyah*.

Bahkan hingga memiliki keyakinan, setiap *ikhwan al-Thariqat al-tijaniyah* yang benar-benar memahami serta telah melakukan pertemuan dengan *haqiqat al-Mubammadiyah*, pada saat menjelang kematiannya akan disambut dan dijemput oleh *Rub* Nabi Muhammad SAW dan *Syaikh Ahmad al-Tijani*. Keyakinan ini telah menunjukkan serta menempatkan *maqamat* tertinggi dalam spiritual *Thariqat al-Tijaniyah*. Sebab pertemuan ini bukan sekadar halusinasi atau hanya sebagai dorongan moril, namun lebih mengedepankan aspek teologis normatif. Yang perlu diperhatikan adalah, bahwa setiap *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*, senantiasa harus menjaga hati mereka dari ikatan ke-Nabi-an Muhammad SAW bin Abdullah, yang telah memiliki *maqam* tertinggi dalam spiritual sufistik. Pada umumnya mereka telah terdidik serta mendapatkan anugrah untuk

melakukan pendidikan berikut kepada para *ikhwan ablu al-Thariqat al-Tijaniyah*. Karena itulah para *muqaddam* yang telah memasuki *maqamat* ini dimasukkan ke dalam kelompok *waliyullah*. Kegiatan mereka menetapkan keimanan dalam dirinya dengan meningkatkan sistem keyakinan. Inilah sering disebut sebagai proses menangkap sinar *Ilahiyah*. Pada akhirnya, mereka (*muqaddam* dan *ikhwan ablu al-thariqat al-Tijaniyah*) yang telah memasuki *maqam* ini, selalu menjaga *muruah* dirinya di hadapan Allah dan manusia pada umumnya. Dengan menunjukkan sifat-sifat *kamaliyah*, yakni menghidupkan sifat *Jamaliyah* dan *Jalaliyah* Tuhan<sup>460</sup>. Pendekatan inilah yang dianggap sangat dianggap spektakuler dalam pemahaman *thariqat al-Tijaniyah*. Karena pertemuan tersebut selain dapat merubah *akhlak* seseorang menuju derajat *akhlak al-Karimah*. Juga hingga peristiwa kematian yang dijemput oleh *Rub Suci*. Hal ini karena dibentuk oleh pengajaran serta bimbingan langsung dari para sufi dan nabi Muhammad SAW menuju *akhlak* terpuji. Hal ini bukan sebuah halusinasi, melainkan temuan spiritual yang telah menjadi ilmu bagi segenap *ablu al-Thariqat al-Tijaniyah*. Manfaat besar akan diraih bagi mereka yang mendapatkannya. Lebih unik lagi ditemukan bahwa untuk mendapatkan *maqamat* ini melalui *mudawwamah*<sup>461</sup> membaca *shalawat al-Fatih* dan *shalawat Janbaratu al-Kamal*, yang ditambah dengan wirid *ikhtiyari shalawat haqiqat al-Muhammadiyah*.

Keberadaan seorang guru (*syaiikh*) atau para *muqaddam* (sebutan untuk guru spiritual/*mursyid* pada *thariqat al-Tijaniyah*) menjadi penentu keberhasilan pensucian jiwa melalui pemahaman ini. Dalam *thariqat al-Tijaniyah* tidak dikenal istilah *mursyid*. Dan sedikit kemungkinan untuk kecenderungan mengangungkan para guru secara berlebihan. Tanpa sikap kultus berlebihan, *thariqat al-Tijaniyah* tetap melakukan *tarbiyyah* mengenai pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah* dan proses bimbingan spiritual menuju *ma'rifatullah*, dalam cakupan pengawasan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dalam hal ini para *muqaddam* yang tiada lain adalah para guru yang secara kontinu memberikan bekal dan tuntunan menuju kesucian jiwa, merupakan pangkal keberhasilan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Dalam ajaran *Thariqat al-Tijaniyah* tidak memandang guru sebagai wakil Tuhan. Namun sebagai pengajar yang menyambungkan silsilah, ajaran dan spiritual Nabi Muhammad SAW

---

<sup>460</sup>Muhammad al-'Araby bin Muhammad al-Saih *al-Syarqi al-'Amary al-Tijany, Bughiyatu al-Mustajidz li al-Syarhi Muniyati al-Murid*, Darr Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun, 2007, hlm. 63.

<sup>461</sup>Rutinitas.



sebagai pemangku *Haqiqat al-Mubammadiyah*, Syaikh Abi al-'Abbas Ahmad al-Tijany dengan *ikhwan ablu al-thariqat al-Tijaniyah*.

Para *muqaddam* didudukkan sebagai pemandu dalam upaya *tazkiyat al-nafs* melalui pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah*. Oleh sebab itu, maka para *muqaddam* hanya memberikan *tarbiyah* (pendidikan) yang menggiring pada pemahaman sesuai dengan kapasitas berpikir masing-masing *ikhwan Tijani* (darwisi). Tentu saja memiliki hal unik yang sangat kental dengan mistis, saat memperhatikan para *syaikh* dan kehidupan darwisi. Semakin kental aspek mistisme dalam ajaran *thariqat al-Tijaniyah*, akan semakin tampak kearifan serta kecerdasan spiritualnya, karena adanya keterdampingan *Rub Mubammady*. *Rub* ini akan mengkinestetis *nafs al-Mubammady* dan *qalbu al-Mubammady*. Dan konsep ini telah dijalankan oleh Syaikh Ahmad al-Tijany beserta para *muqaddam* (*Waliyullah*). Keterdampingan *ruh*, *qalbu* dan *nafs* mereka menjadikan *jasad* mereka terdidik secara spiritual, berakhir dengan kesucian jiwa mereka, mengimbas pada segala langkah kehidupannya diwarnai oleh *ruh al-Mubammady*. Yakni *ruh syari'at* Nabi Muhammad SAW.

Para darwisi yang cenderung memposisikan dirinya di ambang pintu *ilabiyah*, yang melakukan sepenuhnya untuk Tuhan.<sup>462</sup> Serta menempuh jalan sufi secara total. Memang cara ini tidak akan setiap orang dapat mencapainya secara sempurna. Apalagi pada era moderen dewasa ini, yang sarat dengan kebutuhan aktifitas sosial. Dengan demikian pula para *syaikh* (*muqaddam*) dalam *thariqat al-tijaniyah* hanya memberikan haluan, untuk sepenuhnya dirasakan serta diamalkan oleh masing-masing secara khusus. Hanya saja bimbingan secara *tarbiyyah* dari para *muqaddam* menuju pencerahan mengenai pemahaman *haqiqat al-Mubammadiyah*, secara kontinu dijelaskan dan diajarkan secara bertahap. Mulai dari hanya membaca *shalawat*, hingga perpaduan antara kebiasaan membaca *shalawat* dengan pemahaman secara teoretik. Seseorang yang telah dinyatakan suci jiwanya, akan diraih oleh mereka yang telah membiasakan membaca *shalawat*-nya, sekaligus memahami substansi *shalawat* itu sendiri. Pemahaman *shalawat* didapatkan dari *tarbiyyah* para *muqaddam* (*Syaikh*). Sedangkan pahala akibat banyaknya membaca *shalawat* didapatkan oleh masing-masing *salik* yang telah kontinu membacanya dengan penuh keikhlasan. Kelak akan terbukti dengan pertemuan antara *ruh* Nabi SAW sebagai sosok *haqiqat al-Mubammadiyah* yang menjadi *ruh* suci awal kejadian

---

<sup>462</sup>Robert Frager, Ph.D (syaikh Ragip al-Jerahi), *Heart, Self & Soul: The sufi Psychology of Growth Balance and Harmony*, diterjemahkan menjadi *Psikologi Sufi untuk transformasi Jiwa dan Ruh*, oleh Hasmiah Rauf, Zaman, Jakarta, tahun 2014, hlm. 296.

*makbluq*. Tentu saja tidak mungkin dapat dicapai, kecuali oleh orang-orang suci jiwanya.

Keberadaan guru dalam tasawuf akan menentukan langkah para muridnya dalam menggapai *ma'rifatullah*. Sehingga proses pencarian dan penemuan Tuhan tidak lagi sekedar lamunan. Namun menjadi kenyataan. Dengan mengutip perkataan George Gurdjieff, Robert Frager mengatakan bahwa seorang guru tasawuf harus bekerja keras dalam membimbing para murid hingga garis akhir (pertemuan).<sup>463</sup> Karena pengenalan tersebut adalah memasuki “kawasan” rahasia *al-Haq*. Yang di dalamnya membicarakan mengenai cara mengenal Tuhan melalui berbagai cara yang disebut-sebut sebagai *thariqat*<sup>464</sup>. Maka menjembatani pertemuan dengan Allah, terlebih dahulu para *ikhwān thariqat al-Tijaniyah* akan diberikan arahan serta pendidikan, hingga mendapatkan bimbingan Rasulullah SAW sebagaimana terjadi pada *syaiikh* Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani*. Para *muqaddam* juga dituntut untuk memberikan pilihan tentang *al-Islam* yang benar. Bukan menentukan *madzhab* dalam ajaran Islam. Pandangan mereka tertuju pada sebuah *hadits* yang kandungannya bermakna, bahwa; *pertama*, Bani Israil akan terpecah menjadi tujuh puluh satu golongan, semua sesat kecuali satu, yakni yang Islam dan *jama'ab*-nya. Demikian pula umat Nabi Isa ASS akan terpecah menjadi tujuh puluh dua golongan, semua sesat, kecuali satu golongan, yakni yang Islam dan *jama'ab*-nya, dan pada kalian juga akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan, semua sesat, kecuali satu golongan yakni yang Islam dan *Jama'ab*-nya.<sup>465</sup> Hadits ini tidak bercerita tentang *madzhab* pemikiran Islam atau *madzhab* kalam. Namun sedang membahas konsep *al-Islam*. Yakni kebenaran yang berserah diri kepada Allah dengan menggenapkan segala gerakan hati, jiwa dan *jasad* menuju konsep keselamatan. Ini adalah bagian dari tugas besar para pemandu mistisme dalam Islam, pada pemikiran *thariqat Qadiriyyah* disebut sebagai *murayid* dan wakil *talqin*. Sedangkan dalam *thariqat al-Tijaniyah* sebagai tugas para *muqaddam*. Keberadaan orang-orang yang telah dianggap berjalan mensucikan dirinya, sangat layak mendapatkan perlakuan istimewa dari Tuhan. Dan perlakuan tersebut akan dibuktikan dengan terpancarnya *nur ilahiyah*, yang dipancarkan oleh *maqamat Nur Muhammadiyyah*, sebagai awal

---

<sup>463</sup>Robert Frager, Ph.D, *Sufi Talks, Teaching of an American sufi Sbeikh*, Quets Boston, Weathon, thun 2012, diterjemahkan menjadi *Obrolan Sufi untuk transformasi hati, jiwa dan ruh*, oleh Hilmi Akmal, Zaman, Jakarta, tahun 2013, hlm. 22.

<sup>464</sup>Nur al-Din Abdu al-Rahman al-Jami', *Al-Durrat al-Fakbirah*, 'Imad al-Daulah, Tehran, tahun 1980, hlm. 23.

<sup>465</sup>Abdu al-Qadir al-Jailany, *Al-Ghunnyab li Thalibi Thariqi al-Haqqi fii al-Akblaqi wa al-tashammuf wa al-Adab al-Islamiyyah*, Juz 1, Darr al-Fikr, Beirut, t.t., hlm. 83.

mula kejadian *makhluk*. Dan pengawal ini (*al-Nur*) yang menjadi *haqiqat al-wujud (nur Ilahiyah)*, akan tetap memancar menjadi kekuatan untuk menggerakkan menjadi *akhlaq al-Karimah*. Seterusnya diyakini sebagai sumber kekuatan alam (*al-Qunwah al-Thabi'iyah*).<sup>466</sup>

Dalam *Thariqat al-Tijaniyah*, Syaikh Ahmad al-Tijani memberikan kelengkapan untuk mempercepat terjadinya pemahaman serta pertemuan dengan *nur Muhammad SAW* adalah dengan mengajarkan *shalawat yaqutatu al-haqaiq*. *Shalawat* ini merupakan pelengkap dari dua *shalawat* yang sebelumnya telah disebutkan. Redaksinya merupakan sanjungan terhadap keberadaan Nabi SAW dalam bentuk *haqiqat*. Sehingga dipahami sebagai kesempurnaan *makhluk* yang diyakini dapat memberikan perubahan pada erilaku manusia yang mempelajarinya. Dan dianggap mampu mengubah kristal cairan tubuh manusia menjadi terarah dan menjadi tertata rapi, yang berdampak pada perbaikan tingkah laku. Seperti halnya pemikiran Masaru Emoto yang lebih mempertegas dengan uji coba laborartorium terhadap berbagai air yang diambil dari beberapa sumber, seperti bendungan, sumur dan sejenisnya. Kemudian dilakukan pengujian menggunakan do'a yang dipanjatkan. Ternyata, ditemukan terjadinya perubahan pada kristal air yang berbeda dengan sebelum berdoa didekatnya. Bahkan Masaru Emoto juga berpandangan, bahwa pesan yang baik akan mengubah menjadi baik pula pada kristal air. Demikian sebaliknya. Menurut beliau, bahwa pesan yang diberikan pada air akan mampu mengubah kristalnya menjadi sesuai dengan pesannya. Jika diberikan pesan kebajikan atau kasih sayang, maka kristal air akan berubah menjadi baik. Dan dampaknya akan dapat dirasakan pula oleh setiap orang yang mempergunakannya. Ataupun sebaliknya.<sup>467</sup> Setiap lantunan *shalawat* yang diucapkan secara ikhlas didasari dengan keyakinan penuh, akan berefek kepada kejernihan jiwa dan hati. Kemungkinan tersingkapnya *hijab syaithani* yang menghalangi fenomena *ilahiyah*, akan terlaksana dengan cepat dan efektif. Inilah yang sering disebut dengan *mukasyafah*. Ialah ketersingkapan ruhani untuk membuka mata batin manusia agar mampu menembus keadaan yang bersifat *mughayyabat*. Termasuk pertemuan *barzakhy* dengan *Rub Muhammady* dan *Nur Muhammady* yang tersingkap melalu gerakan *qalba Muhammady* dan *nafs al-Muhammady*. Jiwa yang telah dipengaruhi oleh efek bacaan suci, akan berdampak pada kesucian pula. Dalam hal ini kesucian batin, yang

---

<sup>466</sup>Al-Sayyid Mahmud Abu al-Faidh al-Manufy, *Kitab al-Wujud mababits fii Allah wa al-Thabi'iyah wa al-Insan*, T.P, T.K, T.T, hlm. 3 dan 21.

<sup>467</sup>Masaru Emoto, *The True Powe of Water*, diterjemahkan oleh Azam Translator, MQ Publishing, Bandung, tahun 2007, hlm. 140.

indikatornya tidak tampak seperti indikator sains. Namun apabila memang hendak dibuka secara sains, tentu akan lebih banyak lagi manfaat yang didapatkan. Apabila seseorang melakukan tindakan kebajikan, berupa lantunan *dzikir*, *do'a*, *shalawat* atau hal lain yang bernuansa kebajikan, akan dengan sendirinya mengubah struktur cairan tubuh menjadi baik. Dampaknya akan dirasakan oleh orang tersebut dengan munculnya pikiran serta perilaku yang arif. Apabila *al-Qalb*, akal dan *nafs* telah banyak terpengaruhi oleh “energi” yang terpancar akibat pesan yang diberikan dari lantunan suara atau sejumlah gerakan yang mengarah pada pertumbuhan energi baik, maka akan baik pula hasil daya serap energi tersebut. Demikian sebaliknya. Apabila anatomi ruhani tidak menyerap sesuatu yang bernilai baik, maka akan buruk pulalah hasil yang didapatkan. Demikian juga, apabila anatomi ruhani menyerap sejumlah pesan *ilahiyyah*, maka secara otomatis “suasana” *ilahiyyah* akan dengan cepat tumbuh dalam jiwa seseorang dengan baik. Dikaitkan dengan bacaan *shalawat* yang diyakini akan menggiring *ikhwan thariqat al-Tijaniyyah* pada pertemuan dengan *hadhrat* Nabi SAW dalam bentuk bimbingan ruhani. Maka hal tersebut tidak lagi bisa dinafikan. Sebab sangat tidak mungkin apabila seseorang bertemu dengan nabi SAW, tanpa melakukan penyucian diri terlebih dahulu. Dan dalam *tabriqat al-Tijaniyyah* upaya penyucian diri dilakukan dengan memperbanyak membaca *shalawat al-Fatih* dan *Janbaratu al-Kamal*. Sebab dua *shalawat* tersebut adalah didapat dari Rasulullah SAW saat mengajar kepada *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* dalam keadaan terjaga, sekaligus saat beliau diangkat menjadi *khatmu al-Wilayah*. Kalangan *ikhwan thariqat al-Tijaniyyah* meyakini benar, bahwa *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* adalah *waliyyu al-Khatmi*. Hal di atas merujuk pada konsep kewalian pemikiran *Syaikh Al-Turmudzy* dalam kitab *Hikmatu al-Auliya*.

Meskipun derajat tertinggi sudah dicapai oleh *syaikh* Ahmad *al-Tijani*, namun *ikhwan thariqat al-Tijaniyyah*, tetap berharap untuk mendapat kesempatan adanya pertemuan dengan *Nur Muhammad (haqiqat al-Muhammadiyah)*. Tentunya bukan kapasitasnya sebagai *khatmu al-wilayah*, tetapi pada sebuah *tabarruk* dan indikator kesucian jiwa dalam pandangan *thariqat al-Tijaniyyah*. Para *Ikhwan Thariqat al-Tijaniyyah*, bisa mendapatkan pertemuan tersebut dengan syarat *istiqamah* melakukan ritual pembacaan *shalawat al-Fatih* dan *shalawat Janbaratu al-Kamal*, sesuai dengan waktu yang ditentukan oleh ajaran *Thariqat al-Tijaniyyah*, baik pada *dzikir lazimah*, *wadhifah* maupun *Hailalah*. Untuk melengkapi dua *shalawat* yang diyakini meleiliki keajaiban dalam hal pembahasan *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* menambahkan *do'a yaqutatu al-haqiq*. Dengan tujuan lebih mempercepat proses seseorang melakukan penyucian jiwa hingga hasilnya akan segera tampak, yakni pertemuan dengan *hadhrat* Rasulullah

SAW dalam keadaan terjaga. Di bawah ini adalah redaksi *yaqutatu al-baqaiq*.

بسم الله الرحمن الرحيم

الله الله الله اللهم انت الله الذي لا اله الا انت العلي في عظمة  
انفراد أحديتك التي شئت فيها بوجود شؤونك وانشأت من نورك  
الكامل نشأة الحق وانطتها وجعلتها صورة كاملة تامة تجد منها  
بسبب وجودها من انفراد احديتك قبل نشر اشباحها وجعلت  
منها فيها بسببها انبساط العلم وجعلت من اثر هذه العظمة ومن  
بركاتها شبة الصور كلها جامدها ومتحركها وانطتها بإقبل  
التحريك والتسكين وجعلتها في احاطة العزة من كونها قبلت منها  
وفيهما ولها وتشعشت الصور البارزة بإقبل الوجود وقدرت لها وفيها  
ومنها ما يماثلها مما يطابق ارقام صورها وحكمت عليها وجعلتها  
منقوشة في لوحها المحفوظ الذي خلقت منها ببركة وحكمت عليها  
بما اردت لها وبما تريد بها وجعلت كل الكل في كلك وجعلت  
هذا الكل من كلك وحعلت الكل قبضة من نور عظمتك روحا لما  
انت اهل له ولما هو اهل لك اسئلك اللهم بمرتبة هذه العظمة  
واطلاقها في وجد وعدم ان تصلي وتسلم على ترجمان لسان القدم  
اللوح المحفوظ والنور السارى الممدود الذي لا يدركه دارك ولا يلحقه  
لاحق الصراط المستقيم ناصر الحق بالحق اللهم صل وسلم على  
اشرف الخلائق الانسانية والجانية صاحب الانوار الفاخرة اللهم

صل وسلم عليه وعلى اله واولاده وازواجه وذريته واهل بيته واخوانه  
 من النبيين والصدقين وعلى من امن به واتبعه من الاولين والآخرين  
 اللهم اجعل صلاتنا عليه مقبولة لا مردودة اللهم صل على سيدنا  
 ومولنا محمد واله اللهم واجعله لنا روحا ولعبادتنا سراً واجعل اللهم  
 محبته قوة استعين بها على تعظيمه اللهم واجعل تعظيمه في قلوبنا  
 حياة اقوح بها واستعين بها على ذكره وذكر ربه اللهم اجعل صلاتنا  
 عليه مفتاحا وافتح لنا بها يارب حجاب الاقبال وتقبل مني ببركات  
 حبيبي وحبيب عبادك المؤمنين ما انا اوديه من الاوراد والاذكار  
 والمحبة والتعظيم لذاتك لله لله امين هو هو هو هو امين وصلى الله  
 على سيدنا محمد امين

*Shalawat* di atas dianggap menyempurnakan *shalawat al-fatih* dan *jauharatul al-kamal*. Tetapi, tidak berarti bahwa *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal* dinilai tidak sempurna. Namun dijadikan sebagai penambah bacaan, bagi mereka yang hendak menambah keyakinannya menuju pertemuan puncak dengan *badhrat* Rasulullah SAW. Jika dilihat dari redaksinya, sudah mengarah pada pujian pada Nabi Muhammad SAW dan menunjukkan keriduan untuk bertemu beliau. Karena dalam pembacaan *shalawat* itu terkandung makna keutamaan, sehingga walaupun hanya dibacakan, kalangan *Thariqat al-Tijaniyah* sangat yakin, akan menjadikan seseorang terlimpah anugrah kesucian *bathin* dari Rasulullah SAW. Dan karena pertemuannya diyakini akan mampu merubah segalanya menjadi hidup terpuji dihadapan Allah dan *makhlugh*-Nya.

Dalam buku ini, penulis tidak secara khusus memusatkan perhatiannya pada kandungan redaksi *shalawat*. Namun lebih mengamati pada bacaan *shalawat* sebagai alat untuk menggapai kesucian jiwa. Juga memiliki dampak pada pertemuan dengan Rasulullah SAW secara langsung. Sebab kondisi jiwa telah tergolong suci. Meskipun demikian ulasan singkat tentang kandungan yang terdapat dalam *shalawat* tersebut,

diulas sebagai bahan pertimbangan saja. Pada dasarnya bacaan atau kalimat-kalimat suci dalam ajaran agama Islam, dianggap memiliki nilai magis, yang apabila dilakukan dengan baik dan benar, akan menghasilkan energi yang luar biasa pula. Seperti yang terjadi pada fenomena kekebalan pada *thariqat al-Rifa'iyah*, keyakinan *tajalli* dengan Allah pada *thariqat Sathariyah*, kehadiran *syaiikh* pada *thariqat Naqsabandiyah*, pengaruh tampak akibat bacaan *hizib-hizib* dalam *thariqat Syadziliyah* serta fenomena lainnya yang terjadi pada kalangan *ablu al-Thariqat*. Intinya adalah sebuah keyakinan yang dibangun dalam jiwa seseorang, sehingga mengakibatkan bangkitnya “energi” *ilahiyyah* yang berdampak pada kekuatan jiwa dalam merasakan, melihat atau mendengar sesuatu yang dinilai tidak dapat dengan mudah ditangkap melalui panca indera biasa. Demikian pula kesucian jiwa sebagai hasil dari kegiatan *Tazkiyatul al-Nafs*, hasilnya tidak akan tampak oleh mata fisik.

Para *muqaddam* dari kalangan penganut *thariqat al-Tijaniyah*, dengan ajaran *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*-nya, dengan kerja keras membimbing *ikhwan ablu al-Thariqat al-Tijaniyah* untuk mendapatkan kesucian jiwa di hadapan Allah *‘Azza wa Jalla*. Dan ajaran tersebut diwujudkan dalam bentuk pengajaran yang disebut dengan *tarbiyyah*. Adapun *tarbiyyah* menuju pemahaman yang berakhir dengan pertemuan dengan *Nur Muhammad SAW*, dilakukan dengan bertahap. Disesuaikan dengan kemampuan *ikhwan al-Tijani* dalam menangkap teori yang disampaikan. Meskipun pada dasarnya membaca *shalawat*, *dzikir* dan *istighfar* itu adalah ibadah (pengabdian tulus), yang tidak perlu diiming-iming dengan pertemuan *barzakh* bersama *Nur Muhammad*, namun para *muqaddam* berkewajiban memberikan penjelasan, manakala di antara *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* menemukan atau memasuki *maqam* tersebut.

*Ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah*, akan diberikan serta dibimbing *riyadhab-riyadhab* (pelatihan ruhani) secara khusus, untuk mendapatkan pencerahan detail tentang pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, dengan bimbingan langsung dari para *muqaddam al-thariqat al-Tijaniyah*. Selain diberikan penjelasan tentang makna *haqiqat al-Muhammadiyah*, *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah*, akan dibimbing untuk melakukan ritual-ritual pembacaan *shalawat*, sesuai dengan tuntunan yang telah ditetapkan *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*. Inilah yang dikenal dengan wirid atau *dzikir lazimah*, *wathifah* dan *hailalah*. *Wirid* merupakan *wirid* pokok bagi kalangan *ablu al-thariqat al-Tijaniyah*. Tiga bentuk *dzikir* pokok dalam *thariqat al-Tijani*, diberikan secara umum, bagi siapa saja yang masuk pada *Thariqat al-Tijaniyah*. Namun bagi mereka yang secara khusus berharap mendapatkan perlakuan khusus pula, diperlukan adanya pembimbingan dari *muqaddam*, hingga memasuki wilayah pengenalan *haqiqat al-Muhammadiyah*.

Berikutnya hingga pemahaman dan pertemuan dengan *badhrat Nur Muhammad* SAW. Dengan demikian, pertemuan dengan *Nur Muhammad* dalam konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* menurut *Thariqat al-Tijaniyah*, tidak dapat terjadi kecuali mendapatkan *talqin* terlebih dahulu. Maksudnya tidak setiap orang mengamalkannya bias bertemu dengan *badhirat* Rasulullah SAW. Tetapi harus memenuhi persyaratan khusus untuk menjalankannya. Meskipun pada awal *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* hanya memahami redaksinya, namun tidak berarti hanya terfokus pada tafsiran dari redaksi *shalawatnya*. Akan tetapi juga lantunan *shalawat* ini yang diyakini memiliki energi magis, dan dapat mengantarkan *ikhwan al-Tijani* pada harapannya yang suci, ialah adanya pertemuan secara sempurna dengan Nabi Muhammad SAW. Melalui inilah *thariqat Tijaniyah* meyakini bahwa pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW, menjadi indikator sucinya jiwa. Maka upaya pensuciannya melalui pembacaan dan keyakinan serta pemahaman terhadap semua substansi yang terkandung dalam semua *shalawat* yang termasuk dalam tradisi *thariqat Tijaniyah*. Dengan tujuan untuk menghidupkan jiwa dalam menggapai *ma'rifat al-haq*. Sedangkan kematian jiwa akan terjadi, apabila seseorang sudah tidak lagi diakui secara spiritual oleh Nabi-nya. Bahkan kematian jiwa dinilai tidak akan mampu menggapai pertemuan dengan hadhrat Nabi SAW yang menjadi *maqam, bathin* dari *Nur Muhammad* SAW. Senada dengan pandangan kalangan *thariqat al-Naqsabandiyah*, ialah akan dipicu oleh kekurangan pengetahuan, menurunnya kemampuan *ma'rifat*, serta menjauhinya dari *al-Kitab* dan *al-Sunnah*.<sup>468</sup> Maksudnya adalah, apabila seseorang terlalu banyak kekurangan dalam pengetahuannya tentang *ma'rifat*, biasanya akan dengan mudah untuk mengotori jiwanya. Demikian juga saat kurangnya pengetahuan mengenai hakekat kehidupan, termasuk di dalamnya pemahaman mengenai awal kehidupan yang dikaitkan dengan istilah *Nur Muhammad* atau *haqiqat al-Muhammadiyah*.

Dalam memadukan dua unsur pendidikan *ma'rifat*-nya, *Syaikh Ahmad al-Tijani*, melalui *thariqat al-Tijaniyah*nya mengajarkan *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai bentuk tahapan pendidikan. Disertai dengan pengamalan *shalawat* sebagai ibadah, yang diyakini kalangan *tabriqat Tijaniyah*, bahwa dua unsur tersebut akan memiliki pengaruh positif pada perubahan jiwa *ikhwan al-Tijani*. Adapun dua unsur yang dimaksud adalah, *pertama*, mengajarkan *ikhwan al-Tijani*, agar mengenal, mengerti hingga memahami tentang pandangan teoretik dari *haqiqat al-*

---

<sup>468</sup> Dhiyauddin Ahmad Musthafa *al-Kamsyakhannmy al-Naqasabady al-Majdady al-Khalidy Syaikh, Jami'u al-Ushul fii al-Auliya*, Al-Haramain, Jeddah, hlm. 43.



*Muhammadiyah*. Kedua, adalah mengamalkan bacaan *shalawat* sebagai upaya membangkitkan “energi” *ilahiyyah*, yang dapat membuka jalan, untuk melakukan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sebagai penyempurnaan atau penghalusan jiwa dalam menggapai tujuan awal, yakni pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, maka *syaiikh* Ahmad al-Tijani mengajarkan *shalawat ghaibiyah fii al-Haqiqat al-Ahmadiyah*, sebagai amalan rutin bagi mereka yang mengehndaki *wirid ikhtiyari* melalui pembacaan *shalawat*. Adapun redaksi *shalawatghaibiyah fii al-Haqiqat al-Ahmadiyah* yang juga diyakini membantu proses pengenalan *haqiqat al-Muhammadiyah* dalam pemahaman *thariqat al-Tijaniyah*, sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم صل وسلم على عين ذاتك العلية بانواع كمالاتك البهية  
 في حضرة ذاتك الابدية على عبدك القائم بك منك لك اليك باتم  
 الصلواة الزكية الصلى في المحراب عين هاء الهويةالتالى السبع المثانى  
 بصفاتك النفسية المحاطب بقولك له واسجد واقترب الداعى بك  
 لك باذنك لكافة شؤونك العلمية فمن اجاب اصطفى وقرب  
 المفيض على كافة من اوجدته بقيومية سرك المدد السارى في كلية  
 اجزاء موهبة فضلك المتجلى عليه في محراب قدسك وانسك  
 بكمالات الوهيتك في عوالمك وبرك وبحرك فصلّ اللهم عليه صلاة  
 كاملة تامة بك ومنك واليك وعليك وسلم عليه سلاما تاما عامّا  
 شاملا لانواع كمالات قدسك دائمين متصلين على خليلك وحبيبك  
 من خلقك عدد ما في علمك القديم وعميم فضلك العظيم ونب  
 عنّا بمحض فضلك الكريم في الصلاة عليه صلواتك التى صليت عليه

في محراب قدسك وهوية انسك وعلى اله وصحابة رسولك ونيبك  
وسلم عليهم تسليما عداد احاطة علمك

Pujian-pujian dalam *shalawat* di atas, menunjukkan sebuah upaya menguatkan keyakinan bahwa Muhammad SAW sebagai *Dzat Awal* yang diciptakan dari *Nur Allah*, sehingga pancarannya menyebabkan terjadinya alam semesta. Wujud kesempurnaan pada sosok Nabi Muhammad SAW, tergambar dalam redaksi *shalawat* ini. Hanya karena tinjauan penelitian ini bukan mengarah pada unsur heumenetika. Maka peneliti hanya mengangkat sebuah fenomena, bahwa kekuatan mengamalkan dianggap memiliki “energi” ruhani yang dahsyat, hingga mampu menggapai pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, bukan dari sisi teori penelitian mengenai *lafadz*-nya. Akan tetapi lebih mengarah pada pengalaman spiritual. Oleh sebab itu pula, hasilnya hanya akan dirasakan oleh para *ikhwan Tijani* yang telah mengkonsentrasikan dirinya pada kegiatan membaca *shalawat*. Dan kulminasinya pada sebuah pertemuan ruhani antara pengamal dengan *ruh Nur Muhammad*. Pertemuan ini yang sering disebut dengan fenomena *barzakh*. *Shalawat* ini lebih menekankan keyakinan, bahwa terdapat hubungan yang sangat erat antara pemahaman terhadap *haqiqat al-Muhammadiyah* dengan pertemuan dengan Nabi SAW, serta diyakini sebagai bentuk kerinduan pada *haqiqat Rabb al-‘Alamin*. Oleh sebab itu, pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah* diyakini akan menunjukkan jalan kepada *haqiqat Rabb al-‘Alamin*. Sebab dengan memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*, berarti telah memahami hakikat dirinya sendiri. Berbagai pendapat mengenai keutamaan ber-*shalawat* telah dikemukakan oleh ulama abad pertama Hijriyah. Bahkan sejak jaman nabi SAW masih hidup juga mereka membahasnya dengan berbagai *fadhilah*. Dalam pandangan Yusuf *al-Nabhany*, *Shalawat* adalah bentuk komunikasi antara umat dengan Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dikaitkan dengan hadits yang berbunyi :

من صلى علي واحدة صلى الله عليه بها عشرا

Artinya : “Barang siapa bershalawat kepadaku satu kali, (maka) Allah memberikan Rahmat kepadanya (atas dasar) shalawat itu sepuluh”.

Maksud hadits di atas menunjukkan adanya manfaat dari membaca *shalawat* itu untuk menjadi *washilah mustajabnya* do’a. sebab dengan *shalawat* berarti seseorang telah mencintai Nabi Allah, beriman kepada Allah dan Rasul-Nya serta pada hakikatnya telah mencintai *Rabbu al-‘Alamin* (Allah).

Kemudian, *Al-Qashthalany* memandang adanya *shalawat* sebagai bentuk keakraban dengan Tuhan, bahkan hingga penyatuan dengan-Nya (*Tajalli*). Hal ini dijelaskan sebagai bentuk jawaban dari pertanyaan “*mengapa bershalawat pada Nabi Ibrahim ASS..?*”), menurutnya Ibrahim ASS adalah orang yang sering melakukan *Tajalli* dengan Allah. Dan padanya sempat bersemayam *maqam haqiqat al-Muhammadiyah* (*Nur Muhammad*). *Tajalli* itulah yang telah menjadikan Ibrahim ASS dijuluki *Khalilullah*<sup>469</sup>. Rasulullah SAW mengajarkan untuk melakukan *tabarruk* dengan orang telah memasuki tingkat kesucian sempurna, yakni mereka yang telah lebih banyak melakukan *Tajalli*. Itulah sebabnya beliau mengajarkan *shalawat* kepada Ibrahim ASS. Maka dari itu segala harapannya menjadi terkabul. Termasuk permohonan untuk bertemu dengan *Nur Muhammad* dengan cara *yaqdzah*.

Dari fenomena di atas, munculah keyakinan bahwa *Shalawat*, dalam *thariqat al-Tijaniyah* dipandang memiliki kekuatan spiritual yang cukup besar. Pemahaman tersebut bersandar pada beberapa hadits *marfu'*, menurut para sufi dan beberapa *muhadditsin*. Di antaranya adalah yang diriwayatkan Ibnu Hibban yang artinya “*Barangsiapa membaca shalawat satu kali maka Allah akan memberi Rahmat sepuluh kali lipat. Dan Allah akan menuliskan sepuluh kebajikan*”. Hadits di atas juga diperkuat oleh hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, *al-Nasai* dan *al-Thabrany*. Selain itu juga, diyakini akan mendapatkan *syafa'at* dari Rasulullah SAW, mendapatkan kedudukan di sisi Nabi SAW, dengan tempat yang terdekat<sup>470</sup>. Dengan demikian, maka keberadaannya menjadi sebuah harapan *ikhwan al-Tijani*. Memperkuat *istidlal* di atas, para *muqaddam thariqat al-Tijaniyah* merasa yakin bahwa *shalawat al-Fatih* dan *shalawat Jauharatu al-Kamal*, merupakan *shalawat* yang terbimbing oleh Rasulullah SAW dalam pertemuannya *yaqdzah*. Dengan demikian, jika saja Nabi Muhammad mengajarkan agar ber-*shalawat* pada Ibrahim ASS, maka Ahmad *al-Tijani* mengajarkan dua *shalawat* tersebut untuk menggapai *haqiqat al-Muhammadiyah*, serta mendapatkan pancaran *Nur Muhammad* dalam bentuk pertemuan dengan Rasulullah secara *yaqdzah* pula. Walaupun hadits-hadits rujukan tentang motivasi membaca *shalawat* dan dampak positif dari pembacaan *shalawat*, masih menjadi perdebatan di kalangan *muhadditsin* dan *fugaba*. Namun bagi pengamal *thariqat*, rujukan tersebut termasuk hal yang sangat luhur.

---

<sup>469</sup>Yusuf bin Isma'il *al-Nabbany*, *Ajibahu al-Shalawat*, Darr al-Kutub al-Islamiyah, Kalibata Timur, Jakarta, tahun 2004, hlm. 8 dan 13.

<sup>470</sup>Sayyid Aly Harazim bin al-Arabi *al-Fasi*, *Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-Amany fi fiadh sayyid ibnu al-Abbas al-Tijany RA*, Khadimu Thariqat Tijaniyah, T.K, tahun 1984, juz 2, hlm. 60.

Sebab diri mereka telah dipengaruhi oleh kebeningan jiwanya dalam mengharap adanya perjumpaan spiritual dengan *nur* “panutan alam”. Fenomena ini yang digolongkan pada pembahasan *mukasyafah*, yang diawali dengan asumsi dan kesadaran mengenai kesatuan esensial secara mendasar antara subjek dan objeknya, yakni manusia.<sup>471</sup> Keyakinan di atas mengenai perjumpaan dengan hal-hal yang dimasukkan ke dalam pembahasan mistik, termasuk di dalamnya mengenai kesadaran mencapai pemandangan, pemahaman serta komunikasi yang bersifat mistik. Dan meyakini adanya pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW melalui cara membaca *shalawat*, pada kalangan *ahlu al-Thariqat al-Tijaniyah* adalah, bagian dari fenomena *mukasyafah*, yang hanya dirasakan oleh manusia yang telah melakukan penyucian diri. Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah*-nya memberikan ajaran agar menyucikan diri melalui seringnya membaca *shalawat* sesuai dengan petunjuk para *muqaddam*. Hal ini tidak dapat dibuka melalui pendekatan empirisme, logika dan rasionalisme. Sebab dalam pembahasannya masuk pada ranah mistisisme.

Motivasi *bershalawat* (membaca *Shalawat* secara kontinu) dalam *thariqat al-Tijaniyah* didukung oleh perkataan Muhammad Fathan, yang mengatakan bahwa bila dengan *dawwam* (kontinu) melakukannya, maka akan segera terbuka semua jalan kebaikan, berikut panambahannya, tertutup panasnya *syahwat*, keberkahan rizqi dalam agama dan dunyanya, dan munculnya *nur bathin* dengan *nur sa'adah*, mengurangi kefakiran, mendapatkan kemudahan, tersingkapnya dari segala kemandaratan, serta terjaga dari *syaitan*. Inilah yang kemudian membuka jalan untuk mendapatkan pertemuan dengan *Nur Muhammad* SAW.<sup>472</sup> Dan pertemuan dengan *Nur Muhammad* adalah sebuah pemahaman batin, bukan sekedar memahami secara teori. Maka jalan kebaikan dimaksudkan, oleh kalangan *Thariqat al-Tijaniyah* terutama ajaran yang diimlakan oleh *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, bahwa semua jalan kebaikan diartikan sebagai jalan *haq* menuju *ma'rifat*. Bukan sekedar jalan-jalan menuju kebaikan menurut pandangan umumnya manusia. Hal ini juga tertuang dalam *shalawat al-fatih* yang berbunyi “*al-Fatih lima ughliq*”, ditafsirkan sebagai hal yang menghalangi pertemuan antara *ikhwan al-Tijani* dengan *ruh* suci Nabi Muhammad SAW. Dorongan membaca *shalawat* dalam *thariqat Tijaniyah* itu, antara lain adalah berharap dengan banyaknya membaca *shalawat* akan memasuki *maqam* (stasiun) *musyahadah*

---

<sup>471</sup>Prof.Dr. Ahmad *Tafsir, Filsafat Ilmu*, Remaja Rosdakarya, Bandung, tahun 2016, hlm.

137. Mengutip *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Islam* tahun 1984, hlm.20.

<sup>472</sup>Muhammad Fathan bin Abdu al-Wahidi al-Susy al-Nadzify, *al-Durratu al-Kharidah Syarah al-Yaqtatu al-Faridah*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 1984, juz 1 hlm. 148.

dengan Rasulullah SAW. Pandangan ini juga dilakukan oleh *Syaikh* Nuruddin *al-Syuny*, *Syaikh* Ahmad *al-Zawany* dan *Syaikh* Muhmammad bin Dawud *al-Manzilawy*, ditambah dengan sejumlah ulama sufi. Bila disertai dengan mensucikan dari dosa, maka akan terjadi pertemuan secara langsung (*yaqdzal*) pada waktu kapan saja. Karena setiap orang yang telah dianggap suci dari dosa adalah tradisi para wali. Dan bagi para wali, tidak sulit untuk bertemu Nabi Muhammad SAW secara langsung. Meskipun beliau telah wafat bertahun-tahun. Mereka bisa lakukan dimana saja dan kapan saja.<sup>473</sup>

Adapun redaksi *Shalawat Jauharatu al-Kamal* sebagai berikut,

اللهم صلّ وسلم على عين الرحمة الربّانية واليقوتة المتحقّقة الحائطة  
بمركز الفهوم والمعاني ونورالاكوان المتكوّنة الادمى صاحب الحقّ الرباني  
البرق الاسطع بمزون الارباح المائئة لكل متعرّض من البحور والاوان  
ونورك اللامع الذي ملأت به كونك الحائط بامكنة المكاني اللهم صلّ  
وسلم على عين الحقّ التي تتجلى منها عروش الحقائق عين المعارف  
الاقوام صراطك التام الاسقام اللهم صلّ وسلم على طلعة الحقّ بالحقّ  
الكنز الاعظم افاضتك منك اليك احاطة النور المطلسم صلى الله  
عليه وعلى اله صلاة تعرّفنا بها ايّاه

Redaksi *Shalawat al-Fatih* sebagai berikut,

اللهم صلّ على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر  
الحقّ بالحقّ والهادى الى صراطك المستقيم وعلى اله حقّ قدره  
ومقداره العظيم

*Shalawat al-fatih* ini merupakan *shalawat* yang benar-benar harus diamalkan secara rutin atau berkesinambungan, sehingga bilamana

<sup>473</sup>Sayyid Ali Harazim bin al-Arabi al-Fasi, *Jawabiru al-Ma'any wa bulugh al-Amany fii saidh sayyid ibnu al-Abbas al-Tijany*, Khadim al-Thariqat al-Tijaniyah, T.K, tahun 1984,

tertinggal, *ikhwan al-Thariqat al-Tijanyah* diharuskan untuk melakukan *qadha* (mengganti). Demikian pula mengenai waktu membaca pada *fadhilah*-nya, dibahas secara tersendiri dalam buku-buku sumber primer dalam *thariqat al-Tijanyah*. Seperti adanya lipatan ganda pada pahala atau *ma'unah* yang diperoleh oleh setiap pembaca *shalawat*. Atau bahkan *shalawat* yang dibacakan memiliki *fadhilah* berbeda tergantung pada waktu membacanya. Misalnya dibaca pada tengah malam dan akhir malam memiliki *fadhilah* mberbeda dengan dibaca saat waktu jadwal wirid *lazimah*, *wadhifah* atau *hailalah*. Oleh sebab itulah, maka diyakini sebagai *shalawat* yang memiliki daya magis tinggi bagi kalangan *Thariqat al-Tijanyah*. Sebab di dalamnya terkandung makna dalam mengenai beberapa kalimat, yang diyakini akan menggiring *ikhwan Tijani* untuk mendapatkan *syafa'at* Rasulullah SAW, sekaligus membuka kesempatan untuk membuka *hijab* yang menghalangi antara umat dengan Nabi Muhammad SAW. Bahkan *syaikeb* Ali Harazim (murid Ahmad *al-Tijani*) menyatrakan bahwa *syaikeb* Ahmad *al-Tijani* sempat mengatakan, bilamana seseorang membaca dengan penu *hidmat* dan diawali dengan bersuci, serta membiasa diri dengan mensucikan diri dari segala dosa, akan dipertemukan dengan Rasulullah SAW secara *yaqdzab*. Pada kontinuitas *shalawat al-Fatih* terdapat keutamaan besar, yakni memberikan kontribusi positif pada gerakan *nafs al-muthmainnah*, *nafs mardhiyyah* dan *nafs radhiyyah*. Bahkan dalam *shalawat jauharatu al-kamal*, lebih menekankan aspek pertemuan dengan *haqiqat Dzāt Nur Muhammad SAW*.<sup>474</sup> *Shalawat al-Fatih* juga selain memiliki kandungan makna yang dalam, juga diyakini mampu menjembatani pertemuan *maqamat* ruhani antara *maqam* kesucian jiwa dengan *maqam bathin* Nur Muhammad SAW, yakni *haqiqat al-Muhammadiyah*. Hal ini tercermin dalam redaksi (kalimat-kalimat) yang terdapat dalam *shalawat al-Fatih*. Meskipun jika ditafsirkan, *shalawat* ini memiliki sifat ambigu. Namun yang lebih peneliti perhatikan adalah bahwa *shalawat* ini diyakini benar oleh kalangan *ahlu al-thariqat al-Tijanyah*, sebagai bacaan yang mengantarkan pertemuan dengan *hadhrat* Raulullah SAW dalam bentuk pertemuan ruhani, bukan hanya sebagai pendalaman kandungan makna. Penyebab keyakinan ini terbentuk adalah karena berdasarkan informasi dari berbagai sumber rujukan, bahwasanya bukan hanya *syaikeb* Ahmad *al-Tijani* yang sempat bertemu dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, namun wali-wali sebelum dan setelahnya. Selama tetap menjaga kensucian jiwanya. Oleh sebab itu, apabila seseorang telah

---

<sup>474</sup>Ali Harazim bin al-'Araby al-Gharby al-Fasy, *Jawabiru al-Ma'any wa Bulugh al-Amany fi Faidhi Ibnu al-'Abbas al-Tijany*, Khadimatu al-Thariqat al-Tijani, t.t, juz.1, hlm. 126, 127 dan 210

mengalami pengalaman spiritual di atas, tidak mungkin akan berani untuk mengotori kembali jiwanya dengan maksiat. Kondisi ini yang disebut dengan *ma'shum* (terpelihara dari dosa) bagi para wali. Sebaliknya kekotoran atau upaya mengotori kembali jiwanya dengan maksiat, berarti mereka telah menjauhkan kembali dari *hadhrat* Rasulullah SAW.

Adapun keyakinan bahwa kalimat "*al-fatibi lima ughliqa*" mengandung pemahaman kemampuan membuka segala yang terkunci, mulai dari hati yang kafir menjadi iman, pandangan kasar menjadi *ma'rifat*, pertemuan dengan *dzat* kasar menjadi memiliki kemampuan memandang *dzat* halus. Sehingga tanpa kesucian jiwa, seseorang tidak akan dapat menemukan "*baqiqat al-Mubammadiyah*". Jika seseorang telah memahami tentang *baqiqat al-Mubammadiyah*, maka segala konsep dirinya akan dipengaruhi kebaikan jiwa. Sehingga muncul sikap *akblaq al-Karimah*. Sebenarnya bisa saja ditafsirkan, bahwa Rasulullah SAW sebagai pembuka *hidayah* (petunjuk), yang menurunkan bahasa wahyu ke dalam bahasa umat. Namun *syaikeb* Ahmad *al-Tijani* justru lebih memahami makna *harfiyah*, yang ditafsirkan dengan pendekatan tasawuf. Sehingga maknanya menjadi berbarengan, antara memahami dengan mengamalkan. Memahami guna memperkuat keyakinan sedang mengamalkan, diharapkan mampu membangkitkan "energi" *ilahiyah*.

Pada kalimat "ونورالاکوان المتکونة الادم" menunjukkan adanya pemahaman tentang eksistensi Nabi Muhammad SAW sebagai cahaya yang menyebabkan keberadaan Adam ASS. Melalui pemahaman di atas, maka setiap *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah* akan diajak untuk mengerti serta memahami keberadaan Nabi Muhammad SAW. Sebuah keyakinan tentang asal kejadian alam dan segala bentuk tauladan dari nabi Muhammad SAW, dijelaskan secara terperinci melalui pendekatan tasawuf. Berikut tata cara para Nabi mendapatkan pencerahan jiwanya dengan cara melakukan penyucian jiwa. Dengan pemahaman ini pulalah kesucian jiwa akan terpelihara dengan baik. Karena beliau adalah diakui sebagai Nabi terakhir yang menyempurnakan semua *syari'at* dari Adam ASS hingga Isa ASS. Atau dalam kata lain, semua *syari'at* dari Adam ASS hingga Isa ASS adalah *syari'at* Nabi Muhammad SAW juga. Yang konsekuensinya tidak akan membedakan antara satu Rasul dengan Rasul lainnya. Pemahaman tersebut menunjukkan adanya kesepahaman dengan pemikiran Mulla Shadra mengenai prinsip eskatologis. Saat membicarakan mengenai teori pancarannya. Ia memahami bahwa pancaran kebenaran *Ilahi* menjadi tidak tampak pada alam semesta ini, karena alam ini dinilai sebagai sesuatu yang bukan tempat memadai bagi

terpancarnya kebenaran murni.<sup>475</sup> Pandangan ini oleh Ahmad *al-Tijani* dalam *Thariqat al-Tijaniyah* ditambahkan dengan kepentingan adanya penyucian diri, sehingga pancaran Tuhan bisa sampai pada jiwa seseorang. Maka mereka yang telah mendapatkan pancaran Tuhan itulah, yang dapat memasuki kondisi *barzakhy*. Pada *maqamat* inilah seseorang dapat mengetahui, merasakan serta melakukan interaksi dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*.

Hubungan dengan ritual *shalawat*, menjadikan sebuah keyakinan bahwa kegiatan tersebut membawa dampak penyehatan pada jiwa seseorang terutama kalangan *Thariqat al-Tijaniyah*, yang dibawa oleh *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*, meyakini penuh bahwa dua *shalawat* di atas memberikan pemahaman akan *haqiqat al-Muhammadiyah* yang diakhiri dengan pertemuan secara langsung dengan Nabi SAW. Meskipun secara fisik diyakini telah wafat. Namun *ruh* beliau senantiasa dapat mendampingi para *ikhwan Tijani* yang telah menerima pencerahan melalui pemahaman terhadap *haqiqat al-Muhammadiyah*. Jadi *shalawat Janbaratu al-Kamal* dengan *shalawat al-Fatih*, bukan sekedar bacaan biasa, tetapi diyakini sebagai bacaan yang memiliki dampak setelah memahami secara teoretis tentang *haqiqat al-muhammadiyah* dan setelah melakukan pembacaan secara kontinu. Walaupun hingga saat ini belum ada yang melakukan penelitian secara seksama tentang jumlah energi yang didapat dari pembacaan *shalawat*, sehingga menyebabkan adanya pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Ini adalah bagian yang tidak dapat dibuktikan kepada masyarakat umum. Pembuktian hanya dapat dirasakan oleh orang-orang yang telah merasakan, bahwa hal di atas memang benar-benar terjadi. Bahkan *syaiikh* Ali Harazim menyebutkan dalam kitabnya yang berjudul *Jaubaru al-Ma'any*, sebagai buku sumber primer *Thariqat al-Tijaniyah*, bahwa pertemuan dengan *haqiqatu al-Muhammadiyah* adalah *barzakhi* yang sangat tinggi.<sup>476</sup> *Shalawat* di atas, juga dipandang memiliki muatan spiritual yang sangat tinggi dalam proses penyucian jiwa seseorang. Apalagi di jaman perkembangan sains saat ini. Saat mereka mengagungkan aspek sains dan teknologi. Kebanyakan manusia masa kini menggunakan cara pandang Descartes, yang berdampak pada kemajuan teknologi dan sains. Akan tetapi tanpa disadari juga telah banyak berpengaruh pada kekeringan spiritual, akibat kehampaan jiwa. Pembahasan jiwa dan *ruh* menjadi tidak terlalu diperhatikan di antara perkembangan pemikiran era

---

<sup>475</sup>DR.Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat, Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Shadra International Institut, Jakarta, Tahun 2012, hlm. 74.

<sup>476</sup>Ali Harazim bin al-'Araby *al-Gharby al-Fasy*, *Jawabiru al-Ma'any wa Bulugh al-Amany fii Faidhi Ibnu al-'Abbas al-Tijany*, Khadimatu al-Thariqat al-Tijani, t.t, juz.1, hlm. 37.



sain dan teknologi. Kebanyakan hanya menganggap sebagai bentuk “isapan jempol” belaka. Padahal mereka sendiri tengah merasakan pentingnya kesehatan jiwa. Dan mereka banyak yang tidak menyadari akan pentingnya penyucian jiwa dalam kehidupan sebagai manusia.

Saat ditawarkan tentang teori *haqiqat al-Muhammadiyah*. Yang diyakini kalangan *thariqat al-Tijaniyah* sebagai upaya penyucian jiwa. Bahkan ada yang memandang sebagai bentuk pelatihan yang mengarah pada munculnya gangguan jiwa yang disebut *waham*, halusinasi dan lain-lain dengan sebutan yang senada dengan itu. Pada intinya pemikiran mereka umumnya tidak memasuki pada wilayah nilai batin, saat membahas tentang jiwa dan proses penyuciannya. Umumnya hanya membahas pada aspek yang berkaitan dengan unsur inderawi saja (aspek *bisyyah*), tidak ke aspek *ma'naviyah*. Maka untuk menyikapi hal di atas, Ahmad *al-Tijani* dalam membahas tentang proses penyucian jiwa menurut pandangannya dalam *thariqat al-Tijaniyah*, memberikan *tarbiyah* agar terlebih dahulu setiap *muqaddam* menjelaskan mengenai peranan jiwa dan jasad. Melalui cara ini diyakini akan menjembatani pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai kulminasi proses penyucian jiwa. Pada umumnya era perkembangan sain dan teknologi, akan mewarnai dan mempengaruhi sikap teologis. Kemunculan agnotisisme menjadi mudah berkembang. Akibatnya secara sadar orang akan banyak bertuhan dengan produk sains, yang tiada lain adalah karyanya sendiri. Padahal yang terpenting adalah memunculkan karakter dari jiwa yang sucilah yang sebagai harapan. Sehingga berdampak pada perilaku yang tanpa dibebani produk sain, tetapi mampu menjadikan keteraturan dalam kehidupan menjadi penghuni bumi sekaligus pengabdian Tuhan. Dan pembahasan mengenai istilah hamba Tuhan, hanya dapat dicapai melalui teori dan pengalaman spiritual. Jika dibiarkan berlarut, maka pandangan di atas akan berakibat buruk bagi perkembangan spiritualisat umat, dalam kajian ilmu ke-Islam-an. Selanjutnya, pada dekade ini juga muncul disiplin ilmu baru yang disebut dengan psikoneuroimunologi, yang di dalamnya mengkaji hubungan otak, jiwa bahkan hingga persoalan kekebalan tubuh. Pada pembahasan ini maka diasumsikan adanya hubungan yang erat antara *mind* dan *body*. Riset ini juga dilakukan oleh Dr Taufiq Pasiak, yang menyebutkan bahwa *dzikir* dan bacaan-bacaan yang bermuatan sakral, akan meningkatkan kadar zat serotonin yang tinggi. Sehingga seseorang yang melakukannya akan mendapatkan ketenangan dan tidak mudah cemas. *Dzikir* atau bacaan-bacaan sakral sejenis *shalawat*, merupakan kegiatan sadar, yang tidak sekedar melibatkan kerja batang otak atau sistem saraf otonom. *Dzikir* dilakukan pada *cortex cerebri* (kulit otak). Oleh sebab itu maka *dzikir* dinilai mampu memadukan

sistem emosi, kognisi, asosiasi motorik dan sensorik. Bahkan Taufiq Pasiak memperhatikan gerak serta irama yang mampu memusatkan pada automatisasi perilaku.<sup>477</sup> Pandangan di atas memberikan kelengkapan bagi pemikiran Ahmad *al-Tijani*. Dengan demikian maka, *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* terus dipacu untuk mendapatkan *maqamat* kesucian jiwa. Sebab dilakini akan dengan cepat menggapai *nafs al-muthmainnah* (jiwa yang tenang). Pada pemikir tasawuf sebelumnya, *dzikir* dan *wirid* diarahkan hingga terjadi *fana'*. Dan *fana'* sendiri merupakan keharusan untuk memasuki wilayah *maqamat bathin*, meskipun tetap kesadaran merupakan sebuah sarat mutlak. Sebab jika dilakukan tanpa kesadaran, tidak dapat dinyatakan sebagai seseorang yang sedang beribadah. Karena sarat ibadah adalah sadar. Dan sadar akan memperkuat memori yang masuk pada otak saat terjadi kondisi *fana'*. Termasuk saat seseorang mengalami pertemuan spiritual dengan *ruh* atau jiwa aktif.

Berbeda dengan yang terjadi pada *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dan sejumlah *muqaddam thariqat Tijaniyah* yang mengalami pertemuan spiritual dengan *ruh mayyikh*, bahkan hingga pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam keadaan terjaga. Tidak dalam kondisi *fana'*. Melainkan kesadaran penuh dengan terkonsentrasikan pada limpahan anugerah Rahmat Allah yang diberikan sebagai pahala para pembaca *shalawat*. *Thariqat* ini tidak menyarakatkan penganutnya untuk melakukan *fana'* akan tetapi kontinuitas yang *ikhlas* sebagai wujud *syukur* pada Allah '*Azza wa Jalla*. Dimaksudkan agar seseorang yang telah mengalami pertemuan tersebut, dapat mentransformasi sejumlah pengetahuan yang didapatkannya saat terjadi pertemuan spiritual dengan *haqiqat al-muhammadiyah* dan memasuki kondisi *barzakhy*.

#### 4. Keterkaitan antara *Haqiqat Al-Muhammadiyah* dengan *Nur Muhammad*

Seringkali umat dibingungkan oleh dua istilah antara *haqiqat al-Muhammadiyah* dan *Nur Muhammad*. Untuk menjawab hal di atas, penulis akan merujuk pada perkataan *Syaiikh* 'Ubaidillah menjelaskan persoalan *nur Muhammad* itu diawali dengan pembahasan tentang keberadaan Nabi SAW yang memiliki dua *maqamat*, yakni *maqam haqiqatu al-Ahmadiyyah* dan *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Haqiqat al-Ahmadiyyah* adalah *maqamat* tertinggi. Sedangkan di bawahnya adalah *haqiqat al-Muhammadiyah*. Pada *haqiqat al-Muhammadiyah* inilah, terpancarnya pengetahuan (*ma'rifat*), *faidh*, *tajalliyat*, *tarqqiyat* dan *akhlaq*. Sedangkan pada *haqiqat al-Ahmadiyyah*, sudah terjadi

---

<sup>477</sup>Dr. Taufiq Pasiak, *Unlimited Potency of the Brain, Kenali dan manfaatkan sepenuhnya potensi otak anda yang tak terbatas*, Mizan, Bandung tahun 2008, hlm. 133-138.

khusus yang hanya dimiliki dan dirasakan oleh *sayyidna* Muhammad SAW saja.<sup>478</sup> *Nur Muhammad* adalah sebutan untuk cahaya yang pernah diciptakan Allah *'Azza wa Jalla*, sebelum semua *makhluk* diciptakan. Sedangkan *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah substansi yang terdapat dalam *Nur Muhammad*. Sehingga kesempurnaannya terwujud dalam sosok Muhammad SAW. *Haqiqat al-Muhammadiyah* merupakan sikap dan sifat terpuji yang terdapat dalam sosok nabi Muhammad SAW. Tidak keliru apabila ada yang menafsirkan bahwa *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah segala upaya kebajikan yang merujuk pada wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Mereka memandang *syari'at* Nabi Muhammad SAW merupakan penyempurna *syari'at* terdahulu. Oleh sebab itu perwujudannya adalah segala sikap yang tergolong *akhlak al-karimah*. *Nur Muhammad* adalah sebagai wujud *Dzat* pancaran *Dzat* Tuhan yang mewujudkan dalam bentuk Nabi Muhammad SAW (*tajalli*). Kemudian diyakini sebagai sosok paripurna yang mengemban sikap terpuji. Itulah sebabnya keberadaan Nabi Muhammad SAW dinilai sebagai *uswah hasanah* (tauladan yang baik). Jadi sebuah kemanunggalan antara *haqiqat* dan *nur Muhammad* pada sosok Muhammad SAW. Dengan kata lain, bahwa *Nur Muhammad* adalah *maqam* batin dari Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthallib. Sosok Muhammad SAW adalah manusia suci dan disucikan Tuhan. Sedangkan mereka yang disucikan berdasar kepada firman Allah dalam al-Qur'an tidak akan mati. Atau dengan ungkapan bebasnya adalah, "*jangan mengira mereka telah mati, tetapi mereka hidup dan diberi rizqi*". Ungkapan terjemahan wahyu di atas, memberikan pemahaman bahwa Nabi Muhammad SAW hingga kini masih bisa melakukan pertemuan dengan umat. Bahkan mendampingi setiap mereka yang telah disucikan dan berusaha mensucikan diri. Kehadirannya dipastikan, saat seseorang telah memasuki *maqam* kesucian diri, hal ini sejalan dengan pemahaman *syaiikh* Ahmad al-Tijani dalam *thariqat al-Tijaniyah* yang selalu diajarkan para *muqaddam*. Meskipun banyak upaya menuju pada pensucian diri ini telah banyak dikemas oleh para *muassis thariqat*. Berbagai cara menempuhnya dilakukan secara bervariasi, mulai dari *kebalwat* pada kalangan *thariqat mujahadah*, hingga lantunan perwujudan pujian pada *thariqat syukur*. Dan dikarenakan *Thariqat al-Tijaniyah* termasuk pada golongan *thariqat syukur*. Maka lantunan *shalawat* menjadi bagian dari ibadah yang dilandasi rasa syukur dengan segala pemberian Tuhan. Termasuk bersyukur menjadi umat Nabi Muhammad SAW.

---

<sup>478</sup>Ubaidah bin Muhammad, *Syaiikh, Mizabul al-Rahmah al-Rabbaniyati fii al-Tarbiyati bi al-Thariqati al-Tijaniyah*, Musthafa al-Babi al-Halaby, Mesir, tahun 1961, hlm. 36.

Bila pada *thariqat* lainnya dikenal dengan istilah *kebahwat*. Yakni kegiatan penyendirian, untuk mendapatkan pencerahan ruhani. Di antaranya mendapatkan pertemuan dengan *rub* Nabi Muhammad SAW. Maka pada *thariqat al-Tijaniyah* tidak dikenal dengan istilah *kebahwat*. Tetapi cukup dengan mengamalkan secara rutin, dengan niat *ikhlas* dan bersandar pada anjuran-anjuran *syari'at*. Sudah pasti terjadi pertemuan spiritual dengan *rub* Nabi Muhammad SAW. Bahkan hingga adanya keterdampungan oleh beliau seperti yang terjadi pada *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dan para wali sebelumnya. Peristiwa inilah yang hingga kini diperingati kalangan *thariqat al-Tijaniyah* sebagai '*Idu al-Khatmi*. Ialah penobatan *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* sebagai *Khatmu al-Wilayah*. Sejak peristiwa tersebut, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani* mengalami keterdampungan oleh Rasulullah SAW. Sehingga semua kegiatan ruhaninya terbimbing secara langsung oleh *rub* Nabi Muhammad SAW dalam bentuk nyata, bukan lagi dalam mimpi atau sekedar bayangan belaka. Hal ini telah menjadi keyakinan bagi kalangan *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah*, karena memperhatikan perjuangan Ahmad *al-Tijani* sebelumnya yang gigih mengharapkan adanya pertemuan ruhani dengan nabi Muhammad SAW untuk dibimbing menuju *ma'rifatullah*. Dan perjuangannya "dijawab" Allah dengan mempertemukannya pada sosok Nabi Muhammad SAW, setelah berabad-abad dinyatakan wafat secara fisik. Saat pertemuan tersebut, *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, mendapatkan sejumlah tuntunan yang merupakan aturan hidup menuju tangga *akhlaq al-karimah*.

Akan tetapi dengan penuh rasa yakinnya pada adanya pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW, akhirnya Ahmad *al-Tijani*, tetap mendapatkan fenomena yang mulia. Demikian juga dengan para *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* yang juga dengan gigih berharap adanya pendampungan dan arahan langsung dari Rasulullah SAW. Mereka umumnya mengamalkan *shalawat* yang diyakini sebagai alat untuk mempercepat adanya pertemuan dengan *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dan Rasulullah SAW dalam keadaan terjaga. Untuk mempercepat terjadinya penyucian jiwa, maka Ahmad *al-Tijani* menjadikan *shalawat* sebagai alat untuk mencapai derajat tertinggi dalam proses penyucian jiwa. Oleh sebab itu, setiap penganut *thariqat al-Tijaniyah*, akan selalu dibekali metode ini. Dengan harapan mendapatkan *syafa'at* dan keberakahan dari Rasulullah SAW. Keberakahan dan *syafa'at*, dijadikan motivasi proses penyucian, hingga mendapatkan predikat suci. Predikat ini dijadikan orientasi kehidupan para *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*. Mereka berharap untuk selalu bertemu dengan Rasulullah SAW dengan cara *yaqadzab*. Dan mereka sangat yakin dengan hal itu, sebab yang mendapatkannya bukan hanya *syaiikh* Ahmad *al-Tijani*, namun juga para pengikutnya. *Shalawat al-*

*Fatih, Jaubaratu al-kamal*, serta *wirid Nur Muhammady* dan *wirid* tentang *al-Ahmady*, merupakan syarat mutlak yang mesti ditempuh dalam mengawali pengetahuan tentang *Nur Muhammadiyah* dan *Haqiqat al-Muhammadiyah* dalam *tarekat al-Tijaniyah*. Dengan memahami dan kemampuan menggapai *Nur Muhammady*, maka dengan sendirinya akan mendapatkan *haqiqat al-Muhammadyah*.

Sebagai pintu pembuka jalan melalui *thariqat* dan pembuka alur perjalanan menuju pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*, dikenal dengan adanya *Talqin* dan izin para *muqaddam*. Hal ini menjadi bagian dari keharusan, sebagai bentuk estapet pemelihara aspek *rubaniyah*, yang secara terus menerus diturunkan kepada *ikhwan thariqat al-Tijaniyah*. Sebab para *muqaddam* telah terdahulu dalam mengalami kondisi pertemuan *Nur Muhammady* dan memahami *Hakikat al-Muhammadiyah*. Namun yang terpenting adalah, bahwa memahami konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* bukan sekedar *talqin* biasa. Akan tetapi harus selamanya memelihara nilai-nilai *ma'ruf*.<sup>479</sup> Maksudnya, selama melakukan pencarian tentang *haqiqat al-Muhammadiyah*, *ikhwan al-Thariqat al-Tijani* harus selalu memelihara dirinya dari maksiat dan dosa. Bila melakukan dosapun, harus segera *taubat*. Melalui cara di atas, para *abli al-thariqat Tijaniyah* dalam bimbingan *Syekh Ahmad al-Tijani* meyakini akan adanya perubahan sikap, karena jiwa telah dipengaruhi oleh *Nur Muhammady*. Setiap manusia yang telah disinari jiwanya dengan *Nur Muhammady*, maka sikap terpuji akan selalu terpancar dalam dirinya. Karena, saat mereka melakukan pelanggaran *akhlaq*, maka pertemuan *nur muhammady* akan terputus. Dengan demikian mereka akan mengalami keterputusan bimbingan ruhani oleh Rasulullah SAW. Hal ini yang sangat dikhawatirkan para *ikhwan Tijani*. Sebab mereka telah merasa nyaman dengan bimbingan *Nur Muhammady*.

Oleh sebab itu pula, maka mempertahankan kondisi spiritual, menjadi sangat penting, terutama melakukan secara terus menerus membina diri dalam pekerjaan atau amal-amal *thariqat al-Tijani*. Dan hal ini pulalah yang disarankan para *muqaddam* untuk melakukan *qadha* terhadap amalan yang tertinggal. Tentu saja bukan setingkat *qadha* dalam *shalat* bagi mereka yang berpendapat adanya *qadha* dalam *shalat*. Adapun pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah* sendiri merupakan pemahaman terhadap konsep keberadaan *makhluk* Tuhan, yang dibuktikan dengan keyakinan akan awal kejadian *makhluk* Allah berasal dari cahayanya. Itulah yang disebut dengan *Nur Muhammad*. Dalam hal ini *Nur*

---

<sup>479</sup>Muhammad Fathan bin Abdu al-Wahidi *al-Susy al-Nadzif*, *Al-Durrah al-Kharidah syarab al-Yaqtatu al-Faridah*, Juz.3, Darr al-Fikr, Beirut, t.t, hlm.59.

*Muhammad* merupakan asal dari segala kehidupan yang diciptakan Allah, dan *haqiqat al-Muhammadiyah* adalah *maqam bathin* dari Muhammad SAW bin Abdullah bin Abdul Muthallib. Dengan demikian, tidak akan turun dan mewujudkan *haqiqat al-Muhammadiyah*, tanpa *Nur Muhammad* dan *jasad Muhammad bin Abdullah*. Dan setiap langkah dan gerak Nabi Muhammad SAW berkonsekuensi hukum ke dua setelah al-Qur'an. Sebab di dalamnya terdapat wujud *akhlaq al-karimah*, yang bersumber dari *Nur Allah*. Inilah yang disebut wahyu *syar'i*.

Pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* berdampak pada perubahan perilaku (*akhlaq*), dari *akhlaq al-sayyiah* (perilaku buruk) menuju *akhlaq al-mahmudah* (perilaku terpuji) atau *akhlaq al-karimah* (perilaku mulia). Karena akan dibentuk oleh pemahaman *harfiyah* dari kandungan *shalawat jauharatu al-kamal* dan *shalawat al-fatih*. Kemudian melakukan atau mengamalkan bacaan *shalawat* itu atas dasar ibadah, sesuai dengan seruan Nabi SAW sendiri dan menyikapi firman Allah tentang seruan untuk ber-*shalawat*. Adapun pemahaman tersebut akan diajarkan oleh para *muqaddam thariqat Tijaniyah* sebagai pewaris *Syaikh Abi al-‘Abbas Ahmad bin Muhammad al-Tijani (muassis thariqat al-Tijaniyah)*, melalui berbagai cara, mulai dari menuntun dalam setiap *dzikir lazimah*, *wadhifah* dan *hailalah*, hingga bimbingan dalam wirid *ikhhtiyar*<sup>480</sup> mengenai *shalawat* di atas. Bahkan termasuk pada bimbingan secara teortis menjelaskan tentang tafsiran dua *shalawat* di atas, melalui pemahaman universal. Pada bimbingan secara khusus, para *muqaddam Thariqat Tijaniyah* secara kontinu memberikan arahan, hingga terjadi penyucian jiwa akibat pemahaman tentang konsep *haqiqat al-Muhammadiyah* yang terkandung dalam *shalawat*. Maka pada akhirnya pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah* sendiri bukan sekedar uraian teoretis, melainkan sekaligus menggiring *ikhwan tijani* secara khusus untuk menemukan *haqiqat al-Muhammadiyah* sebagai bentuk upaya penyucian jiwa. Sebab selain dorongan untuk selalu bertemu dengan *hadhirat Muhammad SAW*, juga terdorong dengan berbagai cara untuk meningkatkan derajat jiwa menuju keparipurnaan jiwa, yakni *ma'rifat*. Meskipun pada kenyataannya tidak setiap *muqaddam* dapat dengan mudah untuk bertemu dengan Nabi Muhammad SAW. Namun upaya tersebut tetap dilakukan sebagai luapan *syukur* dan pengharapan.

Kalangan *thariqat al-Tijaniyah*, pertemuan dengan Rasul SAW, menjadi bagian dari *musabaqah* (berlomba) dengan rujukan firman Allah yang menyatakan “*berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan*”. Oleh sebab

---

<sup>480</sup>*Wirid ikhtiyar* adalah do'a, *wirid* atau bacaan yang biasa dilantunkan saat *ikhwan thariqat al-Tijani* membutuhkan sesuatu kepada Tuhan.

itu, pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW, bukan hanya hak para *muqaddam thariqat al-Tijaniyah* saja. Namun menjadi hak semua *ikhwan Tijani*. Selama mereka berjuang untuk meraihnya, sudah pasti akan mendapatkannya. Dan inilah yang menjadi *ruh dzikir* para *ikhwan thariqat Tijaniyah*. Selain berharap mendapat *syafa'at* dari Nabi Muhammad SAW, juga berharap mendapatkan keterdampingan beliau semasa hidup. Dengan demikian, kearifan akan menjadi terpelihara dengan baik. Inilah *akhlaq al-karimah*. Kegiatan berlomba-lomba dalam kebaikan ini diwujudkan dalam kegiatan berlomba-lomba dalam menggapai kesucian jiwa. Maka kegiatan *tazkiyat al-nafs* menurut *thariqat al-Tijaniyah* adalah membangun jiwa yang suci menuju ketersingkapan *bijab* hingga terjadi pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam bentuk pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Sedangkan pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, pada umumnya saat kondisi *barzakhy*.

##### 5. Konsep dan Manfaat *Barzakhi*, dalam *Thariqat al-Tijaniyah*

Sebelum memasuki konsep *barzakhy* dan memahami manfaatnya dalam *thariqat al-Tijaniyah*, maka hendaknya mengetahui beberapa tahapan yang menggiring pemahaman seseorang pada *haqiqat al-Muhammadiyah*. Diharapkan memahami dan ber-*talqin barzakhy* kepada para *muqaddam* yang telah diberikan mandat untuk memberikan izin melakukan *wirid-wirid barzakhy*. Maka sebelumnya *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah*, diharuskan memahami *maratib al-Khamsi* (lima tahapan). Antara lain, tahapan *pertama* berbicara mengenai Ilmu *Nasut*, ialah *maratib al-Wujud (martabat wujud)*. Mulla Shadra mengomentari *martabat wujud* dengan memberikan ulasan mengenai *harakatu al-wujud*, sebelum memahami *harakatu al-jauhariyah*. Menurut beliau *wujud* merupakan kesatuan utuh antara semua komponen kemanusiaan, yang terdiri dari *jasad, ruh, nafs, aqal, dan qalb*. Semua harus terdidik dengan cara yang baik, agar mampu menangkap “sinyal *ilahiyyah*” yang berdampak pada kemampuan seseorang untuk melakukan tindakan *barzakhy*. Sebab *barzakhy* merupakan kesatuan utuh dari semua komponen.<sup>481</sup> Maka gerakannya disebut dengan gerakan partikular (*harakatu al-jauhariyah*). dan *maratib al-Ajsam al-Kasyifah* (martabat ketersingkapan *jisim*). *Jisim* yang mampu menyingkap (*kasayaf*) adalah *jisim* yang telah terintegrasi antara alam *dhahir* dan alam *bathin* yang terdapat dalam manusia itu sendiri. *Dhahir* terlatih dengan ucapan dan gerakan. *Bathin* terlatih dengan aspek rasa dan *ta'qquli*. Disinilah fungsi *riyadhah* (pelatihan ruhani). Dalam rangka mempertajam spiritual seseorang.

---

<sup>481</sup>Shadru al-Din Muhammad *al-Syirazy, Al-Hikmah al-Muta'aliyah fii al-Asfar al-Arba'ah*, Darr Ihya Turats al-'Araby, Syirkah Darr al-Ma'arif, juz. 4, hlm. 205.

Tahapan *kedua* adalah memahami ilmu *malakut*, yakni membahas tentang mendapatkan *maratib nur al-Qudsiyyah* (tahapan mendapatkan cahaya kesucian). Pemahaman ini sangat menunjang pada kemampuan fisik untuk menerima gelombang atau vibrasi *ilahiyah* dan segala yang menyangkut keberadaannya. *Nur Muhammad* adalah *Nur* suci pancaran Allah. Tidak dapat ditangkap, jika hanya mengandalkan kekuatan inderawi. Untuk itulah maka setiap indera akan dilatih agar mampu juga menangkap vibrasi *bathini*. Termasuk di dalamnya tentang ilmu langit, dari langit pertama hingga langit ke tujuh, ilmu misal, ilmu *rubaniyah* serta ilmu perbintangan (*falak*). Menurut Ibnu Sina manusia sebagai salah satu mikrokosmos. Bergerak berdasarkan orbital yang ditentukan Tuhan. Setiap putaran memiliki energi yang menggetarkan *Ary al-Rahman*. Inilah yang dikenal dengan *do'a*, *wirid*, *dzikir* dan sejenisnya. Lalu keterkaitan dengan jiwa manusia adalah, setiap kali putaran itu berjalan, maka akan membangkitkan energi ruhani sesuai dengan cepat dan lambatnya putaran (orbital). Saat manusia melakukan *thawaf* dengan arah putaran yang berlawanan dengan arah jarum jam, menunjukkan adanya sikap anti grafitasi dan menyeimbangkan dengan keseimbangan makrokosmos. Atau juga manusia melakukan ritual setiap hari secara rutin, merupakan orbital jiwa, akal, *ruh* dan *qalb*, yang secara kontinu mengintari *Ruh Qudsi* Tuhan.

Pada tahapan *ketiga* membahas ilmu *Jabbarut*, ialah memahami unsur langit hingga *al-Kuryy*. *Al-Kuryy* merupakan lambang singgasana keagungan Tuhan bersifat *bathini*. Dengan demikian maka akan bermuara pada pemahaman tentang rahasia ke-Tuhan-an (*asrar al-ilahiyah*). Tahap ke empat adalah mengerti tentang ilmu *Labut*. Ialah memahami tentang *asma* Allah, sifat serta rahasiannya. Dan pada tahapan *kelima*, seseorang akan diajarkan tentang alam *habut*. Yakni memahami kandungan *Dzat*. Inilah yang seharusnya didapatkan dalam keadaan tenang (*mutmainnah*).<sup>482</sup> Seseorang yang telah memahami dimensi ke-Tuhan-an secara benar, maka akan dengan cepat “mendapatkan” posisi dirinya. *Mapping* yang dibentuk oleh gerakan ruhani akan membawanya pada putara pusat kosmos yakni Allah yang dilambangkan dengan “*Ana*” dalam hadits *qudtsi*. “*Ana*” sebagai wujud tunggal dari identitas Tuhan. Kemudian dikenalkan melalui sejumlah *Asma al-Husna* yang melambangkan kemampuan Tuhan untuk *makbluq*-Nya. Termasuk di dalamnya pemahaman mengenai kjedudukan *Nur Muhammad* di hadapan

---

<sup>482</sup>Aly Harazim bin al-Araby al-Gharibi *Syatkal-Fasy, Jawabiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu 'Thariqah al-Tijaniyah,t.k, tahun 1984, juz.2, hlm. 34.



Tuhan dan Muhammad bin Abdullah. *Maratib* ke tiga merupakan *maratib* penting untuk membedakan antara *Nur Muhammad (haqiqat al-Muhammadiyah)*, Muhammad bin Abdullah dan Allah sebagai *Nur*.

Setelahnya memahami secara teoretik mengenai *maratib al-khamsah*, maka *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* akan mendapatkan bimbingan secara khusus dari *muqaddam* yang dijadikan sandaran bimbingannya menuju *ma'rifatullah*. Pada umumnya pembimbing akan melatih *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah* dengan serangkaian *riyadhab khusus*, guna mempersiapkan dirinya dalam menghadapi segala fenomena yang akan terjadi setelah mereka dinyatakan layak untuk mendapatkan anugrah kesucian. Meskipun tidak disarankan untuk melakukan penyendirian, namun *kehalwat* masih dianggap penting sebagai bentuk media relaksasi. Biasanya dilakukan ketika jiwa sudah terpapar gangguan *syahwat syaithaniyah*. Yang mengharuskan melakukan isolasi spiritual. Kebanyakan tidak dilakukan seperti kalangan *thariqat* lainnya. Kalangan *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* melakukan penyendiri banyak di rumah untuk selalu merenungi sikap masa depan. Hingga memasuki wilayah kesucian diri. Seseorang yang telah memasuki jiwa yang suci, maka akan dengan mudah melakukan pertemuan dengan Rasulullah SAW pada *maqam musyabadah*. Dan dalam *thariqat al-Tijaniyah* meyakini penuh, bahwa pertemuan dengan Rasulullah SAW secara langsung adalah bisa terjadi. Selama terpenuhi syarat-syaratnya. Di antaranya adalah dengan memperbanyak membaca *shalawat*. Hal ini dialami juga oleh Nuruddin *al-Syuni* dan beberapa kalangan ulama *thariqat*.<sup>483</sup> Pertemuan dalam bentuk *barzakhi* lebih memberikan sebuah keyakinan mendalam, dibandingkan dengan hanya mendapatkan pencerahan melalui ceramah atau *khutbah-khutbah*.

Kondisi *barzakhi* ini juga sempat dilakukan *syaiikh* Abi al-Abbas Ahmad *al-Tijani al-Maghribi*, dalam *tarbiyah*-nya bersama Rasulullah SAW. Bahkan perolehan *shalawat Jaubaratu al-Kamal*, bukan merupakan karangan dan hawa nafsu beliau. Melainkan adanya tuntunan dari Rasulullah SAW secara langsung. Dengan metode *imla* (dikte). Dan untuk sementara sebelum memasuki kondisi *barzakhi* langsung (*bi al-yaqadzah*), *ikhwan al-Tijani* diharapkan memelihara *shalawat jaubaratu al-kamal* setiap hendak tidur, sebanyak tujuh kali. Hingga mendapatkan pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam keadaan mimpi. Mimpi ini, diyakini sebagai indikator dari munculnya *mahabbah* yang khusus kepada Nabi SAW, dan dengan demikian juga Rasulullah SAW, akan menerima dengan *mahabbah*

---

<sup>483</sup>Aly Harazim bin al-Arabay. *Syaiikh, Jawaburu al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidh sayyidibnu al-abbas al-tijani*, khadim al-Tijany, tahun 1984, hlm. 210.

khusus.<sup>484</sup> Adapun yang dianggap memiliki keunikan konsep ini adalah, adanya sebuah fenomena tentang pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam waktu yang tidak dapat ditentukan, akan tetapi dapat dipastikan. Selama banyak membaca *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal*. Padahal jika ditinjau dari redaksinya, hanya berupa sanjungan atas Nabi Muhammad SAW dari proses penciptaan, hingga keagungan beliau. Kalangan *ablu al-Thariqat al-Tijaniyah* sebagai jalan suci karya *Syaikh* Abi al-‘Abbas Ahmad *al-Tijani*, memberikan pemahaman, bahwa terjadinya pertemuan dengan Rasulullah SAW, sudah dapat diasumsikan sebagai orang yang memiliki kesehatan jiwa. Lebih jauhnya disebut jiwa yang suci. Sebab, sangat tidak mungkin bagi seseorang yang memiliki jiwa yang kotor dapat menggapai *ruh* suci yang terbuat dari *Nur* Allah. Bahkan *Nur*nya memancar kepada semua *makbluq*. Dalam proses menggapai pertemuan tersebut, seorang penganut aliran *thariqat al-Tijaniyah*, diharuskan untuk mengamalkan *shalawat* berdasarkan waktu dan jumlah yang telah ditentukan. Yakni setiap usai shalat subuh dan shalat Ashar. Adapun komposisinya dirangkai dengan *istighfar* dan *tablil*. Meskipun komposisi ini dianggap sebagai rangkaian muthlak bagi kalangan *thariqat al-Tijaniyah*. Namun, *Syaikh* Ahmad *al-tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* meyakini penuh, bahwa pertemuan dengan Rasul hanya terjadi saat seseorang melantunkan *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal*. Biasanya secara langsung “dikawal” secara spiritual oleh masing-masing *muqaddam*. *Muqaddam* mengarahkan, agar tidak masuk pada tipuan *syaitan*.

Prosesi ritual rutin yang dilakukan *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* yang disebut dengan *wirid wadhifab*, mengharuskan penganut *thariqat al-Tijaniyah* membaca *shalawat al-fatih* sebanyak lima puluh kali. Dan *shalawat jauharatu al-kamal* sebanyak dua belas kali.<sup>485</sup> Proses ini diyakini sebagai bentuk teknis untuk mendapatkan kesucian jiwa. Yang kulminasinya pada pertemuan spiritual dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Rutinitas di atas, diyakini penuh akan membangkitkan vibrasi *qudsiyah* yang menjadi wilayah kekuasaan Tuhan. Jika *ruh qudsi* telah terkoneksi dengan dengan *ruh idbafi*, maka terjadilah keselarasan gelombang. Pada saat itulah manusia dapat bertemu dengan hal yang *ghaib*. Bahkan sebahagian sufi menyatakan, bahwa tindakan tersebut dilakukan bukan hanya pertemuan dengan *Nur Muhammad* atau dengan jasad Rasulullah SAW, akan tetapi dapat pula dengan Allah ‘*Azzu wa Jalla*. Melalui metode *kasyaf*, *makbluq*

---

<sup>484</sup>Yusuf bin Isma‘il *al-Nabbany*, *Sa‘adatu al-Darain fii al-Shalati ‘ala sayyidi al-kaunain*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 2012, hlm. 338.

<sup>485</sup>Aly Harazim bin al-Arabay *Syaikh*, *Jawaburu al-Ma‘any wa bulugh al-amany fii faidh sayyidibnu al-abbas al-tijani*, khadim al-Tijany, tahun 1984, hlm.237

dapat menggapai semua itu dengan baik. Ini yang disebut dengan *kasyfu al-Shuwary*, yakni saat Allah menjasad menyesuaikan dengan antara masing-masing, antara *jasad mahsusah* dengan *jasad ma'naviyah*.<sup>486</sup> Setelah prosesi dilalui, maka Allah akan membukakan tabir yang menghalangi antara seorang *'abd* dengan *Nur Muhammad* yang terpancar dari Muhammad SAW bin Abdullah. Inilah yang disebut dengan *mukasyafatu al-barzakib al-kubra*. Dan melalui *mukasyafatu al-barzakib al-Kubra*, seseorang akan mampu membuka tabir antara dirinya dengan *al-Khalq*.<sup>487</sup> Pada intinya adalah seorang *al-'Abd* akan dianggap unggul, apabila telah melampaui berbagai proses menuju pengenalan dengan *al-Khalq (ma'rifat)*. Jika seseorang dapat berinteraksi dengan Tuhan melalui metode *mukasyafah al-Kubra*, maka apalagi hanya dengan *Nur Muhammad* yang termasuk ciptaan-Nya. Dan Allah memiliki kemampuan untuk memutarbalikkan *qalb* seseorang. Itulah sebabnya, dalam *shalat* terdapat do'a yang meminta agar ditetapkan *qalb* dalam *sirrah* yang benar (*thariqatu al-baqq*).

Adapun rangkaian untuk menggapai *maqamat* tersebut adalah, berujung pada kenyamanan spiritual yang disebut dengan *mutbainnah*. Setiap tahapan akan memiliki *barzakib* (sekat-sekat). Maka untuk menyingkap masing-masing sekat memerlukan cara tersendiri. Sehingga, perjalanan dari satu *maqamat* menuju *maqamat* lainnya, benar-benar dirasakan *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* dengan penuh kesadaran, tanpa kondisi *fana'*. Maka dari itu juga dalam *thariqat al-Tijaniyah* tidak menyarankan adanya *kelawat*. Namun lebih kepada *syukur*. Sebab *syukur* dianggap sebagai alat pembuka kunci-kunci *hijab*. Sedangkan mata kuncinya adalah *shalawat*, dan energinya adalah *nur muhammadiyah*.

Kondisi *barzakibi* sendiri dalam *thariqat al-Tijaniyah*, merupakan bagian dari tahap pencapaian pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Saat manusia membuka sekat tersebutlah, seseorang akan masuk pada wilayah *ruhani* aktif yang menghubungkan antara kondisi batin seseorang dengan *maqam* batin Rasulullah SAW. Demikian pula saat seseorang menerima pesan moral dari *hadhrat* Rasulullah SAW dalam keadaan *barzakibhi*. Dalam *thariqat al-Tijaniyah* juga beberapa *muqaddam* melakukan *ijazah* atau *talqin* secara khusus *barzakibhi*. Maksudnya bahwa *muqaddam* ini secara khusus melakukan kegiatan terkonsentrasi pada membimbing

---

<sup>486</sup>Abi Bakar bin Salim *al-Saqqaf, Syaikh, Mi'raju al-Arwah wa manhaj al-Wadhdhab*, Books Publisher, Beirut, Lebanon, tahun 2013, hlm. 337.

<sup>487</sup>Aly Harazim bin al-Arabay.*Syaikh, Jawaburu al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidh sayyidibnu al-abbas al-tijani*, khadim al-Tijani, tahun 1984, hlm. Juz II, hlm. 37.

*ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* hingga bertemu dengan *Nur Muhammad SAW* dalam jasad Muhammad bin Abdullah

Penganut *thariqat al-Tijaniyah*, tidak bisa menganggap rendah pada pendidikan pemahaman *maratib al-khamsah*. Sebab melalui tahapan inilah seseorang akan diantarkan menuju tahap berikutnya, hingga mencapai puncak kearifannya, yakni memasuki kondisi *barzakhi* dan terjadi pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Adapun kegiatan selama melakukan pertemuan, adalah menyerap nasehat sebanyak-banyaknya dari baginda Rasulullah SAW. Sebab kemungkinan untuk kembali pada kondisi ini, tidak dapat diprediksi dengan cepat. Ini adalah fenomena yang langka. Tetapi menjadi ilmu, karena banyak yang berhasil. Yang dapat melakukan bimbingan ini, hanya beberapa *muqaddam* “senior” saja. Tentu bukan senior usia, melainkan senioritas dalam melakukan kebersamaan dalam *Thariqat al-Tijaniyah*. Semakin tinggi pemahaman seorang *muqaddam* mengenai *haqiqat al-Muhammadiyah*, maka otomatis semakin paham dia tentang eksistensi Tuhan. Sebab mereka yang telah memasuki kawasan *muwajjahab* dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, pada dasarnya ia telah pernah bertemu Tuhannya. Dan perubahan perilaku menjadi lebih baik sertra arif merupakan ciri khas dari kalangan mereka. Sebab pada tingkat tertentu kegiatan *kasyaf* hingga tersingkapnya suasana *ghaib*, bukan hanya milik para Nabi dan Rasul melainkan dapat dilakukan semua orang selama menghendaki. Bahkan *syaikh* Abdu al-Qadir *al-Jailany* mengangkan sebuah sub judul tentang *Ru-yatullah* dalam karyanya. Beliau menunjukkan dasar pijakan yang mengakui bahwa Allah dapat dijamah dengan mata *nadhar*, bukan hanya dengan *‘ain al-Bashirah*. Bahkan mengutip perkataan shahabat-sahabat besar seperti ‘Umar bin al-Khattab, ia mengatakan “*Aku melihat dengan Rabbkul*” dan ‘Aly bin Abi Thalib berkata “*Aku tidak akan menyembah Tuhan yang aku tidak pernah lihat*”<sup>488</sup>. Kedua pernyataan bukan menunjukkan mujasimah. Namun lebih menekankan sisi *mukasyafah*. *Thariqat al-Tijaniyah*, dikenalkan lima *maratib* yang mengantarkan *al-‘abd* menuju *ma’rifat*. Ialah pertama, *hadbrat al-Nasut*, yakni *maratib wujud al-ajsam al-kasyifah*. Kedua, *maratib al-alam al-malakut*, yakni *maratib al-anwar al-qudsiyah*. Itulah yang dikenal dengan tujuh lapis langit. Ketiga, alam *al-jabbarut*, ialah *maratib* antara langit ke tujuh hingga *al-kuryy*. Disebut juga *hadbrat al-faidh al-asrar al-ilahiyah*, atau *alam al-Arwah* dan alam malaikat. Keempat, *hadbrat alam al-Lahut*, yakni tentang *alam asma’* dan *shifat*, melalui pengenalan rahasia, *faidh*, *tajalli* dan cahaya-Nya. Kelima, *hadbrat alam al-bahut*, ialah *bathin* dari Dzat-Nya.

---

<sup>488</sup>Abdul al-Qadir *al-Jailany*, *Sirru al-Asrar wa Mudzhibu al-Anwar*, Maktabah Al-Tsaqafah al-Diniyyah, Kairo, Mesir, tahun 2013, hlm.123.

Pada alam inilah manusia akan diterima oleh Allah dengan berbekal *nafs al-Muthmainnah*. Kelima *maratib* di atas didiktekan oleh *sayyid* Ahmad al-Tijani kepada *syaiikh* Ali Harazim.<sup>489</sup> Pemahaman ini memberikan haluan berharga bagi segenap *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* untuk lebih meningkatkan kualitas spiritual mereka. Karena kerinduan mereka terhadap baginda Rasulullah SAW yang terpancar dalam dirinya *Nur Muhammad*. Karena pemahaman terhadap *haqiqat al-Muhammadiyah* diyakini sebagai pengantar pertemuan dengan Allah. Sebab dengan memahami *haqiqat al-Muhammadiyah*, berarti seseorang telah melewati proses panjang mengenai perjalanan spiritual yang berujung dengan temuan-temuan spiritual yang sulit untuk dibahasakan, namun sangat banyak yang merasakan. Inilah yang dalam bahasan *religius experience*, sebagai bagian dari bahasan diskursif, yakni diakui keberadaannya namun sangat sulit untuk dibuktikan secara sains. Hanya dapat dirasakan secara pribadi. Apalagi saat *Syaiikh* Ahmad al-Tijani mengemas metode *taẓkiyat al-Nafs*-nya menggunakan pembacaan *shalawat al-Fatih* dan *Janbaratu al-Kamal* disertai dengan pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Hingga para muqaddam mampu mengantarkan setiap *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* dalam pertemuan spiritual tersebut. Pemahaman tentang *haqiqat al-Muhammadiyah* yang dimaksud adalah bagian dari tahapan menengah antara pembacaan *shalawat* dengan *ma'rifatullah*. Pemahaman ini juga membawa *ikhwan Thariqat al-Tijaniyah* yang melaksanakan sesuai dengan aturannya, akan mengalami *tajalliyah*, yang berujung pada *akhlāq al-Karimah*. Inilah yang digolongkan pada jiwa yang suci, yang dipanggil oleh Allah dalam al-Qur'an.

## 6. Keberadaan Jiwa Dalam Memahami Hakikat Al-Muhammadiyah

Jiwa yang merupakan inti kehidupan seseorang selain *ruh* dan jasad, memiliki fungsi khusus, yakni mewartakan sikap *mahabbah*, baik *mahabbah* kepada *syaiikh*, Rasul, bahkan kepada Allah. *Mahabbah* tertinggi adalah saat seseorang mencintai Allah, melebihi yang lainnya. Hal tersebut sangat mustahil, bilamana orang tersebut tidak mengenal Allah secara universal. Pengenalan Allah secara menyeluruh akan menemukan *haqiqat al-Muhammadiyah*. Di dalamnya akan terbuka *hijab al-ilahiyah* yang biasanya menutup pancaran *Nur Muhammad*. Aspek *mahabbah*, hanya akan dapat dirasakan oleh jiwa yang tenang (*muthmainnah*). Oleh sebab itu cara apapun yang dapat menumbuhkan ketenangan pada jiwa adalah sebuah

---

<sup>489</sup>Aly Harazim bin al-Araby. *Syaiikh, Jawabirun al-Ma'any wa bulugh al-amany fii saidh sayyidibnu al-abbas al-tijani*, Khadim al-Tijani, tahun 1984, juz 2, hlm. 34.

kewajiban. Karena *mahabbah* kepada Allah dan Rasul-Nya adalah sebuah kewajiban. kedudukan *mahabbah* kepada *syaiikh* adalah sebuah kewajiban, karena pengenalan diri seseorang kepada Nabi SAW dan Allah, akan didapat dari pengetahuan *syaiikh*-nya. Dan berkurangnya *mahabbah* kepada *syaiikh* akan berdampak berkurangnya *mahabbah* kepada Rasulullah SAW.<sup>490</sup> *Syaiikh* merupakan sosok manusia yang telah memiliki nilai tertinggi di kalangannya. *Syaiikh* diterjemahkan sebagai guru atau *murysid* adalah bagian dari orang yang melakukan segala *sunnah*<sup>491</sup> Rasulullah.

*Al-Hakim al-Turmudzy* memandang, bahwa *al-Ruh* dan *al-Nafs* adalah organ ruhani yang keadaannya harus *quddus*. Adapun perjalanannya melalui *thabarab* (bersuci). Kekekalan dalam keadaan suci akan berdampak pada terpeliharanya pemahaman atas *haqiqat al-Ilahiyah*. Dan diutamakan untuk mensucikan diri dari dosa. Baik dosa besar maupun kecil. Hal inilah yang disebut dengan *akblaq al-Karimah* (perilaku mulia).<sup>492</sup> *Akblaq al-Karimah* juga merupakan misi Nabi Muhammad SAW dalam rangka mengemban tugas ke-hamba-an yang dilengkapi dengan *maqam bathimnya*, yakni *Haqiqat al-Muhammadiyah*. *Akblaq al-Karimah*, bukan sekedar konsep estetika kehidupan. Namun lebih memperhatikan aspek etika. Juga bukan sekedar membahas etis dan etiket. Melainkan etika manusia sekala besar. *Al-Turmudzy* berasumsi bahwa *Nur Muhammad* tidak akan tertangkap pancarannya oleh manusia yang secara terus menerus mengotori signalnya. Semakin banyak dosa yang tidak taubat, maka akan semakin tebal “karat” spiritual seseorang. Akhirnya orang tersebut tidak dapat menangkap sinyal serta sinar *Muhammadiyah/Nur Muhammad*. Kegiatan ini dinamakan *tadassa*, sebagai kebalikan *tazakka*.

*Syaiikh Ahmad al-Tijani* juga menegaskan, bahwa perilaku yang tidak pantas sebagai hamba kepada Allah, akan menyebabkan ketutupan *Nur Ilahiyah* yang memancar melalui *nur muhammadiyah*. Oleh sebab itu beliau menyaratkan agar selalu menjaga kehormatannya dengan ber-*taubah*. Yang pada hakekatnya adalah meninggalkan ucapan dan pekerjaan yang tidak bermanfaat. Sebagai bentuk penyempurnaannya,

---

<sup>490</sup> Muhammad Fathan bin Abdu al-Wahidi *al-Susy al-Nadzif*, *Al-Durrab al-Kharidah syarah al-Yaqutatu al-Faridah*, Juz.3, Darr al-Fikr, Beirut, t.t, hlm.63.

<sup>491</sup> *Sunnah* memiliki arti *tradisi*. Maka para *syaiikh* adalah orang-orang yang selalu mengamalkan tradisi ke-Nabi-an. Karena *haqiqat al-Muhammadiyah / Nur Muhammad* itu pernah memancar pada semua Nabi. Dengan demikian *sunnah* para Nabi tidak ada yang *mansukh* (dihapus), karena datangnya syari’at Nabi Muhammad SAW. Bahkan menjadi penyempurna.

<sup>492</sup>Abi Abdillah Muhammad bin Aly al-Hasany al-Hakim *Syaiikhal-Turmudzy, Kitab Khatmu al-Auliya*, al-Mathba’ah al-Tsulikiyah, Beirut, t.t, hlm.27 dan 285.

maka disyaratkan pula selalu mensucikan dirinya dari *badats*. Meskipun secara fisik yang dikenakan kewajiban. Namun pada hakekatnya adalah mengarah kepada kesucian *batin*, yang didalamnya terdapat *al-Nafs* Adapun pendapat *sayyid Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* juga memandang bahwa *Nur Muhammad* adalah bertepatan dengan Muhammad SAW.<sup>493</sup> Keberadaan Nabi Muhammad sebagai pancaran *Nur Muhammad* atau *haqiqat al-Mubammadiyah*, merupakan dzat suci. Yang tidak dapat dijumpai kecuali seseorang dalam keadaan suci. Maka upaya *tazkiyatu al-Nafs* dibutuhkan secara benar. Dengan indikator kesuciannya adalah hadirnya *Nur Muhammad* dalam keadaan *yaqdzab*. Kehadirannya tidak dirasakan oleh *qalb*. Namun oleh keseluruhan organ ruhani, yakni *Rub*, *Nafs*, *Aqal* dan *Qalb*. Hanya orang yang telah mensucikannya-lah, stasiun ruhaninya mampu menerima signal *ilahiyyah*. Maka dalam *thariqat al-Tijaniyah*, eksistensi jiwa harus terpelihara terus. Itulah makna *qadha* dalam setiap *wirid* yang tidak sengaja atau sengaja ditinggalkan. Dan pada setiap *wirid*, seseorang berarti telah mengaktifasi stasiun-stasiun ruhani tanpa berhenti. Sehingga tidak terpotong oleh *khawatir syaithani*.

Memahami *haqiqat al-Mubammadiyah* adalah pemahaman tentang *Dzat* awal *makbluq* dan *dzat* yang ber-*tajalli* dengan Allah. Kemudian, *syaikeb Ahmad al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* memandang bahwa dengan memahami *haqiqat al-Mubammadiyah*, seseorang telah memahami *haqiqat al-adamiyyi*. Yakni adanya penyatuan *dzat al-Wahidyy*, sifat dan *asma* Allah. Saat terjadi *tajalliyat* dalam *Dzat* Allah, *Nur Muhammad* adalah *Nur* Allah. Sedangkan ketika telah menjadi *makbluq*, maka *nur Muhammad* akan memancar pada sosok Muhammad bin Abdullah. Inilah yang sering disebut sebagai awal *maujud* dari *hadbrat al-Rabbany*. Dalam hal ini peranan *al-Nafs* yang suci, sangatlah berpengaruh. Sebab terdapat sedikit kekotoran saja, berdampak pada kecilnya kemungkinan dapat menemukan *Nur Muhammad* pada sosok Nabi Muhammad SAW Dalam *shalawat jauharatu al-Kamal* diungkapkan dengan kalimat;

اللهم صلّ على عين الرحمة الربانية

Kalimat tersebut dipahami sebagai sebuah “pemahaman besar” tentang *haqiqat al-wujud bi nur al-Mubammadiyah*. Yang memberikan awal pemahaman mengenai pemahaman *nafs al-Rahmani* atau *nafs al-ilahiyyah*. Dengan demikian, tampak adanya hubungan yang sangat erat antara *nafs al-Rahmaniyah* yang menjadi *rub* wujud Nabi SAW sebagai pemilik *nafs al-*

---

<sup>493</sup>Aly Harazim bin al-Araby *al-Gharibi al-Fasy*, *Jawabirru al-Ma'any wa bulugh al-amany fi faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah, t.k, tahun 1984, juz.2, hlm. 2.

*Muthmainnah* (jiwa yang tenang). Tentu saja, tidak mungkin seseorang mendapatkan kemampuan seperti ini, jika tidak disertai dengan keimanan yang sempurna.<sup>494</sup> Dan yang demikian itu adalah sesuatu yang akan dapat diperoleh juga oleh umat Nabi Muhammad SAW. Maka apabila terdapat persesuaian peringkat keimanan dan satu “frekuensi” dalam *maqamat nafsaniyah*-nya, seseorang akan mampu bertemu dengan *hadbrat* Rasulullah SAW. Ajaran *Thariqat al-Tijaniyah*, memberikan haluan agar dapat mengantarkan jiwa *muthmainnah* bertemu dengan pancaran *Nur* Allah, yakni *Nur Muhammad*. Jiwa dinilai berperan penting dalam pembentukan sikap mental seseorang, untuk tetap dalam posisi *syukur* kepada Allah, atas segala nikmat kehidupan. Dengan demikian maka *wujud nafs al-Muthmainnah* akan terdorong dengan sempurna menuju alam *barzakh*, dan melakukan tindakan *barzakhy* dengan Nabi Muhammad SAW, disaat orang telah menyebutkan bahwa beliau telah wafat. Hanya yang paham tentang *wujud abadiyat* Tuhan, yang mampu mempertahankan *nafs*-nya menjadi tetap dalam keadaan *muthmainnah*.

*Syaikh* Ahmad *al-Tijani* mengajarkan sebuah pemahaman tentang pengenalan Tuhan dan segala hal yang berkaitan dengan nilai-nilai *Rabbaniyah*-Nya melalui *martabat* keyakinan. Termasuk tentang *haqiqat al-Mubammadiyah*. Antara lain, pertama dengan ilmu *al-yaqin*. Ini akan terjadi pada akhir suluk seorang hamba. Ilmu adalah pengetahuan terstruktur akibat sebuah pemahaman yang dilakukan oleh *fikir*, *aqal*, *qalb* dan *ruh*. *Jasad* merupakan unsur terpengaruh oleh semua itu. *Fikir* memberikan kontribusi, mengungkap fakta tentang yang diyakini. *Aqal*, memberikan kesan, hingga semua terukur dengan kekuatan spiritual yang sangat dalam. *Qalb*, memberikan cermin, agar keadaan jiwa terpelihara dengan baik untuk tetap menerima pancaran *Nur Muhammad*. Dan *ruh* memberikan motivasi agar semuanya berjalan dengan sempurna. Kedua, *'ain al-yaqin*, ialah saat hancurnya status hamba dengan segala yang ada, dan yang ada hanyalah *al-haq*, *bi al-haq* dan *fii al-haq*. Ketiga adalah *maqam haq al-yaqin*, ialah *maqam musyabadah* atau sering juga disebut sebagai *maqam ma'rifat*.<sup>495</sup> Pada *maqamat* ini *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* meyakini adanya pertemuan dengan *hadbrat* Rasulullah SAW bahkan hingga pertemuan dengan Tuhan, bagi mereka yang telah mendapat restu dari Nabi SAW, saat pertemuan di dalam *maqamat* tersebut. Kejadian tersebut

---

<sup>494</sup>Muhammad Hasan *al-'Ammari*, *Al-Qur'an wa Thabai'u al-Nafsiyyah*, al-Majlis 'A'la li al-Syuuni al-Islamiyah, T.P, tahun 1965, hlm. 31.

<sup>495</sup>Aly Harazim bin al-Araby al-Gharibi al-Fasy, *Jawabiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah, t.k, tahun 1984, juz.1, hlm. 236.



bukan sebuah hayalan, melainkan pernah dialami juga oleh ulama-ulama sebelum Ahmad *al-Tijani*. Seperti terjadi pada *Syaikh* Abi Ibrahim. Saat beliau melakukan *istighatsah* kepada Nabi Muhammad SAW dengan memperbanyak *shalawat* padanya. Maka Rasulullah SAW hadir dengan memberi petunjuk kepada beliau untuk segera mengunjungi sumur Zamzam. Setelah itu beliau mendapatkan ketenangan batin, karena keterdampungan Rasulullah SAW. Inilah yang dalam terminologi tasawuf dinyatakan sebagai *nafs al-Muthmainnah* (jiwa yang tenang), yang diperoleh akibat jiwa yang suci. Selain itu, ada pula yang mendapatkan pertemuan melalui Nabi SAW dalam mimpi. Hal tersebut terjadi pada *al-Syarif al-Faqih al-Imam* Taqiyuddin ‘Abdu al-Ghanny bin Abi Bakar bin Abdillah *al-Hasany*. Beliau adalah ulama *madzhab al-Syafi’i*, yang melakukan *istighatsah* dengan *shalawat* di dekat kubur Rasulullah SAW. Kemudian saat tertidur, ia bermimpi diajarkan tentang makna surat *al-Zumar*<sup>496</sup>. Fenomena ini tentu bukan sebuah angan-angan seperti yang banyak dituduhkan psikolog barat. Namun lebih kepada temuan spiritual, sebagai kulminasi dari kesucian jiwa. Yang perlu diingat, membaca tulisan ini, harus mengubah cara berpikir pembaca, masuk pada ranah pembahasan tasawuf. Bukan pada psikologi dan selain filsafat Islam.

*Ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* meyakini bahwa *muassis thariqat* ini mengalami perjalanan spriritual, hingga terjadi pertemuan dan pengangkatan sebagai *wali khatam* oleh Rasulullah SAW dalam keadaan terjaga. Maka kemudian *syaikh* Ahmad *al-Tijani* mengajarkan agar semua *ikhwan Tijani* melakukan tindakan penyucian jiwa melalui *shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-Kamal* sebagaimana diajarkan Rasulullah SAW kepada beliau dalam kondisi *barzakhiy*. *Shalawat al-Fatih* dan *Jauharatu al-Kamal*, merupakan dua jenis shalawat yang diunggulkan dalam *thariqat* ini, karena berdampak pada kemunculan *Nur Muhammad*. Hingga seseorang yang telkah memenuhi syarat, akan dapat langsung bertemu dengan Nabi Muhammad SAW melalui sosok jasad beliau yang asli atas kekuasaan dan ijin Allah. Di antara dalil yang memperkuat pemahaman bahwa pertemuan dengan Rasul SAW, juga akan berdampak positif pada *musyabadah* dengan Allah, adalah karena adanya konsep “*istiwa*” antara Allah dan *haqiqat al-Muhammadiyah* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Ali Harazim mencantumkan konsep ini sebagai konsep *ma’rifatullah*, melalui sebuah keyakinan bahwa Allah *istiwa* dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*, melalui *ismu al-a’dzam al-Kubra*. Menurutnya tidak dapat dipertanyakan dengan

---

<sup>496</sup>Abi Abdillah, Muhammad bin Musa bin al-Nu’man al-Mazany, *Misbahu al-Dzalama fii al-Muastaghitsinan bi khairi al-anam alaibi al-shalatu wa al-salam fii al-yaqdhathi wa al-manam*, Darral-kotob al-Ilmiyah, Beirut, T:T, hlm. 98.

kata “bagaimana”..? itu adalah pada Muhammad SAW.<sup>497</sup> Makanya pada *shalawat jauharatu al-Kamal*, kalimat ‘*ain al-rabbaniyati*’ dipahami sebagai wujud keterdampingan Nabi Muhammad SAW oleh Nur Allah selama hidupnya. Maka bilamana seseorang telah dianugerahi pemahaman mengenai *baqiqat al-Mubammadiyah* yang dilanjutkan dengan terjadinya pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW secara langsung. Menunjukkan adanya kesucian diri yang tidak bisa dipungkiri lagi. Sebab Nur Allah tidak dapat digapai dengan jiwa yang kotor. Agar memudahkan untuk tercapainya pertemuan dengan *nur Mubammad*, diperlukan beberapa syarat, yang dianggap sebagai sebuah keharusan bagi para pelaku *wirid*. Sarat ini merupakan sekumpulan aturan yang menyatakan sah dan syarat yang menjelaskan mengenai kesempurnaan.<sup>498</sup> Melalui syarat ini, akan menjadi *washilah* terjadinya pertemuan dengan Nur Muhammad, yang pada dasarnya adalah *Sayyiduna* Muhammad SAW. Ialah, diawali dengan niat yang tulus untuk bertemu dan terbimbing oleh beliau secara spiritual. Sebab niat merupakan pangkal segalanya. Niat tidak sekedar mengucap, melainkan juga menghayati. Keadaan, suci dari *badats*. Baik *badats* besar maupun *badats* kecil. Hal ini disebabkan keberadaan Nur Muhammad adalah *Dzat* suci. Dan tidak dapat dijamah kecuali dalam keadaan suci. Sedangkan *badats* sendiri adalah sebuah persyaratan dari semua jenis ibadah *mahdhab* dalam Islam. Hal ini dapat diasumsikan, bahwa setiap hendak melakukan pertemuan dengan *Dzat* suci, maka kesucian dari *badats* menjadi syarat mutlak.

Berikutnya adalah, tertutup ‘*aurat*’. Meskipun pada hakekatnya *aurat* masih tampak dihadapan Allah, sekalipun telah ditutup dengan kain yang tebal. Namun sarat ini merupakan sarat formal dari sejumlah ibadah dalam Islam, seperti *shalat*, *hajji*, *tilawah* dan *dzikir*. Selain hal di atas, sesuai dengan kadar keharusan jumlah bacaannya, duduk dengan menghadap *qiblat*. Hal ini ditegaskan sebagai syarat sah.<sup>499</sup> Aurat yang lebih penting ditutup adalah dampak perilaku yang tidak sesuai dengan perintah Allah. *Syaiikh* Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah* juga memberikan waktu yang dianggap tepat dalam melantunkan *wirid shalawat Jauharatu al-Kamal*. Yakni pada pagi (subuh) atau sore hari. Bila dilakukan pada kedua waktu itu juga lebih baik. Pendapat ini juga dibenarkan oleh

---

<sup>497</sup>Aly Harazim bin al-Araby al-Gharibi al-Fasy, *Jawabiru al-Ma’any wa bulugh al-amany fii faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah, t.k, tahun 1984, juz.2, hlm. 27.

<sup>498</sup>Muhammad Fathan bin Abdu al-Wahidi, al-Susy al-Nadzhify, *Al-Durratu al-Kbaridah syarah al-Yaqutatu al-Faridah*, juz III, hlm. 216.

<sup>499</sup>Muhammad Fathan bin Abdu al-Wahidi, al-Susy al-Nadzhify, *Al-Durratu al-Kbaridah syarah al-Yaqutatu al-Faridah*, juz III, hlm. 216.

*sayyid* Muhammad *al-Ghalla*. Bahkan beliau menyatakan untuk dilakukan secara *ijtima'*. Kecuali dalam keadaan *safar*<sup>500</sup>. Sejalan dengan pendapat di atas, *Syaikh* Ubaidah bin Muhammad menyebutkan bahwa *wirid* pada waktu sore dan subuh merupakan waktu yang sangat tepat. Dengan pertimbangan, bahwa pada saat itu, jiwa sedang dalam keadaan stabil. Maka memelihara bacaan *shalawat* saat itu, diyakini akan menyebabkan cepatnya keberhasilan dalam menggapai *maqamat* kesucian jiwa. Yang berdampak pada kehadiran *Nur Mubammad SAW*. Sekaligus pertemuan itu dapat membimbing *ikhwan al-Tijani* menuju *ma'rifatullah*, dengan syarat, diharuskan menghadap *qiblat*, suci dari *hadats*, dan dilakukan secara *ijtima'*. Akan tetapi apabila terjadi kesempitan waktu atau dalam keadaan darurat, maka diperbolehkan untuk di *qadha* pada waktu yang lapang.<sup>501</sup>

*Shalawat al-fatih*, selain dilakukan *qadha* juga bila memungkinkan seseorang melakukannya pada waktu *sabur*. Maka *fadhilah*-nya untuk satu kali membaca *shalawat al-fatih*, sama dengan membaca lima ratus kali pada waktu subuh.<sup>502</sup> Hal ini selain mempertimbangkan bahwa waktu *sabur* adalah akhir malam, sedangkan ibadah pada akhir malam, akan mendapatkan nilai tertinggi di sisi Allah *'Azza wa Jalla*. Sebagaimana diketahui, bahwa akhir malam merupakan *saatu al-ijabah min al-du'a* (waktu yang mudah terkabulnya do'a). Pertengahan dan akhir malam juga banyak disebutkan dalam *hadits* dan *al-Qur'an* mengenai manfaatnya. Apalagi jika rangkaian kegiatannya ditambah dengan pembacaan *shalawat* atas Nabi Muhammad SAW, sebagai bentuk *mahabbah* yang kelak akan melimpahkan kelebihanannya kepada pembacanya. Ini yang dinamakan *fadhilah*. Kaitannya dengan keberadaan jiwa seseorang, maka memahami tentang *haqiqat al-mubammadiyah* merupakan bagian terpenting dari serangkaian *tazkiyat al-nafs*. Sebab di dalamnya terkandung sejumlah pendidikan yang secara kontinu mengarah kepada pencapaian *maqamat* tertinggi. Bukan lagi sekedar terhindar dari segala beban kehidupan, seperti yang dilakukan oleh pakar jiwa non muslim. Jiwa dalam ajaran Islam, diwajibkan tetap dalam keadaan suci, bukan sekedar sehat. Jika sehat itu hanya sekedar menentukan keadaan tanpa keluhan. Namun jika

---

<sup>500</sup>Aly Harazim bin al-Araby al-Gharibi al-Fasy, *Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah,t.k, tahun 1984, juz.2, hlm. 237.

<sup>501</sup>*Syaikh* 'Ubaidah bin Muhammad, *Mizabu al-Rahmah al-Rabbaniyati fii al-tarbiyah bi al-Tbariqati al-Tijaniyah*, Musthafa al-Babi al-Halabi, Mesir, tahun 1961, hlm. 27.

<sup>502</sup>Aly Harazim bin al-Araby al-Gharibi al-Fasy, *Jawahiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah,t.k, tahun 1984, juz.2, hlm. 238.

kondisi suci, merupakan keadaan *rubaniyah*, yang dipelihara dari segala hal yang akan merusak atau merombak pola kesucian. Semua hasil dari pemahaman tentang *baqiqat al-muhammadiyah*, akan tergantung pada kondisi jiwanya. Oleh sebab itu *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* dihimbau agar selalu meningkatkan nilai kehidupan dalam segala lini, dengan meningkatkan martabat jiwanya. Termasuk peningkatan dalam pemahaman martabat keyakinan. Yang lazim dilakukan para *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* saat berharap mendapatkan pertemuan dengan Nabi SAW saja bukan sebuah gerakan asal-asalan. Melainkan menyertakan keberadaa jiwa yang suci. Terbukti dengan adanya syarat ber-*thabarab* sebelum melantunkan *dzikir* dan *wirid-wirid* dalam *thariqat al-Tijaniyah*, baik yang berupa *wirid lazimah*, *wadhifah* dan *hailalah*, atau *wirid ikhtiyari*.

Syarat lain yang dijanjikan *thariqat* ini juga semua berkaitan dengan kesucian jiwa, termasuk kontinuitas dalam melakukan *wirid*. Hingga bilamana ditinggalkan, harus segera diganti (*qadha*) layaknya ibadah wajib lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat pengaruh kontinuitas terhadap pergerakan jiwa. Juga dimaksudkan agar tidak ada kesempatan *syaitan* untuk merusak kondisi jiwa yang telah terhubung dengan baik antara diri seorang *ikhwan Tijani* dengan Tuhan. Itulah yang kemudian dikenal dengan istilah *taqwa*, yang dinisbatkan pada kondisi jiwa seorang *ikhwan al-Tijani*. Merujuk pada salah satu firman Allah dalam al-Qur'an yang menjelaskan mengenai kondisi jiwa yang *taqwa* adalah mereka yang memiliki keyakinan keterdampingan *syari'at* Rasulullah SAW. Bahkan dalam ayat lain terdapat kondisi jiwa yang penuh kearifan. Yakni dengan mema'afkan manusia.<sup>503</sup>

## 7. Penerapan Metode Penyucian Jiwa kepada berbagai kalangan

Adapun dalam hal penerapannya, metode penyucian jiwa melalui pemahaman *baqiqat al-Muhammadiyah* ini, dapat dilakukan pada berbagai kalangan. Mulai dari kalangan *muqaddamual-thariqat al-Tijaniyah*, *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* hingga masyarakat umum. Sepanjang mereka berharap mendapatkan penyucian diri, maka semua metode dapat diterapkan secara maksimal. Karena untuk masing-masing kalangan *Syaikh Ahmad al-Tijani* beserta para *muqaddam* pertamanya, telah menyesuaikan dengan kemampuan serta kadar pemikiran umat. Umat tidak akan dipaksakan untuk mendapat perlakuan atau metode yang

---

<sup>503</sup>Aly Harazim bin al-Araby al-Gharibi al-Fasy, *Jawabiru al-Ma'any wa bulugh al-amany fii faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah,t.k, tahun 1984, juz.2, hlm. 139.

sama. Inilah fungsi dari pemikiran 'arif para *muqaddam*. Sebab “ditangan” merekalah umat akan diayomi secara baik dan benar. Bagi kalangan *muqaddam al-Thariqat al-Tijaniyah*, pemahaman dilakukan dengan cara pendalaman teori dan *tajribi* (uji coba). Untuk membuktikan secara objektif pengalaman spiritual yang dihasilkan dari *riyadhah Shalawat al-Fatih* dan *Shalawat Jaubaratu al-Kamal*. Dimaksudkan agar para *muqaddam* mendahului adanya pertemuan dengan *badhrat* Rasulullah SAW, sebelum mengajarkan kepada *ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*. Cara ini diyakini akan lebih menanamkan keyakinan para *muqaddam* mengenai konsep pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah* sekaligus menguji kebersihan jiwa para *muqaddam* sendiri. Supaya tidak selalu menggerakkan *bathin ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah*, sambil melupakan dirinya sendiri.

Pada umumnya, para *muqaddam* melakukan diskusi tentang penjelasan menggunakan pendekatan pemahaman disiplin *thariqat al-Tijaniyah*. Kemudian secara bertahap, bertingkat dan berlanjut, melakukan penyempurnaan hingga akhirnya mendapatkan pendampingan secara spiritual langsung dari Rasulullah SAW. Hingga dampaknya dapat terlihat dari kearifan para *muqaddam*, serta perubahan pada sikap sesuai dengan arahan Rasulullah SAW dalam bentuk nasehat langsung. Dengan cara demikian, maka semua *muqaddam thariqat al-Tijaniyah*, tidak akan melakukan tindakan spiritual apapun selain yang diarahkan Rasulullah SAW dan tindak tanduk yang dinilai kurang bermanfaat, akan segera mendapatkan teguran langsung. Akibatnya perilaku akan selalu terjaga dari hal yang menggiring ke jalan maksiat. Jika terjadi seseorang yang atas dasar amal dan kebersihan jiwanya mendapatkan anugerah keterdampingan oleh *Nur Muhammad*, dan dia bukan *muqaddam* atau *murysid*, maka yang demikian termasuk pada kelompok wali Allah yang mendapat *karamah ma'naviyah* dan *hissiyah*. Meskipun pada umumnya mereka dikucilkan, terutama bagi mereka yang *syathabat*.

Bagi kalangan *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* secara umum, akan diberikan pemahaman teori oleh para *muqaddam*. Hingga bimbingan secara langsung dari para *muqaddam*, yang berujung dengan keberhasilan dalam pencapaian pemahaman serta pertemuan dengan *haqiqat al-Muhammadiyah*. *Ikhwan al-Thariqat al-Tijaniyah* diberikan pemahaman dan pelatihan secara khusus dalam menggapai kondisi ruhani di atas. Jika memang tidak tercapai, bukan berarti gagal. Akan tetapi kemungkinan *ikhwanu al-Thariqat al-Tijaniyah* ini belum memaksimalkan syarat yang harus dipenuhi. Bahkan salah satu kunci kegagalannya adalah kekeliruan niat. Seharusnya niat yang tulus untuk mendapatkan pencerahan dari *badhrat* Rasulullah SAW, malahan dijadikan ajang uji coba. Inilah yang sering terjadi. Akibatnya mereka tidak menemukan itu semua.

Para *muqaddam* memberikan arahan, agar *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* selalu mempertahankan tradisi *Thariqat*, yang dinilai membantu percepatan untuk mendapatkan temuan spiritual yang diyakini sangat agung persepektif *thariqat al-Tijaniyah*. Sebab tindakan yang telah dilakukan dalam disiplin *thariqat*, telah membawa para pelakunya kepada *liqa-u al-Rasul fii maqami barzakhy* (pertemuan dengan Rasulullah SAW dalam media *Barzakhy*. Dan *liqa-u al-Rasul yaqdzatan* (pertemuan dengan Rasulullah SAW secara langsung). Beberapa *ikhwan* mendapatkannya hanya dalam mimpi bertemu dengan Rasulullah SAW. Itupun sudah prestasi baik. Sebab tidak semua orang dapat memimpikan pertemuan dengan Rasulullah SAW. Mimpi bertemu dengan Rasul tidak akan tercipta tanpa adanya *mahabbah* dan niat yang *ikhblash*. Maka peranan *muqaddam* memberikan arahan yang tepat guna percepatan sampai tujuan. Bukan hanya bagi *muqaddam* dan kalangan *ikhwan thariqat al-Tijaniyah* secara khusus, metode tersebut juga harus dapat diterapkan pada masyarakat umum. Hal ini dibuktikan dengan pesantren atau majelis taklim yang didirikan oleh para *muqaddam al-thariqat al-Tijaniyah*, bukan merupakan pesantren atau majelis taklim *thariqat*. Namun bersifat lembaga pendidikan keagamaan secara umum. Yang peserta didiknya adalah campuran antara *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* dengan masyarakat yang tidak menganut *thariqat*. Atau bahkan ada pula yang menjadi penganut aliran *thariqat* selain *thariqat al-Tijaniyah*. Tentu fokus tujuannya pada perubahan sikap, agar tidak terjebak pada terputusnya pemahaman mengenai *Nur Muhammad*, walaupun tidak sempat untuk melakukan pertemuan dengan *Nur Muhammad*.

Beberapa pengalaman mereka yang bukan *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah*, tidak sedikit yang merasakan temuan spiritual ini, selama mengikuti metode *riyadhab shalawat al-fatih* dan *shalawat jauharatu al-kamal*. Pada umumnya, setelah mendapat pertemuan dengan *baqiqat al-Muhammadiyah*, barulah mereka *talqin* untuk memasuki *thariqat al-Tijaniyah*. Hal tersebut sebagai bentuk anugrah Allah, untuk mendidik hamba-Nya agar melakukan perubahan sikap, menuju tindakan *akblaq al-Karimah*. Kemudian melakukan *talqin* pada *Thariqat al-Tijaniyah* sebagai bentuk rasa *syukur* dari pendidikan yang telah didapatkannya. Juga sebagai bentuk disiplin ber-*thariqat*. Metode penyucian jiwa yang ditawarkan konsep Ahmad *al-Tijani* dalam *thariqat al-Tijaniyah*. Bukan diperuntukkan bagi para pengikut *thariqat al-Tijaniyah* saja. Namun mencakup mereka yang berharap melakukan metode penyucian jiwa melalui *riyadhab shalawat al-fatih* dan *jauharatu al-kamal*. Hanya saja, menjadi *ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah* akan lebih baik. Sebab melakukan tindakan penyucian jiwa, berdasarkan kepercayaan, dan pengamalan yang dilakukan secara

bertahap, sesuai dengan aturan *thariqat al-Tijaniyah*. Pada dasarnya semua berharap agar kehidupan di muka bumi ini sesuai dengan arahan serta bimbingan Rasulullah SAW. Sebagaimana Rasulullah SAW telah membimbing secara ruhani pada *syaikh* Abi al-‘Abbas Ahmad bin Muhammad *al-Tijani Rahimahullah*.

## BAB V PENUTUP

Setelah mengamati dan mencermati pandangan *Sayyid Syaikh* Abi al-‘Abbas Ahmad *al-Tijani* tentang konsep penyucian jiwa, ternyata jiwa merupakan suatu unsur *ruhani* yang cukup unik. Demikian pula dengan metode penyuciannya, yang tidak sederhana. Masih banyak yang perlu diketahui secara sempurna untuk mendapatkan hasil yang gemilang dalam proses penyucian jiwa secara universal. Agar tidak terjebak pada sebuah metode saja. Namun mampu memahami berbagai metode yang dikemukakan oleh para sufi kalangan *thariqat*. Salah satunya *tariqat al-Tijaniyah*. Sebagai kata terakhir dalam tulisan ini adalah mencoba menyimpulkan dari paparan analisa, sesuai dengan pertanyaan penelitian yang diajukan. Dan dicantumkan juga, saran penulis dalam mensikapi pemikiran *Syaikh* Ahmad *al-Tijani*. Adapun hasil tersebut adalah :

### A. Simpulan

Jiwa adalah organ *ruhani* yang terdapat dalam manusia. Bahkan bukan hanya manusia tetapi seluruh makhluk hidup, termasuk di antaranya *malaikat* dan jin. Jiwa tidak dipahami sebagaimana psikolog barat yang cenderung kepada wujud materi, sehingga seluruh kegiatannya selalu akan dipusatkan pada organ jasmani yang *hissi* (inderawi). otak bukan satu-satunya organi yang mampu menyimpan memori, demikian dengan menyimpan jiwa, seperti yang diprediksi Sigmund Freud dan Adler, tetapi merupakan salah satu organ yang turut membantu kinerja *Nafs, qalb* dan akal. Demikian dengan metode penyucian jiwa yang tidak dijumpai dalam pembahasan para psikolog non muslim. Mereka umumnya tidak menyertakan penyucian atas jiwa. Namun dalam ajaran Islam, penyucian jiwa merupakan pangkal dari kesehatan jiwa secara utuh.

*Syaikh* Ahmad *al-Tijani* memberikan acuan mengenai proses dan metode penyucian jiwa menurut pandangan *thariqat al-Tijaniyah*, yang dipandang memiliki perbedaan dengan *thariqat* sebelumnya. Meskipun secara garis besarnya *al-Tijani* mengangkat ide *al-Hakim al-Turmudzy* dan beberapa pemikiran Ibnu Arabi. Namun proses pengamalan serta penyempurnaannya dibuktikan dengan pengalaman spiritual Ahmad *al-Tijani* dalam menemukan metode penyucian jiwa melalui pemahaman *haqiqat al-Muhammadiyah*. Selanjutnya Ahmad *al-Tijani* memperhatikan proses penyucian jiwa dari beberapa posisi, antara lain; Ditinjau dari macamnya jiwa. Sesuai isyarat *al-Qur’an* ia membahas tentang proses



penyucian jiwa melalui pengamalan ajaran yang sesuai dengan *sunnah* Rasulullah SAW dan tidak meninggalkan *sunnah* para Nabi sebelumnya yang dinilai sebagai bentuk ajaran Nabi Muhammad SAW, yang dibawa oleh para Nabi sebelumnya. Karena *haqiqat al-Mubammadiyah* adalah ajaran yang dilakukan oleh para Nabi dari Adam ASS sampai Isa ASS, dan disempurnakan oleh kedatangan Nabi Muhammad SAW beserta ajaran terakhirnya. Ditinjau dari tahapan pemahamannya, *haqiqat al-Mubammadiyah* harus melalui tahapan pengamalan, pemahaman dan penguasaan secara bathin, yakni adanya keyakinan penuh dan kesabaran dalam mendapatkan *Nur Mubammad*, melalui temuan spiritual, yang hanya dapat dirasakan secara pribadi.

Hubungan jiwa dengan akal dan *qalb* adalah sebagai berikut; akal diberikan dorongan oleh *rub*. *Rub* adalah wujud imateril yang suci yang berasal dari Tuhan. Saat akal bergerak, maka agar gerakannya mewujud pada *jasad*, perlu adanya proses. Kegiatan ini dilakukan dalam *qalb*. Sedangkan keberadaan *Nafs* menjadi penting sebagai unsur pemberi wadah menuju aktualisasinya. Hanya saja pada *Nafs* ini seringkali dimasuki oleh gangguan *syaitan*. Sehingga kinerjanya menjadi tidak sesuai harapan *rub* lagi. Yang demikian akan muncul pada *jasad* tindakan *madzmumah* (tercela). Sebaliknya manakala jiwa senantiasa mengamali pembersihan secara rutin dari “virus-virus“ *rubani*, maka harapan *rub* akan dengan baik dapat diwujudkan oleh *jasad* melalui *Nafs*. Keluarlah *mahmudab* (terpuji). Inilah *haqiqat al-Mubammadiyah*. Karena jiwa merupakan sosok organ *rubani* yang abadi. *Wujud* keabadiannya dengan cara menyempurna secara spiritual, menuju kwiditas *ilabiyah*. Oleh sebab itu, maka keberadaan jiwa tidak dapat melepaskan diri dari hakikat wujudnya. Secara otomatis akan memperoleh pemahaman terhadap *haqiqat al-Mubammadiyah*. Sejalan dengan fungsinya, maka konsep penyucian jiwa menjadi sebuah pelajaran penting dalam meraih oprestasi sebagai hamba Tuhan. Karena Tuhan sebagai *Dzat* Suci yang tidak akan dijamah kecuali manusia dalam keadaan suci jiwanya.

## **B. Saran**

Pemikiran *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* merupakan pemikiran yang sangat penuh misteri. Semua ide-idenya masih dapat diibaratkan gunung batu. Terutama yang berkenaan dengan pemikirannya tentang manusia, yang di dalamnya terkandung bahasan mengenai, *rub*, akal, hati, jiwa dan sejenisnya. Rumpun-rumpun idenya tidak dengan mudah dapat dicerna, tanpa ketelitian seksama. Dengan demikian penulis menyaran agar dalam mempelajari pemikiran *Syaikh* Ahmad *al-Tijani* ini hendaklah mengikuti beberapa cara, yakni : Membaca dengan teliti naskah yang

diimlakan kepada murid-muridnya, terdampingi oleh ahlinya (para *Muqaddam*), menganalisa ulang, khawatir berbeda dengan maksud yang diharapkannya. Upaya ini mungkin akan dapat sedikitnya menolong untuk mempelajari naskah-naskah . Semoga Allah *Azzu wa Jalla* menetapkan jiwa kita dalam kondisi harapan Allah.

## Daftar Pustaka

- Abdu al-Wahhab al-Sya'rany, *Al-Anwar al-Qudsuyyah fii ma'rifati qawa'idu al-shuffiyyah*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 1996.
- *Al-Fathu fii ta'wili ma shudira 'an al-Kamali min al-Syathbi*, Darr al-Islam, Mesir, tahun 2016.
- Abdu al-Qadir al-Jailany al-Hasany, *Al-Ghunyah li al-Thalibi thariqi al-haqqi fii al-akhlaq wa al-adab al-Islamiyah*, Darr al-Fikr, Beirut, t.t.
- *Sirru al-Asrar wa Madzahiru al-Anwar*, Risalatu fii al-tasawuf, Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, Kairo, Mesir, tahun 2013.
- Abdu al-Lathif Muhammad al-'Id, *Sittu Rasail min al-Turats al-'Araby al-Islamy*, Maktubah al-Nahdhah al-Mishriyyah, Mesir, tahun 1981.
- Abdul Munir Mulkan, *Revolusi kesadaran dalam serat-serat sufi*, serambi Ilmu Semesta, Jakarta, tahun 2003.
- Abdullah bin Muhammad bin Aly bin al-Hasany *al-bakim al-Turmudzy*, *Kitab Khatmu al-Auliya*, al-Makatabah al-Katsulaikah, Beirut, t.t.
- Abdu al-Hamid *al-Rifa'i*, Dr. *Sayyid Ahmad al-Rifa'i Bathlu al-'Aqidah wa Farisu al-Taubidi*, Book Publisher, Beirut, Lebanon, tahun 2013.
- Abdu al-Karim bin Khawazin, Abi al-Qasim al-Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Darr al-Khair, t.t.
- Abdu al-Karim, Ibrahim *al-Jily al-Syaikeb*, *Al-Insanu al-Kamilu fii ma'rifai al-Awakhiri wa al-Awaili*, Maktabah al-aufiqiyah, tahun 805.H.
- Abdu al-Latif Muhammad, Dr *al-Idd*, *Sittu al-rasail min al-Turats al-'Araby al-Islamy*, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, Mesir, tahun 1981.
- Abdu al-Rahman bin Aly bin Muhammad bin al-Jauzy, *Abi al-Faraj*, *Al-Wafa bi ahwali al-Musthafa*, Darr al-Kitab al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, tahun 1971.
- Abdu al-Rahman al-Jami, Nur al-Din, *Durrat al-Fakbirah*, Imdad al-Daulah, Teheran, tahun 1980.
- Abdu al-Rauf Said Thaha, *Syaikeb*, *I'tiqadat farqu al-Muslimina wa al-musyrikina li al-Imam Fakbru al-Din Muhammad bin Umar al-Khatibi bin al-Hasan bin al-Husain al-Taimy al-Bakry al-Razy*, Al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turasal-Jazirah li al-Nasri wa al-Tauzi', Kairo, tahun 2008.
- Abdu al-Razaq bin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad *al-Qusyairy al-Syaikeb*, *Lathaiju al-'Ilam fii Isyaratil Ahli al-Ilham*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 2004.
- Abdullah bin Husain bin Thahir, Sayyid al-'Alamah, *Majmu' al-Rasail*

- diterjemahkan oleh Afif Muhammad menjadi *Menyingkap Diri Manusia, Risalah Ilmu dan Abklaq*, Pustaka Hidayah, Bandung tahun 1997.
- Abdullah bin Alawy *al-Haddad al-Habib al-Hadramy al-Syafi'i, Sabilu al-Adzkar wa al-I'tibar bi ma ya-muru bi al-Insan wa yanqadiaya labu min al-Amar*, Maqam Imam al-haddad, t.k, tahun 2011.
- Abi Ali al-Husain bin Abdillah bin Sina, Syaikh al-Rais, *Rasail*, Intisyarat, t.t.
- Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Khawazin *al-Qusyairy, al-Risalah al-Qusyairyah*, Darr al-Khair, t.t.
- Lathائف al-Isyarat tafsir shufy fii kamili li al-Qur'an al-Karim*, Markaz Tahqiq al-Turats, tahun 1983.
- Abi Abdillah al-Sayyid Fathan bin Abdi al-Wahidi al-Syusi al-Nadzify, *Yaqutatu al-Faridah fii hariqati al-Tijaniyah*, Darr al-Tsaqafah, t.k,t.t.
- Abi Abdillah Muhammad bin Musa bin al-Mu'man *al-Mazany, Misbabu al-Dzalami fii al-Mustaghitsina bi kbairi al-Anam 'alaibi al-Shalatua wa al-Salam fii al-Yaqdhati wa al-Manam*, Darr al-Kotob al-Ilmiyah, Beirut, t.t.
- Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ashary al-Qurthuby, *Al-Jami'u Li Abkami al-Qur'an*, Darr al-Hadits, Kairo, Mesir, Tahun 1991.
- Abi Bakar Salim, *al-Syaikh al-Saqqaf, Mi'raju al-Arwah wa al-Mi'raju al-Wahdah*, Books Publisher, Beeirut, Lebanon, ahun 2003.
- Abidin Ahmad, Zaenal, *Ibnu Sina (Aveenna) Sarjana dan Filosof Besar Dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1974.
- Abi Thalib Muhammad bin Abi al-Hasan 'Aly bin Abbas al-Maky, *Quntu al-Qulubi fii Mu'amalati al-Mahbbubi wa washafa Thariqi li Muridin ila Maqami al-Taubidi*, Darr al-Fikr, t.t.
- Abu Bakar Muhammad bin Ishaq *al-Kalabadzy, Al-Ta'rifu li Madzhabu ahli al-Tasawufi*, Al-Nasyiru Maktabah al-Tsaqafiyah al-Diniyah, kairo, Mesir, tahun 2004.
- Abu al-Hamid al-Ghazaly, *Ihya 'ulum al-Din*, Darr al-Kitab al-Islamiyah, Beirut-Lebanon, t.t.
- Tangga menuju Tuban*, alih bahasa oleh Kamran As'ad Irsyady, Pustaka Sufi, Yogyakarta, tahun 2003.
- *Etika berakidah*, alih bahasa oleh Kamran As'ad Irsyady, Pustaka Sufi Yogyakarta, tahun 2002.
- *Risalah al-Ladunniyah*, alih bahasa oleh M. Yaniyullah menjadi ilmu ladunni, Hikmah, Jakarta Selatan, tahun 2003
- Al-Munkidz min al-Dhalal*, al-Maktabah al-Sya'biyah, Beirut,

- Lebanon, t.t.
- *al-Kasrusy Syabwatain*, diterjemahkan menjadi *Membendung gejala hawa nafsu dari sumbernya*, oleh Farqhi Mathari, Husaini, Bandung, tahun 1990
- *Makasyifatu al-Qulub*, Dinamika Berkat Utama, Jakarta, t.t.
- Abu al-A'la Afifi, *Fushush al-Hikam li Syaikh al-Akbar Ibnu 'Araby*, Darr al-Kitab al-'Araby, Lebanon, t.t.
- Abu al-Fadhli bin al-Hasani, *al-Sa'id al-Thabarasyi al-Imam, Majma'u al-bayan li 'Ulum al-Qur'an*, Maktabah al-Syuruq al-Daulah, Kairo, tahun 1977
- Abu al-Faidh, Mahmud al-Manufy al-Sayyid, *Kitab al-Wujud Mababits fii Allah wa al-Thabi'iyati wa al-Insani*, t.p, t.k, t.t.
- Abu Manmshur Muhammad bin Muhammad bin Mahmud *al-Maturidy, Ta'wilatru ablu al-Sunnah (tafsir al-Maturidy)*, Darr Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun 2005.
- Agus Efendi, M.A, *Kehidupan, Karya dan Filsafat Mulla Shadra, sebuah pengantar kuliab filsafat Islam*, Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2000.
- Ahmad Daudy, DR. *Kuliab Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1986.
- Ahmad Faried,Dr, *Mensucikan jiwa konsep ulama salaf*, Risalah Gusti, tahun 1977.
- Ahmad Mubarak, DR, M.A, *Jiwa dalam al-Qur'an, solusi krisis kerubanian manusia moderen*, Paramadina, Jakarta, tahun 2000.
- Pendakian menuju Allah, bertasawuf dalam hidup sehari-hari*, Khazanah Baru, Jakarta, tahun 2002.
- Ahmad Kharis Zubair, *Dimensi Etik dan asketik ilmu pengetahuan manusia, kajian filsafat ilmu*, LESPI, Yogyakarta, tahun 2002.
- Ahmad Tafsir, Prof.Dr, *Filsafat Ilmu mengurai ontologi, epistemologi, aksiologi pengetahuan*, Remaja Rosdakarya, Bandung, tahun 2016.
- Ahmad Musthafa *al-Maraghy, Tafsir al-Maraghy*, Mushafa al-Babi al-Halaby, Mesir, tahun 1974.
- Ahmad Musthafa *al-Kamsyakehanany al-Naqsabandy, al-Nasik al-Syaikeb, Jami'u al-Ushul fii al-Auliya*, al-Haramain, Jeddah, t.t.
- Ahmad bin al-Hajj Iyasy, *al-Sayyid, Kasyfu al-Hijab 'Amman Talaqqa ma'a Syaikhi al-Tijany min al-Ashab*, al-Maktabah al-Sya'biyah, Beirut, tahun 2002.
- Alawy bin Ahmad al-Hasan bin Abdullah bin Alwy *al-Haddad al-Ba'lanay, al-Habib al-'Alamah, Syarah Ratibu al-Haddad*, Maqam al-Imam al-Haddad, tahun 2005.
- Al-Fairuzzabadi, *Kamus al-Munjid*, t.p, t.t.

- Al-Aqa Husain *al-Khanasary*, *Al-Hasiyah 'ala Surubi al-Isayarati (al-Isyaratu wa Syarhu al-Isyarati wa Syarhu al-Syarbi wa Hasyatu al-Baghwanyy)*, Musalsal Intisyarat, t.t,
- Ali Harazim bin al-Arabi al-Gharibi al-Fasy, *Al-Isryadatu al-Rabbaniyatu bi al-Futubat al-Ilabiyah min Faidh al-Hadbrati al-Ahmediyyah al-Tijaniyah*, Book Publisher, Beiru, Lebanon, ahun 2015.
- *Jawabiru al-Ma'any wa Bulughu al-Amany fii Faidhi Abi al-Abbas Ahmad al-Tijani*, Khadimu Thariqah al-Tijaniyah, t.k, tahun 1984.
- *Sayyidi Syaikh Ahmad al-Tijani RA, Jawabiru al-Haqaiqi fii Syarbi Yaqutatu al-Haqaiqi fii Ta'rifi bi Haqiqati sayyidi al-Kbala'iqi*, Darr al-Islam Publisher, Mesir tahun 2014.
- Ali Muhammad Hasan *al-Ammary*, *Al-Qur'an wa al-Thabai'u al-Nafsiyah*, Al-Majlisi al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyah, tahun 1966.
- Ali al-Husain bin Abdillah bin Sina, *Rasail*, Intisyarat, Qum, t.t.
- Al-Walid, Kholid,Dr, *Perjalanan Jiwa menuju Akhirat, Filsafa Eskaologi Mulla Shadra*, Shadra International Institut, Jakarta, tahun 2012.
- Amatullah Amstrong, *Sufi terminology (al-Qaus al-Sufi), the mystical language of Islam*, AS Noordeen, Malaysia, tahun 1995, terj. Kunci memasuki dunia tasawuf, oleh MS. Nashrullah dan Ahmad Baiquni, Mizan , Bandung, tahun 1998.
- Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam tasawuf*, Pustaka Azzam, Jakarta tahun 2001.
- Amin Syukur, H.M. Prof . DR. M.A, *Zuhud di Abad Moderen*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2000.
- Amin Hoesin, Oemar, *Kultur Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1964
- Annemarie Schimmel, *Meine seele ist eine frau das eibliche im Islam*, Kosel tahun 1995, terj. *Jiwaku adalah wanita, aspek feminim dalam Islam*, oleh Rahmani Astuti, Mizan, Bandung, tahun 1999.
- Anton Bakker, *Antropologi metafisik*, kanisus, Yogyakarta, tahun 2000.
- dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Pustaka Filsafat, Penerbit Kanisius, Jakarta t.p,t.t.
- Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudhar, *Kamus al-Asbri*, Yayasan Ali Maksum, Ponpes Krapyak, Yogyakarta, tahun 1996.
- 'Ashim Ibrahim al-Kayaly, DR, *Al-Isryadatu al-Rabbaniyatu bi Futubati al-Ilabiyati*, Book Publisher, Beirut, Lebanon, tahun 2015.
- Burns, R.B, *The self concept theory, measurement development and behavior*, Longman Group UK Ltd, London, tahun 1979, terj. Konsep Diri oleh Eddy, Arcan tahun 1993.
- Burahnuddin Abi al-Hasan bin Ibrahim bin 'Umar *al-Baqai, Nadzmu al-*

- Dhurar fii Tanashubi al-Ayati wa al-Shuwari*, Darr Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun 2006.
- Carl W. Ernst, *Words of ecstacy in sufism*, State University of New York Press, ALBANY, terj. *Ekspresi ekstase dalam sufisme*, oleh Heppi Sih Rudatin dan Rini Kusumawati, tahun 2003.
- Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa*, Bentang Budaya, Yogyakarta, tahun 2000.
- David Melling, *Undersanding Plato*, Oxford University Press, tahun 1987, terj. Jejak langkah Plato, oleh Arif Andriawan, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, tahun 2002.
- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta tahun 1994.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ikhtiyar Baru Van Hoeve, Jakarta, tahun 2002.
- Dedi Susanto, *Pemulihan Jiwa*, Transmedia, Jakarta, tahun 2012.
- Dimitri Mahayana, *Jiwa dalam tubuh*, makalah pengantar mutiara hikmah, t.t.
- Dhiyau al-Din Ahmad Musthafa *al-Nasik al-Khamsakhanany al-Naqsabandy al-Nasik, al-Syaikh, Jami'u al-Ushul fii al-Auliya*, Al-Haramain, Jeddah, t.t.
- Elizabeth Sirryeh, *Sufi and antisufi*, England Curzon Press, tahun 1999, terj. Sufi dan antisufi, oleh Ade Halimah, Pustaka Sufi Yogyakarta, tahun 2003.
- Erich From, *Marxs Concept of man*, terj. Konsep manusia menurut Marxs, oleh Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2000.
- Fauzan, A Fathullah, *Sayyidu al-Auliya Biografi Syaikh Ahmad al-Tijani dan thariqat al-Tijaniyah*, Pasuruan, T.P, tahun 1985.
- Fadhlullah Haeri, Sykeh, *Belajar mudah tasawuf*, Lentera, Jakarta, tahun 2000.
- Fakhruddin al-Razi, *Al-Nafs wa al- ruh wa syarh qumwabhuma*, terj. Ruh dan Jiwa tinjauan filosof dalam perspektif Islam, oleh HM Zoerni dan Joko S.Kahar, Risalah Gusti, Surabaya, tahun 2000.
- Fazlurrahman, *The philosophy of Mulla Shadra*, terj. Filsafat Shadra, Munir Mu'in dan Amar Haryono, Pustaka, Bandung, tahun 2000.
- Frithjof Schuon, *The Transfiguration of man*, tahun 1995, terj. Transfigurasi manusia oleh Fakhruddin Faiz, Qalam, tahun 2002.
- Geroge N. Atiyeh, *Al-Kindi the philosopher of 'Arab*, Rajawalpindi Islamic Research Institut, tahun 1996, terj. Al-Kindi tokoh filosof muslim, oleh Kasijo Djojosuwarno, Pustaka, Bandung,

- tahun 1983.
- Hafstatter, R.Prof.Dr, *Psychologie*, Frankfurt am Main, Fisher Bucherel KG, tahun 1957.
- Hajar, Ibnu al-Haitamy, *Asyrafu al-Wasail ila Fahmi al-Syamaili*, Darr al-Kottob al-Ilmiyah, Beirut, t.t.
- Fatawa al-Haditsiyah*, t.p, t.t.
- Hajar, Ibnu al-Asqlany, *Tahdzibu al-tahdzib*, Heiderabad: Dairat al-Ma'arif al-Nizamiyah, 1325.H.
- Hans Kung, *Freud and the problem of god*, Yale University Press, London, tahun 1979, terj. Sigmund Freud vis-à-vis Tuhan, oleh Edi Mulyono, Ircisod, tahun 2003.
- Hardono Hadi, DR.P, *Jati diri manusia berdasarkan filsafat organisme white bead*, Kanisius,Jakarta, tahun 1996.
- Hasan Langgulong, *Teori-teori kesehatan mental perbandingan psikologi moderen dan pendekatan pakar-pakar pendidikan Islam*, Pustaka Huda, Kuala Lumpur, tahun 1983.
- Hasyimsyah Nasution, DR. M.A, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, tahun 1999.
- Hawa, Said, *Al-Asas fii al-Tafsir*, Darr al-Salam, Mesir, tahun 1985.
- *Al-Mustakblish fii Tazkiyati al-Anfus*, Darr al-Salam, Kairo, Mesir, tahun 2014.
- Hazrat Inayat Khan, *The Heart of Sufism*, diterjemahkan oleh Andi Haryadi, Tim Muthaharri Press, PT Remaja Rosdakarya, Bandung, tahun 2002.
- Heuken,A, Sg, *Spiritualitas Kristiani*, CLC, Jakarta, tahun 2002.
- Henry Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, terj. Imajinasi kreatif sufismne Ibnu Arabi, oleh Moh. Khozim dan Suhadi, LkiS Yogyakarta, tahun 2002.
- Henryk Misiak, Ph.D dan Virginia Staudi Seexton, Ph.D, *Psikologi Fenomenologi Eksistensial dan Humanistik suatu survey historis*, Refika Adiana, Bandung, tahun 2009.
- Ibrahim Madzkour, DR, *Filsafat Islam, metode dan penerapan*, Rajawali Press, Jakarta tahun 1996.
- Fii Falsafah al-Islamiyyah wa manbaju wa tathbiqahu*, Darr al-Ma'arif, Kairo, tahun 1968.
- Ibrahim al-Bayuny, *Lathaiif al-Isyarat tafsir sufy al-Kamili al-Qur'ani al-Karimi li al-Imam al-Qusyairy*, al-Haiah al-Mishriyyah al-Ammah al-Makkah, Mesir, tahun 1983.
- Ibrahim Aniyas, *al-Hajj, al-Dawavaini al-Sitti*, Darr al-Islam Publisher, Mesir, tahun 2010.
- *Jawabiru wa yuwaqitu wa duraru wa bukmu fii 'ulumi Syatta*, Darr



- al-Islam Publisher, Mesir, tahun 2014.
- Ibrahim Abdu al-Naby, *Al-Syaikh al-Murabby wa daurubu fii suluki al-Shufy*, Darr al-Hisam, Mesir, tahun 2015.
- Ikyan Badruzzaman, Dr.M.A, *Kenabian, Kewalian, tasawuf dan Tarekat*, Pustaka Rahmat, Cipadung, Bandung tahun 2012.
- Syekh Ahmad al-Tijani dan Perkembangan Thariqat Tijaniyah di Indonesia*, Zawiyah Thariqat Tijaniyah, Garut, tahun 2007.
- Iqbal, Muhammad, *The Achievement of love, the spiritual dimension of Islam*, diterjemahkan menjadi *Metode Sufi meraih cinta Ilahi, rahasia sukses membangun maqam-maqam kesadaran spiritual*, oleh Tim Inisiasi Press, Depok, tahun 2002.
- Ismail Haqqy bin Musthafaal-Hanafy *al-Khawaty al-Barussany, al-Syaikh, Rubu al-Bayan fii Tafsiri al-Qur'an*, Darr Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tahun 2005.
- Iyadh, al-Qadhi, *Tartibu al-Madariq wa Taqribu al-Mamalik*, Wuzarat al-Auqaf, Rabat, t.t.
- Iyus Yosep, S.Kp. M.Si, *Keperawatan Jiva*, Aditama, Bandung, tahun 2013.
- Jalaluddin, DR, *Psikologi Agama*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, tahun 1998.
- Jamaluddin bin Muhammad *al-Qasimy al-Damsyiqy al-syaikh, Jawami'u al-Adabi fii Akhlaqi al-Anjabi*, Darr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, tahun 2004.
- Jamil Shaliba, DR, *Al-Mu'jam al-Falsafy*, Darr al-Kottob al-Lubnany, Beirut, tahun 1973.
- Jam'iyatu al-Masyari' al-Khairiyah al-Islamiyah, *Al-Tasyarrufi bi dzikri ahli al-Tasawwufi*, Darr al-Masyari', Multazam, tahun 2002.
- Jakob Sumardjo, *Menjadi manusia, mencari esensi kemanusiaan persepektif budayawan*, Rosdakarya, Bandung, tahun 2001.
- Javad Nurbakhsy, DR, *Psychology of sufism (del wa nafsi)*, Publication (KNP) Tehran tahun 1992, terj. Psikologi sufi oleh Arif Rahmat, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, tahun 1998.
- John Walbigdge, *The science of mystic light*, diterjemahkan oleh Widodo, S.Si menjadi *Mistisisme Filasafat Islam, Sains dan kearifan Iluminatif, Quthbu al-Din al-Sirazi*, Kreasi Wacana, tahun 2008.
- Julia Cameroj dan Mark Bryan, 12 Tahap melejitkan krestifitas melalui jalan spiritual meniru kreatifitas Tuhan, kaifa, Bandung, tahun 2004.
- Kamil Muhammad Mahmud 'Uwaidah, *Rihlah fii ulum al-Nafs*, Darr al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, t.t.
- Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad-19*,

- Bulan Bintang, Jakarta, t.t.
- Khairudin al-Zirakly, *Al-'Alam*, Darr al-Fikr, Beirut, t.t.
- Kharisudin Aqib, *al-Hikmah, memahami teosofi tarekat qadiriyyah wa naqsabandiyah*, Dunia Ilmu, Surabaya, tahun 1998.
- Khazanah (Jurnal Ilmu Agama Islam) diterbitkan oleh Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2003, merujuk *Metode yang dikenalkan oleh Jujun Suria Sumantri*.
- Kohnstamm, Prof, DR.Ph dan DR. G.Palland, *Sejarah Ilmu Jiva*, Jemmars, tahun 1984.
- Leonard Lewisohn, *The herriage of sufism clasical Persian sufism from its origin to Rumi*, England, tahun 1999, terj. 'Ayn al-Qudhat dan Diktrin fana, Pustaka Sufi, tahun 2003.
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, GM Press, Jakarta, tahun 2000.
- Louis O. Kattsoff, *Elemnts of philosophy*, terj. Pegantar Filsafat, oleh Soeyono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, tahun 1986.
- Madjid Fakhri, *A short introduction to Islamic philosophy, teologi and misticisme*, one world publication, Oxford England tahun 1997, terj, Sejarah Filsafat Islam, peta kronologis, Mizan tahun 2001.
- Mahmud Subhi, DR, *al-Falsafah al-Akblaqiyah fii fikri al-Islamiyy al-'aqliyyun wa al-dzuqiyyun au al-nadzr wa al-amal*, Darr al-Nahdhah al-'Arabiyah, Beirut,tahun 1992, terj. Filsafat etika oleh Yunan Askaruzzaman Ahmad, LC, PT Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, tahun 2001.
- Mary Bassano, *Healing with an colour*, Samuel Weiser, Inc, York Beach, Maine tahun 1992, terj. Penyembuhan melalui musik dan warna, oleh Dinamika Interlingua, Putera Langit, Yogyakarta, tahun 2001.
- Maramis, W.F, *Catatan Ilmu Kedokteran Jiva*, Airlangga University Press, Surabaya, tahun 1998.
- Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung tahun 1992.
- Mehdi Hairi Yazdi, *The principles of epistimology in Islamic philosophy, Knowledge by pressence*, State University of New York Press, tahun 1992, terj. *Ilmu Hudhuri*, oleh Ahsin Mohamad, Mizan bandung, tahun 1994.
- Michael Foucault, *Madnes and civilation a history of insanity in age of reason*, terj. Kegilaan dan peradaban, oleh Yudi Santoso, Icon Teralitera, Yogyakarta, tahun 2002.
- Misbahul Anam dan Miftahudin, *Mutiara Terpendam*, Darr Ulum Press, tahun 2003.

- Miska Muhammad Amin, *Epietomologi Islam, Pengantar filsafat pengetahuan Islam*, UI Press, Yogyakarta, tahun 1983.
- M.M Syarif, M.A, *Para filosof muslim*, Mizan, Bandung, tahun 1998.
- Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, tahun 1992.
- Masharu Emoto, Dr, *The True Power of Water*, diterjemahkan oleh Azam Translator, MQ Publishing, Bandung, tahun 2007.
- Matthew H. Olson dan B.R Hergenahhn, *Pengantar Teori-teori Kepribadian*, edisi delapan, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2013.
- Muh. Said, Prof. DR.H, *Psikologi dari zaman ke zaman*, Jemmars, Bandung, tahun 1990.
- Muhammad ‘Alwy al-Makky, *Muhammad SAW al-Insan al-Kamil*, Ash-Shofwah al-Malikiyah, Makkah al-Mukarramah, t.t.
- Muhammad bin Muhammad al-Ghazaly, *Makasyifat al-Qulub*, Dinamika Berkat Utama, Jakarta.
- Muhammad bin Ahmad al-Anshary al-Qurthuby, Abi Abdillah, *Al-Jami’ li Ahkami al-Qur’an*, Darr al-Hadits, Kairo, tahun 2002.
- Muhammad al-Arabi bin Muhammad al-Saih al-Tijani, *Bughiyatu al-Mustafidz li Syarhi Munyatu al-Murid*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1971.
- Muhammad Aly Baidhaway, *al-Safinatu al-Qadiriyatuli al-Syaikh Abdu al-Qadir al-Jailany al-Hasany*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon tahun 2002.
- Muhammad al-Razy Fakhru al-Din bin Dhiyau al-Din Umar, al-Imam, *Tafsir al-Fakhrurrazy*, Darr al- Fikr, Beirut, tahun 2005.
- Muhammad bin Idris al-Syafi’i, *Kaukab al-Azhar Syarbu Fiqhu al-Akbar*, Darr al-Fikr, t.t.
- Muhammad Fathan bin Abdu al-Wahidi *al-Susy al-Nadhibi*, *Al-Durrah al-Kharidah syarah al-yaqutatu al-Faridah*, Darr al-Fikr, Beirut, t.t.
- Muhammad Hamdani Bakran al-Dzaky, *Psikoterapi dan Konseling Islam*, penerapan metode sufistik, Fajar Pustaka, Yogyakarta, tahun 2001.
- Muhammad Hisyam Kabbani, *Syaikh, Angeles Univeild: A Sufi perspective*, Kazi Publication, Inc, Chicago, tahun 1995, terj. *Dialog dengan para Malaikat* oleh Nur Zain Hae, hikmah, Jakarta, tahun 2003.
- Muhammad Husein al-Thabahabai, *Al-Mizan fii Tafsiri al-Qur’an*, Muassasa al-A’lami li al-Mathbu’ati, Lebvanon, Beiru, tahun 1991
- Muhammad Ibnu Abdillah, *Fathu al-Rabbany*, Maktabah Said al-Ibnu Nabhan, t.t.

- Muhammad Idris Abdu al-Rauf al-Marbawy, *Kamus Idris Marbawy*, Darr al-Fikr, Beirut, t.t
- Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibnu Sina Hayatuhu wa falsafatuhu*, Darr al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, tahun 1991.
- Muhammad Hisyam Kabbani, *Angeles Univeild : A Sufi perspective*, Kazi Pulication, Inc, Chicago, tahun 1995, terj. Dialog dengan para Malaikat oleh Nur Zain Hae, Hikmah, Jakarta Selatan, tahun 2003.
- Muhammad Husain al-Thabathabai, *al-Mizān fī Tafsir al-Qur'an*, Muassasat al-'Alami li al-Mathbu'ī Beirut, t.t.
- Muhammad Hasan al-'Ammari, *Al-Qur'an wa Thabai'u al-Nafsiyah, Al-Majlis A'la li al-Syuuni al-Islamiyah*, t.p, tahun 1965.
- Muhammad bin Muhammad al-Ghazaly, *Makasifatul-Qulub*, Dinamika Berkat Utama, Jakarta, t.t.
- Muhammad bin Abdu al-Qadir, *Manaqib al-Imam al-Syafi'i*, Usmaniyah, Kediri, tahun 1411.H.
- Muhammad bin Sulaiman al-Jazuly, *Dalailu al-Khairat*, t.p, t.t.
- Muhammad Yusuf al-Syuhairubabi hayyan al-Andalusy al-Gharmaty, *Babru al-Muhith fī al-Tafsiri*, darr al-Fikr, Beirut, Lebanon, tahun 1992
- Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Intisyarat Nashir Khasiru-Qum, t.t.
- *Fushush al-Hikam*, tahqiq Dr. Abu al-A'la 'Afify, Al-Nashir Darr al-Kiab al-Araby, Beirut, Lebanon, tahun 1980.
- Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra, Filsafat Hikmah*, Mizan, Bandung, tahun 2002.
- *Ashma'i ba 'ulum-e Islami (an Introduction to the Islam Science)* diterjemahkan menjadi *Mengenal Irfan meniti maqam-maqam kearifan* oleh C. Ramli Bihar Anwar, IMAN dan HIKMAH, Jakarta, tahun 2002.
- Nawawi Ibnu Umar *al-Jany al-Bantany, Syaikh, madarij al-Su'ud*, Syirkah al-Ma'arif, Bandung, t.t.
- Oemar Amin Hoesin, *Kultur Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1964.
- P.A Van Der Weij, DR, *Grote filosofen over de mens*, Erven J. Bijleveld Utrecht, tahun 1972, terj. Filsuf-filsuf besar , tentang manusia, oleh K. Bertens, Kanisius, tahun 2000.
- Radhiyu al-Din Abi Nashir bin al-Imam Amin al-Din Abi Aly Fadhlullah *al-Thabarasi al-syaikh, Makarimu al-Akblaq*, Darr al-Fikr, t.k, tahun 1978.
- Rivai Siregar, Prof. H.A, *Tasawuf dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, Rajawali Press, Jakarta tahun 2000.

- Robert Frager, Ph.D, *Sufi Talks Teaching of an American sufi Sbeikh*, Quets Boston, Weathon tahun 2012 diterjemahkan menjadi *Obrolan Sifi untuk transformasi hati, jiwa dan rub* oleh Hilmi Akmal, Zaman, Jakarta, tahun 2013.
- *Syaikh Ragif al-Jerabi, Heart, Self and soul: The sufi Psychology og growth balance and harmony*, diterjemahkan menjadi *Psikologi Sufi untuk transformasi jiwa dan rub* oleh Hasyimsyah Rauf, Zaman, Jakara, ahun 2014.
- Said, Muh. Prof.Dr.H, *Psikologi dari zaman ke zaman*, Jemmars, Bandung tahun 1990.
- Sa'id Hawa, *Al-Asasu fii Tafsiiri*, darr al-Salam, Kairo Mesir tahun 1991.
- Sektab PB-JAI, *Imam Mahdi AS Sudah Datang*, t.p, t.t.
- Shadra al-Mutaallihiiin, *Al-Hikmah al-Arsyiyah*, terj. Kearifan Puncak, oleh DR. Dimitri Mahayana, M.Eng dan Ir . Dedi Djunardi. Pengantar DR. Jalaluddi Rakhmat, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2001.
- *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Intisyarat, Qum, tahun 1344.H.
- *Mafatih al-Ghaib*, Muassasat al-Muthalla'at, t.t.
- *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fii asfar al-arba'ah*, Darr al-Ihya, Beirut, tahun 1981.
- Sahabudin, *Menyibak Tabir Nur Muhammad*, Renaissance, Jakarta, tahun 2004.
- Setiadi, Imam, M.Si Psi, *Dinamika Kepribadian gangguan dan terapinya*, Refiko Aditama, Bandung tahun 2006.
- Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, terj. Tafsir mimpi oleh Apri Danarto, Emandari Sulistyaningsih dan Ervita, S.Psi, Jendela, Yogyakarta, tahun 2000.
- Sukanto,M.M, *Nafsologi suatu pendekatan alternatif atas psikologi*, Integrita Press, tahun 1985, Jakarta.
- Solihin, Muchtar, *Konsep Ilmu Ladunni menurut al-Ghazali*, Desertasi Program Doktor Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jalarta, tahun 2001.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Rajawali Press, Jakarta, tahun 1996.
- Syamsuddin Abi Abdillah bin Qayyim *al-Zaujiyah, Al-Jawabu al-Kafi li man saala 'an al-Daa-i wa al-Dawa-i*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 2003.
- *Al-Fawaidh*, diterjemahkan menjadi *Terapi mensucikan jiwa* oleh Abdul Jawad Khairi, QISTI Press, tahun 2012.
- Syamsudin Muhammad bin Abdu al-Malik *al-Dailamy, Syarah al-Anfasu al-Riuhaniyatu li al-Junaidi wa Ibnu 'Atba*, Darr al-Kottob al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, tahun 2011.

- Taufiq Pasiak, Dr, *Unlimited Potency of the brain, Kenali dan Manfaatkan sepenuhnya potensi otak anda yang tak terbatas*, Mizan, Bandung, tahun 2008.
- *Tuhan dalam otak manusia*, Mizan, Bandung, tahun 2012.
- ‘Ubadah bin Muhammad, *Mizabul-Rahmati al-Rabbaniyati fii al-Tarbiyati bi al-Tbariqat al-Tijaniyah*, Musthafa al-Babi al-Halabi, Mesir tahun 1961.
- W.F. Maramis, *Catatan ilmu kedokteran jiwa*, Air Langga University Press, Surabaya, tahun 1998.
- William C. Chittick, *The sufi path of love : the spiritual teaching of Rumi*, State University of new York, tahun 1983, terj. Jalan cinta sang sufi, ajaran-ajaran spiritual Jalaluddin Rumi, oleh M. sadat Islamil dan Achmad Nidjam, Qalam, Yogyakarta, tahun 2000.
- The sufi path knowledge, Ibn ‘Arabi’s metaphysics of imagination*, State University of New York, tahun 1989, terj. Tuhan-tuhan sejati dan tuhan palsu, oleh Achmad Nidjam, Qalam, Yogyakarta, tahun 2001.
- Yunasril Ali,Dr.MA, *Jalan Kearifan Sufi tasawuf sebagai terapi deria manusia*, Serambi, Jakara, tahun 2002.
- Yusuf bin Isma’il *al-Nabbany al-Syaikh, Afdhalu al-Shalawat*, Darr al-Kottob al-Ilmiyah, Kairo, tahun 2004.
- *Al-Anvaru al-Muhammadiyah*, Maktabah Darr Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.k, t.t.
- *Syawahidu al-Haqq fii al-istighfar sayyidi al-Khalqi*, Darr al-Fikr, t.t. Zainal Abidin Ahmad, *Ibnu Sina (Avecenna) sarjana dan filosof besar dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1974

## Daftar Kata-kata Sukar

- 1 'Abid : Orang yang menyediakan jiwa dan raganya untuk Tuhan (Allah 'Azza wa Jalla)
- 2 'Aib : Perasaan malu, atau merasakan sebuah kehinaan bila melakukan yang tergolong perbuatan keliru
- 4 Ahadiyat : Sebuah derajat yang menunjukkan serangkaian peristiwa yang tidak akan berkesudahan. Atau sebagai Dzat Abadi, inilah yang dikenal sebagai Dzat Ilahi, yang tidak dapat dipisahkan dari segala yang ada.
- 5 Ahlu al-Thariqat : Para penganut ajaran Thariqat
- 6 Ahwal : Tingkah laku atau gerakan jiwa yang berkaitan dengan gerakan jasad.
- 7 Akhlaq : Serangkaian kreatifitas,

- yang menjadi bagian dari perilaku
- 8 Akhlaq al-Karimah : Serangkaian kreatifitas terpuji
- 9 Al-‘Aql : Organ ruhani yang berfungsi sebagai aloat untuk memilih antara benar dan salah
- 11 Al-Hikmah al-‘Arsyiyah : Sebuah karya besar Mulla Shadra yang menjelaskan tentang adanya konsep tasyqiq al-wujud.
- 12 Al-Jannah : Tempat kembali manusia yang berbuat kebajikan
- 13 Al-Jauhar al-basith : Esensi
- 14 Al-Kamal : Kesempurnaan Tuhan
- 15 Al-Niqmah : Kesengsaraan atau Tidak nyaman
- 16 Aql al-fa'al : Akal aktif
- 17 Aql al-hayulani : Derajat akal tertinggi dalam kehidupan manusia
- 18 Ba'ats : Hari kebangkitan
- 19 Barzakh : Suatu alam termat bersemayam para ruh yang



- telah dinyatakan mati oleh pandangan indrawi
- 20 Barzakhy : Sebuah proses pertemuan antara orang yang masih hidup dengan orang yang telah dinyatakan wafat
- 21 Bathiniyah : Alam bathin, ialah alam terdalam yang tersembunyi
- 22 Bayani : Argumentasi dalil-dalil naqli
- 23 Burhani : Argumentasi dalil-dalil aqli
- 24 Dzan : Sangkaan
- 25 Dzauq : Kondisi seseorang saat terkonsentrasi jiwa dengan harapannya
- 26 Dzikir : Serangkaian ibadah yang didalamnya mengandung situasi ingat, cinta dan ungkapan
- 27 Dzikr al-hailalah : Serangkaian dzikir yang dilakukan para pengikut thariqat al-Tijaniyah setiap pecan
- 28 Dzikr al-lazimah : Serangkaian dzikir yang

- dilakukan para pengikut Thariqat al-Tijaniyah setiap usai subuh dan asar
- 29 Dzikir al-wadhifah : Serangkaian dzikir yang dilakukan para pengikut Thariqat al-Tijaniyah setiap hari
- 30 Fadhailu al-A'mal : Keutamaan beramal
- 31 Fakhsya : Maksiat yang dilakukan oleh jiwa
- 32 Fana' : Kondisi kebersamaan antara manusia dengan Tuhan (manunggal atau Tajalli)
- 33 Fithrah : Kemurnian jiwa
- 34 Fujur : Potensi berbuat keburukan
- 35 Futuh : Anugrah terbesar. Dalam thariqat al-Tijaniyah termasuk peristiwa diangkatnya Syaikh Ahmad al-Tijani menjadi wali khatam
- 36 Hakikat : Kata hakikat (Haqiqat) merupakan kata benda yang berasal dari

bahasa Arab yaitu dari kata “Al-Haqq”, dalam bahasa Indonesia menjadi kata pokok yaitu kata “hak” yang berarti milik (ke- $\neg$ punyaan), kebenaran, atau yang benar- $\neg$ benar ada, sedangkan secara etimologi Hakikat berarti inti sesuatu, puncak atau sumber dari segala sesuatu.

- 37 Haqiqat al-  
muhammadiyah : Maqam bathin Nabi Muhammad SAW
- 38 Haqiqat al-rasul : Esensi kenabian
- 39 Haqiqat kulliyah : Awal dari semua kejadian *makhluq*
- 40 Harakah : Pergerakan
- 41 Hasrat syahwatiyyah : Emosi yang mendorong kemunculan pikiran serta perasaan negatif
- 42 Hijab : Penghalang
- 43 Himmah : Kemauan yang kuat
- 44 Hissy : Inderawi

- 45    Hubb                                 :    Cinta
- 46    Hudhur                                :    Kehadiran
- 47    Hudhur al-rasul                     :    Kehadiran Rasul secara  
fisik dihadapan penganut  
thariqat
- 48    Ihsan                                   :    Perbuatan baik yang  
mengatasnamakan Tuhan,  
karena merasa disaksikan  
Tuhan
- 49    Ikhwan                                 :    Panggilan atau sebutan  
untuk jamaah thariqat al-  
Tijaniyah
- 50    Ilham                                    :    Wahyu yang turun dari  
Allah ‘Azza wa Jalla kepada  
*makhluqnya* baik sebagai  
syara’ maupun hanya  
sekedar petunjuk biasa saja
- 51    Ilmu al-isyraq                        :    Pengtahuan tentang konsep  
Isyraqiyah yang  
dikemukakan oleh  
Suhrawardi, disebut juga  
teori pancaran.
- 52    Ilmu dharury                         :    Ilmu yang merupakan  
pokok atau sebuah

- keharusan dipahami
- 53 Imla : Dikte, ialah seorang mengucapkan dan yang mendengarkan menulisnya dengan teliti
- 54 Insan al-Kamil : Manusia sempurna, atau bagian dari konsep al-Jilly.
- 55 Iqab : Istilah untuk pahala akibat perbuatan baik kepada Tuhan
- 56 Irfani : Pengetahuan tentang Tuhan, konsep dari Shadra al-Mutallihin yang tertuang dalam kitab al-Hikmah al-Aliyah fii al-Asfar al-Arba'ah
- 57 Ismu al-dhamir : Kata ganti
- 58 Istighfar : Permohonan ampun kepada Tuhan, lafadz yang dilantunkan saat mengawali dzikir
- 59 Isyq : Kenyamanan dan keterhanyutan dengan penuh keasyikan

60	Ittihad	:	Penyatuan
61	Jasad	:	Raga atau badan manusia yang tampak
62	Jauhar	:	Partikular, esensi, intisari
63	Jinis	:	Genus
64	Jisim	:	Raga yang dinisbatkan pada bentuk badan
65	Kamilah	:	Kesempurnaan
66	Kasyaf	:	Ketersingkapan
67	Khalifah	:	Wakil Tuhan, orang kedua
68	Khalwat	:	Pengasingan diri
69	Khatir	:	Pergerakan hati, jamaknya khawatir
70	Khatmu al-wilayah	:	Penutup kewalian
71	Khazanah	:	Perbendaharaan
72	Ladunny	:	Pengetahuan yang langsung dari Tuhan tanpa adanya pembelajaran
73	Lazimah	:	Nama salah satu bentuk dzikir dalam thariqat al-Tijaniyah
74	Ma'nawiyah	:	Non inderawi
75	Ma'rifat	:	Memahami keberadaan Tuhan

- 76 Madzmumah : Perilaku buruk
- 77 Mahmudah : Perilaku terpuji
- 78 Manhaj : Metodologi
- 79 Maqamat : Maqam atau status spiritual
- 80 Maratib : Urutan khusus
- 81 Mujahadah : Sebutan untuk upaya sungguh-sungguh dalam menggapai cinta ilahi
- 82 Muqaddam : Seseorang yang telah diangkat sebagai penerus syaikh Ahmad al-Tijani, yang bertugas memebrikan bimbingan serta melaksanakan talqin pada ikhwan al-thariqat al-Tijaniyah.
- 83 Mursyid : Sebutan untuk seseorang yang melakukan pembinaan dalam thariqat.
- 84 Musyahadah : Penyaksian
- 85 Neurosis : Gangguan pada perjalan syaraf seseorang
- 86 Nur : Cahaya
- 87 Nur al-kamil : Cahaya sempurna

- 88 Nur Ilahiyah : Cahaya ke-Tuhan-an
- 89 Nur Muhammad : Cahaya Muhammad, sebagai *makhluk* awal
- 90 Nur tajalli : Cahaya saat mencapai kondisi penyatuan
- 91 Psikosomatik : Gangguan fisik yang diawali dari adanya perubahan kondisi jiwa
- 92 Qutb : Tingkatan tertinggi dari pemuka thariqat. Atau pusat
- 93 Quwwah al-hayawaniyyah : Kekuatan jiwa hewani
- 94 Quwwah al-idrak : Kekuatan pengetahuan
- 95 Quwwah al-nathiqiyyah : Kekuatan pemikiran
- 96 Rabb : Dzat yang mengurus alam
- 97 Ruh muhammady : Spirit yang dimunculkan akibat pertemuan dengan Nur Muhammad
- 98 Sakinah : Kenyamanan
- 99 Salik : Sebutan untuk orang yang mencari hakikat Tuhan
- 100 Shadr : Jiwa luar atau dada
- 101 Shalawat : Serangkaian ungkapan doa



- dan pujian untuk Rasulullah SAW, yang diyakini memiliki kekuatan magis
- 102 Shalawat al-fatih : Salah satu nama shalawat yang didalamnya terkandung pujian kepada Nabi Muhammad SAW dan diyakini akan mempercepat adanya pertemuan dengan Nur Muhammad SAW
- 103 Shalawat jauharatu al-kamal : Salah satu nama shalawat yang diunggulkan oleh ikhwan tharqat al-Tijaniyah, diyakini akan memperoleh kemulyaan yakni pertemuan dengan haqiqat al-Muhammadiyah
- 104 Shalih : Kebajikan
- 105 Shalihun : Orang-rang yang shalih
- 106 Shurah : Gambaran
- 107 Syahawat : Kehendak diri
- 108 Syaikh : Guru atau pembimbing
- 109 Ta'aquli : Proses mengakalkan segala yang terjadi

- 110 Tadassa : Pengotoran jiwa
- 111 Tahannuts : Pengasingan diri pada tempat sepi seperti gua atau sejenisnya. Ini sempat dilakukan Rasulullah SAW sebelum diturunkan wahyu
- 112 Tajalli : Penyatuan antara seseorang dengan hadhrat Tuhan
- 113 Taqarrub : Pendekatan diri kepada Allah SWT
- 114 Taqlid : Mengikuti sebuah pendapat tanpa memahami metodologinya
- 115 Tawazun : Keseimbangan
- 116 Tazakka : Penyucian jiwa, disebut juga tazkiyah
- 117 Thalih : Kebalikan dari shalih
- 118 Thariqat : Jalan kehidupan untuk mendekatkan diri serta mengenal Tuhan
- 119 Tsawab : Pahala atas kebajikan seseorang
- 120 Uns : Kerinduan setelah terjadi tajalli

- 121 Uzlah : Mengasihkan diri untuk beberapa saat dengan kegiatan beribadah secara fardhiyah
- 122 Wadhifah : Salah satu bentuk dzikir dalam thariqat al-Tijaniyah
- 123 Wara' : Kehatihatian dalam melakukan tindakan atau berperilaku agar tidak terjebak kepada kekeliruan dan dosa
- 124 washilah : Perantara
- 125 Wilayah : Maqam kewalian dalam thariqat