Buku ini merupakan karya disertasi yang imajinatif, yakni mengkaji simbol gramatika bahasa Arab (ilmu nahwu) dalam penjelasan sufi. Di mana makna pada level pertama berupa penjelasan nahwu, disebut denotasi; dan makna pada level kedua berupa makna sufi, disebut konotasi. Sebab itu Roland Barthes menjadi satu-satunya pendekatan pengkajian pada buku ini.

Kitab Ājurrūmiyyah karya Imam al-Ṣanhājy oleh Ibn Ajibah berubah statusnya menjadi karya tasawuf, bukan lagi sebagai karya gramatika bahasa Arab. Sebab, baginya, kitab Ājurrūmiyyah merupakan bagian dari teori dan ekspresif perjalanan suluk para sufi. Apa yang dilakukan olehnya, berimbas pada pengkajian sastra yang berkaitan pada pembedaan teks sastra dan non sastra; atau teks imajinatif dan non imajinatif. Tidak hanya itu, juga berkaitan dengan tradisi ekspresif para sufi.

ISBN 978-602-5932-07-6

PSP Nusantara
Press, 2019

Dr. H. Muhamad Qustulani, S.s, MA.Hum

Konotasi Nahwu Ajurrumiyyah

Signifikansinya terhadap Teori Sastra Arab dan Tradisi Ekspresif Para Sufi

PSP 2019

Dr. H. Muhamad Qustulani, S.s, MA.Hum

Konotasi Nahwu Ajurrumiyyah

Signifikansinya terhadap Teori Sastra Arab dan Tradisi Ekspresif Para Sufi

Editor: Prof. Dr. Sukron Kamil, MA
Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

PSP Nusantara
Press, 2019

Dr. H. Muhamad Qustulani, S.s, MA.Hum

Konotasi Nahwu Ajurrumiyyah

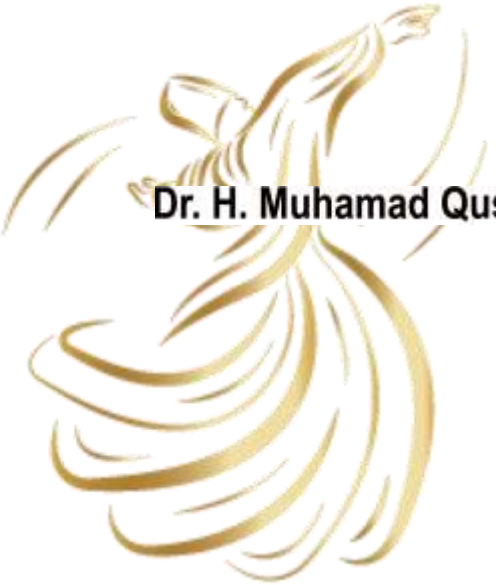
Signifikansinya terhadap Teori Sastra Arab dan Tradisi Ekspresif Para Sufi

Editor: Prof. Dr. Sukron Kamil, MA
Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

PSP Nusantara
Press, 2019

Konotasi Nahwu Ajurrumiyyah

Signifikansinya terhadap Teori Sastra Arab dan Tradisi Ekspresif Para Sufi



Dr. H. Muhamad Qustulani, S.s, MA.Hum

PSP Nusantara Press, 2019

Konotasi Nahwu Ajurrumiyyah

Signifikansinya terhadap Teori Sastra Arab dan Tradisi Ekspresif Para Sufi

Penulis:
Dr. H. Muhamad Qustulani, S.s, MA.Hum

Editor: Prof. Dr. Sukron Kamil, MA
Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

Reviewer: Prof. Dr. Masykuri Abdillah
Prof. Dr. Zainun Kamal, MA
Prof. Dr. Aziz Fahrurrozi, MA
Prof. Dr. Zainal Rafli, M.Pd
Prof. Dr. A. Satori Ismail, MA

Penerbit**: PSP Nusantara Tangerang**
Jl. Perintis Kemerdekan 2 Cikokol Tangerang 15118.
Telp (021) 22252432

Hal. 397 (17 cm x 25 xm)
STISNU NUSANTARA TANGERANG
Copyright@2019

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan photo copy tanpa ijin penerbit

ISBN: 9786025 932976

KATA PENGANTAR

Allahumma Ṣalli ‘Alā Sayyidinā Muḥammad

Puji syukur atas anugerah Allah yang tak terkira, dan ucapan shalawat tercurah kepada Rasulallah, bahwa alhamdulillah penulis telah menyelesaikan studi S3 di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta pada konsentrasi Bahasa dan Sastra Arab di Program Studi Pengkajian Islam (Islamic Studies). Semoga Allah merahmati penulis dengan kemanfaatan ilmu duniawi dan ukhrawi. Amin.

Menyelesaikan studi tentunya harus melewati banyak proses dan dinamika intelektual yang dihadapi berupa halangan dan rintangan, sebab ketika berada dalam suluk ber-S3 ria maka penulis harus menyakini dengan niat kuat dan istiqomah berada pada jalan tarekat meraih wushul berupa gelar sarjana, bermakrifat bersama peraih maqam baqa’ yang mereka adalah badal kull min kull, yakni dia adalah dia, dia adalah doctor dan doctor adalah dia, bermanunggaling kaulo sarjana. Namun, ketika mengawali perjalanan bahwa gelar sarjana maka hal tersebut adalah mimpi dan harapan, sehingga pada akhir puncak studi meraih fana menuju baqa, melewati fase ujian-ujian, dan pada akhirnya mimpi dan harapan tersebut bisa direalisasikan.

Kemudian, penulis teringat ucapan yang diulas oleh Ibn ‘Aṭā’illah dalam kitab “al-Hikam” terkait pentingnya melewati proses ketika ingin meraih cita-cita, cinta dan mimpi (*tajrīd*). Kata Ibn ‘Aṭā’illah seperti ini, “*irādatuka al-tajrīd ma’a iqāmatillahi ta’ālā fi al-asbāb min al-shahwāt al-khafiyyah * wa irādatuka al-asbāb ma’a iqāmatillahi ta’ālā fī al-tajrīd inḥiṭāt ‘an al-himmat al-‘aliyyah*.” Artinya “*keinginanmu menggapai cita, cinta dan mimpi (tajrīd) sementara Tuhan sedang menempatkanmu pada proses, maka semua itu adalah nafsu yang terselubung (mimpi); atau buaian mimpi belaka * namun sebaliknya, keinginanmu kembali pada proses sementara Tuhan sudah menempatkanmu menggapai cita, cinta dan mimpi (tajrīd) maka hal yang demikian itu kemunduran dari cita-cita luhur*.”

Ungkapan Ibn ‘Aṭā’illah mendorong penulis memastikan dirinya tetap berada pada proses, yakni istiqamah berada dijalur

raihan cita dan mimpi besar di masa depan. Melewati langkah demi langkah, bab demi bab dengan nawaytu (aku berniat) yang kuat, sehingga pada akhirnya meraih baqa' dan berittihad (manunggaling kaulo sarjana) setelah melewati ujian promosi. Proses meraih mimpi tidak semanis bayangan dalam imajinasi, semudah rekaan logika dan khayalan, melainkan harus penuh kesungguhan (mujāhadat al-nafs) dan kesulitan (mukābadat) berdisertasi ria, konsisten berada pada tarekat menuju gelar sarjana.

Maka dari itu, perjalanan berdisertasi dalam imajinasi penulis percis sama seperti yang dirasakan oleh para ahli sufi di saat hati dan jasmaninya memastikan diri berada di jalan sufi, maka ia akan meraih *fanā'*, yaitu kondisi fokus tingkat tinggi merasakan cinta dan kasih sehingga dirinya merasa bahwa yang ada hanyalah dia dan Tuhan. Pada akhirnya *fanā'* harus ditinggalkan sebagai syarat meraih maqam *baqā'*, yakni maqam merasakan kebebasan, kenyamanan, dan ketenangan bathin, yaitu menikmati keindahan ilahi dalam pantulan cahaya ruhani. Mungkin, situasi *fanā'* mirip mirip seperti ketika penulis disertasi ini berada pada titik fokus berdisertasi, lupa tidur, lupa makan, dan minum, bahkan bathinnya berada dalam kegelisahan akut, setiap bangun tidur, mau tidur, mendusin, ke mana dan di mana yang ada hanyalah fokus antara dirinya dengan disertasi, dia dengan kita Ājurrūmiyyah, dia dengan Ibn 'Ajībah, dia dengan Roland Barthes, dia dengan Konotasi, dia dengan Jurnal Internasional, dan lain-lain. Kondisi *fanā'* berdisertasi mencapai puncak ketika stampel psikiater memberikan cap bahwa "kamu (fan) sedang stress, kurangi stress. Asam lambung dan asam pada gigi-mulutmu berbulan-bulan akibat stress," katanya, "tidak akan hilang apabila tidak segera dipulihkan tingkat stresnya," katanya.

Tafsirnya mungkin seperti ini, mungutip Ibn 'Ajībah bahwa kondisi tersebut sebagai tanda *thubūt al-nūn* (ditetapkannya nūn) yang menjadi tanda seseorang akan diangkat derajat (*marfū'un*) oleh Allah, sehingga ditetapkan sikap *anāniyah* (keakuan) dalam dirinya. Sebab dirinya sedang meraih *alif waḥdah*, yakni berada pada titik focus meraih keridhaan yang Mahaalif, yang Mahatunggal. Kemudian *nūn* pada akhirnya harus ditanggalkan sebagai syarat menaikan level meraih maqam keteguhan (*naṣb*) dan kemantapan (*jazm*) hati untuk menggapai maqam baqā', yakni berada dalam ketenangan dan kenyamanan bersama Dia (Allah), bermanunggaling kaulo gusti.

Ejawantah tersebut dalam berdisertasi ketika penulis ditetapkan *nūn* atau *anāniyyah* sebagai syarat meraih rafa' diangkat derajat. Sebab dirinya merasa yang ada ketika itu adalah "*aku*" dan "*disertasi*." Pasalnya dirinya sedang berada dalam kondisi fokus meraih *alif waḥdah* (titik fokus) menyelesaikan tugas dan ujian-ujian

yang harus dilewati ketika ingin meraih gelar sarjana (*baqa'*), yakni bermanunggaling kaulo gusti, "dia adalah doktor; dan doktor adalah dia." *Fana'* berdisertasi sedikit demi sedikit mereda seiring selesainya fase-fase penulisan, kemudian semakin terbuka dan merasa bebas ketika fase ujian pendahulan telah terlewati. Maka dari itu proses terakhir adalah mengalihkan status dari maqam fana' ke maqam baqa', yakni berjuang melewati ujian promosi.

Penulis menyakini bahwa jika sukses melewat fase ujian promosi maka penulis telah beralih status dan meraih baqa', yakni berada dalam kondisi ketenangan dan keteguhan hati serta kebahagiaan meraih cita yang sudah diimpikan semenjak mengawali perjalanan. Dirinya seakan menjadi *badal kul min kull*, yakni *"dia adalah dia, dia adalah doktor, dan doktor pun adalah dia.*" Walau disebagian orang mengatakan bahwa gelar doktoral yang akan diraih oleh penulis adalah *doktor imajinasi* yang mengawang-awang tidak jelas, sampai sampai sesuatu yang tidak layak diimajinasikan kini telah diimajinasikan. Atas dasar itu berawal dari imajinasi maka penulis pun menulis dan mengimajinasikan lintasan suluku berdisertasi yang digelutinya. Sungguh penulis menyakini bahwa kondisi seperti ini tidak hanya dirasakan oleh dirinya sendiri melainkan juga sahabat sahabatnya yang berada pada titian jalan (suluk) berdisertasi, mulai dari cerita keguguran, masuk dalam perawatan rumah sakit, asam lambung, perubahan berat badan menjadi lebih bige size, dan sampai pada disidang munaqasah doktor yang diuji oleh isterinya (dikritik isteri).

Penulis bersyukur pada akhirnya berada pada titik puncak, dan pada akhirnya rasa syukur dan terimakasih harus dipanjatkan pada Gusti Ilahi Rabbi dan Rasulun Nabi atas anugerah yang sejatinya ini teramat berat untuk disandang dan digunakan, namun apa daya, dan sedikit terpaksa gelar tersebut disandang disandang. Selanjutnya penulis harus mengucapkan banyak terimakasih kepada civitas akademika Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri Jakarta, kepada Prof. Dr. Masykuri Abdillah, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MM, dan para dosen serta staf administrasi lainnya yang tidak bisa disebutkan namanya satu-persatu. Semoga Allah mencatat semuanya sebagai kebaikan. Tapi special saya ucapkan kepada Bro Adam penerus penerbit Young Progressive Moslem (YPM), penerbitan yang berdiri dari hasil kongres (kongkow gak beres) di Safira Village 2011, bersama Om Alul bapaknya si Fakkar, suaminya si Mala. Jelasnya, YPM lahir dari modal nekat sahabat kental saya si Fahmi yang modal stampel dan gaya menyakinkan Perpusnas bisa dikadalin ketika itu. Tapi alhamdullah, saat ini YPM semakin maju. Terimakasih juga buat Bro

Arif, Mbak Vemmy, Pak Fitriadi, dan para staf lainnya, semoga pada sehat selalu. Amin

Terimkasih selanjutnya penulis ucapkan kepada promotor disertasi ini, yaitu kepada Prof. Dr. Sukron Kamil, MA dan Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA. Tak sungkan saya membaca surat al-fatihah untuk keduanya, semoga selalu diberikan kesehatan dan keberkahan dari Allah swt. Tak lupa penulis mengucapkan terimakasih kepada para penguji, yaitu Prof. Dr. H. Azis Fakrurozi, MA, Prof. Dr. H. Zainun Kamal, MA, Prof. Dr. H. Zainal Rafli, dan Prof. Dr. H. Ahmad Satori Isma'il, MA. Semoga Allah merahmati guru-guru penulis dengan limpahan karunia cinta dan kasih sayang ilahi rabbi.

Terimakasih disampaikan kepada civitas akademika Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama (STISNU) Nusantara Tangerang secara umum, namun khususnya kepada Kakak Saya Bang Haji Baijuri sebagai ketua STISNU, Baba Udin, Pak RT Arul, Handi, Marwata, Reno, Sulung, Ecep dan Kang Hendra. Tak lupa kepada Om Ewok teman diskusi dikursi panas, melobi agar saya mendapat social care dari Qatar Charity Indonesia, tapi sayang selalu gagal, guru bahasa Inggris saya Wan Qodir, dan lain-lainnya. Satu lagi kepada sahabat kentel saya sekaligus sebagai lawan debat penulis. Memang, kami berdua sering berdebat, namun sejatinya perdebatan bukanlah perbedaan melainkan sisi lain yang saling mengisi, dia itu adalah Haji Fahmi, yang menjabat sebagai ketua Majelis Wakil Cabang (MWC) Nahdlatul Ulama Kec. Curug Kabupaten Tangerang tahun 2017-2021.

Lanjut, terimakasih pun saya sampaikan kepada sahabat-sahabat sekolahan saya, ada si Fajar, Bro Azky, Om Wildan, Mamih Umi Nurhayati, Bro Syaikuh, Om Zulfikri, Mbak Erika, Teh Iin, Waliyullah Falizar, Ansor dan istirinya (Bu Laila), Bu Ilda dan suaminya (Pak Busman), Sujian, dan lain-lain. Maaf tidak semuanya disebutkan. Owh iyah lupa, lawan debat saya, yaitu Pak Syukriyanto, sosok yang istiqamah dan yakin tentang khilafah. Do'a saya semoga saja tercapai mimpinya.

Seterusnya, terimakasih disampaikan kepada Abah Haji Aliyuddin Zein Pandawa Kresek, beliau sudah seperti orang tua buat penulis, yaitu sosok bapak yang mengerti dan memahami kondisi anak-anaknya. Banyak pelajaran dan nasihat yang didapat penulis, seperti konsistensi dengan do'a yang selama ini diucapkan. Apalagi ketika pergi haji ke Baitullah tahun 2013, Ka'bah menjadi saksi tentang do'a-do'a penulis, bahwa tahun 2015 saya harus kuliah S3, tahun 2017 harus sudah punya mobil, dan tahun 2018 harus segera selesai kuliah, menikah setelah beres kuliah S3. Tak pernah penulis bercerita tentang hal ini kecuali pada Sang Khaliq. Namun aneh,

kenapa di sela-sela sowan kepadanya, beliau berkata dihadapan penulis dan Umi tercinta, "Mi, haji Fani mah nikahnya setelah S3, mowal bakalan jadi lamun henteu S3 heulaan." Alasan itulah kenapa saya ketika mengambil sekolahan S3 masih dalam status jumbling, "*insyaallah enteng jodoh*." Lanjut, tak lupa terimakasih juga kepada putra beliau, sahabat saya Kang Haji Fahd, semoga sekolahan S2-nya pun segera rampung. Amin

Ucapan cinta dan special diperuntukkan kepada jimat satu-satunya yang penulis miliki dan amat dicintai, yaitu pada Umi. Jika orang bertanya, kenapa ngambil sekolahan lagi? Pasti akan dijawab dengan kata "Umi." Buat penulis, semua adalah "Umi." Sela-sela pojokan dipan atau ranjang tidur Umi, di situ tempat yang menurutnya adalah tempat yang paling nyaman, yakni tidur bersama "Umi" dipojokan adalah sebuah kenyamanan dan kehangatan yang muncul dari bathin sanubari dan rasa cinta seorang Ibu. Tak menyangka, menulis ucapan terimakasih pada Umi, lelehan air mata mengalir dari kelopak mata penulis, teringat sosok Ayah almarhum yang bilang jagain Umi. Satu yang tidak pernah penulis tinggalkan ketika melewati fase-fase ujian, yaitu air suwuk do'a Umi menjadi teman setia mengiringi dan menemani pada lawatan melewati fase fase ujian. Semoga Umi panjang umur, sehat wal afiyat lahir dan bathin. Amin.

Ucapan cinta pun disampaikan kepada saudara-saudara penulis, kepada Teteh Haji Evi dan Abi Azis serta anaknya aa Syafiq, aa Haji Busthomi dan Bi Imas serta anak-anaknya Nafa dan Na'ilah; aa Haji Mahrus dan Bi Ifah serta Aa Dodo; Hajah Dida dan suaminya Haji Dowi serta aa Awfar dan dede Mbot Nahdha; Hajah Neng Aboy dan Dede Syihab; dan terakhir kepada Tong Haji Ali Ibom yang ingin kuliah ke Maroko, semoga Allah kabulkan cita-cita dan mimpi besar mu, Tong.

Terakhir, penulis berdoa dan berharap diberikan ilmu yang bermanfaat duniawi dan ukhrawi, baik untuk pribadi dan atau orang lain. Entah setelah ini penulis mau menjadi dan seperti apa, penulis hanya bisa melewati apa adanya sesuai irama Tuhan maunya. Buktinya, latarbelakang penulis bahasa dan sastra Arab, tetapi saat ini ngurusin kampus yang tidak ada konsentrasi bahasa Arabnya (Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama "STISNU" NU Santri Tangerang Raya "Nusantara" Tangerang). Menikmati saja apa adanya dari sebuah pengabdian menggeluti tugas dan guratan takdir ilahi. Semoga saja semua bermanfaat. Amin

Penutup, mungkin dalam penulisan disertasi ini terdapat banyak sekali kesalahan dalam jenis apapun, maka penulis ikhlas dan

ridha untuk diperbaikinya. Tidak hanya itu, penulis pun berharap untuk ditegur dan diingatkan sebagaimana mestinya.

Wallahul Muwaffiq Ilā Aqwami al-Ṭarīq

Jakarta, 2018

Muhamad Qustulani

KATA PERSEMBAHAN

Semua adalah Umi, dan Umi, dan Umi
Tidak ada yang lain kecuali Umi
Umi adalah Ibuku, sekaligus menjadi Bapakku
Umiku adalah waliyullah jahil, Dia adalah kekasih Allah
Do'a - do'a-nya manjur, aku begini karena Umiku
Semoga Umi sehat selalu dan pajang umur…
Maafkan anakmu yang belum bisa berbakti dan membahagiakan Umi…

Bismillah…
Berikan kami ilmu
Bermanfaat dunia dan ukhrawi

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam karya ilmiah ini adalah sebagai berikut:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َ	*Fatḥah*	A	A
◌ِ	*Kasrah*	I	I
◌ُ	*Ḍammah*	U	U

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	*Nama*
...ى	*Fatḥah* dan *ya*	Ai	a dan i
...و	*Fatḥah* dan *wau*	Au	a dan w

Contoh:

حُسَين : Ḥusain حَوْل : ḥaul

C. Maddah

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَا	*Fathah* dan *alif*	ā	a dan garis di atas
ـِي	*Kasrah* dan *ya*	ī	i dan garis di atas
ـُو	*Ḍammah* dan *wau*	ū	u dan garis di atas

D. Ta' Marbūṭah (ة)

Transliterasi ta' marbūṭah ditulis dengan "h" baik dirangkai dengan kata sesudahnya maupun tidak contoh mar'ah (مرأة) madrasah (مدرسة)

Contoh:

المدينة المنورة : al-Madīnat al-Munawwarah

E . Shaddah

Shaddah/*tashdīd* pada transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang bershaddah itu.

Contoh:

نزّل : nazzala

F. Kata Sandang

Kata sandang "ال" dilambangkan berdasarkan huruf yang mengikutinya, jika diikuti huruf *shamsiyah* maka ditulis sesuai huruf yang bersangkutan, dan ditulis "al" jika diikuti dengan huruf *qamariyah*. Selanjutnyaلا ditulis lengkap baik menghadapi al-Qamariyah, contoh kata *al-Qamar* (القمر) maupun al-Shamsiyah seperti kata al-Rajulu (الرجل)

Contoh:

الشمس : al-Shams القلم : al-Qalam

ABSTRAK

Tujuan penelitian ini adalah untuk (1) mengeksplorasi makna imajinatif nahwu Ājrumiyyah karya Ibn ‘Ajībah; (2) menemukan signifikansi makna imajinatif nahwu Ājrumiyyah karya Ibn ‘Ajībah terhadap teoritis sastra Arab yang berkaitan dengan pembedaan teks sastra dan non sastra; dan (3) menemukan signifikansi makna imajinatif nahwu Ājrumiyyah karya Ibn ‘Ajībah terhadap tradisi ekspresif yang dilakukan oleh para sufi.

Metode penelitian adalah kualitatif deskriptif berbasis pustaka dengan menggunakan pendekatan strukturalisme-semiotika Roland Barthes tentang otonomisasi teks dan expression (E), relation (R), dan Content (C) untuk menemukan makna konotasi. Adapun data primer penelitian ini adalah kitab karya Abī al-‘Abbas Aḥmad Ibn ‘Ajībah al-Husainy “*al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājrūmiyyah,”* sedangkan data skunder penelitian ini adalah kitab karya Alī Ibn Maimūn al-Idrīsī kitab “*al-Risālat al-Maimuniah fī Tauḥīd al-Ājrūmiyyah,”* kitab karya Ibn Hawāzin al-Qushayry “Naḥw al-Qulūb,” dan lain-lain.

Perdebatan akademik pada penelitian berkaitan tentang siapa yang memiliki otoritas dalam menentukan makna. Kelompok pertama dipelopori oleh gerakan post strukturalisme Roland Barthes yang menyatakan bahwa teks bersifat otonom dan terbebas dari pengaruh makna pengarang, baginya, pengarangtelah mati (*the death of author*). Kemudian otoritas pemaknaan diserahkan kepada pembaca dalam mengolah data (teks) berdasar pada pengkajian relasi sistem tanda, sebab itu pemaknaan dipengaruhi oleh kreativitas logika, mitos, kepercayaan dan pengalaman yang beralih fungsi menjadi kreativitas sejarah yang membuka peluang terjadinya makna ganda (denotatif-konotatif). Kelompok kedua adalah strukturalisme genetik, yaitu kelompok yang beranggapan bahwa teks bagian dari pengarang dan memiliki hubungan dengan realitas pengarangnya, sebab teks dianggap sebagai sebuah pencitraan ekspresi pengarang. Kelompok ini dipopulerkan oleh Lucian Goldmann yang menyatakan bahwa pemaknaan tidaklah cukup dengan hanya memahami sistem tanda (unsur internal) melainkan pula harus menelusuri dan memperhatikan asal muasal teks (unsur eksternal), apalagi karya sastra.

Kemudian temuan pada penelitian ini, di antaranya; pertama, pembaca memiliki otoritas menentukan makna yang dipengaruhi oleh kreativitas sejarah. Pembaca dengan kekuatan imajinasi (*khayāl*) dan feeling (*'āṭifah*) dapat merubah statusnya menjadi penulis pada level kedua dan dapat merekonstruksi makna di luar dari makna aslinya. Kedua, imajinasi teks tidak dapat merubah status teks Ājrūmiyyah menjadi teks sastra, melainkan hanya merubah status teks tidak imajiantif menjadi imajinatif. Ketiga, makna imajinatif pada teks Ājrūmiyyah merupakan ekspresi estetik yang lahir dari sebuah cerminan dan memesis dari pengalaman historis yang dialami para sufi.

Keyword: Konotasi, Denotasi, 'Āṭifah, Khayyāl, dan Sastra.

الملخص

و أهداف هذا البحث استكشاف المعنى الضمني على الآجرومية لابن عجيبة, (2) واكتشاف أهمية المعنى الضمني على عناصر الأدب الداخلية العربية, (3) واكتشاف أهميتها على عرف التعبير الصوفي

ومنهج هذا البحث دراسة وصفية مكتبية بنهج رولند بارت عن الدراسة التحليلة البنيوية السيميوطقية "النص المستقل من مؤلفه" ونظرية العبارة أو الدال (expression/ E) و الرابطة أو الدليل (relation/ R) والمحتوى أو المدلول (content/ C) وسيلة لاستطلاع المعنى الضمني في النص. وأما البيانات الابتدائية فهي الكتاب الذي ألفه أبو العباس أحمد ابن عجيبة الحسيني "الفتوحات القدوسية في شرح مقدمة الآجرمية", والبيانات الثانوية فهي الكتاب الذي ألفه علي الميمون الإدريسي "الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية," وابن هوازن القشيري "نحو القلوب" وما يتعلق بهذا البحث.

ومناظرة الدراسية في هذا البحث بين المذهبين. المذهب الأول الذي نشره رولند بارت بما بعد البنيوية (*post structuralisme*) وقال: إن النص مستقل بمؤلفه وآثاره أي "موت المؤلف". لذا، معنى النص الآن ليس في المؤلف بل في القاري الذي يرعى البيانات ويحل منظومة النص أو الدليل متعلقا ومؤثرا بالابتكار التاريخي والأسطورة والاعتقاد والتجربة حتى ظهر معنيين أي معنى التعيين والضمني (*connotative/ denotative*). والمذهب الثاني الذي نشره لوجين غولمند بالتركيبية الجينيتكية (*structuralism genetic*)، وقال إن النص من نفس المؤلف وما يتعلق به، لذا، النص ظهر بسبب تدريج الابتكار الخيالي في المؤلف.

فلا يكفي مفهموم النص بالعنصر الداخلي فقط بل لابد بالعنصر الخاريجي موسعا بالمقال التاريخي الذي يتعلق فيه.

ونتائج هذا البحث منها: الأول أن القاري له حق لإعطاء المعنى الذي يؤثر بالتاريخ الإبداعي. وأما قوة الخيال والعاطفة في القاري فيكون القاري مؤلفا ثانيا ويغير المعنى في غير وضعه أي معنى أصله. والثاني: أن النص التخيلي لا يغير النص العلمية (لا يخيل) إلى النص الأدبية (يخيل). والثالث أن المعنى الخيالي الآجرومية من أنواع التعبير البديعية التي صدرت من المحاكاة والتجربة التاريخية للصوفيين.

الكلمة: المعنى التعيين، المعنى الضمني، الخيال، العاطفة، الأدب.

ABSTRACT

The purpose of this study is to (1) explore the imaginative meaning of nahwu Ājurrūmiyah written by Ajibah; (2) find the significance of imaginative meaning of nahwu Ajjurumiyah written by Ajibah towards the theoretical of Arabic literature related to the distinction of literary and non-literary texts; and (3) find the significance of imaginative meaning of nahwu Ajjurumiyah written by ajibah towards the expressive tradition of Sufis.

The method of this research is descriptive qualitative-based library using semi-structuralism of Roland Barthes' approach of the autonomies of texts and expressions (E), relation (R), and Content (C) to find connotative meaning. The primary data of this study is a book written by Abī al-'Abbas Aḥ mad Ibn 'Ajī bah al-Ḥusainy al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ajrūmiyyah, " While the secondary data of this study is a book written by Alī Ibn Maimūn al-Idrisy the book "al-Risālat al-Maimūniyyah fi Tauḥīd al-Ajurrūmiyyah, "the book of Ibn Hawāzin al-Qushayry" Naḥw al-Qulūb, "and others.

The dissent on the academic research related to who has the authority in determining the meaning. The first group was initiated by Roland Barthes' post structuralism movement which stated that text was autonomous and free from the influence of the author's meaning, he believed on the death of author. The authority of meaning depend on the readers in processing the data based on their understanding in the relation of sign system, therefore the understanding of meaning themselves are influenced by the creativity of logic, myths, beliefs and experiences that turn its function into historical creativity which give the possibility of double meaning (denotative-connotative).

The second group is genetic structuralism, it is a group which think that text is part of its author and have a relationship with the reality of the author because texts are considered as an expressive image of the author. This group was popularized by Lucian Goldmann who stated that the understanding of meaning is not enough only by understanding the sign system (internal elements) but also must be traced and

also learn the origin of the text (external elements), especially the literary study.

The findings of this research are: first, the reader has the authority in determining the meaning which influenced by historical creativity. The readers with their imaginative ability (*khayāl*) and feeling (*'āṭifah*) are able to change their status to be a writer on the second level and can also reconstruct the meaning beyond the original meaning. Second, the imaginative text cannot change the status of Ajurumiyyah text into literary texts, it can only change the status of non-imajantative text into imaginative. Third, the imaginative meaning in a text Ājurrūmiyyah is an aesthetic expressions which born from the reflection of Sufis' historical experiences.

Keyword: Connotation, Denotation, 'Āṭifah, Khayyāl, and Literature.

DAFTAR ISI

Sampul
Kata Pengantar i
Kata Persembahan vii
Pedoman Transliterasi ix
Abstrak xi
Daftar Isi xvii

PENDAHULUAN 1
A. Latarbelakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 14
C. Rumusan Masalah 14
D. Pembatasan Masalah 15
E. Tujuan Penelitian 15
F. Manfaat Penelitian 15
G. Penelitian Terdahulu Yang Relevan 16
H. Metode Penelitian 22
1. Sumber Data 22
2. Pendekatan Penelitian 22
3. Tekni Pengambilan dan Analisis Data 24
I. Sistematika Penulisan 24

SISTEM KOMUNIKASI PEMAKNAAN 27
DARI LINGUISTIK SAMPAI HERMENEUTIK
A. Perdebatan Otoritas Pemberi Makna Dalam Linguistik 27
1. Dilema Pemaknaan: Antara Teks, Pengarang dan Horison Harapan 29
a. Makna: Otonomisasi Teks 29
b. Makna: Antara Pengarang dan Realitas Sosial 32

c. Makna dan Penyambutan Pembaca 36
B. Perdebatan Otoritas Pemberi Makna Dalam Hermeneutika 38
C. Makna: Dari Strukturalisme Sampai Post Strukturalis 43
1. Strukturalisme Murni 43
2. Strukturalisme Genetik 49
3. Post-Strukturalisme 52
a) Juques Derrida: Dekonstruksi Semiotika of Abritrer 54
b) Jaques Lacan: Semiotika Psikoanalisis 56
c) Michel Foucault: Wacana dan Kekuasaan 59

ROLAND BARTHES KONOTASI TEKS SASTRA dan NON SASTRA 64
A. Konsep Semiotika Roland Barthes 64
1. Semiotika Roland Barthes 64
2. Roland Barthes: Denotasi dan Konotasi 68
B. Paradigma Kesusastraan Arab 75
C. Pembedaan Teks Sastra dan Non Sastra 83
D. Konotasi Pada Teks Non Sastra 88
E. Konotasi Pada Teks Sastra 92
1. Konotasi dan Perubahan Makna 94
2. Kontasi dan Majaz 96
F. Makna Kotonasi Teks Arab 99

NAHWU KLASIK – MODERN DAN QIYAS GRAMATIKA 111
A. Geneologi Nahwu: Klasik dan Modern 111
1. Nahwu Dalam Tradisi Klasik 111
2. Nahwu di Era Modern 114
a) Nahwu Klasik Rasa Modern 114
b) Pembaharu Nahwu Era Modern 116
B. Perbandinagn Istilah Gramatika Indonesia dan Arab 122
C. Tradisi Qiyas Gramatika Bahasa Arab 126
1. Definisi Qiyas 126
2. Metode Pengambilan Dalil Dalam Ushul Nahwu 127

3. Instrument Pembentukan Qiyas (Analogi) 129
4. Zamakhsyari dan Qiyas Gender 130

DINAMIKA KEHIDUPAN IBN ‘AJĪBAH 133
A. Biografi Ibn’ Ajībah 133
B. B. Kondisi Sosio-Historis Ibn Ajibah 135
C. Kondisi Geografis dan Politik 138
D. Karya Ibn ‘Ajibah 140

SUFISME UNSUR-UNSUR KALIMAT 146
Rekaan Imajinasi Sufistik
A. Kata Dalam Rekaan Imajinasi Sufistik 146
1. Imajinasi Sufistik Kalimat (Kalām) 146
2. Imajinasi *Ism* (Nomina), *Fi’l* (Kata Kerja) dan *Huruf* (partikel/ konjungsi) 152
a) Konotosi Tanda-Tanda Ism 163
b) Konotasi Tanda-Tanda Fi’il 172
c) Konotasi Huruf 173
3. Ism Ma’rifat: Konsep Ma’rifat dan Maḥjūb Pada Allah 174
4. Fi’il: Jenis Perbuatan Manusia 179
a. Fi’il Māḍy: Simbol Perbuatan Masa Lalu 181
b. Fi’il Muḍāri’: Simbol Menyerupai Amalan Sufi 181
c. Fi’il Amr: Perintah Penghantar Wushul 185

B. Unsur Kalimat Dalam Rekaan Makna Imajinatif Sufistik 185
1. *Fā‘il* Manifestasi Perwujudan Subjek Haqīqy 185
2. Nā’ib al-Fa’il: Konsep Wakil Tuhan di Muka Bumi 190
3. Maf’ūl bih Manifestasi Peraih Maqam Fana’ dan Baqa’ 197
4. *Mubtadā‘* (Yang Maha *Mubtadā‘*) & *Khabar*: Berita Berita Tentang Ketuhanan 201

SUFISME KATA KETERANGAN 208
Al-Mukammilāt al-Manṣūbāt dan Tawābi'
A. Adverbia Manṣūbāt Dalam Rekaan Imajinatif Sufistif 208
1. Maṣdar: Konsep Pusat Semesta 208
2. Ẓarf: Wadah Perwujudan Tuhan 212
3. Ḥāl: Kondisi Hati Para Ahli Sufi 216
4. Tamyīz: Kesamaran Perwujudan Maknawi Tuhan 220
5. Maf'ūl Min Ajlih: Konsep Maqam Kreatif Asbāb dan Qudrat 223
6. Maf'ūl Ma'ah: Manusia Dalam Pengawasan Allah 226
7. Pengecualian (Istithnā') Bagi Penerima Ujian Dahsyat 229
8. "Lā" Penapian selain Tuhan 231

B. Adverbia Tawabi' Dalam Rekaan Makna Imajinatif Sufistik 234
1. Na'at-man'ūt: Pelengkap Adjektiva Manifestasi Kesempurnaan 234
2. Konjungsi (Penghubung) Wujud Simpatik Relasi Hamba dan Tuhan 237
3. Taukid: Penegasan atau Pengukuhan Mursyid 243
4. Badal: Waliyullah Para Pengganti Tuhan 248

SUFISME MUNADA, I'RAB DAN AWĀMIL 253
A. Munādā: Tawasulan Pemberi Syafaat 253
B. *I'rab* Simbol Perubahan Kondisi Hati Manusia 259
a) Pembagian I'rab 261
b) Konotasi Tanda I'rab Pada Kata Ism (Nomina) 263
c) Konotasi Tanda I'raḅ Pada Kata Fi'il (Verb) 265
C. Tanda Simbolik Perubahan Hati Manusia 267
D. Konsep Penyingkapan Keghaiban dengan Huruf dan Ḥarakat 302
E. 'Awāmil Dalam Simbol Imajinatif Sufistik 306
1. Konsep Naskh – Mansūkh Dalam Tradisi Sufi 306
2. 'Awāmil *Naṣb*: Rintangan Meraih Wushul 314
3. 'Awāmil Jawāzim Faktor-Faktor Yang Membekukan Hati 315

SUFISME MARFŪ'ĀT, MANṢŪBĀT DAN MAKHFŪḌĀT 317

A. Marfū'āt al-Asmā': Simbolisme Golongan Peraih Maqam Kemuliaan Ruhani 317

B. Manṣūbāt al-Asmā': Simbolisme Maqāmāt Sufi 320

C. Makhfūḍāt al-Asmā': Golongan Hina di Mata Allah 324

KRITIK TAFSIRAN SUFISTIK DAN SIGNIFIKANSINYA TERHADAP SASTRA ARAB SERTA TRADISI SUFI 329

A. Metodologi Penafsiran Sufi Nahwu 329

1. Profil Kitab "al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah" karya Ibn 'Ajībah 329
2. Profil Pembahasan Kitab Munyat al-Faqīr karya 'Abd al-Qādir al-Kūhīny 329
3. Profil Pembahasan Kitab "al-Maymūniyyah" Karya al-Idrīsy 333
4. Profil Pembahasan Kitab "Naḥw al-Qulūb" karya Ibn Hawāzin al-Qushayry 333

B. Analisis Penafsiran dan Bias Makna 334

1. Menemukan Makna Objektif 334
2. Kritik Bias Konotasi Nahwu Sufi 336

C. Signifikansi Makna Imajinatif Ājrūmiyyah 340

1. Singinfikansi Konotatif Ājrūmiyyah Terhadap Kajian Kesusastraan Arab 340
2. Signifikansi Konotatif Ājrumiyah Pada Kajian Tasawuf 347
   a) Kondisi Takhally, Taḥally dan Tajally Dalam Tafsiran Imajinatif Ājrūmiyyah 347
   b) Kondisi Fanā', baqā', dan Muqārabah Dalam Simbolisme Ājrūmiyyah 350
   c) Allah Dalam Simbol Gramatika Ājrūmiyyah 356

D. Signifikansi Ta'wil Dalam Tradisi Ekspresif Sufistik 358

PENUTUP 365
A. Kesimpulan 365
B. Rekomendasi 366

DAFTAR PUSTAKA 367
INDEKS 383
GLOSSARIUM 386
BIODATA PENULIS 392

PENDAHULUAN

A. Latarbelakang Masalah

Teks atau wacana tidak terlepas dari 3 (tiga) hal, yaitu pengarang atau penulis (*author*), teks (objek) dan pembaca (*reader/ interpretant*). Pengarang adalah pembuat teks yang telah menuangkan pemikiran atau gagasan dalam bentuk simbol atau wacana, lalu mengekspresikannya dalam bentuk kode atau system tanda. Sementara itu teks adalah hasil ekspresi atau pesan pengarang yang disimbolkan dalam bentuk kode (*sign*) atau tanda yang muncul dari sebuah proses pengamatan imajinatif dan pencitraan atas realitas sosial simbolik; bisa juga sebuah fenomena yang mengkondisikannya. Adapun pembaca (*reader/ interpretant*) adalah subjek yang mencoba memahami maksud pengarang melalui sistem tanda yang dituangkan dalam karya. [1]

Pada awalnya pengarang (*author*) memiliki dominasi lebih dalam memberikan pesan atau makna pada suatu teks atau wacana karena teks (wacana) lahir dari sebuah realitas yang tidak dapat dipisahkan dengan situasi-historis pengarang.[2] Namun dominasi

---

[1] P. Prayer Elmo Raj , "Author and Text: Reading Michel Foucault's What is an Author," The Criterion: An *International Journal in English* (Vol. 3, Issue 3, September 2012), 2-9. Lihat juga Peter Smagorinsky and John Coppock, "The Reader, The Text, The Context: An Exploration Of A Choreographed Response To Literature," *Journal of Reading Behavior* (Vol. 27, No. 3, 1995), 271. Lihat Sherri Irvin, " Authors, Intentions and Literary Meaning," *Philosophy Compass* (Vol. 1, No. 2 (2006), 114–115.

[2] Lucien Goldman, "The Sociology of Literature: Status and Problems of Method," *International Social Science Journal*, Sosiology of Literary Creatifiy, (Vol. XIX, No. 4, 1967), 493. Lihat Kalyan Das, "Decoding The Text And The 'Power' Of The Reader," *Researchers World-Journal of Arts, Science &Commerce* (Vol. V, Issue 2, April 2014), 87-91. Lihat Judy Woon Yee Ho, "Code-Mixing: Linguistic Form and Socio-Cultural Meaning," *The International Journal of Language Society and Culture,* diakses di http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.575.1796&rep=rep1&type=pdf diakses pada tanggal 27 April 2018 pukul 21.00 wib. Lihat

tersebut menjadi pudar dan bias akibat komunikasi yang terputus antara pengerang (*author*) dan pembaca (*reader*). Apabila teks sudah berada di ruang publik atau terbuka maka terkesan adanya ruang dan waktu yang terpisah, seperti adanya jarak komunikasi di antara keduanya. Teks seakan menjadi simbol tak bertuan, lalu pembaca seolah diberikan kewenangan dan kebebasan untuk memahami serta menentukan makna berdasarkan kemampuan dan situasi-historis yang mempengaruhinya. Pada posisi ini pengarang (*author*) seolah dianggap tidak memiliki kewenangan untuk memberikan dan menentukan makna (*the death of author*), karena teks dan makna statusnya sudah beralih kepada pembaca (*reader/ interpretant*).[3] Atas dasar itu, pengalaman historis dan kemampuan intelektual serta daya imajinasi pembaca telah membuka ruang makna menjadi lebih dinamis, terbuka dan memberikan terobosan dalam perspektif baru. Statusnya, teks menjadi terkesan lebih otonom, terbebas dari realitas pengarangnya.[4]

Buktinya, perbedaan penafsiran dan cara pandang pada setiap wacana yang dipopulerkan oleh Presiden Joko Widodo (Jokowi) seakan menjadi suatu hal yang asyik untuk diperdebatkan. Pasalnya, perdebatan hasil dari kinerja pemerintah selalu ada dualisme tafsiran pendapat, baik yang mendukung ataupun menolak, dalam hal ini terkait dengan partai pendukung pemerintah dan partai oposisi. Contohnya, hutang negara, dan infrastruktur menjadi perdebatan hangat yang tidak ada habisnya seperti wacana tidak bertuan ketika sudah berada dalam ruang publik. Bias bias makna kemudian berbaur antara kebenaran, objektivitas, hoax dan fitnah menjadi wacana yang

---

juga Dimopoulos, Vasilis Koulaidis and Spyridoula Sklaveniti, "Towards a Framework of Socio-Linguistic Analysis of Science Textbooks: The Greek Case Kostas," *Research in Science Education*, diakses di https://dscp.uop.gr/attachments/CVs/Dimopoulos/papers/Towards%20a%20framework%20of%20Socio-linguistics%20Analysis.pdf pada tanggal 27 April 2014, pukul 20.00 wib.

[3] Antony Aumann, " The "Death of the Author" in Hegel and Kierkegaard On Berthold's The Ethics of Authorship ," *Graduate Faculty Philosophy Journal* (Vol. 32, No. 2, 2011), 435 – 438. Dario Compagno, "Theories of Authorship and Intention in the Twentieth Century. An Overview," *Journal of Early Modern Studies* (Vol. 1, No. 1, 2012), 34-43.

[4] Lihat konsep "the death of author" Roland Barthes, *Image Music Text*, trans, by Stephen Heath (London: Fontana Press, 1977), 142-148; lihat juga Roland Barthes, *Imaji Musik Teks*, terj. Agustinus Hartono (Yogyakata: Jalasutra, 2010), 145-152.

harus diverifikasi atau ditabayyuni keaslian dan keotentikan data dan penjelasannya. Kelompok pertama seperti PDIP, PKB, Golkar, Nasdem, Hanura, PPP dan lain-lain mendukung kebijakan Jokowi tersebut, alasannya situasi historis yang turut memengaruhinya sebagai pendukung presiden. Bagi mereka apa yang diinisiasi dan dilakukan oleh Jokowi merupakan sebuah ijtihad negara untuk memutus mata rantai kemiskinan dengan cara membuka akses dan mempercepat pembangunan infrastruktur, walaupun dengan cara berhutang. Maka dari itu hutang yang dimaksud merupakan hutang untuk pembangunan yang mengarah pada kegiatan yang produktif dan mampu diolah pada sektor sector real yang dapat mengembalikan atau membayar hutang yang sudah digunakan. Namun kelompok kedua (PKS, PAN dan Gerindra sebagai partai oposisi) menganggap langkah Jokowi adalah bentuk kekeliruan, yakni membangun dengan cara berhutang, bagi mereka, bahwa berhutang justru akan membuat rakyat akan semakin menderita dan menanggung hutang negara.[5] Kondisi seperti ini menjadi lebih dinamis ketika masyarakat awam pun turut menafsirkan dari lontaran wacana yang sudah ditafsirkan oleh kedua kubu, puncaknya hoax-sasi makna menjadi suatu hal yang sulit dipisahkan ketika wacana dan penafsiran sudah dipengaruhi oleh ideologi dan politik.

Ejawantah infrastruktur (program presiden Jokowi) merupakan wacana yang bebas untuk ditafsirkan oleh pembaca. Pastinya pembacaan yang dilakukan oleh kedua kelompok tersebut dipengaruhi oleh situasi historis, latarbelakang, atau ideologi para pembacanya. Terkesan pembaca melakukan transaksi pembenaran berdasarkan pandangan dan data serta perspektif yang dimilikinya. Pergumulan pandangan ini tentunya menarik disimak pada era demokrasi, pasalnya, pembaca kritis bisa jadi akan membuat poros atau kelompok baru untuk memberikan makna yang berbeda di antara keduanya. Kelompok ketiga memaknai perdebatan tersebut adalah gagasan politik sebagai media dan upaya mendapatkan simpatik dari masyarakat dengan cara yang berbeda, bisa jadi pemaknaan yang dilakukan oleh kelompok ketiga tidak terlalu subjektif (mendekati objektif) karena menilai dan mengkritisi titik lemah di antara

[5] Penulis mengambil intisari dari isi website media oposisi, bahwa situasi historisnya lebih dekat pada ideology Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Lihat media oposisi "Beban Hutang Meningkat, Negara di Ambang Kehancuran," diakses di https://www.mediaoposisi.com/2018/03/beban-utang-meningkat-negara-di-ambang.html pada tanggal 22 Juni 2018, pukul 10.00 wib.

keduanya. Pembaca ketiga tidak dipengaruhi oleh situasi historis dan ideology yang berkaitan dengan politik, melainkan semisal akademis, intelektual dan lain sebagainya.

Kemudian, problematika otonomisasi teks atau wacana tidak hanya terjadi pada semisal kasus di atas, namun pada teks atau wacana yang punya kesan tidak bisa ditafsirkan dalam arti ganda. Seperti halnya nahwu sebagai sebuah karya ilmiah gramatika Arab, simbol-simbolnya bagi pembaca awam tidak memiliki makna yang menarik, namun bisa jadi, bagi pembaca kritis nahwu menjadi sebuah karya yang imajinatif dan penuh makna, bahkan bisa berbeda dengan makna aslinya. Sebab itu konsep otonomi pada teks terjadi pada kitab al-Ājurrūmiyyah karya Imam al-Ṣanhājy yang oleh para pensyarah kitab tersebut (pembaca/ *reader* dan menjadi pengarang kedua) dijelaskan dalam konstruksi makna yang berbeda, yakni di luar dari maksud atau makna pengarang. al-Ājurrūmiyyah dalam perspektif al-Ṣanhājy (pengarang utama/ *main author*) dianggap telah selesai dan berakhir pada kajian nahwu (gramatika).[6] Namun dalam perspektif ‘Alī Maimūn al-Idrīsy telah beralih menjadi tauhid, sedangkan dalam perspektif Ibn ‘Ajībah, al-Kūhīny, dan al-Qushayry beralih menjadi tasawuf.[7] Ājurrūmiyyah bagi Ibn ‘Ajībah dan al-Idrīsy seperti teks tak bertuan yang bebas dimaknai sesuai dengan situasi dan historis pembacanya, sehingga makna teks Ājurrūmiyyah seakan beralih status, bahkan pemaknaan bisa jadi melebihi pemaknaan yang dilakukan oleh keduanya.

Pertentangan makna Ājurrūmiyyah antara pengarang (al-Ṣanhājy dan pembaca (Ibn ‘Ajībah, ‘Ali Maimūn al-Idirīsy dan al-Qushairy) adalah bukti adanya jarak dan waktu serta komunikasi di antara keduanya. Peralihan makna, bisa jadi, disebabkan oleh (1) perkembangan mitologi dan pemahaman serta situasi historis yang mengkondisikan sehingga turut mempengaruhi pembaca untuk beralih fungsi menjadi pengarang kedua yang memberikan makna baru dalam konteks pengkajian yang berbeda; atau (2) bisa jadi disebabkan oleh kecenderungan dan kedekatan pembaca dengan keahlian atau situasi historis tertentu (tauhid dan tasawuf), sehingga memotivasi pembaca untuk menjadi pengarang kelas kedua (pemberi makna baru) dengan cara merekonstruksi makna teks di luar dari makna aslinya. Tidak hanya itu, (3) kemampuan Ibn ‘Ajībah, ‘Ali

[6] Lihat ‘Alī Ibn Maimūn al-Idrīsī, *al-Risālat al-Maimuniah fī Tauḥīd al-Ajrūmiyyah* (Surabaya: al-Ḥarmain, 2005)

[7] Lihat ‘Abd al-Qādir al-Kūhiny, *Munyat al-Faqīr al-Mutajarrid wa Sīrat al-Murīd al-Mutafarrid* (Halb: Dār al-Hayāt, tth)

Maimūn al-Idirīsy dan al-Qushairy̅ didukung oleh kekuatan feeling (*'āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) yang dimilikinya. Dalam kajian sastra Arab bahwa oleh kekuatan feeling (*'āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) merupakan dasar pembeda untuk meng-kategorisasi teks sastra dan non sastra; atau teks imajinatif dan non imajinatif.

Kemudian, persoalan pemaknaan kitab al-Ājurrūmiyyah jika ditarik dalam ruang pengkajian teks maka terkesan adanya pertarungan antara kelompok strukturalisme murni (teks murni) dan strukuralisme genentik (kajian social pengarang) yang mempersoalkan siapa yang lebih berhak dan memiliki otoritas sebagai penentu makna. *Kelompok pertama* berargumen bahwa teks bersifat independent terlepas dari pengarangnya, disebut kaum *strukturalisme,* yaitu aliran yang menganggap teks bersifat otonom dari realitas pengarangnya (*author*). Lalu, strukturalisme dianggap tidak terlalu memuaskan dalam menentukan makna teks, maka dari itu muncul aliran *post strukturalisme*, yakni pengkajian makna yang bersumber pada teks dan kontekstualisasi teks yang berkaitan dengan pengarang (*author*) atau pembaca (*reader*).

Roland Barthes mengilustrasikan bahwa komunikasi pemaknaan terkait hubungan (komunikasi) antara penafsir (pembaca), teks (objek) dan makna (intrepretasi). *Penafsir* dibebaskan mengolah data (teks) berdasarkan sistem relasi dan konvensi untuk menemukan makna yang lebih relevan. Proses penafsiran selalu dipengaruhi oleh logika, mitos, kepercayaan dan pengalaman yang beralih fungsi menjadi kreativitas sejarah (bukan sejarah dalam penulisan teks). Kondisi tersebut menunjukan bahwa secara tidak langsung terputusnya hubungan makna, antara teks dan pengarang (*the death of the author*), otonom dari pembuatnya.[8] Daniel Berthold secara

[8] Otonomisasi teks dipopulerkan oleh Ferdinand de Saussure, tokoh strukturalis linguistik modern. Kajian otonomisasi teks berkembang dari strukturalis menjadi post-strukturalis, ditokohi oleh Roland Barthes, Michel Foucault, Jaques Lacan, Jaques Derrida dan lain lain. Liha Gary P. Radford, "Structuralism, Post-Structuralism, and The Library: De Saussure And Foucault," *Journal of Documentation* (Vol. 61 No. 1, 2005), 60-78; lihat Ali Taghizadeh, "A Theory of Literary Structuralism," *Journal Theory and Practice in Language Studies*, Academy Publisher Manufactured in Finland, (Vol. 3, No. 2, February 2013), 285-292. Lihat juga Roland Barthes, *Image, Music, Text,* 142; lihat juga Mohebat Ahmadi, "The Death or the Revivals of the Author?," *Journal Theory and Practice in Language Studie*s, (Vol. 2, No. 12, December 2012) 2670-2673, diakses http://www.academypublication.com/issues/past/tpls/vol02/12/29.pdf (pada senin, 08 Mei 2017)

tegas mengingatkan bahwa penulis (*author*) harus memiliki etika "The Ethics of Authorship" dengan tidak mengambil hak pembaca sebagai pemberi makna. Senada dengan Barthes, baginya, pengarang (*author*) telah mati dan tidak berhak memberikan makna, alasannya bahwa bahasa (teks) tidak mewakili perasaan, pemikiran dan pengalaman pembaca, melainkan pemahaman pembaca yang mencoba menemukan makna pada suatu teks.[9]

Kelompok kedua beranggapan bahwa teks bagian dari dan memiliki hubungan dengan realitas pengarang. Sebab itu teks atau karya dianggap sebagai hasil atau citra ekspresi pengarang (*author*), disebut *strukturalisme genetik*.[10] Lucian Goldmann berargumen bahwa pemaknaan tidaklah cukup dengan hanya memahami sistem tanda (unsur internal) melainkan pula harus menelusuri dan memperhatikan asal muasal teks (unsur eksternal), apalagi pada karya sastra. Pandangannya, teks merupakan cerminan yang dikondisikan oleh sebuah realitas, situasi-historis, dan sejarah yang tidak dapat dipisahkan sebagai bagian dari masyarakat. Artinya pengarang dalam mengekspresikan perasaan dan pemikiran tidak terlepas dari citra masyarakat.[11]

Sejalan dengan Goldmann, George Lukacs beragurmen bahwa teks tidak akan terlepas dari realitas pengarang yang menjadi cerminan dari suatu realitas yang nyata. Refleksi terhadap keseluruhan karya merupakan ciri khusus dan rangkaian imajinasi

---

[9] Daniel Berthold, *The Ethics of Authorship: Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard* (New York: Fordham University, Press, 2011), 57 & 144.

[10] Strukturalisme genetik lahir untuk menjembatani antara teori strukturalis dan sosiologi yang digagas oleh Lucien Goldmann tentang sifat dasar manusia yang dipengaruhi oleh signifikansi, konsistensi dan transendensi manusia sebagai human fact yang memiliki sejarah, sosial, dan atau situasi historis. Lihat Mitchell Cohen, *The Wager Of Lucien Goldmann Tragedy, Dialectics, and a Hidden God* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 117-121; Lihat juga Lucien Goldmann, *Cultural Creation in Modern Society*, trans Bart Grahl (Great Britain: Basil Blackwill & Mott Ltd, 1978),126-130.

[11] Lucian Goldman, *Structure Human Reality and Methodologi Concep in Structuralism Controversy,* R. Macksey and E. Donato (ed) (Baltimore: The Jhon Hopskin University Press, 1997), 27-30. Lihat juga Lucien Goldmann, "The Sociology Of Literature: Status And Problems Of Method," *International Social Science Journal*, Sociology of Literary Creativity, Published Quarterly by Unesco, (Vol. XI X No. 4, 1967), 493-516.

yang ditafsirkan atas realitas objek atau kesan realitas subjektif.[12] Citra menunjukan adanya pesan atau gagasan penulis yang diwakili oleh struktur-struktur tanda yang diunggah dalam ruang publik, sebab pembaca seharusnya mampu menelusuri realitas sejarah sehingga dapat merefleksikan makna dari pengarang.

Dalam hermeneutika, Wilhelm Dilthey (1833-1911) memberikan gambaran penghayatan realitas historis-psikologis; dan situasi pengarang bagian dari objek yang tidak dapat dipisahkan dalam suatu pemaknaan.[13] Konsep pemaknaan teks dalam versinya, yaitu menjangkau dan menyelami tanda historis dan psikologis teks untuk mencari kebenaran yang absolut, dan permanen sehingga diharapkan tersusun konsep pemahaman metodis.[14] Dengan kata lain, makna objektif dapat dijangkau dengan cara menyelami tanda historis dan psikologis.

Kelompok ketiga berargumen bahwa pemaknaan diarahkan pada horison harapan dan penyambutan pembaca dalam menilai teks atau karya sastra, dikenal dengan teori resepsi sastra.[15] Kelompok ini

---

[12] Raman Selden, Peter Widdowson, & Peter Brooker, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (Great Britain: Pearson Education Limited, 2005), 87-91.; lihat Andrew Feenberg "Rethinking Reification**,"** (essay), *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence Aesthetics, Politics, Literature* (London: Timothy Bewes and Timothy Hall, 2011), 101-120.

[13] Wilhelm Dilthey, "The Hermeneutics of the Human Sciences" dalam Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader*. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present (New York: Continuum, 2006), 155.

[14] Mauludin, "Sketsa Hermeneutika," *Jurnal Gerbang Menafsir Hermeneutika,* (Vol V, 2003), 13-16.

[15] Teori horison harapan pembaca dipopulerkan oleh H.R. Jauss, disebut dengan "resepsi sastra," aliran sastra yang meneliti tentang pertimbangan pembaca dan penyambutannya atau tanggapannya. Aliran ini menyakini bahwa pembaca dipengaruhi oleh ruang, waktu, golongan social, dan atau situasi historis sebagai bagian dari proses sejarah pada priode tertentu. Lihat Siti Hariti Sastriyani, "Karya Sastra Perancis Abad ke-19 Madame Bovary dan Resepsinya di Indonesia," *Jurnal Humaniora*, Gajah Mada University Press (Volume XIII, No. 3, 2001), 253; lihat juga Jinfeng Zhang, "Translator"s Horizon of Expectations and the Inevitability of Retranslation of Literary Works," *Journal Theory and Practice in Language Studies*, Qingdao University of Science and Technology (Vol. 3, No. 8, August 2013), 1412-1416; lihat juga Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*. Trans. Timothy Bahti. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 15.

menjadikan pembaca sebagai titik tolak pemaknaan terhadap suatu teks karena dianggap mampu memberikan reaksi dan tanggapan terhadap suatu teks atas dasar konvensi ketika memanfaatkan karya. Resepsi sastra merupakan aliran sastra yang meneliti teks sastra dengan mempertimbangkan pembaca sebagai pemberi sambutan atau tanggapan yang dipengaruhi oleh dimensi ruang, waktu, dan golongan sosial.

H.R Jaus memetakan pemaknaan teks bergantung pada horison dan harapan pembaca sebagai wujud atau bagian dari interaksi karya. Makna tidak lagi berkaitan dengan teks, melainkan hal yang tersembunyi di dalamnya berdasarkan *rezeptions und wirkungsästhetik* atau estetika tanggapan (efek), baik atau buruk, bagus atau jelek.[16] Sejalan dengan Jauss, Wolfgang Iser (1926) pun menyakini bahwa pemaknaan dan pembacaan berfokus pada interaksi antara struktur dengan penyambutan pembaca secara otonom. Respon pembaca amat potensial menentukan sebagai efek (*wirkung*) dari kesenjangan atau bagian-bagian yang tidak ditentukan (*indeterminate section*), disebut dengan *blank* atau *openness* (tempat-tempat terbuka).[17] Sebab itu teks (karya sastra) harus diterima secara terbuka berdasarkan hubungan fenomenologi klausalitas yang mengarah pada fenomena mental secara konkrit oleh pembaca.

Penjelasan singkat tentang perdebatan para pemerhati makna telah mengisyaratkan bahwa teks atau wacana dapat dimaknai dalam konstruksi dan dengan cara pandang yang berbeda, sehingga menyebabkan pemaknaan terkesan dinamis, tidak statis, dan berkembang sesuai dengan pemahaman para pemberi makna. Objektivitas pun beralih menjadi subjektivitas, makna tidak lagi tunggal, dan pembaca pun diberikan ruang untuk merespon dan menilai serta menentukan kualitas makna dan karya. Tidak ada makna absolut kecuali dalam perspektif penafsiran.

Terkait dengan penelitian ini, penulis meletakan al-Ājurrūmiyyah sebagai otonom yang terbebas dari hegemoni makna pengarang. Artinya al-Ājurrūmiyyah dalam pandangan al-Ṣanhājy telah selesai pada makna nahwu, namun pada konteks lain terus

---

[16]Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 50-59; lihat juga Nyoman Kutha Ratna, *Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 165.

[17] Wolfgang Iser*, the Act of Reading a Theory of Aesthetic Reception* (Baltimore: Jhon Hopkins Universty Press, 1987), 12-13. Lihat juga Yanling Shi Shanghai, "Review of Wolfgang Iser and His Reception Theory," *Journal Theory and Practice in Language Studies*, Shanghai International Studies University, (Vol. 3, No. 6. June 2013), 982-986.

berkembang (beyond al-Ājurrūmiyyah) beralih menjadi tasawuf dan tauhid. Signifikansi otonomisasi al-Ājurrūmiyyah dari nahwu menjadi tasawuf dan tauhid membuka ruang kritik atas pembedaan teks sastra dan non sastra, teks imajinatif dan non imajinatif dalam kajian kesusastraan Arab. Titik tolak pembedaan teks dikatakan sebagai teks sastra dan karya imajinatif, yaitu adanya unsur *al-khayyāl* (imajinasi) dan *al-'āṭifah* (feeling/ rasa).[18]

Pembacaan Ibn 'Ajībah, al-Qushayry, dan al-Idrīsy secara imajinatif mampu merekonstruksi simbol-simbol gramatika nahwu di luar dari makna aslinya. Ibn 'Ajībah secara jelas men-*sharḥ* (menjelaskan ulang) Ājurrūmiyyah al-Ṣanhājy dalam kacamata sufistik,[19] sementara itu al-Idrīsy men-*sharḥ* (menjelaskan ulang) Ājurrūmiyyah dalam pandangan tauhid.[20] Sedangkan al-Qushayry menjelaskan simbol-simbol nahwu dalam perspektif sufistik.[21] Kekuatan imajinasi dan rasa yang dibangun oleh ketiganya telah membentuk mitologi baru bahwa imajinasi tidak hanya berkaitan pada struktur teks, melainkan juga pada pembaca yang mampu mengimajinasikan teks dalam konstruks berbeda.

Peralihan mitologi kitab al-Ājurrūmiyyah sebagai nahwu menjadi tasawuf dan tauhid, dalam pandangan Arkoun disebabkan oleh faktor ideologi yang melatarbelakangi dan turut mengkondisikan sosio-historis pembacanya. Mitologi dalam versinya, sebuah

---

[18] Dalam pandangan Aḥmad Amīn bahwa unsur *'āṭifah* (feeling) dan *khāyāl* (imajinasi) amat penting dalam kajian sastra. Sebab karya sastra ekspresi dari perasaan seorang penulis yang lahir dari proses imajinasi dan pencitraan. Begitu juga imajinasi tidak akan terlukiskan jika tanpa adanya perasaan (feeling). Lihat Aḥmad Amīn, *al-Naqd al Adaby* (al-Qāhirat: Kalimāt 'Arabiyat li al-Tarjamah wa al-Nashr, 2012), 29-34. Lihat juga penjelasan Ibrahīm 'Alī al-Ḥashab berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al-'āṭifah* perasan halus yang langgeng, dan melekat pada diri seoarng sastrawan. Indra hati seorang sastrawan itu membuatnya bernilai. "*yuqṣadu bil al-'āṭifah al-wujdānu al-dā'im, wa al-shu'ūr al-mulāzim, wa al-ihsās alladhī yatamakkanu min qalbi ṣāḥibihi tumakkinu al-nāzil al-muqayyam*". Lihat Ibrahīm 'Alī al-Ḥashab, *Fī Muḥīṭ al-Naqd* (Riyaḍ: al-Idārat al-'Āmmah al-Mamlakah al-Su'ūdīyah, 1987), 97-98;

[19] Abī al-'Abbas Aḥmad Ibn 'Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājrūmiyyah* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015),

[20] 'Alī Maimūn al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah fī Tauḥīd al-Jurūmiyyah* (Surabaya: al-Ḥaramain, 2005).

[21] 'Abd al-Karīm al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr* (al-Qāhirat: 'Ālam al-Fikr, 1994).

pemikiran (ideologi) yang dibangun dari tebaran wacana dan reruntuhan wacana sosial lama.[22] Artinya beralihnya makna al-Ājurrūmiyyah dari nahwu menjadi tauhid dan atau tasawuf disebabkan berubahnya stigma pemahaman dan pandangan penafsiran atas kitab al-Ājurrūmiyyah yang dilatarbelakangi oleh perkembangan sosio-historis pada satu masa. Bisa jadi pada era al-Idrīsy, Ibn 'Ajībah dan al-Qushayry memiliki kecendrungan pensyarahan kitab dengan makna lain; atau kedekatan keduanya dengan bidang atau keahlian yang memang digelutinya pada saat itu.[23]

Bukti lain peralihan makna dari denotasi menjadi konotasi telah terjadi pada teks yang berbentuk *naẓm*, seperti halnya *naẓm* yang terdapat dalam kitab Alfiyyah Ibn Mālik. Penulis menyebut hal ini dengan istilah tafsir dualisme makna di mana teks memiliki arti yang menurut pandangan umum bertentangan; dan tidak memiliki kolerasi serta hubungan antara makna pengarang (penulis buku) dengan penafsir (pembaca). Pada posisi ini menuntut penafsir melakukan analogi (*qiyās*) peran dan fungsi susunan gramatika dengan konteks sosial yang saling berdekatan. Contohnya naẓm berikut:

بِالجَرِّ وَالتَّنْوِيْنِ وَالنِّدَا وَاَلْ* وَمُسْنَدٍ لِلإِسْمِ تَمْيِيْزٌ حَصَلْ

Dalam perspektif Ibn Mālik, bahwa naẓm tersebut merupakan penjelasan tentang tanda-tanda (*al-'alāmāt*) dari *isim* (nomina) dalam gramatika bahasa Arab, yaitu *al-jarr, al-tanwīn, al-nidā', alif dan lam*, dan *musnad*. Artinya setiap kata dalam bahasa Arab yang mengandung unsur-unsur tersebut di atas merupakan kata *ism* (nomina).[24] Kemudian makna tersebut telah dialihfungsi oleh

---

[22] الأسطورة هي عبارة عن قصر إيديولوجي مبني بواسطة حصى وأنقاض خطاب اجتماعي قديم Lihat Muḥammad Arkoun, *al-Qur'an min al-Tafsīr al-Maurūt ila Taḥlīl al-Khiṭab al-Dīnī* (Bairūt: Dār al-Ṭalī'ah, 2005), 11.

[23] Imam al-Ṣanhājy pemilik utama kitab Ājrūmiyyah lahir di Fes Maroko tahun 672 H atau 1273 M. Sedangkan Ibn 'Ajībah lahir pada tahun lahir di Tetouan Maroko pada tahun pada tahun 1660 H atau 1661 H bertepatan pada tahun 1173 M atau 1174 M dan wafat pada 7 Syawal 1664 H. Adapun 'Abd al-Qādir al-Kūhīny kelahiran Fes Marokoh meninggal pada tahu 1254 H atau 1838 H. Sementara itu, Imam al-Qushayry lebih tua dari ketiganya, beliau lahir 376 H atau 986 M dan wafat pada tahun 465 H/ 1073 M.

[24] Ciri-ciri dari kalimat isim, yaitu *al-jarr, al-tanwīn* (tanwīn), *al-nidā, AL* (alif dan lām) dan *musnad. Al-Jarr* meliputi huruf *jarr, iḍāfah*, dan *taba'īyah*, seperti kalimat: **مررت بغلام زيد الفاضل**. Sedangkan *tanwīn* meliputi pembahasan *al-tamkīn, al-tankīr, al-muqābalah, 'iwād* dan *tarannum.*

pembaca atau penafsir pada makna lain di luar dari makna yang diinginkan oleh pengarang, beralih dari nahwu (gramatika) menjadi tasawuf. Kata *al-jarr, al-tanwīn, al-nidā', alif dan lam*, dan *musnad* tidak lagi bermakna sebagai tanda isim (nomina), melainkan berdiri secara independent dalam konstruksi makna baru. Sebab itu *al-jarr* dapat berati tunduk, *tanwīn* berari niat, *al-nidā* berarti mengingat atau berdzikir, AL berarti berfikir dan *musnad* berarti menjalin hubungan baik antara manusia dengan Tuhan, sesama manusia dan alam semesta. Maka dari itu naẓm tersebut dapat dimaknai sebagai berikut:

> *"Dengan cara menundukan diri (taat) kepada Allah (al-jarr), istiqomah dengan niat yang kuat (tanwīn),*[25] *senantiasa mengingat Allah (al-nidā/ berdzikir), dan berfikir (bertadabbur / AL), serta memiliki hubungan (musnad) yang baik dengan Tuhan, sesama manusia dan alam semesta, maka seseorang (al-Ism) akan mendapatkan (haṣala) keistimewaan (tamyīzun) dihadapan Allah".*[26]

Kemudian pemaknaan konotasi tidak berhenti pada makna tasawuf, melainkan juga pada makna tauhid. Sebagaimana naẓm Alfiyah Ibn Mālik berikut:

وَبَعْدَ فِعْل فَاعِلٌ فَإِنْ ظَهَرْ * فَهْوَ وَإِلاَّ فَضَمِيْرٌ اسْتَتَرْ

> *"setelah fi'il mengharuskan adanya fā'il, apabila fā'il-nya jelas (ẓahir), disebut dengan fā'il isim ẓāhir. Namun, apabila fā'ilnya tidak tampak (abstrak), maka disebut fa'il isim ḍamīr mustatir".*

Makna pertama (denotasi) *naẓm* ini menjelaskan tentang hubungan erat pokok kalimat, antara kata kerja (*fi'il* / verba) dengan subjek (pelaku/ *fā'il*). Artinya setiap ada *fi'il* (kata kerja) mengharuskan adanya *fā'il* (subjek). Kemudian posisi subjek (*fā'il*) dapat bersifat nyata (*ẓāhir*) dan abstrak (*ḍamīr mustatir*). Dengan kata lain bahwa *fā'il* (subjek) terbagi dua, yaitu (1) *fā'il ism ẓāhir* (subjek yang tampak) seperti kata "zaidun" yang menjadi subjek terlihat dalam susunan kalimat قام زيد. Selanjutnya (2) fā'il *ism ḍamīr* adalah *fā'il* yang konstruksnya berupa *isim ḍamīr* yang tersimpan

---

Kemudian, *nidā*, seperti (**يا زيد**), *alif-lam* (**الرجل**) dan *al-musnad*, yaitu kalam *khabarī* (berita), seperti (**زيد قائم**).[24]

[25] Dalam kamus kata tanwīn berarti rencana.

[26] Penjelasan ini dapat dibaca dalam bukunya Muhamad Qustulani, *Dualisme Makna: Indenpendensi Teks Naẓm* (Ciputat: YPM Press, 2011)

pada kata *fi'il*, kemudian *ḍamīr* dianggap sebagai refresentasi dari subjek atau kata sebelumnya, seperti kalimat زيد قام. Susunan pada kalimat ini adalah *mubtadā'* (زيد) dan *khabar* (قام), di mana kata قام merupakan *fi'il* yang mengharuskan adanya *fā'il* maka dari itu *fā'il* dari قام adalah *ḍamīr* yang tersimpan dari kata قام itu sendiri yang menunjukan keberadaan dan representasi dari kata sebelumnya (subjek), yaitu kata زيد.

Sedangkan makna lain (konotasi) dari *naẓm* adalah simbol atau kias dari konsep penciptaan (makhluk) yang mengharuskan adanya pencipta (*khāliq*). Dengan kata lain, setiap ada *fi'il* (ciptaan) mengharuskan adanya *fā'il* (pencipta/ Allah). Kemudian pencipta (*fā'il*) secara majazi bersifat *ẓāhir* (nyata) yaitu proses penciptaan yang dilakukan oleh manusia baik secara alamiah dan ilmiah, sementara yang hakiki bersifat abstrak (*ḍāmīr mustatir*) yang keberadaannya ada seperti tidak ada (*wujuduhu ka 'admihi*) sebagai sebuah eksistensi hakiki yang tidak bisa dipisahkan dan tidak sebanding dengan pencipta majazi (manusia). Sebab penciptaan *majāziyah* manusia pada dasarnya penciptaan *haqīqiyyah* Allah swt.

Al-Farabī menjelaskan bahwa konsep ada (*al-wujūd*) terbagi dua, yaitu wajib adanya (*wajib al-wujūd*), dan mungkin adanya (*mumkin al-wujūd*). Eksistensi wajib ada adalah hak Allah, yang ada seperti tidak ada (*wujūduhu ka 'adamihi*), dan bersifat abstrak (*ḍamīr*). Sedangkan mungkin adanya adalah hak makhluk, yang keberadaannya merupakan ejawantah dari dari keberadaan Tuhan sebagai eksistensi yang tersembunyi (*ḍamīr mustatir*), dan dapat diindera secara lahir (*ẓāhir*). Sebab itu dikatakan bahwa manusia adalah pencipta majazi yang nyata (*ẓāhir*) dan mewakili sebuah realitas yang tersembunyi (*ḍamīr mustatir*).[27]

Perdebatan terkait makna konotasi pun berimbas pada teks suci al-Qur'an yang dianggap penuh misteri. Alasannya seringkali makna teks pada level pertama bertentangan dengan konteks pemaknaan secara logika yang berkaitan dengan Eksistensi Allah sebagai penyandang Maha dari segala Maha. Makna level pertama kemudian dialihkan pada makna level kedua yang membangun kolerasi logis antara makna dengan Eskistens Allah sebagai Tuhan. Seperti halnya

[27] Penjelasan Allah (pencipta) sebagai eksistensi yang tersimpan (ḍamīr mustatir) sesuai dengan hadits qudsi yang diriwayatkan oleh Mujāhid , sebagai berikut: كنت كنزا مخفيا فأردت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق في عرفوني. Artinya: "Aku laksana perbendaharaan yang tersembunyi, lalu Aku ingin supaya diketahui, maka kujadikanlah makhluk, maka dengan adanya (ciptaan-Ku) itulah mereka mengetahui-Ku

pada ayat "الرحمن على العرش استوى" terjadi perbedaan pandangan penafsiran terkait kalimat tersebut. Secara umum, seperti al-Rāzy tidak memaknai bahwa Allah bersemayam atau bertempat di arasy, sebab hal tersebut mustahil bagi-Nya, Tuhan memiliki tempat. Atas dasar itu konotasi atau penakwilan pun dilakukan dalam rangka menemukan kerangka logis yang tidak bertentangan dan merendahkan antara makna teks dengan konteks aslinya, yakni berupa makna "kekuasaan Tuhan meliputi segala arasy."[28] Namun tampaknya tidak demikian, bagi Ibn Taimiyyah, dirinya menolak takwil pada teks al-Qur'an, maka dari itu Ibn Taimiyyah menyakini bahwa Allah bertempat di arasy.[29]

Atas dasar itu penulis berasumsi bahwa (1) kekuatan feeling dan imajinasi pembaca atau pengarang kedua bisa jadi akan merubah pandangan teori kesusastraan Arab bahwa teks ilmiah bisa beralih dari tidak imajinatif menjadi imajinatif; atau teks non sastra menjadi sasta. Kemudian (2) batasan feeling/ emosi (*'āṭifah*) dan imajinasi (*al-khayyāl*) sebagai pembeda utama teks sastra dan non sastra terbantahkan. Apalagi prosa (*nathr*) dalam sastra Arab tidak hanya sebatas novel akan tetapi juga pada khitobah, cerita, dan teks lain yang memiliki feeling/ emosi dan imajinasi.

Selanjutnya (3) imajinasi tidak hanya berkutat pada teks tetapi juga pada kekuatan pembaca yang menjadi pengarang kedua, pembaca dianggap mampu merekonstruksi makna pertama (denotatif) menjadi makna kedua (konotatif). Kekuatan feeling dan imajinasi tentunya dipengaruhi oleh situasi-historis dan psikologis pembaca yang menjadi pengarang kedua. Sebab itu emosional dan imajinasi telah membuka ruang diskusi pemaknaan pada teks ilmiah untuk ditafsirkan secara imajinatif bukan lagi dalam konstruksi aslinya.

Maka dari itu berdasarkan argumentasi di atas, penulis akan menjadikan Al-Ājurrūmiyyah sebagai tema utama pembahasan dalam disertasi ini. Namun penulis tidak ingin terjebak pada penafsiran tasawuf Ibn 'Ajibah atau tauhid al-Idrīsyi atas kitab al-Ājurrūmiyyah, akan tetapi ingin menjadikan kitab tersebut sebagai media untuk menemukan gagasan baru terkait kekuatan emosi dan imajinasi

---

[28] Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzy, *Tafsīr al-Kabīr*, Jilid 12 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 7. Begitu juga al-Ṭabary penjelasan tidak jauh berbeda dengan al-Rāzy, Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabary, *Tafsīr al-Ṭabary,* Juz 18 (t.t: Dār al-Ma'ārif: t.th), 271.

[29] Taqiyy al-Dīn Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Ibn Taimiyyah*, Jilid 37 (tt: Majma' Malik Fahd, 1995), 142.

penafsir yang mampu membuat kesan teks non sastra beralih menjadi teks sastra; dan atau teks non imajinatif beralih menjadi teks imajinatif.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian di atas bahwa identifikasi penelitian ini sebagai berikut:

1. Otonomisasi teks menyebabkan Al-Ājurrūmiyyah beralih fungsi maknanya dari nahwu menjadi tasawuf dan tauhid;
2. Makna teks ilmiah tidaklah absolut melainkan berkembang dinamis sesuai dengan pemaknaan yang dilakukan pembaca;
3. Teks ilmiah dapat dimaknai di luar makna asli yang diinginkan oleh pengarang sehingga pembaca mampu mengeksplorasi makna dalam konstruksi yang berbeda;
4. Kekuatan emosi (‘āṭifah) dan imajinasi (khayyāl) pembaca memiliki peran penting dalam menafsirkan al-Ājurrūmiyyah di luar dari makna aslinya sehingga terkesan teks yang tadinya dianggap kaku, kering, datar, ilmiah dan tidak imajinatif beralih menjadi imajinatif;
5. Kekuatan emosi (‘āṭifah) dan imajinasi (khayyāl) merubah pandangan bahwa teks non sastar bisa menjadi sastra akibat dari otonomisasi pemaknaan imajinatif pembaca yang menjadi pengarang kelas kedua;
6. Tradisi pensyarahan kitab Al-Ajrūmiyah sebagai gramatika telah selesai (*beyond nahwu*) dan kini beralih pada pengkajian sufistik dan kalam. []

C. Rumusan Masalah

Selanjutnya rumusan penelitian ini adalah bagaimana eksplorasi makna imajinatif nahwu karya Ibn ‘Ajībah dan mengeksplorasi konstruksi pemaknaan yang dilakukan oleh Ibn ‘Ajībah untuk menemukan signifikasi terhadap kajian teori dari sastra Arab; juga menemukan signifinkansi pada tradisi ekspresif yang biasa dilakukan oleh ahli sufi. Adapun untuk lebih rinci maka dibuat beberapa pertanyaan minor, di antaranya:

1. Bagaimana makna konotasi nahwu Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ajībah?;
2. Apa signifikansi makna konotasi nahwu Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ajībah terhadap teoritis sastra Arab? ;

3. Apa signifikansi makna konotasi nahwu Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ajībah terhadap tradisi ekspresif yang dilakukan oleh para sufi?. []

D. Pembatasan Masalah

Kemudian, penelitian ini dibatasi pada pengkajian makna imajinatif nahwu Ājrūmiyyah yang bersumber dari 3 (tiga) kitab, yakni al-Futūḥāt al-Quddūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah karya Ibn ‘Ajībah, al-Risālat al-Maymūniyyah fī Tauḥīd al-Ājurrūmiyyah karya ‘Aly Maymūn al-Idrīsy, dan Naḥw al-Qulūb karya Ibn Hawāzin al-Qushayry. Tidak hanya itu, penelitian ini berupa menemukan signifikansi makna sufistik Ājurrūmiyyah terhadap teori kesusastraan Arab berkaitan dengan pembedaan teks sastra dan non sastra atau teks imajinatif dan non imajinatif. Di samping itu, penelitian ini juga berupa menemukan signifikansi makna sufistik dengan tradisi ekspresi imajinatif yang biasa dilakukan oleh para sufi.

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah mengeksplorasi makna imajinatif nahwu karya Ibn ‘Ajībah dan menemukan signifikansi pemaknaan imajinatif terhadap teori kesusastraan Arab dan tradisi ekspresif yang dilakukan oleh para sufi. Kemudian lebih terperinci bahwa tujuan penelitian ini, diantaranya:

1. Mengeksplorasi makna sufisme nahwu Ājurrūmiyyah karya Ibn ‘Ajībah;
2. Menemukan signifikansi makna sufisme nahwu Ājurrūmiyyah karya Ibn ‘Ajībah terhadap teoritis sastra Arab yang berkaitan dengan pembedaan teks sastra dan non sastra;
3. Menemukan signifikansi makna sufisme nahwu Ājurrūmiyyah karya Ibn ‘Ajībah terhadap tradisi ekspresif yang dilakukan oleh para sufi.

F. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoretis

   Penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih pemikiran bagi kalangan akademisi bidang bahasa dan sastra Arab sebagai formula sehingga dapat dijadikan rujukan kajian analisis sastra deskriptif terkait strukturalisme-semiotik dengan pembacaan secara hermeneutika-konotatif. Tidak hanya

itu, mendorong terjadinya studi kreatif sastra Arab dalam perspektif penafsiran imajinatif atas teks non sastra menjadi sastra melalui reseach yang konstruktif dan inovatif sehingga memunculkan konsep dan pemikiran baru terkait kajian bahasa dan sastra Arab. Selain itu, menemukan signifikansi makna konotatif sufistik dalam tradisi ta'wil yang dilakukan oleh para tokoh sufi.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini bermanfaat bagi para praktisi, teoritis bahasa dan sastra, akedemisi, pengamat sastra dan peneliti lainya, khususnya yang bergerak di bidang kesusastra'-an Arab. []

G. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Tinjauan pustaka pada penelitian ini ditinjau dari 3 (tiga) aspek kajian, yaitu; (1) kajian tentang perdebatan teori otoritas pemaknaan; (2) kajian tentang tradisi konotasi sufistik; (3) dan penerpan teori strukturalisme dan semiotika sebagai metode analisis objek kajian.

Pertama Roland Barthes dalam "*Image, Music, Text*" menjelaskan bahwa pengarang adalah tirani yang mengkungkung (hegemonni) kebenaran teks dengan kondisi psikologis dan sosiologis yang turut memengaruhinya. Dengan kata lain kebenaran teks seharusnya melekatkan pada diri psikologis pengarang, melainkan sebuah kebenaran otonom ketika tampil dalam teks (di ruang publik). Maka dari itu komunikasi pemaknaan berkutat penafsir (pembaca) - teks (objek) dan makna (intrepretasi) terbebas dari pengarang pengarang (*the death of the author*).[30]

Otonomi teks Roland Barthes pada dasarnya terusan dari kajian strukturalisme Ferdinand De Saussure dalam buku *Course In General Linguistics* (London: G. Duckworth, 1983) yang menyatakan bahwa bahasa atau teks adalah sistem tanda yang bersifat otonom, tidak bergantung pada unsur lain. Pemaknaan teks berkaitan dengan sistem kode yang dipahami oleh pembaca.[31]

Antony Aumann dalam Graduate Faculty Philosophy Journal yang berjudul "The Death of the Author" in Hegel and Kierkegaard

---

[30] Roland Barthes, *Image, Music, Text*, 142; lihat juga Mohebat Ahmadi, The Death or the Revivals of the Author, 2670-2673.

[31] Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics* (London: G. Duckworth, 1983), 8-15. Lihat Ferdinand De Sausure dalam Jonathan Culler, "the Linguistic Basic of Structuralism" dalam *Sturcturalism An Introduction*, D. Robert (ed) (Oxpford:Clarendron Press, 1976), 29.

On Berthold's The Ethics of Authorship" menjelaskan bahwa konsep matinya pengarang seharusnya memusatkan pada etika penulisan "The Ethics of Authorship" yang memiliki hubungan antara penulis dan pembaca. Baginya, konsep "*The Death of the Author*" mewakili pemikiran Hegel and Kierkegaard yang tertuang dalam gagasan Berthold, di mana penulis dengan kecerdasannya diharuskan melepaskan diri dari tradisi pemaknaan dan memberikan pemaknaan pada pembaca. Dalam bahasa Hegel dan Kierkegaard bahwa "The Death of the Author" bahwa (1) makna teks tidak bisa didikte oleh maksud penulis, melainkan sepenuhnya milik intrepetasi pembaca; dan (2) penulis dianggap tidak mampu memberikan apresiasi pemikiran, perasaan, dan pengalaman yang ditulisnya sendiri. Sebab itu titik tolak dari buku Betrhold bawah Hegel dan Kierkegaard percaya bahwa penulis memiliki tanggung jawab terhadap pembaca "The Ethics of Authorship", tidak hanya itu penulis tidak dibenarkan mengambil posisi pembaca sebagai otoritas pemberi makna.[32]

Namun pandangan Barthes dianggap keliru karena telah menapikan unsur eksternal teks. Sebab teks berkaitan dengan psikologis-historis dari pengarang yang turut mempengaruhi adanya teks dan pesan yang tersebunyi dalam teks itu sendiri. Artinya teks adalah eksposisi eksternal dan temporer pikiran seorang pengarang di mana kebenarannya tidak mungkin terwadahi dalam teks. Oleh sebab itu Sean Burke dalam bukunya "*The Death and Return of The Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida* (Edinburg: Ediburgh University Press, 2008)" mengatakan bahwa pandangan tentang penghapusan penulis (pengarang/ author) dari daftar pemberi makna atas suatu teks adalah keliru dan secara filosofis tidak dapat dipertanggungjawabkan.[33]

Hasil penelitian Fazlul Rahman yang dicetak dalam judul buku "Matinya Sang Dai: Otonomisasi Pesan-Pesan Keagamaan di Dunia Maya" mencoba mencari otoritas pemberi makna pesan keagamaan dalam dunia maya. Ia menjelaskan bahwa otonomisasi teks dakwah

---

[32] Antony Aumann, "The Death of the Author" in Hegel and Kierkegaard On Berthold's The Ethics of Authorship," *Graduate Faculty Philosophy Journal* (Volume 32, Number 2, 2011), 435-444. Lihat bukunya Daniel Berthold, *The Ethics of Authorship: Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard* (New York: Fordham University, Press, 2011)

[33] Sean Burke, *The Death and Return of The Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida* (Edinburg: Ediburgh University Press, 2008), 30-31.

(berita atau pesan dakwah) dalam dunia maya telah membuka jarak komunikasi interaktif antara *dā'i* (pengirim) dan *mad'ū* (penerima). Hal tersebut telah membuka peluang pesan keagamaan dimaknai berbeda (bukan makna dari *da'ī*) oleh *mad'ū* (penerima), sebab itu pengirim pesan (*da'ī*) dituntut otoritatif dalam menyampaikan pesan. Sebab pengirim (*da'ī)* dominan memengaruhi pembacanya.[34]

Didi Sukyadi dkk dalam penelitian yang berjudul "*A Semiotic Analysis of Cyber Emoticons (A Case Study of Kaskus Emoticons in the Lounge Forum at Kaskus-the Largest Indonesian Community)"* menjelaskan bahwa kaskus emotion adalah symbol komunikasi online yang ekspresif dan terbatas yang mewakili situasi dan kondisi penggunannya. Jarak antara pengirim dan penerima pesan seringkali tidak mewakili situasi historis di mana pesan dikirimkan. Semiotika Roland Bartehs dalam penelitian ini digunakan untuk menggali secara mendalam pesan atau situasi historis pengirim sehingga diketemukan makna konotasi yang mengena dan sesuai dengan kondisi makna yang diinginkan pengirim.[35]

H. J. B. Combrink dalam penelitiannya terhadap al-Kitab dengan "*Multiple meaning and/or multiple interpretation of a text*" menjelaskan bahwa ketika teks sudah berada dalam ruang pemaknaan maka memungkinkan memiliki satu makna atau lebih (makna lain). Alasannya ada jarak pemisah antara pengirim (*author*) dan penerima (*receiver*) pesan. Hal ini menyebabkan terjadinya polisemi dan ambiguitas pemaknaan suatu teks. Maka dari itu diperlukan pemaknaan simantika bahasa baik secara denotatif atau konotatif. Ia berpendapat bahwa ketidakpastian pemaknaan muncul akibat dari keaktifan pembaca merekonstruksi makna penulis sehingga lahir makna lain (baru) dari suatu teks. Baginya, multi makna dan tafsir menjadi suatu yang konkrit dalam al-Kitab (injil) karena bahasa metafor dengan sistem kode dan sub kode serta interaksi intensional – ekstensional tidak dapat dipisahkan dari konteks pragmatisme ideologi. Artinya interaksi pemaknaan antara pengirim – teks dan

[34] Fazlul Rahman, *Matinya Sang Dai: Otonomisasi Pesan - Pesan Keagamaan di_ duniāmaya* (Tangerang Selatan: LSIP, 2011), 155-58.

[35] Didi Sukyadi, Sri Setyarini, dan Ade Irma Junida, "A Semiotic Analysis of Cyber Emoticons (A Case Study of Kaskus Emoticons in the Lounge Forum at Kaskus-the Largest Indonesian Community)," *Journal Kīta,* Petra Christian University (Vol. 13 No. 1 Tahun 2011), 37 -49.

pembaca membuka ruang suatu teks dapat dijelaskan dalam konstruksi makna yang berbeda di antara pembaca.[36]

Kedua tradisi pemaknaan imajinatif atas teks yang terkesan kaku dan tidak nikmat dibaca telah menjadi sebuah tradisi bagi kalangan sufi. Penakwilan menjadi suatu hal yang tidak bisa dipisahkan bagi intelektual sufi, seperti halnya Ibn 'Ajībah menulis tafsir sufi "Baḥr al-Maḏīd," telah dikaji oleh Azwar Hairul dalam tesis di Pascasarja Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, dengan judul "Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibn 'Ajībah."[37] Kemudian tradisi ta'wil sufi tidak hanya pada teks suci tetapi merambah pada simbol-simbol gramatika dalam bahasa Arab, seperti ditulis oleh al-Qushairy mencoba merekonstruksi nahwu dalam penjelasan yang berbeda, yaitu tasawuf. Dalam bukunya yang berjudul "*Nahwu al-Qulūb*" ia menjelaskan bahwa *ism* adalah Allah, *fi'il* sesuatu yang datang dari Allah, sedang huruf yang berkaitan dengan *ism* berati hukum Allah dan yang berkaitan dengan *fi'il* adalah ketetapan Allah. Pada konteks ini, al-Qushairy hanya mengulas penggalan-penggalan tema nahwu dalam konstruksi tasawuf, ia tidak mengulas secara tafsir atau syarah dari suatu kitab. Walaupun kecenderungan pembahasannya dekat dengan kitab "Al-Ājurrūmiyyah" karya Imam al-Ṣanhājī.[38]

Dalam konstruksi berbeda penulis (Muhamad Qustulani) telah melakukan kajian yang sama namun dalam telaah yang berbeda, yakni berupa pen-ta'wil-an sufistik teks *naẓm* yang terdapat dalam kitab Alfiyah Ibn Mālik. Tulisannya diberikan judul "Dualisme Makna: Indenpendensi Teks Naẓm" pada tahun 2011. Kajian ini menyimpulkan bahwa kekuatan imajinasi mampu merekonstruksi makna teks dari gramatika beralih pada sufisme yang berimbas pada kajian teori kesusastraan Arab. *Naẓm* yang pada awalnya disepakati bukan bagian dari karya sastra, telah beralih statusnya menjadi karya sastra karena ditinjau dari masuknya semua unsur-unsur karya sastra,

---

[36] Lihat H. J. B. Combrink, "Multiple Meaning and/or Multiple Interpretation of a Text," *Journal Neotestamentica* (Vol. 18 Tahun 1984), 26-37.

[37] Moh. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajībah Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* (Tangerang Selatan: YPM, 2017).

[38] 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin al-Qushairy, *Nahw al-Qulūb* (tt: Dār al-Kutub, 2005 M / 1426 H), 6-48.

yaitu; eksternal berupa *waẓan* (rama) dan *qāfiyah* (irama); dan internal berupa *khayyāl* (imajinasi) dan *'āṭifah* (feeling).[39]

Pena'wilan sufi teks gramatika tidak hanya dilakukan oleh al-Qushayry saja, tetapi penulis menemukan beberapa karya yang dianggap relevan terkait tafsir sufi gramatik, di antaranya: 'Alī Maimūn al-Idrīsy menulis kitab "al-Risālat al-Ma'imūniyyah fi Tauḥīd al-Ājurrūmiyyah" dengan syarah tauhid.[40] Tapi berbeda dengan Ibn 'Ajībah al-Husayny menulis kitab "al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah" yang mensyarah Ājurrūmiyyah dalam penjelasan tasawuf.[41] Adapun 'Abd al-Qādir al-Kūhiny menulis "Munyat al-Faqīr al-Mutajjarid wa Sīrat al-Munīr al-Mutafarrid," kitab Mukhtaṣar Ibn 'Ajībah.[42] Kemudian, Izz al-Dīn 'Abd al-Salām ibn Aḥmad Ghānam ibn 'Aly al-Maqdisy al-Shāfi'iy (w. 678 H) menulis kitab "Talkhīṣ al-'Ibārat fī Naḥw Ahl al-Ishārat" yaitu kitab tasawuf yang menjadikan symbol gramatika sebagai objeknya.[43]

Ketiga terkait pendekatan strukturalisme – semiotika sebagai alat analisis pengkajian, maka penulis merujuk pada beberapa kajian sebelumnya sebagai bahan perbandingan teori, di antaranya:

Fāyiz Aḥmad Muḥammad al-Kūm memberikan catatan bahwa pemaknaan strukturtalisme (analisis teks) harus dilakukan secara terstruktur dan koheren antara makna gramatika dengan makna simantik serta fenomena yang turut memengaruhi pemaknaan. Sebab itu analisis teks (strukturalisme) mengacu pada dua unsur intrinsik

---

[39] Berdasarkan uraian di atas, terutama terhadap kajian penulis sebelumnya yang terkait dengan naẓm dan syair maka disertasi yang akan ditulis oleh penulis berkaitan dengan prosa (nathr) sebagai tindaklanjut pembuktian teks ilmiah bisa beralih menjadi sastra. Alasannya syair dan prosa adalah ekspresi masyhur dalam penulisan karya sastra. Lihat Muhamad Qustulani, *Dualisme Makna: Indenpendensi Teks Naẓm* (Ciputat: YPM Press, 2011) atau tesis penulis di Perpustakaan SPS UIN Jakarta, tahun 2011.

[40] Alī Maimūn al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah fī Tauḥīd al-Jurūmiyyah* (Surabaya: al-Ḥaramain, 2005).

[41] Abī al-'Abbas Aḥmad Ibn 'Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājrūmiyyah* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015)

[42] 'Abd al-Qādir al-Kūhiny, *Munyat al-Faqīr al-Mutajjarid wa Sīrat al-Munīr al-Mutafarrid* (Ḥalb: Dār al-Ḥayāt, tth)

[43] 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām ibn Aḥmad Ghānam ibn 'Aly al-Maqdisy al-Shāfi'iy, *Talkhīṣ al-'Ibārat fī Naḥw Ahl al-Ishārat* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008).

(*al-'alam al-dākhilī*) dan ekstrinsik (*al-'ālam al-khārijī*). Unsur intrinsik berkaitan pada makna gramatika tekstual, sementara makna ekstrinsik adalah makna lain yang dapat diungkap secara mendalam, luas, dan komprehensis secara simantik (*al-dalāly*) dan semiotik (*al-rumzy*) dengan memperhatikan konteks atau fenomena yang turut mempengaruhi pemaknaan.[44]

Muḥammad Azzam *Taḥlīl al-Khitāb al-Adabī* (2003: 56) menjelaskan pemikiranya Kamāl Abū Dīb tentang konspsi analisis struktur teks syair. Baginya pembahasan teks dapat mencakup enam macam: (1) *al-ṣūrah al shi'rīyah* (bentuk syair); (2) *faḍā' al-shi'rī* (unsur eksternal syair); (3) *īqā'u al-shi'r* (irama syair); (4) *al-ansāq al-bunyawiyah* (sistem struktur pada syair); (5) *manhaj bunyawīyah fī al-shi'r* (metodologi strukturalisme pada syair); dan (6) *al ālihah al-shi'rīyah* (spritualitas syair).[45]

Nuruddin (2008) menulis dalam buku *Gaya Bercinta Sastrawan Arab Pra Islam dan Relevansinya dengan Nilai-Nilai Keagamaan.* Penulisan buku ini berdasarkan pendekatan strukturalisme-semiotika dengan pembacaan heuristika dan hermeneutika pada kumpulan puisi (*shi'r*) karya Umr'u al-Qa'is (w.540M) dan membahas term *al-ghazal* (cinta) dalam karya tersebut. Dia berangapan bahwa penelaahan karya sastra dengan pendekatan strukturalisme murni, harus di barengi dengan pendekatan semiotika. Karena sastra mengulas simbolisasi makna terhadap system tanda.[46]

Aḥmad Tohe menjelaskan tesisnya di Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2008, yang berjudul "Gaya Bahasa Dalam Al Qur'an Priode Makkah" dengan pendekatan strukturalisme-semiotika. Kajiannya menjadikan teori strukturalisme-semiotika untuk mengupas makna, gaya bahasa dan unsur formal sastra, menilai konsep sosiologi, intertekstualitas, resepsi kesastraan dan stailistika

---

[44] Fāyiz Aḥmad Muḥammad al-Kūm, Taḥlīl al-Binyat al-Naṣṣiyyah min Manẓūri 'Ilmi Lughat al-Naṣṣ Dirāsat fī al-'Alāqat baina al-Mafhūm wa al-Dilālat fī Darsi al-Lughawī al-Ḥadīth, *Majallat Jāmi'at al-Quds al-Maftūhat* (No. 25. Volume 2. Tahun 2011), 200-239.

[45] Kamal Abū Dīb adalah kritikus strukturalis modern Arab kelahiran Suriah. Beliau salah satu tokoh strukturalis di dunia Arab, bersama Ṣalah Faḍl dari Mesir, Muḥamad Bannīs dari Maroko, dan Abdullah al-Ghadhāmī dari Saudi Arabia. Dan Beliau di kenal sebagai Strukturalis Aflikatif. Ṣalah Faḍl sebagai Teoris Murni, Abdullah al-Ghadhāmī dan Muḥamad Bannīs sebagai "Teoritik dan Aflikatif". Lihat Muhamad 'Azam, *Taḥlīl al-Khiṭāb al-Adabī* (Damaskus: Manshurāt al-Kuttāb al-'Arabī, 2003), 56.

[46] Nuruddin, *Gaya Bercinta Sastrawan Arab Pra Islam* (Jakarta: Bintang Mulia, 2008), 19-24.

dalam al-Qur'an. Telaah strukturalisme-semiotika menghantarkan Ia pada kesimpulan, bahwa gaya bahasa priode Makkah dalam al-Qur'an didominasi dengan sumpah, pertanyaan dan huruf *muqāṭa'ah*.[47]

Berdasarkan uraian di atas, maka penulis memposisikan diri pada pandangan teks otonomi yang dipopulerkan oleh Barthes, mengkaji secara independent teks Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah untuk menemukan signifikansinya terhadap kajian unsur-unsur karya dapat dikategorikan sebagai karya sastra; dan juga signifikansinya dalam tradisi penakwilan para ahli sufi. []

H. Metodologi Penelitian

1. Sumber Data
   a. Data Primer

Data skunder dalam penelitian ini adalah kitab karya Abī al-'Abbas Aḥmad Ibn 'Ajībah al-Husainy "*al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah"* Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015.

.

   b. Data Skunder

Adapun data sumber skunder pada penelitian ini adalah kitab *Naḥw al Qulūb* yaitu kitab nahwu dalam perspektif tasawuf. Data lain untuk menambah pengkajian yaitu kitab "*al-Risālat al-Maimuniah fi Tauḥīd al-Ājurrūmiyyah"* karya 'Alī Ibn Maimūn al-Idrīsī yang juga mensyarahkan Al-Ājurrūmiyyah dalam perspektif tauhid. Kemudian, penulis tidak menutup kemungkinan mencari data-data lain yang terkait dan mendukung dalam penelitian ini.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan kualitatif deskriptif dengan menjadikan perpustakaan (*library reseach*) sebagai sumber data penelitian. [48] Kemudian, kemudian dianalisis dengan menggunakan pendekatan strukturalisme-semiotika Roland Barthes.

---

[47] Ahmad Tohe dalam tesisnya "Gaya Bahasa dalam al-Qur'an Priode Makkah: Kajian Strukturalisme-Semiotika (Jakarta: Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008)

[48] Penelitian kualitatif sendiri adalah penelitian yang dimaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan dan lain-lain, secara holistic dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode

Metode strukturalisme-semiotika adalah penggabungan dua teori, yaitu strukturalisme dan semiotika, karena aplikasi dari teori strukturalisme selalu diikuti dengan semiotika.[49] Inti metode ini mengkaji struktur-struktur teks yang unsur-unsurnya memiliki jalinan erat.[50] Alasannya strukturalisme dianggap mampu menelaah berbagai permasalahan sebagai sebuah jaringan struktur atau sistem pada suatu teks dan objek otonomi.[51] Maka dalam hal ini kemampuan pembacaan terhadap teks tidak bisa di abaikan dan akan menentukan kualitas dan objektivitas suatu makna.

Kemudian, penelitian ini menggunakan pendekatan semiotika yang dipopulerkan oleh Roland Barthes tentang expression (E), relation (R), dan Content (C) untuk menemukan makna lain setelah signifier 1 (S1) dan signified (1).[52] Maka dari itu pencarian makna konotasi menjadi fokus utama dalam penelitian ini. Sebab itu penulis akan (1) melakukan pembacaan terhadap realitas objek atau tanda-tanda (sign) yang ada; selanjutnya (2) menghubungkan tanda (*sign*) yang terlihat secara ekplisit dengan tanda yang tidak eksplisit sebagai *second-order signification* (konotasi) yang muncul dari pengalaman dan bersifat asosiatif.[53]

Artinya, penulis mencoba menelusuri fakta fakta baru yang ada pada teks Al-Ājurrūmiyyah sesuai dengan sistem tanda (sign) semiotika yang terkait, sehingga penafsiran ilmiah Al-Ājurrūmiyyah tidak hanya berkutat pada teks teks permukaan (kajian tradisonalis) akan tetapi menjangkau lebih jauh untuk menemukan makna-makna yang dalam praktiknya dipengaruhi oleh kondisi sosial.

---

alamiah. J.R Raco, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grasindo, 2010), 62.

[49] Umar Junus, *Mitos dan Komunikasi* (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), 17.

[50] Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (London: Methuen & Co. Ltd, 1978), 17-18.

[51] Acep Iwan Saidi, "Hermeneutika, Sebuah Cara Untuk Memahami Teks," *Jurnal Sosioteknologi* (April, 2008), 378.

[52] Pendekatan teori ini secara lebih rinci dapat dilihat pada BAB II

[53] Roland Barthes, *Mitologi*, Terj. Nurhadi & Sihabul Millah (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), 152. Lihat juga Roland Barthes *"Myth Today,"* dalam John Storey (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture: a Reader* (New York: Harvester Wheatsheet, 1994), 107.

3. Pengambilan dan Analis Data

Adapun langkah – langkah dalam pengambilan dan bagaimana cara menganalisis data pada penelitian ini, sebagai berikut:

a. Memetakan atau membuat leksia-leksia (pemenggalan teks) yang dianggap memiliki makna konotatif berdasarkan bab yang ada dalam kitab Al-Ājurrūmiyyah;
b. Kemudian, teks dijelaskan dalam dua konstruksi makna, yaitu denotasi (makna tingkat pertama) dan konotasi (makna tingkat kedua);
c. Pada pemaknaan konotasi penulis akan menjelaskan lebih mendalam dan eksplisit subtansi imajinatif penafsiran yang dilakukan oleh pengarang kelas kedua (tingkat kedua) atas kitab al-Ajrumiyyah;
d. Tidak hanya itu, penulis akan berusaha melakukan pembacaan retroaktif atau hermeneutik untuk menjelaskan makna semiotik tingkat kedua teks, sembari menghubungkan kajian intertekstual dengan berbagai faktor ekstrinsik berupa latar sosial, kultural dan historis yang membentuk identitas kultural teks;[54]
e. Terakhir, penulis merekonstruksi konsep penafsiran konotatif dan implikasinya terhadap pengkajian susastraan Arab yang membedakan teks sastra dan non sastra; atau teks imajinatif dan non imajinatif. Tidak hanya itu, penulis akan berusaha mencari signifikansinya terhadap penakwilan ekspresif sufistik yang biasa dilakukan oleh para ahli sufi.

I. Sistematika Penulisan

Selanjutnya, sistematika penulisan dalam penelitian dibagi ke dalam 5 (lima) bab, yaitu:

1. Bab I pada penelitian ini berupa pendahuluan, terdiri dari latarbelakang, identifikasi, rumusan, pembatasa, tujuan, kajian penelitian terdahulu yang relevan, metodologi, dan sistematika penulisan;
2. Bab II pada penelitian ini berupa kajian teori komunikasi pemaknaan, yakni berupa ulasan siapa yang paling berhak dalam memberikan makna antara pengarang, teks dan pembaca. Pada bab ini juga dibahas

[54] Michael Riffaterre, *Semiotica of Poetry* (Bloomington and London: Indiana Universty Press, 1978), 5-6.

perdebatan pemaknaan dalam tradisi hermeneutika dari romantisis sampai phenomenology;

3. Bab III pada penelitian ini akan membahas pemikiran Roland Barthes dan makna konotasi. Selain itu, teori tentang teks sastra dan non sastra serta implikasi pemaknaan di antara keduanya menjadi bagian penting lainnya yang akan dibahas pada bab ini;
4. Bab IV penelitian ini akan membahas tentang sejarah ilmu nahwa dan kodifikasinya, mulai dari klasik sampai modern. Perdebatan tentang istilah nahwu klasik dan modern; serta perbandinagn istilah sintaksis gramatika antara bahasa Arab dan linguistic umum (bahasa Indonesia) menjadi bahasan yang menarik untuk disampaikan pada bab ini.
5. Bab V penelitian ini akan membahas dinamika intelektual Ibn 'Ajībah, yakni berupa penjelasan tentang biografi penulis (Ibn 'Ajībah), yakni menjelaskan dinamika intelektual Ibn 'Ajībah yang terdiri dari latarbelakang berikut dengan karya-karyanya, meninjau informasi yang terkait sosio-historis, sosio-psikologis, dan sosio-politis yang mempengaruhinya.
6. Bab VI penelitian ini akan membahas makna imajinatif sufistik dari jenis kata, yaitu *ism, fi'il* dan huruf. Tidak hanya itu akan diulas pula imajinasi sufistik lainnya, seperti *fā'il* (subjek aktif), *nā'ib al-fā'il* (subjek pasif), *maf'ūl* (objek), mubtadā' dan khabar.
7. Bab VII penelitian ini membahas makna konotasi pada *al-mukammilāt al-manṣūbāt* atau adverbial (kata keterangan), seperti *maf'ūl muṭlaq* atau *maṣdar* (*absolute object of cognate adverb*), *maf'ūl li ajlih* (*causative object*), *maf'ūl fīh* atau *ẓarf* (*lacative adverb*), *maf'ūl ma'ah* (*adverb of accompaniment*), *tamyīz* (*specificative/ distincative*), *ḥāl* (*circumstantial adverb*), *istithnā'* dan (*exception/ exclusion*). Tidak hanya itu, pada bab ini juga dibahas adverbial complement of dependent, yaitu *al-tawābi'*, di antaranya *na'at* (*adjective/ descriptive*), *'aṭf* (*conjunction/ descriptive*), *taukīd* (*emphasis/ convirmative/ corroboration*), dan *badal* (*apposition/ substitution*).

8. Bab VIII akan membahas makna konotasi sufistik tentang *munādā'* (kata panggil), *i'rab* kalimat dan *awāmil*.
9. Bab IX penelitian ini akan membahas konsep *marfū'āt al-asmā'*, *manṣūbāt al-asmā'* dan *makhfūḍāt al-asmā'*.
10. Bab X penelitian adalah jawaban dari rumusan masalah, yaitu tentang signifikansi makna konotatif sufistik terhadap teoritis sastra Arab dan tradisi ekspresif para sufi. Namun sebelumnya akan dibahas tentang kritik metodologis pemaknaan konotatif sufistik, dan perbandingan teknik pemaknaan antara karya Ibn 'Ajībah, al-Kūhiny, al-Idrīsy dan al-Qushayry.
11. Bab XI pada penelitian ini adalah penutup berupa kesimpulan dan rekomendasi.

SISTEM KOMUNIKASI PEMAKNAAN DARI LINGUISTIK SAMPAI HERMENEUTIK

Pada bagian ini akan mengulas sistem komunikasi pemaknaan yang ditinjau dari dua pengkajian yang berbeda, yaitu linguistik dan hermeneutik. Sebab itu pada bab ini akan menjelaskan perdebatan akademik tentang otoritas pemberi makna dimulai dari strukturalisme, strukturalisme genetik, dan post strukturalis. Tidak hanya itu penelitian ini pun akan membahas konstruksi pemaknaan atau penafsiran teks dalam bidang hermeneutika dari romantisis sampai fenomenologis.

A. Perdebatan Otoritas Pemberi Makna Dalam Linguistik

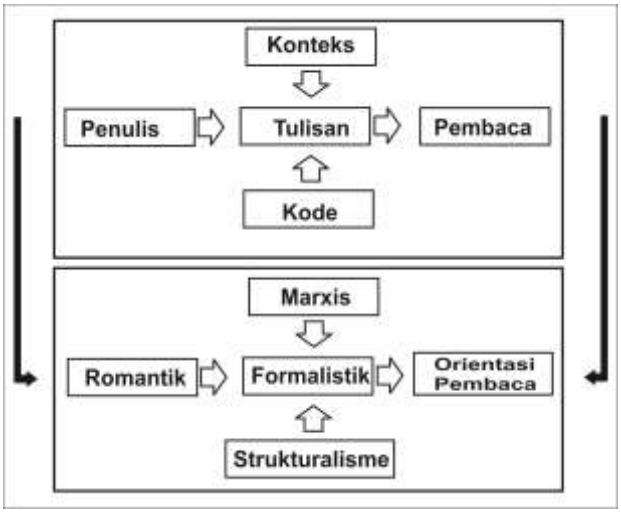
Perdebatan pemaknaan suatu teks (termasuk wacana, dan simbol) tidak terlepas dari peran manusia sebagai pemberi makna (subjek) utama dalam suatu wacana atau teks. Kemampuan manusia dalam menerjemahkan realitas dan fenomena sosial sebagai kontruksi berfikir kreatif menjadi dasar cerminan sebuah sistem interaksi yang lahir dari perwujudan yang mewakili suatu realitas. Dengan kata lain, kemampuan manusia dalam berinteraksi dengan simbol, teks, wacana dan atau hasil kebudayaan lain telah membuka peluang pemaknaan baru dan tanggapan yang memunculkan perbedaan cara pandangan dan pendapat di antara sesamanya.

Kemudian komunikasi pemaknaan adalah upaya menjelaskan makna dengan bangunan teori dan metodologi untuk mencari makna objektif suatu teks, wacana, atau simbol. Bahasa lainnya, pemaknaan dapat ditinjau dalam berbagai perspektif, baik dari pengarang, teks itu sendiri, dan pembaca. Tidak hanya itu, kondisi historis pengarang dan pembaca bisa jadi akan menambah warna dan khazanah pemaknaan yang berbeda-beda sudut pandangan dengan pelbagai macam pendekatan dan metode, sehingga makna terkesan lebih

dinamis dan berkembang sesuai dengan mitologi dan situasi yang mempengaruhinya.

Hubungan komunikasi pengarang, teks, dan pembaca telah membuka ruang perdebatan siapa yang berhak dalam memberikan makna atau pemberi otoritas suatu makna yang objektif.[1] Bisa jadi, jika melihat kondisi seperti ini maka pemaknaan yang objektif adalah subjektif pada dasarnya. Maka dari itu pemaknaan memiliki hubungan erat dengan konsep hermeneutika, yaitu teknik filosofis yang memberi perhatian pada interpretasi dan pemahaman teks atau teori interpretasi, pemahaman teks tidak lagi informal atau dihubungkan dengan teori interpretasi tertentu. Sebab itu konsep "teks" tidak hanya dibatasi pada tulisan atau tanda (*sign*), melainkan ujaran, karya, simbol dan wacana sosial yang interpretasikan.

Gambar.1 Komunikasi Pemaknaan



Bagan di atas menjukan bahwa bangunan teori pemaknaan yang dapat ditinjau dalam berbagai macam perspektif, baik dari pengarang, teks, dan pembaca. Kaum romantic atau ekspresionisme adalah memfokus pengkajian makna pada proses kreatif penulis dan kehidupannya. Dengan kata lain, makna merupakan bagian dari

[1] Roland Barthes, *Image Music Text*, trans, by Stephen Heath (London: Fontana Press, 1977), 142-148. Lihat Roland Barthes, *Imaji Musik Teks*, terj. Agustinus Hartono (Yogyakata: Jalasutra, 2010), 145-152; lihat juga Mohebat Ahmadi, "The Death or the Revivals of the Author?," *Journal Theory and Practice in Language Studie*s (Vol. 2, No. 12, December 2012), 2670-2673

pengarang yang harus ditelusuri melalu tanda historis. Sedangkan pengkajian yang berpusat pada teks otonom disebut dengan teori formalisme. Lalu, fenomenologi yaitu fokus pengkajian teks yang berpusat pada horison harapan pembaca dan penyambutannya. Kemudian, kritiks sastra marxis memandang bahwa teks atau karya sastra tidak terlepas dari konteks masyarakat dan kesejarahan yang mempengaruhi dan memilik pesan ideologi pengarang, disebut dengan sosiologi sastra atau strukturalisme genetik. Selanjutnya, pemaknaan lain yang memusatkan perhatian pada sistem tanda atau kode disebut dengan teori strukturalisme. Strukturalisme kemudian berkembang menjadi post strukturalisme, yaitu pengkajian teks yang lahir akibat dari ketidakpuasan konsep strukturalisme yang terkesan monoton.[2]

1. Dilema Pemaknaan: Antara Teks, Pengarang dan Horison Pembaca

a. Makna: Otonomisasi Teks

Pemaknaan suatu teks cenderung dinamis dan tidak statis karena berkaitan dengan perkembangan keilmuan dan ilmu pengetahuan. Sebab itu, pada abad ke 19 bahwa pengkajian teks didominasi oleh kaum romantic yang memfokuskajian teks, teori dan makna pada pengarang sebagai pemberi makan. Sebab itu, bagi kaum romantic bahwa tolak ukur penilaian makna berkaitan dengan persoalan orisinalistas, genialitas, kreativitas, dan individualitas pengarang (penulis), bukan pada karya atau teks itu sendiri. Artinya makna suatu teks tidak terlepas dari keinginan pengarangnya, sehingga terkesan bahwa teks marginal oleh kompelemen yang muncul dari pengarang (diri, jiwa, daya, cipta, intensi, dan sebagainya).[3]

---

[2] Raman Selden, Peter Widdowson, & Peter Brooker, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (Great Britain: Pearson Education Limited, 2005), 5. Lihat Mohammed Al Fuadi, "Formalist Criticism And Readerresponse Theory," *RUDN Journal of Language Studies Semiotics Semantics* (Vol. 9, No. 1, 2018), 119-125. Lihat juga John J. McManmon, "Dialogue Formalism, Structuralism, Poststructuralism, and Text," *Christianity and Literature* (Vol. 40, No.1, 1990), 57-65. Lihat juga Suman Ghosh, "Ferdinand De Saussure and the Development of Structuralism, *International Journal of Sociology and Social Anthropology* IJSSA (Vol. 1, No. 1, 2016), 59-64.

[3] Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), 62.

Kemudian pada abad ke 20, fokus kajian teks yang berawal hanya pada pengarang kini mulai kehilangan famor ditandai dengan munculnya gerakan formalisme Rusia pada tahun 1914-1915 sebagai cikal bakal dari kemunculan teori strukturalisme pada tahun 1930-an di Praha. Pemaknaan tidak lagi berpusat hanya pada pangarang, melainkan fokus pada teks itu sendiri yang dikaji sistem strukturnya.[4] Ejawantah dari perkembangan teori tersebut maka lahirlah gerakan *New Criticisme* di Amerika yang merupakan reaksi dari ketidakpuasan terhadap teori romantisisme dan ekspersionisme.[5] Gerakan ini menyadari bahwa teks bersifat otonom, terlepas dari pengarang dan pembaca. Kendatipun demikian, penggerak otonomi teks menyakini ketidakmampuan dirinya untuk menyajikan idealitas makna objektif yang mendekati absolut karena cenderung relatif (realtivisme). Apalagi dalam perkembangannya, pemaknaan tidak hanya berkutat pada teks atau sistem kode melainkan juga diajak untuk berdealektika dengan realitas sehingga makna terkesan dinamis dan bekembang, teori ini disebut post-strukturalis.[6]

Ferdinand de Saussure (sebagai bapak atau tokoh lingiuistik modern) memberikan penjelasan tentang teks otonomi, bahwa pemaknan suatu teks adalah usaha untuk memahami sistem tanda atau relasi struktur yang ada pada teks itu sendiri.[7] Artinya teks sudah dibebaskan dari pesan-pesan ideologi yang ingin disampaikan pengarang dan pembaca, melainkan beralih pada bahasa sebagai sistem tanda (*sign*). Baginya, tanda adalah kesatuan dari suatu penanda (*signifier*), dan sebuah ide (*siginfied*/ petanda/ tinanda) sebagai fakta dasar kebahasaan. Pemaknaan dalam versi Suassure bersifat formalis yaitu berkutat pada sistem tanda yang berlaku sesuai dengan konvensi yang menuntut adanya perbedaan antara fakta-fakta kebahasaan yang mengalami evolusi dan tunduk pada proses sejarah.[8]

---

[4] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 30-43.

[5] Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory and Ancient Texts An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 17. Lihat juga Glenn W. Butler, "New Criticism: The Challenger, the Winner, and the Lasting Legacy," *Lethbridge Undergraduate Research Journal* (Vol. 1, No. 1, 2007), 1-10, diakses dihttps: https://lurj.org/article.php/vol1n1/newcrit.xml1 pada tanggal 27 April 2018, pukul 20.00 wib.

[6] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 15-28.

[7] Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory,* 27-29.

[8] Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 63-65; lihat Daniel Chandler, *Semiotics The Basics Second Edition* (New York: Routledge, 2007), 14-18. Lihat juga Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory,* 29. lihat Mohammad Issa Mehawesh, The Socio-Semiotic Theory of Language and

Penjelasan Saussure telah memberikan gambaran bahwa posisi pemaknaan objektif berkaitan dengan pembaca dan teks itu sendiri, tidak terkait dengan pengarangnya, sebab itu fokus pengkajian Saussure hanya pada struktur-stuktur atau sistem tanda formal pada teks, bukan pada yang lain.

Senada dengan Saussure, Roman Jakobsonsebagai tokoh bidang pengkajian sastra memberikan gambaran bahwa pemaknaan suatu teks harus mendalami *inner* struktur.[9] Dalam versinya, pengkajian strukturalisme berkaitan dengan konsep "*aphasia*" (cacat ucapan) dan implikasinya terhadap puisi (poetika) untuk membedakan dua pokok dimensi bahasa *vertikal* dan *horizontal* yang dihubungkan untuk membedakan antara *parole* dan *langue*. Sebab itu strukturalisme dalam teks sastra adalah kajian teks susastra yang berupaya menggali dua aspek yang mewakili makna *metaphor retoris* (kesamaan) dan *metonimia* (kesinambungan). *Methapor* artinya menggali sesuatu berdasarkan hubungan paradigmatik antar teks, dan kesadaran yang meng-asosiasi sistem tanda. Sedangkan metomini adalah upaya menggali hubungan sintagmatik yang lahir dari kesadaran kombinasi hubungan logis dengan kekuatan imajinasi.[10]

Konsep dasar strukturalisme, kemudian dikembangkan dalam sebuah intrepretasi yang lebih luas dan mendalam, disebut dengan kajian *post strukutralisme*, yaitu kajian intreptasi teks yang keluar dari batas normatifnya.[11] Seperti halnya Roland Barthes, Micahel Foucalt, Jaques Derrida dan lain sebagainya.[12]

Roland Barthes (1915) mengilustrasikan konsep pemaknaan pada tiga komponen, yaitu penafsir sebagai pembaca, teks sebagai

---

Translation: An overview, *International Journal of Humanities and Social Science* (Vol. 4, No. 8; June 2014), 87-95.

[9] Lahir di Moskow pada 11 Oktober 1896, dan wafat 18 Juli 1982 di Boston, Massachusetts, ketika ia 86 tahun. Ia bermigrasi ke Republik Ceko dan Amerika Serikat. Ada tiga (3) ide besar Jakobson dalam linguistik yang memainkan peran utama dalam perjalanan lingiustik, yaitu: *tipologi linguistik*, *markedness*, dan *universal linguistik*. *Tipologi* adalah klasifikasi bahasa dalam hal fitur gramatikal bersama (sebagai lawan asal bersama-sama). *Markedness* adalah studi tentang bagaimana bentuk-bentuk tertentu organisasi gramatikal yang lebih alami dari yang lain. Sedangkan *universal linguistik* adalah studi tentang fitur umum bahasa di dunia.

[10] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 72-74.

[11] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 143-148.

[12] Penjelasan terkait Barthes, Foucalt, Lacan dan Derrida akan dijelaskan secara khusus pada pembahasan selanjutnya.

pesan, dan makna sebagai intrepretasi.[13] Penafsir bebas mengolah data yang terdapat pada teks berdasarkan relasi sistem tanda yang ada dan konvesinya, dan kemudian di akhiri dengan penemuan makna yang relevan berdasarkan telaahnya. Penafsiran tersebut dipengaruhi oleh logika, mitos, kepercayaan dan pengalaman yang beralih pada kreativitas sejarah, bukan pada sejarah penulisanya.[14] Oleh karena itu, telaah struktur yang dilakukan Barthes telah memutuskan hubungan makna, antara teks dan pengarang (*the death of the author*).[15]

Gambar. 2. Komunikasi Pemaknaan Roland Barthes

Karl R Popper menguatkan otonomoi teks dalam penafsiran. Ia mengatakan, bahwa setiap pengumuman atau teks yang sudah diumumkan atau berada di ruang simbolik telah melepaskan diri dari monopoli pengarangnya, dan masuk pada dunia pengetahuan objektif. Otonomi teks telah membebaskan makna dari ketergantungan terhadap penggagasnya.[16] Sehingga memungkinkan makna tidak sesuai dengan yang diinginkan penggagas teks. Sebab itu, objektifitas pemaknaan berdasarkan kedekatan interpreter (penafsir) dengan teks dan fenomena yang berkaitan denganya. []

b. Makna: Antara Pengarang dan Realitas Sosial

Pastinya, kritik terhadap kaum strukturalis tidak bisa dinapikan, pasalnya teks muncul karena adanya pengarang yang mencitra dari sebuah realitas sosial masyarakat. Sebab itu ketidakpuasan terhadap teori strukturalisme yang hanya mengkaji sistem tanda semata, maka muncul dan lahir teori strukturalisme genetik, yaitu sebuah teori yang berangkat dari pemahaman bahwa teks dan pengarang merupakan bagian kondisi dan realitas sosial

---

[13] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 148-149.

[14] Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), 205-206;

[15] Roland Barthes, *Image Music Text*, trans, by Stephen Heath (London: Fontana Press, 1977), 142-148. Lihat Roland Barthes, *Imaji Musik Teks*, terj. Agustinus Hartono (Yogyakata: Jalasutra, 2010), 145-152.

[16] Lihat David R. Keller,Frank B. Golley, *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis* (Athens: Universty of Georgia Press, 2000), 141. Atau pandangan ini dapat dilihat pada bukunya, Al-Zastrauw Ng, *Gusdur, Siapa Sih Sampeyan? Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Prilaku Gusdur* (Jakarta: Erlangga, 1999), 5-6.

masyarakat yang turut mengkondisikan sebuah pemaknaan.[17] Artinya kondisi sosial atau realitas sejarah memiliki peran penting dalam memberikan makna di mana pengarang atau penulis merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan.

Lucian Goldman dianggap sebagai tokoh strukturalisme genetik karena mampu menjembatani antara strukturalisme dengan sosiologi sastra. Dalam pandangannya, bahwa subjek (manusia) memiliki kecenderungan dalam beberapa hal, yaitu signifikansi, konsistensi, dan transendensi sebagai fakta kemanusiaan yang lahir dari subjek individual serta subjek kolektif.[18] Ia pun menyakini bahwa teks seharusnya ditelaah melalui dua unsur, yaitu *intrinsik* yang mengkaji sistem dan struktur tanda; dan *ekstrinsik* yang menelaah faktor luar atau konteks sosial yang turut mengkondisikan pesan.[19] Dengan kata lain, pemahaman suatu karya atau teks berkaitan erat dengan faktor pegarang dan kenyataan sejarah yang turut mengkondisikan terciptanya suatu karya diciptakan.

George Lukacs sejalan dengan Golmann, bahwa teks sejatinya tidak terlepas dari pengarang karena lahir dari cerminan realitas empiris. Teks merupakan rangkaian imajinasi yang diadopsi dari sebuah realitas subjektif dari pengarang yang tidak natural kecuali lukisan dipermukaan. Imajinasi artinya pencerminan yang disusun dalam struktur metal dalam sebuah struktur kata yang bersifat konkrit dan artistic, sehingga terkesan memiliki totalitas intensif yang sesuai dengan totalitas ekstensif dunia untuk menggambarkan realitas kompleks suatu masyarakat.[20] Teks lahir sebagai memesis realitas realitas empiris yang diunggah dalam kata-kata sebagai ejawantah keterwakilan dunia, walaupun pada dasarnya tidak mewakili.

Juhl dalam konteks yang sama dengan Goldman, menentang penafsiran yang menapikan unsur eksternal pengarang sebagai pemberi makna. Baginya, strukturalisme murni telah menentang konsepsi alamiah dengan menghilangkan ciri khas, dan norma-norma yang dipegang oleh pengarang sebagai bagian dari entitas kultur sosial. Objektifitas penafsiran kaum strukturalisme murni harus

---

[17] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 82-83.

[18] Lucien Goldmann, *Cultural Creation In Modern Society*, trans, Bart Grahl (Oxford: Basil Blackwell, 1977), 5-10; lihat Christoper Pawling, *Populer Fiction and Sosial Changes* (London: The Macmillan Press LTD, 1984), 29.

[19] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 87;

[20] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 96:

diragukan, karena memungkinkan adanya rekayasa makna; atau pemaknaan makna yang tentunya tidak sesuai dengan makna aslinya.[21]

Marry Louise Pratt mengkritik Jakobson dan kaum strukturalis, ia beranggapan pemahaman wacana teks dalam suatu karya, apalagi karya sastra harus dilihat pemakaian ragam bahasa tertentu, tidak hanya menekankan pada struktur teks dan mencari ciri khas. Akan tetapi, pemaknaan estetik teks bergantung pada konteks pemakaian (*context dependent*) yang ditentukan oleh situasi wacana tuturan terjadi. Baginya, pemakaian bahasa yang khas dan biasa adalah *literary discourse must be as a use rather than a kind of language*. Artinya pemaknaan tidak cukup dengan otonomi teks sebagai sistem tanda primer, akan tetapi konvensi pemaknaan sebagai suatu sistem tanda skunder mutlak diperlukan.[22]

Sejalan dengan itu, Paul Ricoeur berpendapat bahwa, teks bersifat otonom, independent, dan tidak tergantung dengan maksud pengarang, juga tidak pada situasi historis karya atau buku di mana teks tercantum, dan juga tidak pada pembaca-pembaca pertama. Pemahaman ini tidak mengandaikan "ada" dan "pemikiran" atau ada "subjek" yang merefleksikan "pemikiran" yang dimediasi oleh tanda, symbol dan teks, melainkan berupa mediasi teks yang menunjukan suatu kondisi awal pengalaman manusia adalah bahasa; persepesi adalah keinginan yang diungkapkan dalam kata. Sebab itu, media teks adalah kondisi awal pengalaman manusia yang diekspresikan melalui bahasa. Maka dari itu, mediasi simbol berarti ungkapan bermakna ganda yang berkaitan dengan penamaan unsur-unsur kosmos, dimensi, dan aspek-aspeknya. Mediasi teks adalah wacana dalam tulisan, baik tertulis ataupun tidak. Sebab itu, pencarian makna adalah mediasi antara teks sebagai bahasa, simbol dan wacana dengan cara memahami strukturasi dengan memproyeksikan keluar dari dirinya untuk melahirkan makna objektif atau pesan utama. Artinya pemahaman makna dalam versinya, yaitu usaha untuk mencari makna tersembunyi dibalik teks melainkan menemukan makna obyektif dari teks dengan melepaskan maksud subyektif pengarang ataupun orang lain.[23].

---

[21] Lihat A Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 173.

[22] Partini Sardjono, *Pengkajian Sastra* (Jakarta: Gramedia, 2005), 59-60.

[23] Lihat Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian Pemikiran Kritis Post-Strukuralis* (Yogyakarta: Kanisius, 2016), 90-91.

Kemudian, intrepretasi sesuatu teks atau simbol tidak mengarah pada relasi inter subyektif antara subyektivitas pengarang dan subyektivitas pembaca, melainkan hubungan antara dua diskursus, yaitu *diskursus teks* dan *diskursus interpretasi*.[24] Baginya, *interpretasi* merupakan pembongkaran makna yang terselubung dan membuka lipatan tingkatan makna yang terkandung dalam lipatan teks. Teks adalah diskursus yang dibekukan oleh tulisan karena bukan susunan tanda bahasa dalam bentuk pengertian, tetapi diskursus yang berada pada level semantik kalimat dan berbeda dari semiotika tanda, sehingga sistem tanda dapat dihubungkan dengan dunia di luar bahasa.[25]

Ricouer mengkritik strukturalisme tradisional terhadap pemaknaan yang berangkat dari asumsi: *Pertama*, strukturalisme seolah mengasumsikan bahwa bahasa merupakan obyek yang bisa diselidiki secara ilmiah; *Kedua*, strukturalisme telah membedakan antara sains tentang keadaan ditingkat sistem (*states of system*) dan sains tentang perubahan serta menempatkan yang kedua di bawah yang pertama; *Ketiga*, model pendekatan kaum strukturalis mengasumsikan bahwa, sistem dalam keadaan apapun tidak memiliki keadaan absolut (*relativisme*) dan selalu ketergantungan, sehingga bahasa menjadi sebuah sistem tanda yang hanya ditentukan oleh perbedaan-perbedaan. *Keempat*, strukturalisme hanya memperlakukan himpunan tanda sebagai suatu sistem yang memiliki ketergantungan internal yang padat dan bersifat otonom. Sebab itu

---

[24] Pandangan Ricouer pada dasarnya berangkat dari interpretasi teks tertulis, *discourse* dan percakapan (*dialogue*). Artinya, teks tulisan itu berbeda dengan percakapan, karena telah terlepas dari kondisi yang dimaksudkan pada awal, dan penulis dianggap telah melarikan diri, audien atau pembaca terhalang oleh batas komunikasi dengan penulis. Sebab itu, pemaknaan diambil dari pandangan pengarangnya, akan tetapi juga pada pembacanya. Lihat Paul Ricouer, *Hermeneutika Ilmu Sosial,* terj dari "Hermeneutics and the Human Sciences Essays on Languange, Action and Interpretation" (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 12; lihat Heather Tan, Anne Wilson, Ian Olver*, "*Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology," *International Journal of Qualitative Methods,* (Vol 8, No 4. 2009), 1-15; lihat Haryatmoko, *Membongkar Rezim,* 92-96;

[25] Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 45-46; lihat Heather Tan, dk "Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology," 7-8.

strukturalisme menutup diri dengan faktor eksternal teks yang turut mempengaruhinya. []

c. Makna dan Penyambutan Pembaca

Hans Robert Jauss adalah peletak awal memberikan arah sistemik pembacaan yang mengarah horison harapan (*horizon of expectation*) pembaca sebagai wujud interaksi karya. Baginya, penemuan makna tidak hanya berdasarkan teks sebagai objektif utama atau makna yang tersembunyi dalam teks saja, akan tetapi juga berdasarkan *rezeptions und wirkungsästhetik* atau estetika tanggapan dan efek.[26] Pembaca memiliki hak preogratif untuk menilai, menikmati, menafsirkan, dan memahami serta menentukan nasib dan peranan suatu karya sastra yang ditinjau dari segi sejarah sastra dan estetika.

Jauss dalam telaah yang sama membedakan resepsi sastra pada dua bentuk; resepsi sinkronik dan resepsi diakronik. Resepsi sinkronik berkaitan dengan pembaca sezaman. Pembacaan ini melihat berbagai kumpulan tanggapan untuk mengetahui tanggapan pembacaan pada kurun waktu tertentu berdasarkan data-data konkrit dari masing-masing pembaca, akan tetapi konkretisasi data masih belum teruji secara historis.[27] Sedangkan resepsi diakronis akan menilai karya sastra sebagai seni dalam sepanjang waktu, dan dapat menguatkan kridibilitas karya tersebut.

Model pembacaan Jauss ditentukan oleh (a) norma-norma yang terkandung dalam teks yang dipahami pembaca; (b) pengetahuan dan pengalaman pembaca; (c) dan pertentangan antara fiksi dan kenyataan dalam memahami teks, baik dalam horison yang sempit atau yang luas.[28] Oleh karena itu, struktur-struktur yang terdapat pada teks dijadikan media komunikasi pemaknaan karya, dan pemaknaan tersebut berdasarkan simbol-simbol atau tanda-tanda yang ada dan bersifat otonomi (tidak ada pengarang). Hal ini yang menyebabkan terjadinya perbedaan makna pada setiap pembacaan terhadap suatu karya sastra dikarenakan adanya cakrawala harapan

[26]Raman Selden, *A Reader's Guide,* 50-53; lihat juga Nyoman Kutha Ratna, *Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 165.

[27]Nyoman Kutha Ratna, *Penelitian Sastra,* 167-168.

[28] Abhishek Kumar Jaiswal, "Reader-Oriented Criticism: A Study Of Jauss' Literary History As A Challenge To Literary Theory," *International Journal Of English Language, Literature And Translation Studies IJEL* (Vol.2. Issue 3. July-Sept, 2015), 258-288.

pada setiap individu pembaca yang berbeda-beda.[29] Cakrawala setiap pembaca dipengaruhi oleh faktor pendidikan, pengalaman, pengetahuan dan kemampuan ketika menyelami sistem-sistem kode atau tanda dalam menanggapi sebagai sebuah karya.

A Richards dalam studinya yang terkenal "Practical Criticism" (1929) berusaha menunjukkan betapa penilaian nilai sastra begitu aneh dan subjektif karena tidak lagi berkaitan dengan kritik teks atau hasil karya sastra, melainkan hanya menilai sejauhmana gelar sastrawan dilabelkan sebagai sarjana. Dengan kata lain penilaian karya sastra ditinjau sejaumana keterkenalan para penyair, pembuat, dan penjualan karya di pasar buku (bellest seller), sebab konsensus sebuah karya tanpa disadari terjadi karena penilaian pasar atau penikmatnya.[30]

Wolfgang Iser (1926) berpendapat bahwa karya sastra pada dasarnya bersifat otonom terbebas dari pengarang, namun pemaknaan dan pembacaan karya sastra merupakan interaksi antara struktur dan penyambutannya (tanggapan). Respon pembaca menjadi studi observasi yang sangat esensial karena mengarah pada reaksi teks terhadap pembaca sebagai efek (*wirkung*) dari kesenjangan atau bagian-bagian yang tidak ditentukan (*indeterminate section*), yang disebut dengan *blank* atau *openness* (tempat - tempat terbuka).[31] Iser menginginkan dalam proses penerimaan teks sastra ada efek terbuka yang dapat dimaknai oleh pembaca secara utuh dan memberikan tanggapan, sebab antara teks dan pembaca memiliki hubungan yang berdasarkan pada fenomenologi yang mengarah pada fenomena mental. Dengan kata lain teks memiliki aspek skematik yang diciptakan oleh pengarang dan telah digantikan oleh kegiatan konkritisasi berupa realisasi makna teks oleh pembaca.[32]

---

[29] Rien T Segers, *Studies in Semiotics: the Evaluation of Literary Text* (Lisse: The Peter de Rider Press, 1987), 132.

[30]Surdulescu, R, *Form, Structure and Structurality in Critical Theory* (Bucharest: University of Bucharest, 2000), 62.

[31] Wolfgang Iser*, the Act of Reading a Theory of Aesthetic Reception* (Baltimore: Jhon Hopkins Universty Press, 1987), 12-13; lihat Raman Selden, *A Reader's Guide,* 52-54.

[32] Alejandra Giangiulio Lobo, "Reader-Response Theory: A PathTowards Wolfgang Iser (La teoría de la recepción: una ruta hacia Wolfgang Iser)," *Journal Letras Universidad Nacional Costa Rica* (Vol. 2, No. 54 (2013), 13-30. Lihat juga Yanling Shi, "Review of Wolfgang Iser and His Reception Theory," *Theory and Practice in Language Studies*, Academy Publisher (Vol. 3, No. 6, June 2013), 982-986.

Perdebatan kajian teks telah membuka dan memberikan ruang bebas terhadap pembaca untuk berkomunikasi langsung dan secara utuh dengan siapapun (pengarang, pembaca, teks dan situasi historis). Kemudian, kualitas makna dieksplorasi dan ditentukan oleh pengalaman pembaca dalam memahami system tanda dan kode yang bisa jadi berkaitan dengan konteks historis. Pembebasan teks dari pengarang dapat berimbas pada penurunan kualitas makna dan membuyarkan subtansi pesan yang dimaksudkan oleh pengarang, pemaknaan menjadi bias, abritrer, dan terkesan memaksakan. []

B. Perdebatan Otoritas Pemberi Makna Dalam Hermeneutika

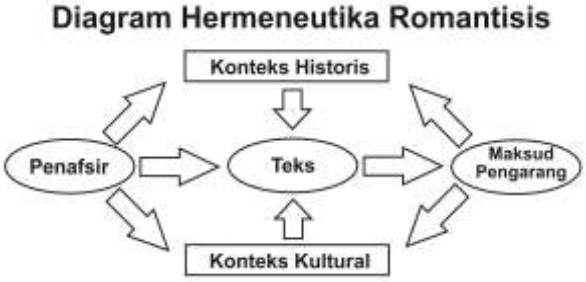
Perdebatan otoritas penentu makna antara pengarang dan pembaca terjadi di antara pemerhati hermeneutika, seperti halnya Schleiermacher, Wilhem Dilthey, Gadamer dan lain sebagainya.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) dikenal dengan konsep hermeneutika romantisis yaitu pengkajian hermeneutik yang menggiring pemaknaan dari makna filologi ke arah dialogis, yang tidak lagi mengarahkan pemaknaan pada makna tekstual, melainkan mengarahkan pemaknaan pada rangkaian peristiwa. Pengkajian hermeneutika romantisis diarahkan untuk meng-konseptualisasi teks yang tidak akan pernah lengkap dan sempurna maknanya jika tidak dikaitkan dengan konteks temporal dan kultural. Dengan kata lain, bahwa hermeneutika romantisis berusaha mengungkap kembali kebenaran teks yang diinginkan oleh penulis atau pengarang. [33] Dalam hal ini, Schleiermacher mengakui bahwa kebenaran otentik sejatinya dimiliki oleh pengarang atau penulis, sebab itu ia menekankan teks diajak berdealektika dengan konteks historis dan kultural sehingga mampu mendapatkan makna objektif dari pengarang.[34]

[33] Akram Rahmani, Alireza Eghdami and Reza Eghdami, "Romantic Hermeneutism or Romanticism Hermeneutic," *Indian Journal of Fundamental and Applied Life Sciences*, Islamic Azad University of Zanjan (Vol. 4 April-June, 2014), 1436-1440.

[34] Robert Knowles, "The Grammar of Hermeneutika Anthony C. Thiselton and the Search for a Unified Theory," *Thesis*, University of Cardif, (September 2015), 53-60.

Gambar. 3. Diagram Hermeneutika Romantisis



Sebab itu, baginya, hermeneutika memiliki dua dimensi penfasiran, yaitu (1) *grammatical interpretation*, di mana bahasa dijadikan sebagai objek; dan (2) *psychological interpretation*, adalah usaha menggali makna yang tersembunyi, orisinil, dan individual dari pengarang (*author*).[35] Ia menyakini melalui dua gagasanya tersebut dapat menjelaskan asumsi yang orisinil dan sesuai dengan ekspresi pengarang (*author product*).[36]

Wilhelm Dilthey (1833-1911) dengan hermeneutika metodis-nya berpendapat bahwa pengahayatan atas realitas historis-psikologis dan situasi pengarang merupakan bagian dari proses objektif dalam menemukan makna asli suatu karya atau teks. Baginya, kebenaran teks dapat dijangkau dengan menyelami tanda historis dan psikoligis pengarang, sebab, baginya, teks memiliki kebenaran sendiri yang tetap, nyata, dan permanen, sehingga terbentuk sebuah pemahaman yang bersifat metodis.[37] Artinya *intrepreter* (penafsir) dapat merekontruksi atau mereproduksi makna asli suatu teks dengan menyelami realitas historis dan psikologis pengarang. Hubungan penafsir, pendengar, dan pembaca, diyakini akan mampu menjangkau kebenaran teks apabila mampu memahami hubungan antara ungkapan

[35] William R. Osborne, "Paradigm Shifts: The Philosophical, Hermeneutics of Friedrich Schleiermacher," *Midwestern Journal of Theology* (Vol. 10. No. 2, 2011), 64-76.

[36] Schleiermacher juga mengatakan bahwa tugas hermeneutik adalah memahami teks "sebaik atau lebih baik dari pengarangnya sendiri dan memahami pengarang teks lebih baik daripada memahami diri sendiri. E. Sumaryono, *Hermeneutika : Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 2002), 45-60.

[37] Andrus Tool, Wilhelm Dilthey On The Objectivity Of Knowledge In Human Sciences, *Journal TRAMES* (Vol. No. 1. XI/2007), 3-14 diakses di https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=164152 (Unduh 14 Mei 2017).

dan muatan (isi) dengan menggunakan empati dan menyelami "tanda historis".[38]

Sebab itu, bagi Dilthey, pemaknaan tidak akan terlepas dari sejarah yang menjadi rangkaian kesatuan pengetahuan masa di kehidupan manusia. Ilmu pengetahuan untuk mengungkap sejarah kehidupan manusia. Kajian psikologi dan anatomi merupakan studi organik kehidupan manusia, sementara antropologi, hukum, dan politik mengkaji sejarah perjalanan hidup manusia. Ia menjelaskan sebagai berikut:

"*if There is Kernel of truth behind the hopes of philosophy of history, it is this: historical research, based on a mastery as complete as possible of the various human science. As physics and chemistry are the tools of the study of organic life, so are Anthroplogy, the study of law, and political sciecnce, the tools for the study of the course of history.*"[39]

Gambar. 4 Perbandingan Scheleimacher dan Dilthey

Pada dasarnya pemikiran Schleiermacher dan Dilthey memiliki kemiripan karena sama-sama mengajak berdealektika dengan sosio-historis, namun yang membedakan dari keduanya bahwa Schleiermacher menjadikan pemikiran tentang bahasa sebagai komunikasi untuk menemukan makna pengarang, sedangkan Dilthey berawal dari pengalaman yang diekspersikan (ekspersi bahasa) berusaha untuk menemukan pemahaman pengarang. Pada dasarnya Dilthey mengkritik Schleiermacher karena sulitnya memahmi tafsir psikologis pengarang yang cenderung spekulatif akan lebih baik menekankan pemahaman pada konteks sejarah di mana sebuah teks (dalam artian ekspresi kehidupan) lahir.[40]

---

[38] Mauludin, "Sketsa Hermeneutika," dalam *Jurnal Gerbang Menafsir Hermeneutika* (Vol V, 2003), 13-16.

[39] Lihat Ilse N. Bulhoft, *The Melody of Life: Dilthey on The Meaning of History* (London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980), 117.

[40] Mauludin, "Sketsa Hermeneutika," 15.

Hans-Georg Gadamer (L: 1900- W: 2002) secara tegas meragukan pandangan romantisisme yang dipopulerkan oleh Schleiermacher karena berusaha menemukan objektifitas makna atau makna asli dari pengarang. Ia juga mengkritik kaum neo positivisme karena telah menapikan subyek sebagai cerminan dari pernyataan "*pengarang telah mati*".[41] Gadamer perpendapat bahwa matinya subyek (pengarang) menjadikan semua wacana tak bertuan (bebas dan independent). Dengan kata lain tiada lagi yang memiliki kewenangan dan mengklaim diri sebagai pengarang. Selain menghalau pergi kewenangan pengarang dari teks, kaum neo-positivis juga menolak praduga dan tradisi, yaitu pengetahuan-pengetahuan yang dimiliki seseorang manakala menafsirkan sebuah teks.[42] Sebab baginya, pengetahuan harus diarahkan untuk mencapai sebuah kebenaran objektif dan bebas nilai. Penekanan pada objektivitas membuat subjektivitas tersingkirkan. Sebab itu, manusia sebagai subjek penafsir atau subjek pengarang dalam hal ini harus dikedepankan dalam memahami teks dan konteks kebudayaan, agama, teks, sastra dan seni.[43]

Proses pemahaman dan interpretasi Gadamer mengajak pembaca berdialektika dengan teks dan fenomena (pembaca dan oengara). Sebab itu pemahaman pembaca teks harus mendasarkan pada empat hal yang tidak boleh diabaikan, yaitu; (a) *bildung* atau pembentukan jalan pikiran, artinya, seluruh pengalaman pembaca sebuah teks ikut berperan. Dengan demikian, objek (teks) yang ditafsirkan oleh beberapa penafsir akan berbeda maknanya atau tidak

---

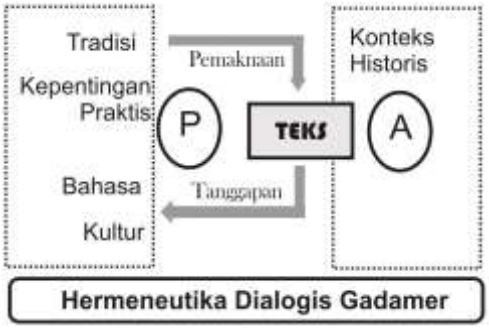
[41] Hans-Georg Gadamer, *Truth And Method,* (REL) Joel Weinsheimer and Donald G. Mar, (New York: Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, 2006), 194-200.

[42] Lihat Paul Regan, "Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Concepts Of Reading, Understanding And Interpretation," *META: Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy* (Vol. IV, No. 2 / December 2012), 286-303; lihat juga Robin McCormack, "Gadamer and ALL: A Hermeneutic Understanding of Academic Language and Learning," *Journal of Academic Language & Learning* (Vol. 8, No. 3, 2014), 49-60.

[43] Gadamer menyatakan: "Jika kita berusaha untuk memahami fenomena sejarah dari jarak historis yang merupakan karakteristik dari situasi hermeneutis, kita telah dan selalu diakibatkan oleh sejarah." *(If we are trying to understand a historical phenomenon from the historical distance which is characteristic of our hermeneutic situation, we are always already affected by history*). Dikutip Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2000), 279.

akan sama, karena latar belakang, kebudayaan, *world view*, *knowledge*, wawasan, dan tingkat pendidikan yang berbeda. Kemudian, (b) *sensus communis* atau pertimbangan praktis yang baik atau pandangan yang mendasari komunitas, merujuk pada aspek-aspek sosial atau pergaulan sosial yang mendasari pola sikap dan prilaku manusia. Selanjutnya, (c) pertimbangan yaitu menggolongkan hal-hal yang khusus atas dasar pandangan tentang yang universal dan berhubungan dengan apa yang harus dilakukan. Terakhir, (d) *taste* atau selera yaitu sikap subjektif yang berhubungan dengan macam-macam rasa atau keseimbangan antara insting panca indra dan kebebasan intelektual.[44]

Gambar 5. Hermeneutika Dialogis Gadamer



Dalam diagram hermeneutika dialogis dijelaskan bahwa interaksi antara "P" penafsir dan teks. Pengarang (author) "A" dan konteks historis dari sebuag teks dipertimbangkan dalam proses interpretif bersama dengan prasangka-prasangka penafsir, seperti tradisi, kepentingan praktis pelacakan, bahasa dan budaya. Pendekatakan penanfsir terhadap teks sangat mendasar dalam menemukan kembali kebenaran teks.[45]

Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1934) mengembangkan konsep hermeneutika fenomenologi yang menitikberatkan pembaca menjadi subjek utama dalam pemberian

[44] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* 8-31. Lihat juga Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 10-48. Lihat juga E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 71-77 dan 84.

[45] Feryal Cubukcu, "Gadamer's Philosophical Hermeneutics On Education," *Journal Of Educational And Instructional Studies In The World* (Volume: 2 Issue: 2 Article: 14, May 2012), 110-114. Lihat Mauludin, "Sketsa Hermeneutika," 27.

makna. Husserl menganggap bahwa pengetahuan tentang dunia objektif bersifat tidak pasti karena diwarnai oleh aktivitas aktivitas rasionalitas dan abstraksi alam pikiran manusia. Sebab itu, sudut pandang fenomenologi bahwa penafsiran bukanlah sesuatu yang *dilakukan* oleh pembaca-penfasir, melainkan sesuatu yang terjadi *terjadi* pada penafsir. Pembaca atau penafsir diberikan kewenangan dan kebebasan memberikan makna dari segala kemungkinan bias subjekif, sehingga pembaca atau penafsir mampu membentengi diri dari jebakan bias bias dogma, perasangka dan tahayyul dari suatu teks untuk membuktikan sendiri, teks diyakini akan dapat menampakan wujud aslinya menyuarakan dirinya sendiri.[46]

Gambar 6. Hermeneutika Fenomenologi Husserl

Gagasan Husserl pada dasarnya sebuah cartesian: suatu ketiadaan perasangka sebuah pengetahuan yang diawali dari kepastian untuk menggeser fakta-fakta internal pengetahuan manusia menuju fakta-fakta eksternal tentang dunia. Husserl bermaksud mengidentifikasi bahwa dunia esensial (wesentlichen) disingkap untuk pemaknaan bersama sebagai validitas intersubjektif yang melacak esensi-esensi yang berhubungan satu sama lainnya. Kesadaran yang nampak adalah struktur dari tindakan perseptual yang berjalinan erat dengan objek perseptual. []

C. Makna: Dari Strukturalisme sampai Post Strukturalis

Pada pembahasan di atas penulis mengungkapkan tentang konsep dasar landasan metodis otoritas pemberi makna, namun pada sub bab ini penulis akan menjelaskan landasasn teoritis tentang studi kultural strukturalisme, strukturalisme genetik, dan post strukturalis.

1. Strukturalisme Murni

Strukturalisme adalah aliran yang mengkhususkan pemahaman terhadap struktur-struktur dengan mengacu pada kajian linguistik

[46] Mauludin, "Sketsa Hermeneutika," 18.

modern. Pendekatan teori ini menekankan keseluruhan relasi antar unsur teks secara sistemik, baik relasi asosiasi ataupun oposisi yang berkaitan dengan *mikro teks* (kata atau kalimat) secara keseluruhan dan luas, maupun intertekstual yang berwujud ulangan, gradasi, atau kontaras dan parodi.[47]

Strukturalisme dikembangkan oleh kaum Formalis dan New Criticism.[48] Formalisme terhadap kajian susastra mendorong modernisasi tema dan bentuk (otonomi bahasa dan seni), serta menjadikan sastra sebagai teks otonom guna menemukan ciri kesastraan, yakni dengan cara memfokuskan diri pada objek prosa melalui konsep *defamiliarisasi*[49] dan *deotomatisasi,*[50] teori naratif,[51]

---

[47] Strukturalisme disebut juga dengan teori objektif, karena sama-sama memandang karya sastra sebagai dunia otonom dengan melepaskan diri dari siapa pengarangnya, dan lingkungan sosial budayanya. Lihat Sanusi & Ibrahim Chinade, "Structuralism as a Literary Theory: An Overview," *Journal Afrrev Laligens*, An International Journal of Language, Literature and Gender Studies Bahir (Vol. 1 No.1. March, 2012), 124-131.

[48] Formalisme lahir di Rusia dan dianggap sebagai pelopor berkembanganya teori strukturalisme. Aliran ini tidak terlepas dari gerakan *futurisme* (masa depan) yang menolak tradisi dan kebudayaan klasik, dan mendorong modernisasi dengan mesin-mesin bergerak dalam membebaskan rakyat dari penindasan. Sekitar tahun 1910-1915 di Italia dan Rusia terjadi gerakan avand garde yang dikenal dengan gerakan futurisme. Di Rusia berkaitan dengan revolusi Bolsyevik, dan Italia berkaitan dengan gerakan fasisme. Dan kaum Formalis dipandang sebagai peletak dasar telaah sastra dengan pendekatan ilmu modern. Ciri khas penelitian sastra kaum Formalisme ialah penelitiannya terhadap apa yang merupakan sesuatu yang khas dalam karya sastra yang terdapat dalam teks bersangkutan. Lihat Mohammad Khosravishakib, "Literary and Non-LiteraryTexts from Viewpoint of Formalism as Rudimentary of Other Literary Criticism," *International Journal of Arts* (Vol. 2 (3), 2012), 11-15.

[49] *Defarmiliarisasi* adalah proses penyulapan bahasa yang muncul akibat dari penyusunan dan pengubahan bahan yang bersifat netral, sehingga dianggap menyimpang dan aneh.

[50] Proses penikmatan atau pembacaan memunculkan efek *deotomatisasi* yang dirasakan sebagai suatu yang aneh dengan teknik menunda, menyisipkan, memperlambat atau memperpanjang cerita dalam rangka memperoleh perhatian pembaca (terkesima).

[51] Adalah teori *naratif* (narasi) membahas dikotomi struktur yang teroganisir (*material*) dengan menggantikan dikotomi antara bentuk dan isi. Lihat Fokkema D.W dan Elurd Kunne- Ibsch, *Theories of Literature in the Twentieth Century* (London: C. Hurst & Company, 1977), 26-30.

analisis motif[52] dan fungsi puitik, dan objek estetik. Sedangkan, New Criticisme[53] adalah otonomi teks yang memfokuskan pada pemaknaan puisi karena menafsirkan konsepsi *the word on the page,*[54] yakni menjadikan puisi sebagai artefak-verbal (*verbal artifact*) yang dipandang istimewa dan unik serta bermakna pun bernilai (*unique source of meaning and value*) dalam penggunaan bahasa. Sebab itu aliran ini lebih memperhatikan komponen dasar suatu teks, yakni berupa lirik, naratif, dramatik, kata-kata, citraan (*image*), simbol-simbol (bukan watak), dan plot dengan cara *close reading.*[55] Atas dasar itu pemaknaan karya sastra bersifat hidup (*concreteness*) dan keberadaan *form* (bentuk)-nya menentukan isi, karena bentuk menentukan konotasi, bukan denotasi.[56] Di mana *form* (bentuk)

---

[52] Adalah *alur* yang menyusun nilai artistik motiv-motiv akibat dari penyulapan teks dengan berbagai teknik; dan *cerita* merupakan bahan yang membutuhkan olahan dari tangan pengarang. Kemudian satuan terkecil dari pristiwa yang diceritakan disebut *motiv.* Lihat Raman Selden, *a Reader Guide to Contemporary Literary Theory*, 9.

[53] Aliran ini lahir di Amerika Serikat dan berkembang antara tahun 1920-1960. Dikemukakan pertama kali oleh Jhon Crowe Ranson dalam bukunya *the New Criticism*. Dalam perkembanganya, *New Criticism* ditopang oleh I. A. Richard dan T.S Eliot mendapat perhatian khusus dikalangan akademisi dan mahasiswa selama dua dekade. Lihat MH. Abrams, *a Glossary of Literary Terms* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1981), 109-110.

[54] Jan Van Luxemburg, *Pengantar Ilmu Sastra,* terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1986), 54 .

[55] Artinya, mencermati karya sastra dengan teliti dan mendetail kata demi kata sembari menemukan karakternya. Penemuan makna dalam puisi harus menyelami simbol-simbol teks secara mendalam, sampai menemukan nilai estetika dan pesan.

[56] Pada tingkatan isi kalimat terdapat makna *denotatif* karena berhubungan dengan *signifikasi situasi objek* (bernyawa-tak senyawa). *Denotasi* (*denotational meaning*) adalah cerminan objek atau gejala kenyataan yang diberi makna oleh kata tersebut. Ujaranya adalah cerminan situasi objek dan hubunganya diantara mereka yang digambarkan dalam ujaran. Sedangkan, makna *konotatif* (ko-makna) yaitu makna yang ditentukan oleh *stilistis fungsional* dan nuansa *ekspresif* pengungkapan bahasa yang mengikuti makna denotatif dasar. Ujarannya bisa tidak sama satu sama lainya, jika dilihat dari sudut pandang *denotatif*, dan bisa berbeda secara subtansial menurut makna stilistis dan nuansa ekspresif. Lihat Salehin Moentaha, *Bahasa dan Terjemahan: Languange and Translation The New Millennium Publication*, (Bekasi: Kesaint Blanc, 2008), 160-162.

ditempatkan untuk menentukan diksi pemilihan kata, *imaginary*[57] (*metaphor, simile, onomatopea, tone*), *paradoks, ironi*[58] dan lain sebagainya.

Pengertian struktur dalam hal ini, yakni menyangkut ide atau gagasan pokok yang berkiatan dengan gagasan keseluruhan (*wholeness*), gagasan transformasi (*transformation*), dan gagasan mandiri (*self regulation*).[59] *Gagasan keseluruhan* yakni menjadikan struktur sebagai satu keseluruhan yang bulat, dan unsur pembentukan tidak terlepas dari luar teks. Artinya, unsur-unsurnya menyesuaikan dengan kaidah intrinsik teks yang menentukan, baik secara keseluruhan ataupun tidak. Kemudian, *gagasan transformasi* menyarankan struktur tidaklah statis, akan tetapi mampu melakukan prosedur transformasional secara *continu*, sehingga memungkinkan adanya pembentukan bahan baru. Sedangkan *gagasan mandiri* merujuk pada kemampuan struktur dalam menyelami makna dengan melepaskan diri dari faktor eksternal. Gagasan tersebut dalam rangka memajukan studi interdisipliner tentang gejala-gejala budaya, dan mendekatkan ilmu-ilmu kemanusiaan dengan ilmu-ilmu alam. Walaupun seringkali terjadi introduksi metode struktural dalam

---

[57] *Metaphor* adalah penggunaan makna kiasan (*transferred meaning*) kata atau *frasa* yang didasarkan pada kesamaan, analogi dalam satu hubungan antar dua objek atau gejala. Dengan kata lain, salah satu tropus yang paling luas digunakan, karena kesamaan antar objek dan gejala yang didasarkan pada ciri-ciri yang berbeda. Sedangkan *Simile* adalah perbandingan antara dua objek yang berlainan kelas sebagai sarana stilistis, dan digunakan untuk menekan ciri-ciri tertentu dari objek dan objek yang lain dengan membandingkannya pada kelas berbeda. Dan *onomatopea* adalah peniruan bunyi yang di tuliskan. *Tone* (nada), yakni sikap penyair, penulis, narator, atau lirik terhadapnya diri sendiri, atau dengan objek atau bahan pembicaraan, dan lawan bicaranya. Lihat Salehin Moentaha, *Bahasa dan Terjemahan: Languange and Translation The New Millennium Publication*, 257-263.

[58] *Paradoks* adalah lawan atau kebalikan sesuatu kata yang biasanya bertujuan untuk menyindir, namun tidak selamanya. Sedangkan, Ironi (*irony*) adalah *tropus*, saran stilistis dalam menggunakan kata yang maksudnya berlawanan dengan makna asalnya. Bertujuan untuk menyampaikan sindiran dan olokan secara halus dan tersembunyi. Lihat Salehin Moentaha, *Bahasa dan Terjemahan: Languange and Translation The New Millennium Publication,* 251.

[59] Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (London: Methuen & Co. Ltd, 1978), 16.

bidang pengetahuan, sehingga menimbulkan kesia-saian karena mengangkat strukturalisme pada status sistem filosofis.

Struktur adalah sistem otonom yang mentransformasikan secara keseluruhan; dan keseluruhan itu dikuasai oleh *rule of composition* (hukum-hukum) tertentu dalam rangka mempertahankan atau bahkan memperkaya diri tanpa unsur luar teks (eksternal). Ciri khas dari strukturalisme karena pemusatan deskripsi bersifat aktual dan berhubungan langsung dengan obyek melalui penyelidikan, penyingkapan sifat-sifat instrinsik yang tidak terikat oleh waktu, dan penetapan hubungan antara fakta atau unsur-unsur sistem tersebut.[60] Intinya, strukturalisme berupaya mengungkapkan dan melukiskan struktur inti dari suatu obyek hirarki yang kaitan dengan timbal balik antara unsur-unsur pada setiap tingkat.

Strukturalisme merujuk pada pendapat Ferdinand De Saussure (1857-1913) menjelaskan sistem tanda, yaitu *signifier* (bentuk, tanda, lambang) dan *signified* (yang ditandakan), *parol* (tuturan) dan *langue* (bahasa), dan *sinkronis* dan *diakronis*. Klasifikasi sistem ini menunjukan adanya otonomi teks sebagai bagian dari perkembangan ilmu tanda bahasa, dan menjadi sistem linguistik secara alamiah. Strukturalisme memandang karya sastra sebagai artefak yang dapat dipahami dengan membaca secara keselurahan sistem tandanya. [61]

Baginya, tanda bahasa terdapat dua unsur, yaitu; *signifier* (penanda) *dan signified* (yang ditandakan). *Signifier* (penanda) adalah aspek material dari bahasa, sedangkan *signified* (yang ditandakan) merupakan gambaran mental, pikiran atau konsep.[62] Bahasa adalah sistem yang membedakan antara unsur *sinkroni* dan *diakroni.*[63] *Sinkroni* artinya sesuatu yang berkaitan dengan waktu, dengan kata

---

[60] Jabrohim, *Metodologi Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001), 56.

[61] Ferdinand de Saussure lahir di Genewa pada tanggal (November 26, 1857-22 Februari 1913) dari keluarga Protestan Perancis (Huguenot) yang ber-migrasi dari daerah Lorraine ketika perang agama pada akhir abad ke-16. De Saussure menekankan pandangan linguistik sinkronis kontras dengan pandangan (studi historis) diakronik abad ke-19. Tampilan sinkronis melihat pada struktur bahasa sebagai sistem berfungsi pada suatu titik waktu tertentu. Perbedaan ini merupakan terobosan dan menjadi yang berlaku umum.

[62] Jonathan D. Culler, *Ferdinand de Saussure Revised Edition* (New York: Cornell University Press, 1986) 138-139; lihat juga Graham Allen, *Roland Barthes* (New York: Routledge, 2003), 40-41.

[63] Pawito, *Penelitian Komunikasi Kualitatif* (Yogyakarta, LkiS, 2007), 238.

lain meng-sinkron-kan waktu. Kata sinkronik berasal dari kata *kronos* (waktu) dari awalan *syn* (bersama). Sedangkan diakroni, berawalan *dia* (menelusuri). Berarti *diakronik* adalah peninjauan historis atau sejarah atas kejadian yang telah lalu, sedangkan sinkroni adalah pandangan yang tidak berkaitan dengan peninjauan sejarah (prespektif historis). Deskripsi terhadap teks (objek) melalui pengungkapan sistem tanda atas unsur intrinsiknya dan tidak terikat dengan waktu telah menjadikan hal tersebut sebagai ciri khas dari strukturalisme, sebab telah menetapkan teks pada tempat yang otonom.[64]

Selain itu, Saussure menjadikan struktur bahasa dalam dua tataran bahasa, yakni *language* dan *parole*.[65] *Language* dalam struktur bahasa, diartikan sebagai jaringan tanda-tanda yang memberi makna satu sama lain dan sifatnya tetap atau tak bisa diganti-ganti. *Parole* selalu berpedoman pada *language,* sehingga memunculkan pernyataan-pernyataan khusus yang bermakna dan bernilai. Kemudian *parole* merupakan penggunaan bahasa berdasarkan situasi, tanda yang benar-benar digunakan pemakai bahasa dalam situasi-situasi tertentu. Berarti struktur *language* dikatakan sebagai ungkapan, sedangkan *parole* adalah situasi keberlangsungan atau yang sedang berlangsung.

Selanjutnya, strukturalisme dianggap sebagai pendekatan yang objektif dalam menelaah karya sastra dengan menjadikan teks sebagai objek analisisnya. *Pertama* karya sastra dipandang sebagai teks yang indipendent dan berdiri sendiri. *Kedua* selalu membangun relasi kode antar kode dengan menghubungkan konsep kebahasaan (linguistik) dalam karya. *Ketiga* pendekatan berdasarkan konvensi dan eksistensi karya yang berlaku. *Keempat* penilaian berdasarkan atas keharmonisan semua unsur dalam pembentuknya. *Kelima* struktur yang hadir tidak hanya melalui kata, kode dan bahasa, akan tetapi dengan mengkaji unsur pembentuknya, seperti; tema, plot, karakter, setting, dan *point of view. Keenam* keseluruhan makna dalam karya sastra hanya dapat dipahami dengan menghubungkan antar tanda.[66]

---

[64] Jonathan D. Culler, *Ferdinand de Saussure Revised Edition* (New York: Cornell University Press, 1986) 138-139

[65] Jonathan D. Culler, *Ferdinand de Saussure Revised Edition*, 138-139.

[66] Pradopo memberikan sifat pemahaman tentang penilaian terhadap karya sastra secara objektif, yaitu *paham relativisme, absolutisme*, dan *perspektivisme*. R*elativisme,* menyangkut penilaian karya sastra disesuaikan dengan masa, tempat atau waktu tertentu. *Absolutisme,* menyangkut

Kemudian prinsip dasar strukturalisme menunjukan bahwa struktur dan sistem harus selalu hadir secara bersama dan bersifat abstrak. Di samping itu merupakan konstruks (*construct*) dalam kognisi manusia yang tidak konkrit di mana satuannya tertutup dan memenuhi dirinya sendiri.[67]

Dalam telaahnya, penelaah harus mengawali dengan identifikasi teks, mengkaji dan mendiskripsikan fungsinya, sembari memperhatikan hubungan antar unsur dalam karya yang berkaitan dengannya. Penemuan fungsi dalam masing-masing unsur dapat menunjang makna secara keseluruhan karena setiap korelasi unsur yang dibangun akan membentuk totalitas sebuah makna, yakni menemukan paparan fungsi dan keterkaitan antar makna pada setiap kode atau tanda bahasa untuk menghasilkan totalitas nilai. Analisis tersebut bisa berupa kajian mikroteks yang mengkaji hubungan kata-kata dalam kalimat, kalimat-kalimat dalam paragraf, atau konteks wacana yang besar.[68] []

2. Strukturalisme Genetik

Strukturalisme genetik adalah salah satu metode pengkajian teks. Muncul akibat dari ketidakpuasan terhadap strukturalisme murni yang hanya mengkaji unsur intrinsik yang ada pada teks, sebab strukrualisme dianggap telah memutus mata rantai pemahaman bahwa sejatinya teks lahir dari faktor ekstrinsik, di mana pastinya punya andil besar dalam proses penulisan dan pemberian makna.[69]

---

penilaian karya sastra berdasarkan ukuran dogmatis. Dan *perspektivisme* menyangkut penilaian karya sastra berdasar sudut pandang sejak karya sastra secara keseluruhan yang tercipta (terbit) sampai sekarang. Lihat Rachmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi* (Yogyakarta: UGM Press, 1987), 49-51.

[67] Beney Hoed, *Semiotika dan Dinamika Sosial Budaya* (Depok: FIB UI, 2008), 60.

[68] Dick Hartoko dan Rahmanto, *Pemandu di Dunia Sastra* (Yogyakarta: Kanisius, 1986), 136.

[69] Mitchell Cohen , *The Wager of Lucien Goldmann: Tragedy, Dialectics, and a Hidden God* (New Jersey: Princeton University Press, 2015) , 246-248.; Strukturalisme genetik mencari homologi, atau hubungan yang jelas dan dapat dimengerti antara struktur kesadaran kolektif dengan struktur dari karya yang mengekspresikan dunia yang integral dan koheren. Lihat Lucien Goldmann, *Method in the Sociology of Literature*, translated and edited by William Q. Boelhower (Oxford: Telos Press, 1981), 66; lihat Suwardi Edraswara, *Sosiologi Sastra*, Studi, Teori dan Intrepretasi (Yogyakarta: Ombak, 2013), 1-3.

Sebab itu strukturalisme genetik meninjau 2 (dua) sudut penting, yaitu *instrinsik* dan *ekstrinsik,* sebab karya dianggap bukan sekedar rekaan imajinatif, ilmiah, dan pribadi, melainkan juga penggambaran rekaan budaya, perwujudan pikiran, dan pesan landasan ideologi saat karya tersebut dilahirkan.[70] Tidak hanya itu, strukturalisme genetika berkaitan dengan realitas masyarakat (sosial) yang dalam struktur memberikan perhatian terhadap asal usul karya dan makna.

Lucien Goldmann sosiolog Perancis dikenal sebagai peletak dasar teori strukturalisme genetik. Strukturalisme genetik dalam telaahnya selalu memasukan unsur genetik (ekstrinsik), disebut dengan istilah strukturalisme historis.[71] Pandangannya mencoba menjembatani konsep pemaknaan yang berawal fokus pada unsur intrinsik, kemudian beralih pada unsur ekstrinsik. Dalam kajian susastra, strukturalisme genetik disebut juga dengan *sosiologi sastra* di mana penelaah karya susastra dituntut mampu menyelami situasi historis yang melatarbelakangi sebuah penulisan, tidak hanya berkutat pada deskriptif relasi teks atau cerita.[72]

Goldmann beranggapan bahwa hakikat karya sastra tidak terlepas dari sejarah yang turut mengkondisikan penciptaan suatu karya. Hal ini menjadi dasar adanya anggapan bahwa struktur tidak bersifat statis akan tetapi berlangsung dinamis, ter-strukturasi, dan destrukturasi yang hidup dan dihayati oleh masyarakat.[73] Tidak hanya itu, ia mempercayai bahwa homologi antara struktur karya sastra dan struktur masyarakat merupakan hasil dari produk yang sama karena

---

[70] Suwardi, *Sosiologi Sastra,* 5. Lihat juga Strukturalisme genetik merupakan bangunan konsep dari fakta kemanusian, subjek kolektif, strukturasi, pandangan dunia, pemahaman dan penjelasan. juga Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 56; Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (New York: Routledge, 2003), 1-15; Mitchell Cohen , *The Wager of Lucien,* 74.

[71] Mitchell Cohen , *The Wager of Lucien*, 240-244; lihat Terry Eagleton, *Marxism and* , 19-32:

[72] Sosiologi sastra adalah usaha menemukan homologi struktur dalam suatu karya sastra yang berkaitan dengan struktur-struktur social di masyarakat. Lihat Suwardi, *Sosiologi Sastra,* 23; lihat juga Faruk, *Pengantar*, 64-70;

[73] Scott Sanders, "Towards a Social Theory of Literature," *Telos Critical Theory of the Contemporary* (Vol. 1973, No. 18 Desember 21, 1973), 107-121

lahir dari sebuah perwakilan komunitas atau golongan tertentu.[74] Sebab itu konsep marxisme George Lukacs menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari strukturalisme genetik karena memandang suatu karya merupakan hasil atau produk katagoris dari sebuah pemikiran suatu kelompok sosial.[75]

Pada hakikatnya, hubungan fundamental prilaku manusia dengan lingkungan menjadi ciri khas strukturalisme genetik, yaitu (1) adanya kecenderungan manusia menyesuaikan diri dengan realitas lingkungannya secara rasional dan penuh makna; (2) di mana kecenderungan konsistensi yang universal, menyeluruh dan pencitraan berbentuk struktural; dan (3) bersifat dinamik, berubah dan berkembang.[76]

Sebab itu strukturalisme genetik berkaitan dengan beberapa kenyataan,[77]di antaranya:

1. Fakta kemanusiaan yang menjadi landasan ontologis, meliputi segalah hasil aktivitas atau prilaku manusia secara verbal ataupun fisik yang berusaha dipahami oleh ilmu pengetahuan sebagai sebuah struktur yang berarti dan bermakna;
2. Subjek kolektif merupakan bagian dari fakta kemanusiaan selain subjek individual yang lahir dari aktifitas manusia sebagai subjek. Sebab itu, pengarang

---

[74] Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine,* translated from the French by Philip Thody (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1977), 14-17; lihat Suwardi, *Sosiologi Sastra,* 25-26:

[75] Naturalisme selalu menjadi pijakan sastrawan sebagai bagian dari masyarakat. Sedangkan sastra merupakan memesis atau wajah kehidupan sosial. Lihat Suwardi, *Sosiologi Sastra,* 143-50; lihat Sara Nadal-Melsió, "Magus Realismus?, "*The Jhons Hopkins University Press* (Volume 34, Number 2, Summer 2004), 62-84 dihttps://muse.jhu.edu/article/200486/34.2nadal-melsio.pdf (diunduh pada 08 Mei 2017)

[76] Harry T. Reis, W, "Andrew Collins & Ellen Berscheid, The Relationship Context of Human Behavior and Developmen," *Psychological Bulletin*, American Psychological Association, Inc (Vol. 126, No. 6, 2000), 844-872

[77] Karya sastra, dalam hal ini novel merupakan asumsi dari gambaran refleksi fakta-fakta kehidupan yang memancar. Lihat Suwardi, *Sosiologi Sastra,* 156-157; lihat juga Faruk, *Pengantar Sosiologi,* 58-59; lihat Goldmann, *The Hidden God,* 5-7; Mitchell Cohen , *The Wager of Lucien*, 74;

sebagai bagian dari subjek manusia dalam menciptaka suatu karya sastra, maka sastra digolongkan duplikasi fakta kemanusiaan yang diramu dalam sebuah gagasan dari perwakilan kelompok sosial;

3. Pandangan dunia merupakan perwujudan dalam karya sastra dan filsafat. Struktur katagoris merupakan kompleksitas gagasan-gagasan, usulan-usalan, dan perasaan-perasaan yang menghubungkan anggota kelompok sosial tertentu dan pertentaangannya dengan kelompok sosial lain. Pemahaman karya sastra seharusnya hasil dari perpaduan antara unsur instrinsik dan ekstrinsik secara totalitas. Struktur kemaknaan merupakan struktur global yang mewakili pandangan dunia *vision du monde, world vision*) suatu golongan (kelas) masyarakat bukan individu;
4. Konsep pemahaman dan penjelasan, artinya bahwa pengetahuan karya sastra secara ontologis mengembangkan metode dealektika yang koheren dengan fakta-fakta kemanusiaan yang abstrak. Sebab itu realitas sosiologis harus bersifat historis, begitupun sebaliknya ilmiah dan realistis serta pengetahuan sejarah harus sosiologis. "Pemahaman" adalah pendeskripsian struktur objek yang dipelajari, sedangkan penjelasan adalah usaha menggabungkan ke dalam struktur yang lebih besar yang berkaitan dengan konsep "keseluruhan-bagian". []

3. Post-Strukturalisme

Post-strukturalisme muncul akibat dari ketidakpuasan atas kajian sebelumnya (strukturalisme) yang dianggap normatif, monoton dan kaku dalam menggali suatu makna dari teks. Sebab itu strukturalisme mendapat kritikan kelemahan karena (1) model analisis hanya berkutat pada struktur dan sistem tertentu; (2) otonomisasi teks atau wacana dianggap telah melupakan pengarang dan atau pembaca sebagai subjek pemberi makna; (3) dan hasil analisis hanya untuk teks atau karya itu sendiri bukan untuk kepentingan masyarakat secara luas.[78] Post-strukturalisme memposisikan diri sebagai sebuah kajian pemaknaan yang tidak

[78] James Williams, *Understanding Poststructuralism* (tt: Acumen Publishing Limited, 2005), 4-6; lihat juga Michael A. Peters & Nicholas C. Burbules, *Poststructuralism and Educational Research* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2004), 24-25.

hanya memahami relasi struktur tanda dan penanda akan tetapi lebih dari itu, yaitu mengkaji relasi sistem tanda dengan luar struktur dalam sebuah intrepetasi, alasannya penanda seringkali tidak mewakili apa yang ditandakan.[79]

Kemudian, post strukturalisme menilai bahwa struktur atau sistem tanda diletakan secara otonom yang dapat dipahami secara terpisah dan dihubungkan antara tanda satu dengan unsur lainnya, seperti kode budaya, sosial dan hal lain yang dapat mempengaruhi lahirnya suatu karya. Sebab itu suatu karya dianggap bebas nilai, tidak bermakna absolut dan tidak terpaku pada struktur tanda. Maka dari itu dapat dikatakan bahwa post-strukturalisme merupakan dekonstruksi dari strukturalisme.

Selanjutnya, post-strukturalisme menolak ide struktur dengan makna stabil yang dilandasi oleh oposisi biner (baik-buruk; kanan-kiri), sebab makna senantiasa berubah seiring dengan perubahan humanisme manusia yang dipengaruhi oleh situasi historis sebagai subjek pemberi makna sehingga mampu menggeser makna dari stabil (struktural) menjadi tidak stabil (post-strukturalisme).[80] Sebab itu post-strukturalis diartikan sebagai kritik atau penyerapan berbagai macam aspek lingiuistik struktural yang melampaui batas struktural. Post-strukturalisme melihat gejala sosial budaya sebagai tanda yang bernilai dan memiliki kognisi di mana pemikiran manusia bersifat konvensional sosial dijadikan sebagai media pencarian teori makna superstruktur yang diberikan manusia sebagai tanda. Artinya post-strkturalisme adalah usaha mencari "struktur utama" yang memayungi struktur-struktur bawahan. Contohnya, Foucalt berbicara tentang *episteme*, yaitu sistem representasi dalam kehidupan manusia yang menyangkut 3 (tiga) hal, yaitu bahasa ("kata" mewakili realitas), ekonomi ("uang" mewakili tanda), dan alam ("flora" dan "fauna" mewakili tanda alam semesta). Episteme adalah konsep relasi superstruktur yang memayungi 3 (tiga) realitas tersebut yang ditinjau dari kacamata budaya dan sosial masyarakat. Berbeda dalam pandangan Jaques Lacan bahwa superstruktur adalah pencarian makna "bawah sadar" atau "yang lain" dari sistem tanda yang ditafsirkan.

Terkait dengan para tokoh post-strukturalisme, penulis cenderung menjustifikasi sebagai tokoh semiotika yang diawali oleh Ferdinand de Saussure (praha) yang terkenal dengan semiotik

[79] James Williams, *Understanding Poststructuralism*, 11-14;

[80] Chris Barker, *Cultural StudiesTheory and Practice* (London: SAGE, 2012), 18.

siginfikansi, Pierce (Amerika) dengan semiotika komunikasi, dan Roman Jakobson dengan semiotika strukturalnya. Selain itu ada Hjemslev (Swedia) dengan glosematika, Greimas (Prancis) dengan aktansial wacana naratif, Roland Barthes (Prancis) dengan semiotika transisi dari struktural ke post-struktural, Haliday dengan semiotika sosial, Paul Ricouer dengan semiotika long road, Jaques Lacan (Prancis) dengan psikoanalisis, Jaques Derrida (Prancis) dengan dekonstruksi, Umberto Eco dengan semiotika model petofi, Julia Kristeva dengan dengan semiotika revolusioner, Todorov dengan semiotika narasi, dan terakhir dengan Riffaterre dengan semiotik superreader.

Post-strukturalisme banyak dipengaruhi oleh beberapa tokoh, yaitu Jaques Derrida (dekonstruksi), Michel Foucault (teori kultural), dan Jaques Lacan (psikoanalisis).[81]

a) Juques Derrida: Dekonstruksi Semiotika of Abritrer

Jaques Derrida (1930 – 1949) seorang filsup kelahiran al Jazair yang berpaspor Prancis. Dikenal dengan teori "Dekonstruksi" yang turut mewarnai perkembangan kajian post-strukturalisme. Dekonstruksi, baginya, usaha membongkar (*to dismantel*) dan menganalisa secara kritis (*critical analysis*) suatu teks atau wacana sosial yang berkaitan dengan 2 (dua) pokok bahasa, yaitu memesis tanpa asal usul dan *apokalips* tanpa akhir.[82] *Memesis* adalah usaha mendekonstruksi metafisika asal usul suatu teks sebagai bagian dari pencitraan.[83] Sedangkan *apokalips* tanpa akhir adalah penyikapan yang tidak pernah berhenti dan berkembang dinamis.[84] Sebab itu dekonstruksi dikatakan sebagai upaya untuk meruntuhkan pemahaman konseptual atau lingustik dengan memutuskan suatu makna karena bersifat transendental.[85]

---

[81] Dalam hal ini penulis tidak menuliskan semua tokoh pemikir yang terkait dengan post-strukturalisme kecuali ketiga nama tersebut di atas. Kemudian, penulis akan lebih fokus pada pembahasan semiotika Roland Barthes yang menjadi rujukan metodologi dan telaah analisis dalam disertasi ini.

[82]Kaelan, *Filsafat Bahasa,* 260; lihat Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian Pemikiran Kritis Post-Strukuralis* (Yogyakarta: Kanisius, 2016), 133. Lihat Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory,* 114.

[83]Kaelan, *Filsafat Bahasa,* 261; Lihat Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory,* 139.

[84]Haryatmoko, *Membongkar Rezim,* 138-139; lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 165.

[85] Dalam bahasa Bradley:

Kemudian dekonstruksi menolak tentang kebenaran tunggal atau logos (*logosentrisme*) dan menyangkal oposisi ucapan atau tulisan, ada atau tidak ada, dan murni atau tidak murni (tercemar).[86] Sebab itu tulisan dianggap sebagai pra kondisi bahasa yang ada sebelum adanya oral (ucapan). Dengan demikian tulisan dianggap lebih istimewa daripada tuturan karena dianggap sebagai bagian dari pemainan bebas unsur bahasa dalam komunikasi yang maknanya akan berubah dinamis. Penempatan inilah yang menjadikan ia menolak "logos" kebenaran mutlak. Tidak hanya itu, "tulisan" adalah jejak yang otonom tanpa kaki yang harus ditelusuri lebih jauh pemaknaannya. Proses berfikir, menulis atau mem-produksi tulisan dalam bahasa Derrida disebut dengan *diffarence*.[87] Artinya permainan perbedaan (*diffarence*) tidak dapat diketahui dengan lisan, melainkan dengan tulisan yang turut dikondisikan oleh ruang dan waktu. Ia mencontohkan kata *difference* (ditulis dengan "e") dan *diffarence* (ditulis dengan "a") dalam bahasa lisan sama dalam pelapalannya, namun dalam bahasa tulisan maka akan diketemukan perbedaan di antara keduanya. Membebaskan diri dari tradisi *determinasi* dan *logosentrime*, petanda *transenden* dan asumsi teologis, serta tanda-tanda ketuhanan dalam sebuah perspektif penafsiran adalah urgensi dari *difference* (permainan bebas penanda).[88]

"what deconstruction attempts to do is to articulate theoften hidden or repressed-conditions according to which it is possible for any structure to be constituted in the first place". Lihat Arthur Bradley, *Derrida's Of Grammatology: An Edinburgh Philosophical Guide* (Edinburgh: Ediburgh University Press, 2008), 43.

[86] Haryatmoko, *Membongkar Rezim,* 137 & 145; lihat Roland Theuas S. Pada, "The Paradox of Ipseity and Difference: Derrida's Deconstruction and Logocentrism," *Kritike: An Online Journal of Philosophy* (Vol. 1 No. 1, 2008), 32-51.

[87] Haryatmoko, *Membongkar Rezim,* 145-146; lihat Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 164-165; Roland Theuas S. Pada, "The Paradox of Ipseity and Difference: Derrida's Deconstruction and Logocentrism", 35-36;

[88] Differance seakan menunjukkan adanya kontradiksi bahasa karena perbedaan dan penangguhan antar tanda; tanda tidak dengan satu makna melainkan berproses penambahan dan subtitusi (suplementasi); bahasa menyebar (diseminasi); dan makna kata tidak selalu bisa diputuskan (undecidability). Stabilitas makna teks bersifat temporal dan spasial. Setiap penanda (teks) dengan satu petanda (makna) berubah menjadi transendental (mengatasi ruang-waktu). Lihat Haryatmoko, *Membongkar Rezim,* 137, & 147-148; lihat Arthur Bradley, "Derrida's Of Grammatology", *148.*

Penulis menilai bahwa Derrida telah mengakomodasi dinamika ketidapastian dan kegelisahan pemaknaan yang menjadikan makna bersifat abritrer, atau tidak beraturan dalam memahami sistem tanda. Makna senatiasa berubah, di mana metafor menjadi ancaman pemaknaan bahasa teratur, dan membuka ruang pemaknaan baru yang berbeda.[89] Alasanya, metafora adalah (1) gagasan imajinatif tanpa batas; (2) bagian dari retorika yang berisi makna ganda. Sebab itu Derrida menyarankan metode "pembacaan-mendalam" atas teks yang sangat pendekatan psikoanalitik dari gejala neuristis dengan menekankan keniscayaan metafora dan *difference* dalam proses pembentukan makna.[]

b) Jaques Lacan: Semiotika Psikoanalisis

Jacques Marie-Émile Lacan atau Jacques Lacan (1901 – 1981) adalah psikoanalis Prancis terkenal yang sezaman dengan Roland Barthes, Michel Foucault, dan Derrida. Dia terkenal dengan konsep psikoanalisis dengan mengembangkan konsep Sigmund Freud yang berbasis semiologi, konsepnya adalah ketidaksadaran yang sebelumnya diperkenalkan Freud.

Pendekatan modern dalam kesusastraan diilhami dari 3 (tiga) hal dalam ilmu humaniora, yaitu psikoanalisis, sosiologis, dan lingiuistik. Psikokanalisis mengajak pembaca memahami sastra sebagai hasrat, yakni dengan cara menganalisa seni dengan sarana teori ilusi. Pendekatan psikoanalisis dibedakan dengan pendekatan psikologis, sebab psikoanalisis berupaya mengkaji teks sastra, umumnya mencari jenis roman psikologis yang mempertimbangkan hubungan kausalitas sebagai suatu tuntunan atau konsep intelektualitas yang deteministik.[90] Sebab itu psikoanalisa dapat diterapkan dalam ilmu bahasa, di mana tanda mampu membangun sintesa psikoanalisa-semiotika. Dalam psikoanalisa Fruedian bahwa operasional bahasa dan lambang dalam keseharian (lelucon, gejala sosial, dan lain-lain) merupakan fenomena terkait tentang permainan bahasa yang bersumber dari ruang bawah sadar.

---

[89] Tyson mengungkapkan bahwa istilah "*undecidability"* (ketiadaan putusan), artinya teks dan pembaca tidak dipisahkan oleh ikatan dismenasi makna. Derrida ketidaanputusan juga disebabkan oleh differance, penangguhan dalam menentukan makna yang dikondisikan oleh momen. Lihat Lois Tyson, *Critical Theory Today: A User-friendly Guide* (New York: Routledge, 2006), 259.

[90] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 152-161;

Pemahamaannya tentang "fungsi kata" disebut dengan *treatment*, di mana penjelajahannya diyakini mampu membawa pada ketidaksadaran dan terus beroperasi. Fungsi kata dalam istilah Lacan disebut subjek (segala tentang pribadi/ aku), sedangkan penanda (*signifier*) adalah kata itu sendiri. Penanda adalah perwalian subjek berkomunikasi untuk mengungkapkan diri dan bermimpi. [91] Keduanya (subyek dan penanda) dalam kosa kata lacanian mengandung makna yang beroposisi secara biner *(binary opposition*). Semboyan Lacan "kembali pada penanda" bermakna ajakan kembali pada pembicaraan tentang ruang ketidaksadaran.

Alam bawah sadar bahasa adalah sistem semiotik yang abritrer, sebab manusia harus melewati tahap berkaca (*mirror stage*) yang koheren dalam melihat diri sendiri.[92] Diri dan koherensinya berdasarkan pada pengenalan diri yang salah (*misrecognition*), berupa bayang-bayang pada tercermin yang nampak menyatu dan terpisah dari diri kita. Lacan pun menjelaskan konsep perkembangan pada 3 (tiga) fase, yaitu; *the real, the imaginary* (yang imajiner) dan *the syimbolic*.[93]

Subjek yang berada pada kondisi nyata yang menyatu dalam keadaan berkecukupan dan terpenuhi oleh sendiriny disebut dengan *the real* (yang rill), seperti bayi dalam kandungan mendapat nutrisi dan kenyamanan dari suplai ibunya yang menyatu dalam tubuh.[94] Kondisi di mana subjek telah menyadari bahwa ia telah terpisah dari tubuh (ibunya) yang menyatu dan memiliki satu keutuhan yang berbeda. Dengan kata lain, *the real* adalah dunia yang belum diungkap manusia dari area yang belum terbahasakan; wilayah lain yang belum diketahui secara nyata tetapi nyata secara alami (*the state of nature*). *The real* adalah "saat kepenuhan" atau "keutuhan" (*wholeness, unity*) yang hilang memasuki ruang simbolik bahasa (*Symbolic Order*) yang berpengaruh karena tidak mendapatkan

---

[91] Penjelasan "Signifier and Object in the Transference". Liha Russell Grigg, *Lacan, Language, and Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2008), 65-68;

[92] Raman Selden, *A Reader's Guide,*158;

[93] Russell Grigg, Lacan, *Language, and Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2008), 30-32; lihat Khursheed Ahmad Qazi, "Lacanian Concepts – Their Relevance to Literary Analysis and Interpretation: A Post Structural Reading," *The Criterion: An International Journal in English* (Vol. II. Issue. IV 1 December 2011), 1-2. Lihat Raman Selden, *A Reader's Guide,* 157.

[94] Lihat Lois Tyson*, Critical Theory Today*, 30;

fantasi dan struktur linguistik. Seperti pandangan seorang bayi yang tidak mampu membedakan diri dan ibunya, namun tanpa sadar menyadari terdapat batasan di antara keduanya.[95] Berarti *the real* adalah pemahaman pembacaan masyarakat yang diciptakan oleh ideologi untuk menjelaskan suatu eksistensi. Dalam pandangan Tyson (2006), *the real* adalah salah satu cara untuuk memikirkan sesuatu yang berada di luar semua makna, membuat sistem yang berada di luar dunia yang diciptakan oleh ideologi masyarakat.

> *"One way to think of the real is as that which is beyond all meaning — making systems that which lie outside the world created by the ideologies society uses to explain existence*".[96]

The imaginary (yang imajiner) diawali dengan proses "*mirror stage*" atau "tahap cermin." Tahap cerminan merupakan dinamisme libidal yang diidentifikasi seorang anak dengan "aku ideal" atau "ego ideal" sebagai bagian dari tahap awal sebelum memasuki wilayah bahasa.[97] Masa ini merupakan peralihan tubuh pada gambaran totalias sebagai pengenalan diri dari sebuah cerminan atau perasaan yang terpantul, dan teridentfikasi secara imajiner yang membuat seorang anak menjadi senang. Kemudian cermin subjek beralih pada *need* (kebutuhan primer) ke *demand* (tuntunan) yang bersifat narsistik. Kebutuhan dapat dipenuhi, dan tuntutan tidak terpuaskan akibat tidak dibawa pada *lack* (kekurangan). Sebab itu seorang anak yang terpisah dengan ibunya maka ia akan merasa cemas dan kehilangan. Tuntutan anak adalah menjadikan anak tidak dalam "kondisi alami". Tuntutan menimbulkan perasaan "kehilangan" dan "kekurangan". Sedangkan keinginan (*desire*) berada dalam wilayah yang simbolik, sementara "tuntutan" (*demand*) hanya terbatas pada hubungan anatara diri dan objek.[98]

---

[95] Khursheed Ahmad Qazi, "Lacanian Concepts – Their Relevance to Literary Analysis, 7-8, & 10-11.

[96] Lihat Lois Tyson, *Critical Theory Today*, 32

[97] Fase imajiner adalah satu kesatuan (antara anak dan anak-anaknya), dan kepemilikan langsung (ibu dan benda) dalam sebuah kondisi yang tidak dipisahkan atau terfragmentasi oleh perbedaan, katagori, kata, tanda dan bahasa. M. A . R Habib, *Modern Literary Criticism and Theory: A History* (New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2008), 91; lihat Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 159.

[98] Khursheed Ahmad Qazi, Lacanian Concepts – Their Relevance to Literary Analysis, 5-7. Lihat Raman Selden, *A Reader's Guide,* 158-159.

The symbolic (yang simbolik) adalah sebuah realitas yang diungkap melalui media bahasa sebagai kerangka impersonal di masyarakat. Ranah simbolik bermakna sosial, logika dan diferensiasi yang diterima dengan menampilkan keinginan subjek manusiawi. Maka dari itu *the real* (yang rill) terkait dengan "kebutuhan" atau "*need*", maka *the imaginary* (yang imajiner) berkaitan dengan "tuntutan" atau "*demand*", maka "*the symbolic*" berkaitan dengan "keinginan" atau "*desire.*" Tatanan simbolik tidak dapat membatasi manusia sebagai subjek atau pengguna bahasa, walaupun ada keinginan untuk membatasinya.[99] Makna simbolik merupakan hasil pemaknaan dan tanggapan atas realitas yang terjadi pada manusia sebagai subjek.[100] Contohnya, cinta adalah komunikasi terbatas simbolik manusia dari sebuah keinginan untuk melampauinya.

Kemudian, hubungan subjek, tanda, dan makna dalam prespektif Lacan, adalah memodifikasi pendapatnya Saussure tentang semiologi yang difokuskan pada hubungan antara penanda-penanda. Baginya, penanda tidak mewakili satu konsep (tanda) melainkan dirinya sendiri sebagai relasi yang menandakan dirinya sendiri, bukan yang lain dan tidak berhenti.[101] Dalam istilah Lacan, bahwa relasi penanda merupakan operasional ketidaksadaran yang berulang-ulang, bergeser, dan tidak berhenti dalam sistemnya. Ketidaksadaran adalah wujud ketiadaakhiran. Ke-stabilan merupakan bayang-bayang (*pseudo*-kestabilan). Sedangkan ego adalah ilusi melakukan stabilisasi hubungan di antara penanda buah karya dari ketidaksadaran.[102] []

c) Michel Foucault: Wacana dan Kekuasaan

Paul-Michel Foucault (1926 – 1984) seorang filsuf berkebangsaan Perancis. Dikenal sebagai tokoh post-strukturalisme dan post-modernisme. Teori-teorinya banyak menghubungkan antara

---

[99] Russell Grigg, *Lacan, Language, and Philosophy*, 26-29.

[100] Khursheed Ahmad Qazi, Lacanian Concepts, 8-9.

[101] Haryatmoko, *Membongkar Rezim,* 9-10; lihat Lihat Lois Tyson, *Critical Theory Today*, 31; lihat Bornali Nath Dowerah, "Lacan's Metonymic Displacement and its Relevance to Post-Structuralism," *The Criterion An International Journal in English* (Vol. 4, Issue IV, Agustus 2014), 1-5.

[102] Ego idel merupakan hasil identifikasi metaphor yang diproduksi secara simbolik sebagai "difference" dari internalisasi hukum, sedangkan super ego merupakan hasil dari dinamika internalisasi pemaknaan dari sistem tanda. Lihat Russell Grigg, *Lacan, Language, and Philosophy,* 32-36.

kekuasaan dan pengetahuan, dan bagaimana mereka digunakan untuk membentuk kontrol sosial melalui lembaga-lembaga kemasyarakatan. Fokus Foucault terkait dengan wacana, espisteme, dan arkeologi; serta relasis sistem tanda antara pengetahuan, kekuasaan, dan kebenaran.[103]

Foucault beranggapan bahwa setiap konteks dan ruang waktu memiliki hubungan dengan kekuasaan yang mendominasi pengentahuan dan berdampak pada realitas sosial empirik. Kebenaran pemaknaan berkembang situasional dan berkaitan dengan situasi historis dan masa (lalu-kini-akan datang) sebagai suatu tanda yang dalamnya terdapar pemikiran disebut dengan "diskursus" atau "*discourse*".[104] Wacana atau *discourse* dalam perspektif Foucault tidak diartikan sebatas tuturan dan tulisan, melainkan metode atau cara menghasilkan pengetahuan dan praktek sosial, berbentuk subjektivitas, relasi kekuasaan dibalik lahirnya pengetahuan, dan praktek social dalam sebuah system tanda.[105] Sebab itu ia mengistilahkan wacana dan teks adalah sinonim yang dibentuk dari sebuah aktivitas penulisan dan pembacaan yang tidak melibatkan apapun kecuali system tanda.

> *"Discourse is really only an activity, of writing in the first case, or reading in the second and exchange in the third... These activities never involve anything but signs*"[106]

Jansen (2008) mengambarkan wacana (*discourse*) sebagai bagian dari kajian (1) analisis bahasa sosial (*social linguistic analysis*), yaitu pengkajian teks dan relasi sistem tanda yang dibangun atas dasar pencitraan dari sebuah fenomena intepretasi

---

[103] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*, (London: Routledge, 2002), 98; lihat Jeremy Carrette, "Clare O'Farrell. Michel Foucault. London: SAGE, 2005, on Reiew Books," *Journal Foucault Studies* (No. 4, Feb 2007), 164-168; lihat juga Chris Calvert-Minor, "Dialogos Archeology and Humanism: An Incongruent Foucault," *KRITIKE an Journal Online of Philosophy* (Vol. 4, No. 1, June 2010), 1-17.

[104] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 178-188. Lihat Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory,* 140-145.

[105] Miloje Grbi, "Foucault and Space," Социолошки преглед,(Vol. XLIX .No. 3, 2015), 305–312; lihat juga Jansen I, "Discourse analysis and Foucault's "Archaeology of Knowledge," *International Journal of Caring Sciences,* (Vol. 1, Issue 3, Sept - Dec 2008), 107–111.

[106] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*, (London: Routledge, 2002), 72.

strukturalisme. Kemudian (2) analisis kritik bahasa (*critical linguistic analysis*), yaitu pengkajian bahasa yang berfokus pada dinamika dan sosio-historis teks yang mempengaruhinya; (3) dan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*), yaitu mengkaji aktivitas diskrusif untuk menemukan hubungan konteks kekuasaan yang berkaitan dengan pengaturan budaya, atau regional yang mengelilingi teks individual.[107]

Pemerolehan pengetahuan sama seperti memperolehan bahasa semenjak lahir hingga dewasa. Tidaklah sama dengan kekuasaan refresip untuk menghentikan atau memutus sesuatu, akan tetapi penggunaan kekuasaan untuk meningkatkan kemampuan dan pengetahuan yang dimiliki manusia dengan pendekatan bahasa. Wacana mendominasi suatu waktu, sejarah, atau suatu tempat, sehingga manusia memiliki kerangka berfikir dan pandangan dunia baru.[108]

Foucault dalam menyelediki wacana-wacana, memberikan 3 (tiga) konsep yang saling berkaitan, yaitu positivitas (*postivity*), a priori historis (*historical a priori*), dan arsip (*archive*). Postivitas adalah wacana yang menandai diskursus dalam suatu priode tertentu ibarat dua mata uang. Artinya seseorang dapat melakukan hal yang sama dengan orang lain ataupun berbeda dalam satu wacana. Positivitas merupakan suatu "ruang lingkup komunikasi" antara para pengarang yang dalam artian mereka tida berkomunikasi langsung yang dibatasi oleh ruang dan waktu. Positivitas pun tidak sama dengan "ilmu pengetahuan" yang berkembang dinamis sesuai dengan perkembangan historis, tetapi lebih jauh daripada itu. Dalam pandangan Foucoult bahwa positivitas memainkan peran *a priori historis "thus positivity plays the role of what might be called a historical a priori."*[109]

---

[107] Lihat juga Jansen I, "Discourse Analysis and Foucault's "Archaeology of Knowledge, 108.

[108] Cristian Zagan, "Tracking Foucault: the Relationship between Discourse and Power/Knowledge," *Logos Universality Mentality Education Novelty*, Section: Philosophy and Humanistic Sciences, (Vol. III, Issue 1, 2015), 31-39.

[109] Apriori historis yang dimaksud bukan syarat validitas untuk penilaian, melainkan suatu kondisi realitas untuk pernyataan dan membebaskan kemunculannya. Michel Foucault, *The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language*, trans, A. M. Sheridan Smith, (New York: Pantheon Books, 1972), 126-127.

Selanjutnya arsip (*archive*) adalah sistem penyataan yang dihasilkan oleh pelbagai positivitas sesuai dengan a priori historis masing-masing. Arsip diartikan sebagai sistem pembentukan dan transformasi pernyataan atau informasi, bukan penyimpanan atau endapan dokumen atau data di masa lampau *"they are all these systems of statements (whether events or things) that i propose to call archive*".[110] Sebab itu seseorang tidak mungkin dengan tuntas melukiskan arsip suatu kebudayaan, masyarakat, atau priode, namun yang memungkinkan memberikan pernyataan-pernyataan atas arsip yang muncul dari peristiwa unik "*the archive is first the law of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique events*".[111]

Wacana hadir dalam satu masa ditentukan oleh *a priori historis* atau sistem pemikiran sebagai cara mempraktikan ilmu pengetahuan pada zaman tersebut. Dengan demikian episteme melukiskan sistem pemikiran yang dominan pada suatu zaman tertentu. Episteme dalam pandangan Foucault bukan berusaha mencari ilmu pengetahuan atau kebenaran, melainkan menemukan kecenderung pemikiran dalam suatu masa dalam pengandaian atau prinsip prinsip tertentu.[112] Sebab dalam suatu zaman memiliki a priori historis dan kecenderungan pemikiran masing-masing. Sebab itu episteme bukan komposisi pengetahuan melainkan serangkaian kondisi pengetahuan yang bersifat temporal, tidak universal; sehingga kebenaran dan konsep a historis tersingkirkan oleh "*historis a priori*" di mana kebenaran makna dihasilkan dari epistemologis yang tidak diperselisihkan.[113]

Pembentukan makna wacana dan bahasa tanpa mengharuskan dari serangkaian pernyataan dalam kemungkinan epistemis. Kebenaran bukanlah realitas transenden akan tetapi kontemporer dengan wacana-imanen, namun logis dan diskursif. Kebenaran sejarah berubah seiring dengan berubahnya pandangan dan episteme. Perbedaan mendasar antara episteme dan prinsip strukturalisme, yaitu epistemes tidak berubah; atau statis universal; mampu

---

[110] Michel Foucault, *The Archaeology Of Knowledge*, 128.

[111] Michel Foucault, *The Archaeology Of Knowledge*, 129.

[112] Michel Foucault, *The Archaeology Of Knowledge*, 191.

[113] Lihat Chris Calvert-Minor, "Dialogos Archeology and Humanism: An Incongruent Foucault," *KRITIKE an Journal Online of Philosophy* (Vol. 4, No. 1, June 2010), 5; lihat Mark Olssen, "Discourse, Complexity, Normativity: Tracing the Elaboration of Foucault's Materialist Concept of Discourse," *Open Review of Educational Research*, Published by Routledge. (Vol. 1, No. 1, 2014), 28–55,

membuka kemungkinan wacana pada tingkat mikro praktik, dan bahasa tertentu, namun tidak menutup kemungkinan berubah masa atau priode tertentu.[114]

Kemudian usaha untuk dan atau menggali episteme menentukan kecenderungan pemikiran dalam suatu priode disebut dengan arkeolog atau analisa arkeolog (*archeologie*). Arkeologi menggambarkan wacana yang terdapat dalam arsip (archive), dalam bahasa Foucoult, *"archaeology describes discourses as practices specified in the element of the archive*".[115] Analisis arkeologi melibatkan pencarian atas serangkaian kaidah yang menentukan kondisi dalam suatu wacana atau waktu yang berdasarkan pada penyusunan sistem dan transformasi pernyataan dalam bentuk diskrusif dari sejarah umum. Dalam bahasa Foucault, *"The archaeological description of discourses is "deployed in the dimension of a general history."*[116] Arkeologi mampu mengambil jarak dan melepaskan diri dari norma dan kriteria validitas yang terdapat dalam semua ranah keilmuan dan displin yang mapan, tunjuannya untuk sebuah kejelasan internal dari kelompok, kondisi kemunculannya, eksistensi, dan transformasinya.[]

---

[114] Lihat Chris Calvert-Minor, "Dialogos Archeology and Humanism, 5-6;

[115] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* 131;

[116] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 165. Lihat Cristian Zagan, "Tracking Foucault: the Relationship, 35.

ROLAND BARTHES: KONOTASI TEKS SASTRA dan NON SASTRA

Penting pada bagian ini diulas tentang pemikiran strukturalisme yang dipopulerkan oleh Roland Barthes terkait dengan makna konotasi dan denotasi. Titik fokus pada bagian ini adalah sejauhmana makna konotasi mampu diterapkan pada teks sastra dan non sastra. Kemudian ulasan kajian teori kesusastraan Arab bertujuan untuk memperkuat penerapan makna konotasi pada teks Arab.

A. Konsep Semiotika Roland Barthes

1. Semiotika Roland Barthes

Roland Barthes (1915-1985) dikenal dengan sebutan bapak semiologi atau penerus semiotika Ferdinand de Saussure. Pemikirannya tidak terlepas dengan konsep "*mythologies*" atau mitologi yang berkaitan dengan sejarah dan pembentukan masyarakat yang dinyakini sebagai kebenaran walaupun sulit untuk dibuktikan. Baginya, mitologi bukan sekedar tuturan oral melainkan tulisan, tulisan, fotografi, film, wacana, laporan ilmiah, olah raga, pertunjukan, bahkan iklan dan lukisan.[1] Bahasa adalah sistem tanda yang mencerminkan asumsi-asumsi dari suatu masyarakat tertentu dalam waktu tertentu.[2] Sebagaimana Saussure, Barthes menyakini hubungan antara penanda dan petanda tidak terbentuk secara alamiah, melainkan abritrer, yaitu hubungan yang lahir berdasarkan konvensi. Maka dari itu penanda pada dasarnya membuka ruang makna atau petanda. Sistem petandaan makna (signifikasi) semiotika

[1] Lihat Graham Allen, *Roland Barthes*, (New York: 2003), 34-38; lihat Sui Yan & Fan Ming, "Reintrepreting Some Key Concep in Barthes' Theory," *Journal of Media and Communication Studies* (Vol. 73, No. 3, March, 2015), 59-66.

[2] Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Rosda Karya, 2016), 63.

harus berdasarkan pada sistem *langue* (semiotika struktural). Baginya, signifikansi merupakan proses memadukan penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) sehingga menghasilkan tanda.[3] Signifikasi tidak dapat mempersatukan entitas-entitas unilateral, tidak pula memadukan dua tema semata-mata, sebab penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) merupakan terma-terma dari relasi dan lebih banyak mengembangkan makna konotasi dari pada makna denotasi.[4]

Peran penting pengkajian Barthes yaitu pada pembaca (*the reader*) yang mampu membedakan antara teks lisible (enak dibaca) dan *scriptible* (enak ditulis). Teks *lisble* adalah teks yang sekedar dapat dibaca yang terkesan kaku dan statis. Sedangkan teks *scriptible* adalah teks yang secara sadar mengundang seseorang (pembaca) untuk membaca; mendorong untuk "terlibat" pada tradisi menulis dan membaca; dan memberikan kebahagiaan kooperatif kepada pembaca, semacam kemitraan dengan pengarang seakan adanya hubungan peristiwa yang paling intens di antara keduanya, yakni berupa "persetubuhan."[5] Maka dari itu pengalaman yang diperoleh dari aktifitas membaca melibatkan 2 (dua) jenis kenikmatan, yaitu *pleasure* (kenikmatan) dan *jouissance* (kesukacitaan). Plaisir dapat diperoleh dengan cara membaca "tembak langsung" (*straight forward*), sedangkan *jouissance* diperoleh dengan perasaan tersendat-sendat dan terganggu. Plaisir melekat pada tatanan bahasa yang serbajelas dan tersedia dalam material teks yang enak dibaca, sedangkan *jouissance* terlahir dari teks yang enak ditulis atau pada detik detik klimaks ketika membaca teks yang enak dibaca, yang tadinya serbajelas jungkir balik (*subverted*) dan tumpah keluar. Teks *plaisir* menampilkan kesenangan yang pasti dan bersumber dari kultur, sehingga enggan melepaskan diri darinya ketika dipraktikan karena membuat kerasan (*comfortable*). Berbeda dengan *jouissance*, yaitu teks menyuguhkan rasa kehilangan (pemberontakan), tidak

---

[3] Lihat Roland Barthes, *Elemen Elemen Semiologi*, terj. Kahfie Nazaruddin, Element of Semiology (Yogyakarta: Jalasutra, 2012), 43 b; lihat juga Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, terj. Sthepanus Aswar H, L'aveture Semiologique (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 16-35.

[4] Lihat Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), 185; lihat Graham Allen, *Roland Barthes*, 39-14.

[5] Lihat Raman Selden, *A Reader's Guide,* 150-152; lihat Niyati Kabthiyal & Surekha Dangwal, "Barthes's Discourse On Subjectivity, Textuality And Intertextuality", *International Journal Of English Language And Translation Studies (IJELR*), (Vol. 3. Issue.2., April-June 2016), 656.

nikmat dibaca, kaku, membosankan, menggoncangkan asumsi historis, kultural, dan psikologis pembaca, sehingga dianggap merusak konsentrasi selera, nilai-nilai, serta ingatan pembaca dan membaca pada arah krisis hubungan dengan bahasa.[6]

Teks yang enak ditulis (*scriptible*) membuka peluang segala kemungkinan tentang pluralitas singnifikasi. Sebab itu pada hal ini, Barthes mengkritik tentang pendekatan tunggal yang dianggapnya tidak represif dan produktif. Peralihan perhatian pemaknaan dari pengarang (*author*) kepada pembaca (*reader*) merupakan konsekuensi logis semiologi yang menekankan makna pada tingkat kedua dan memberikan porsi besar terhadap pembaca untuk menentukan makna. Sebab itu titik kulminasi semiologi struktural Barthes adalah diberikan kewenangan kepada pembaca untuk memahami dan menciptakan makna dari suatu teks, tidak sebagai representasi atau komunikasi, melainkan sebagai seri-seri bentuk yang diproduksi oleh institusi dan kode diskrusip budaya.[7] Artinya interpretasi teks bukan sekedar memberikan makna, melainkan mengapresiasi kerja makna citra atau imaji yang bersifat polisemik, menyiratkan serangkaian petanda yang "mengambang" dibalik penada-penanda.

Secara umum dalam konteks semiotika pandangan Barthes tidak terlepas dari pemikiran Saussure, namun ia lebih banyak melakukan perkembangan pengkajian.[8] Barthes, pertama tetap menggunakan istilah *langue-parole*, yaitu *distingsi* Saussure yang diterapkan dalam konteks semiotik.[9] Kedua *signifer-signified* adalah *distingsi* Saussurian tentang benda atau konsep yang dihadirkan melalui yang ditandakan *(signified)*, tanda yang menghadirkan (*signifier*/ penanda) sebagai kesatuan esensial dalam sistem penandaan (*sign systems*).[10] Ketiga *syntagm* dan *system. Syntagm* mengacu pada cara bagaimana tanda-tanda yang disusun melintasi

---

[6]Lihat Kris Budiman, *Kosa Semiotika* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 56-57; lihat juga Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 152;

[7]Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*, 189; lihat Raman Selden, *A Reader's Guide,* 144-145 & 150.

[8]Roland Barthes, *Elements of Semiology*, Translated from the French by Annette Lavers and Colin Smith (New York: Hill and Wang, 1983), 13.

[9] Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 14 a; lihat Roland Barthes, *Elemen Elemen Semiologi*, 1-7 b; lihat juga Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, 16-18; Liha Raman Selden, *A Reader's Guide,* 145.

[10] Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology,* 42-48 a; lihat Roland Barthes, *Elemen Elemen Semiologi*, 36-42 b; lihat juga Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, 55-71 b; lihat Raman Selden, *A Reader's Guide,* 151.

waktu dalam satu susunan (tata bahasa /gramatika) dengan mengambil nilai terhadap lawanannya. *System* mengacu pada perlawanan yang bisa diganti atau kadang dilihat sebagai sebuah paradigma.[11] Keempat *denotation* – c*onnotation* keduanya mengacu pada tatanan makna kata *(order of signification).*[12] Makna pada tingkat pertama bersifat lugas dan atau literal, dalam arti menjelaskan sesuatu sebagaimana adanya (denotasi). Sedangkan makna pada tingkat kedua menggunakan arti kiasan (konotasi) dalam arti melibatkan semacam metabahasa.[13]

Mansoer Pateda berpendapat bahwa konotasi Barthes menjadikan tanda tidak hanya bermakna primer, akan tetapi bermakna konotasi. Ia mempolakan makna bertingkat-tingkat dengan istilah makna denotasi dan konotasi. Denotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda, atau tanda dengan realitasnya untuk menghasilkan makna eksplisit, langsung, dan pasti. Artinya makna yang tampak pada tanda. Sedangkan konotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan antar penanda dan petanda yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti (relatif makna) atau sebagai *second-order signification* (konotasi) yang muncul dari pengalaman dan bersifat asosiatif. Di samping itu makna konotasi tidak bisa lepas dari kultur tanda-tanda yang beroperasi sebagai sistem interpretasi tanda di bawah operasi mitos, lalu tanda menjadi penanda tatanan kedua (*second-order signifier*).[14]

Baginya, mitos adalah tanda-tanda yang hadir dan menciptakan fungsinya sebagai penanda pada tingkatan yang lain. Artinya penanda memainkan pesan-pesan tertentu yang boleh jadi berbeda sama sekali dengan makna asalnya. Kendati demikian, kandungan makna mitologis tidaklah dinilai sebagai sesuatu yang salah ('mitos' diperlawankan dengan 'kebenaran'); melainkan cukuplah dikatakan

---

[11] Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 58-70 a; lihat Roland Barthes, *Elemen Elemen Semiologi*, 55-71 b; Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, 55-81.

[12] Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 89-93 a; lihat Roland Barthes, *Elemen Elemen Semiologi*, 43-44 b; lihat juga Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, 82-89.

[13] Ikhwanuddin Nasution, "Sistem dan Kode Semiotika dalam Sastra: Suatu Proses Komunikasi," dalam *Jurnal Ilmiah Bahasa Dan Sastra Logat* (Volume IV, Oktober 2008), 109-115.

[14] Mansoer Pateda, *Semiotika Leksikal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), 56;

sebagai praktik dari penandaan yang seringkali memproduksi mitos, sehingga dapat membantu pembaca menggambarkan situasi sosial budaya, politik yang ada pada teks, atau hal yang mempengaruhi pada sekitar teks. Maka dari itu mitos memiliki dimensi naturalisasi, yaitu sistem makna yang dapat dicerna oleh akal dan diterima apa adanya pada suatu masa, dan mungkin tidak untuk masa yang lain,[15] seolah-olah bermain makna pada wilayah pertandaan tingkat kedua atau pada tingkat konotasi bahasa.[16]

Pembacaan konotasi dalam rangka membuka dan memahami makna pengunaan bahasa kiasan dan metafora yang tidak mungkin dilakukan oleh makna denotatif.[17] Pembacaan bisa sampai pada wilayah fenomena budaya kontemporer dan pop, atau bahkan pada semua aspek sosial untuk menemukan subtansi makna dalam lingkaran tanda atau linguistik. Karakter umum dari petanda tersebut bersifat global, tersebar sekaligus menghasilkan fragmen ideologis. Ideologi yang dimaksud adalah form penanda-penanda konotasi, sementara gaya bahasa, majas atau metafora adalah elemen bentuk (*form*) dari konotator-konotator.[18] Dengan kata lain konotasi merupakan aspek bentuk dari tanda; mitos muatannya; sedangkan ideologi semiotis adalah penggunaan makna-makna konotasi di masyarakat alias makna pada makna tingkat ketiga yang ditenggarai oleh penggunaan *metalingual* (adibahasa).[]

2. Roland Barthes: Denotasi dan Konotasi

Sebagaimana sudah diuraikan singkat di atas, maka pada bagian ini penulis ingin secara khusus mengulas konsep denotasi dan konotasi Roland Barthes. Sebagaimana diketahui, bahwa denotasi (*denitation*) merupakan tanda yang penandanya mempunyai tingkat konvensi yang tinggi, namun sebaliknya tingkat keterbukaan makna

---

[15] Lihat Andrew Tolson, *Mediations: Text and Discourse in Media Studies* (London: Arnold, 1996), 7.

[16] Saussure beranggapan bahwa, makna adalah apa yang didenotasikan oleh tanda, sedangkan Barthes menjadikan makna pada tingkat konotasi, yaitu dengan mendenotasikan sesuatu hal sebagai mitos, dan mitos ini mempunyai konotasi terhadap ideologi tertentu. Lihat Graham Allen, *Roland Barthes* (New York: Routledge, 2003), 33-34.

[17] Roland Barthes, *Mitologi*, 152. Lihat juga Roland Barthes *"Myth Today,"* dalam John Storey (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture: a Reader* (New York: Harvester Wheatsheet, 1994), 107.

[18] Lihat Dominic Strinati, *an Introduction to Theories of Popular Culure* (New York: Routledge, 1995), 113. Lihat Sui Yan & Fan Ming, "Reintrepreting Some Key Concep in Barthes' Theory, 60-61.

rendah. Denotasi bisa diartikan sebagai makna harfiyah atau permukaan dari tanda makna eksplisit yang terkadang dirancukan oleh refrensi atau acuan. Dalam pemahaman Barthes, denotasi merupakan sistem signifikansi tingkat pertama. Sedangkan makna pada tingkat kedua disebut konotasi, yaitu pemaknaan yang dibangun dengan menjalin relasi atas sistem lain yang telah ada sebelumnya (sistem tanda tingkat pertama).

Gambar 7. Peta Tanda Roland Barthes

Gambar: Peta Tanda Roland Barthes
Sumber: Paul Cobley & Litza Jansz, *Introduction Semiotic* (New York: Totem Books, 1999), 51.

Berdasarkan peta tanda Barthes di atas menjelaskan bahwa tanda denotatif (3) terdiri atas penanda (1) dan petanda (2). Namun pada saat bersamaan, tanda denotatif merupakan penanda kontatif (4). Denotasi menempati tingkat pertama, dan mengasosiasikan "ketertutupan makna". Dengan demikian kata pertama mewakili ide atau gagasan sebenar-benarnya makna. Denotasi adalah aspek makna sebuah atau kelompok kata yang didasarkan atas perasaan atau pikiran yang timbul atau ditimbulkan pada pembicaraan (penulis) dan pendengar.[19]

Kemudian konotasi merupakan tanda yang penandanya berada pada tingkat kedua yang memiliki keterbukaan petanda dan makna. Sebab itu konotasi mampu menghasilkan makna lapis kedua secara implisit, dan tersembunyi yang terjadi karena berdekatan dengan runutan sejarah pemakainya. Sistem konotasi berlapis merupakan ekspersinya sendiri yang dikondisikan oleh sistem penandaan sehingga terkesan kompleks. Sistem konotasi tersusun dari penanda, petanda, serta proses yang memadukannya (signifikasi). Signifier yang dibentuk dari system konotasi disebut konotator, yaitu tanda-tanda kesatuan antara signifier dan signified dari sistem denotasi, secara predikat gabungan antara tanda denotasi dengan konotator

[19] Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 90-93 a; lihat Paul Cobey & Litza Janz, *Introduction Semiotic* (New York: Totem Books, 1999), 51; lihat Graham Allen, *Roland Barthes*, 43.

unggul. Sementara itu pentanda konotosi berkarakter general, global, tersebar dan merupakan fragmen ideologi.

Selanjutnya *signifier-signified* dikembangkan oleh Barthes menjadi expression (E) dan content (C).[20] Konsep expression (E) untuk istilah signifiant) mengacu pada penanda-penanda (signifier), sedangkan content (C) mengacu pada lapisan petanda-petanda (signified). Kemudian di antara E dan C mengharuskan adanya relation (R) sehingga terbentuk tanda (sign, Sn). Konsep relasi (R) berkembang dinamis karena dibutuhkan sesuai dengan penggunaan pemakainya. Berarti E-R-C merupakan sistem pemaknaaan yang tidak dapat dipisahkan secara primer ataupun sekunder.[21]

Sistem E-R-C (*expression-relation-content*) terdiri dari dua sistem pemaknaan, yaitu (a) sistem primer atau *first order* (lapisan pertama), yaitu tanda yang diproduksi oleh sistem pemaknaan tahap pertama (denotasi); dan (b) sistem skunder atau *second order* (lapisan kedua) adalah perkembangan sistem pemaknaan pada tahap kedua dari sisi *expression* (metabahasa)-nya sebagai ejawantah dari perluasan content (C) sehingga menemukan content baru (disebut konotasi).[22]

Metabahasa terjadi apabila masyarakat mengembangkan dimensi ekpresi (E) dengan content (C) yang sama dalam sistem sekunder. Metabahasa terjadi karena pengembangan *expression* dan *content* yang sama dalam sistem skundernya. Artinya, *content* tetap memiliki hubungan dengan *expression*, walaupun *expression* berubah-rubah. Dengan kata lain, sifat R antara C dan E tetap konsisten bertolak dari bahasa objek pada sistem primer. Kemudian, sistem pemaknaan dari sistem primer ke konotasi dan metabahasa dapat diskemakakan sebagai berikut:

---

[20] Istilah "E" expression untuk signifiant dan "C" content untuk signified diambil dari Hjelmslev. Lihat Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 94-98.

[21] Lihat Graham Allen, *Roland Barthes*, 50-52.

[22] Dalam bahasa Arab Expression diterjemahkan "al-dāl", sedangkan conten diterjemahkan "al-madlūl". Lalu relation diartikan "al-dalīl". Makna denotasi disebut dengan "al-mustawā al-ta'yīn," sedangkan konotasi disebut "al-mustawā al-taḍmīn." Dalam rumusan lain disebutkan bawa expression terjemahkan dengan "naẓriyat al-'ibārat," relation terjemahkan dengan "al-rābiṭah," sedangkan content diterjemahkan dengan "al-muḥtawā."

Gambar 8. Dua Sudut Artikulasi Roland Barthes

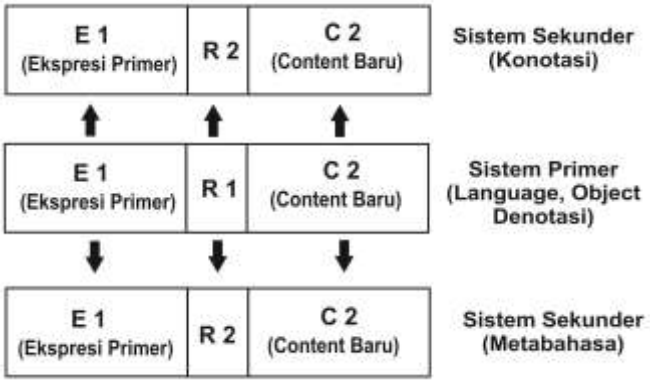
Gambar: Dua Sudut Artikulasi Roland Barthes
Sumber: Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes* (Magelang: Yayasan Indonesiatera, 2001), 67

Penjelasannya, sistem primer (E-R-C) yang sebelah kiri merupakan ekspresi tingkat pertama untuk sistem kedua, (E-R-C) R-C. Di sini, sistem 1 berkorespondensi pada tingkat denotasi dan sistem 2 berkorespondensi pada tingkat konotasi. Sedangkan sistem kedua yang sebelah kanan, E-R (E-R-C), di mana sistem 1 berkorepondensi dengan objek bahasa dan sistem 2 berkorespondensi dengan dengan metabahasa.[23]

Gambar 9. Korespondensi Objek Bahasa

Contohnya, kata "meja hijau" pada lapisan makna pertama (denotasi) bermakna meja yang berwarna hijau, namun sebaliknya kata "meja hijau" dikontektualisasikan dalam kehidupan sosial di masyarakat maka maknanya beralih menjadi "pengadilan".[24]

Gambar 10. Sistem Pemaknaan Roland Barthes



[23] Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 90 a; lihat juga Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes* (Magelang: Yayasan Indonesiatara, 2001), 67; lihat Graham Allen, *Roland Barthes*, 50-51.

[24] Penjelesan ini mengutip dari Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika* , 205.

Hubungan relasi antara expression (E), relasi (R) dan content (C) serta hubungannya dengan sistem relasi primer dan sekunder dapat diperjelas dalam contoh berikut.

Bendera Merah Putih bagi masyarakat Indonesia bukan sebatas bendera bangsa yang terdiri dari warna mera dan putih. Bahkan lebih dari itu. Konsep "bendera merah-putih" adalah ekspresi (E), dan "lambang bendera bangsa" adalah content (C), berelasi pada sistem primernya. Akan tetapi relasi (R) antara E-C akan berkembang merujuk dari sistem sekundernya. Hal ini terjadi karena adanya perluasan content (C), misalnya menjadi lambang nasionalisme, lambang keberanian, dan kesucian.

Gambar 11. Expression – Relasi - Content

Expression (E)	Relasi (R)	Content (C)
Bendera Merah Putih	Primer	Lambang Negara RI
Bendera Merah Putih	Sekunder	Nasionalisme
	Sekunder	Keberanian dan Kesucian

Penjelasannya "Bendera Merah Putih" pada level pertama (denotasi) adalah relasi sistem primer yang bermakna lambang negara. Namun jika diilusterasikan lebih lebih mendalam berdasarkan relasi sistem sekunder maka maknanya bisa beralih menjadi nasionalisme atau bahkan lebih dari itu. Makna simbolisme merah menunjukan arti keberanian dari para pejuang bangsa yang rela meregang nyawa mempertahankan dan meriah kemerdekaan bangsa Indonesia dari penjajahan, sedangkan simbolisme warna putih adalah ejwantah kesucian niat dan harapan yang tidak dihinggapi oleh kotoran, kecuali menjadi Indonesia yang lebih baik di masa depan.

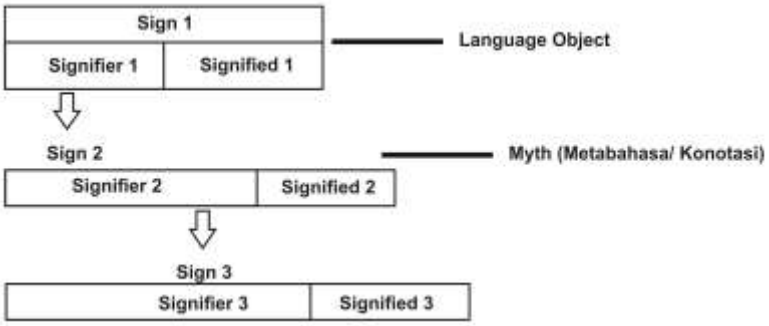
Kemudian mitos bagi Barthes bukan sekedar *unreasonable* atapun *unspeakable*, melainkan sistem komunikasi kebermaknaan yang memiliki pesan (*massager*) untuk mengungkap dan memberikan pembenaran nilai-nilai yang berlaku.[25] Mitos tampil dalam wacana penting bukan sekedar isi pesan (suatu objek) melainkan ujaran-ujaran yang memiliki kode makna dan nilai sosial yang abritrer dan konotatif serta alamiah, bermakna dalam dan bersifat konvensional. Segala realitas kehidupan dapat dijadikan mitos karena mengasumsikan dari sistem penandaan antara penanda (*signifier*), petanda (*signified*), dan tanda (*sign*). Sistem penandaan mitos merupakan hasil rantai semiologis yang hadir sebelumnya di mana

[25] Lihat juga Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, , 83.

pada sistem primer menjadi penanda baru, melalui kesatuannya dengan patanda baru membentuk tanda. [26] Maka dari itu makna semiotik bersandar pada makna tingkat ideologis dengan segala kode-kode yang melembaga.

Tanda (*sign*) yang dihasilkan dari penandaan lapisan pertama membentuk material, namun ketika memasuki lapisan tanda kedua (metabahasa atau konotasi atau *myth*) telah mereduksi menjadi fungsi penandaan. Tanda yang menjadi hasil akhir dari rantai semiologis, dalam mitos menjadi penanda (*signifier*) sistem penandaan yang lebih luas.[27] Maka pada level *language object* tanda awal disebut bentuk (*form*) kemudian bergeser menjadi mitos (*myth*) karena berubah menjadi penafsiran untuk menemukan makna (*meaning*) dari sistem mitos.

Gambar 12. Sistem Mitologi Roland Barthes



Teks atau karya merupakan konstruksi pemaknaan yang harus direkonstruksi tanda-tandanya. Maka dari itu usaha untuk memahami teks disarankan pertama kali melakukan pemenggalan (teks dipengal-penggal) menjadi beberapa lesksia atau satuan baca tertentu, kemudian ditelaah dan di-interpretasi-kan setelah memahami sistem kode. Laksia mungkin terdiri atas satu kata, kalimat, alinea, atau

[26] Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenal Semiotika dan Teori Komunikasi*, Terj. Evi S & Lusi LP, Massages, Sign and Meaning: A Basic Textbook in Semiotic and Communication Theory (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 167-170; lihat juga Graham Allen, *Roland Barthes,* 41;

[27] Roland Barthes, *Element of Semiology*, 35-38; lihat juga Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, 35-47; lihat juga Graham Allen, *Roland Barthes*, 50;

beberapa alinea.[28] Pemahaman atas leksia-leksia tentunya harus melalui penelaahan sistem kode, yaitu:

(1) sistem hermeneutika adalah kode yang melahirkan teks dan menampilkannya dalam bentuk pertanyaan untuk mengungkap teka-teki dengan belbagai macam cara (pembongkaran makna) untuk memperoleh makna hakiki;
(2) kode *seme* (semantik) adalah kode yang berhubungan dengan hakikat konotasi yang memberikan isyarat, petunjuk, kilasan makna, atau makna yang ditawarkan oleh penanda, biasanya dikaitkan dengan peristiwa dan tokoh-tokoh,
(3) kode simbolik, yaitu kode yang menawarkan kontras atau antitesis pada sebuah teks, seperti siang-malam, pagi-sore. Kode ini merupakan pengelompokan atau konfigurasi yang mudah dikenali, berulang-ulang secara teratur melalui berbagai cara dan sarana tekstual. Kode ini berusaha menemukan multivalensi, bahkan perlawanan;
(4) kode *proairetic* (aksi), yaitu kode yang beruhubungan dengan aksi naratif, tindakan yang berurut urutan atau cerita. Kode ini berdasarkan pada konsep *proairesis*, yaitu kemampuan untuk menentukan hasil atau akibat dari tindakan secara rasional yang dapat terjadi dalam beragam sekuen.
(5) kode kultural (budaya/ refresensial) adalah kode yang berasal dari suara-suara kolektif yang anonim dam otoritatif mengenai pengetahuan dan kebijaksanaan atau moralitas yang diterima atau disepakati secara bersama yang dihasilkan suatu masyarakat.[29]

Kemudian sebelum mengetahui konsep penerapan makna konotasi Roland Barthes pada teks Arab, maka sebaiknya terlebih dahulu mengetahui paradigma kesusastraan Arab untuk membedakan antara teks sastra dan non sastra. Implikasinya untuk menemukan

---

[28] Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 153; lihat juga Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes* (Magelang: IKAPI, 2001), 93.

[29] Raman Selden, *A Reader's Guide ,* 152-153; lihat Nyoman Kutha, *Penelitian Sastra,* 260; lihat Sobur, *Semiotika Komunikasi,* 66-65; lihat juga Rusmana, *Filsafat Semiotika,* 209-210; lihat Lihat Waseem Hassan Malik, Sabah Zaib & Faraz Ali Bughio, "Theory into Practice: Application of Roland Barthes' Five Codes on Bina Shah's 'The Optimist'," *SAVAP Journal Academic Research International* (Vol. 5, No. 5, September 2014), 242-249

apakah makna konotasi mampu diterapkan pada teks yang tidak memiliki unsur-unsur sastra atau sebaliknya. Maka dari itu akan dijelaskan pada penjelasan selanjutnya. []

B. Paradigma Kesusastraa Arab.

Sebelum mengulas imajinasi dan konotasi dalam sastra, penulis akan menjelaskan konsep kesusastraan Arab terlebih dahulu, karena imajinasi dan makna konotasi merupakan bagian dari kajian susastra. Dalam kajian sastra Arab, bahwa sastra disebut dengan *al-adab,* di mana fokus pengkajiannya terbagi ke dalam 3 (tiga) pembahasan, yaitu *naẓriyyat al-adab* (teori sastra), *tārīkh al-adab* (sejarah sastra), dan *naqd al-adab* (kritik sastra). Ketiganya merupakan bagian dari ilmu sasta (‘ilm al-adab).

Teori sastra (*naẓriyat al-adab*) adalah ilmu sastra yang mengulas pengertian, unsur-unsur, dan kerangka pemikiran dalam pemaknaan pada suatu karya sastra. Sedangkan sejarah sastra (*tārīkh al-adab*) membahas tentang sejarah perkembangan kesusastraan, tokoh, karakteristik, priodeisasi, dan faktor-faktor eksternal (*al-khārijiyyah*) yang turut mempengaruhi keberadaan karya sastra. Sementara itu kritik sastra (*naqd al-adab*) adalah peniliaian (*valuc*) karya sastra yang ditinjau dari indah dan tidak indah, imajinatif dan tidak imajinatif, dan baik-buruk sebuah karya sastra. Kritik sastra berkaitan dengan penilaian yang dilakukan pembaca dan penafsir (penikmat karya) yang meninjau unsur internal (*al-dākhiliyyah*) dan eksternal (*al-khārijiyyah*) baik pada teks, penulis, atau latar lain yang mempengaruhi sebuah penulisan karya sastra. Menilai indah dan tidak indah sebuah karya sastra.[30] Sebab itu sastra dikatakan sebagai hasil dari ide atau pemikiran (*al-‘unṣur al-‘aqlī*) yang imajinatif (*al-‘unṣur al-khayālī*) dan berdasarkan letupan esmosi atau perasaan (*al-‘unṣur al-wujdān al-‘āṭifī*) serta mengandung nilai seni (*al-‘unṣur al-fannī*).[31]

Kemudian istilah *al-adab* (sastra) dalam bahasa Arab memiliki sejarah tersendiri, dan berkembang sejalan sesuai dengan

[30] Kritik sastra berkaitan dengan ilmu sastra dan seni, menentukan baik buruk sebuah karya. Kreatifitas kritik berkaitan erat dengan kekuatan rasionalitas dan perasaan (*dhauq*) peng-kritik. Lihat Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby (*al-Qāhirat: Kalimāt Handawy, 2012), 13-14.

[31] Juzef al-Hāshim, dkk, *al-Mufīd fī al-Adab al-‘Arabī* (Bairut: Maktabat al-Tijārī, 1968), 18-21. Lihat juga 'Izz al-Dīn Ismā'īl, *al-Adab wa Funūnuhu* (al-Qāhirat: Dār al-Fikr al-'Araby, 2013), 14-15.

perkembangan peradaban Arab klasik.[32] Pertama kata *al-adab* pada masa jahili (klasik) berarti *al-da'wah ilā al- ṭa'am* (undangan makan), artinya undangan untuk menyantap makan. Kegiatan ini merupakan suatu tradisi yang dianggap positif dan moral. Kedua kata tersebut berkembang maknanya pada masa Islam, beralih menjadi *ta'dīb al-akhlaq* (pendidikan moral atau budi pekerti), artinya pendidikan terhadap moral dan lisan.

Ketiga pada masa Bani Umayyah bermakna *al-mu'allim* atau *al-mu'addib* (pendidik), karena *mu'addib* (pendidik) mengajarkan anak-anak khalifah tentang *shi'r*, pidato, cerita-cerita dan peristiwa penting di masa lampau (*ayyām al-'arab*). Kelima pada abad kelima hijriyah makna *adab* sudah memiliki batasan yang jelas, yaitu berupa *shi'r* (puisi) dan *nathr* (prosa). Penyempitan makna *adab* secara umum (*al-adab al-'ām*) setelah munculnya madrasah Niẓāmiyyah di Baghdad, yaitu masuknya *adab* (sastra) kedalam kurikulum di Madrasah.[33]

Kemudian aplikasi karya sastra Arab dibagi dalam dua model, yaitu syair (*shi'r*) dan prosa (*nathr*) yang melekat pada keduanya unsur imajinasi.[34] Syair secara umum berupa susunan teks yang terkesan kaku karena harur mengikuti *qāfiyah* (rima) dan *wazn* (irama). Sedangkan *nathr* (prosa) berupa rekaan cerita yang ber-plot di dalamnya terdapat tokoh sebagai subjek imajinatif. Keduanya dianggap yang paling tepat mewakili untuk disebut sebagai karya sastra. Sebab itu karya sastra dianggap sebagai teks yang *belles letters* yang mewakili sebuah kebudayaan (*civilication*) suatu

---

[32] Terkait pembagian istilah sastra Arab secara utuh dijelaskan oleh Ahmad al-Shāyib dalam "Uṣūl al-Naqd al-Adaby." Lihat Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, (al-Qāhirat: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1993), 14-16.

[33] Lihat Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern* (Jakarta: Raja Grafindo Press, 2009), 3-5. Lihat juga A. Muzakki, *Kesusastraan Arab* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2006), 30-31.

[34] 'Abd al-'Azīz berargumen bahwa sastra adalah *shi'r* dan *nathr* yang diekspresikan dengan gaya bahasa yang indah, dan dapat mempengaruhi kejiwaan seseorang, mendidik moralitas, mengajak memperoleh keutamaan, dan menjauhkan sesorang daru prilaku tercela. Lihat 'Abd al-'Azīz Ibn Muḥammad al-Faiṣal, *al-Adab al-'Arabī wa Tarīkhuhu* (Riyaḍ: Mamlakah al-'Arabīyah, 1405 H), 8.

Al-adab kullu shi'r aw nathr yu'aththiru fī al-nafs wa yuhadhdhibu al-khalqa wa yad'ū ilā al-faḍīlah wa yab'adu 'an al-radī'ah bi uslūbin jamīlin
الأدب كل شعر أو نثر يؤثر في النفس ويهذب الخلق ويدعوا إلى الفضيلة ويبعد عن الرذيلة بأسلوب جميل

masyarakat. Kemudian ekspresi penulisan sastra dipastikan harus memenuhi unsur-unsur instrinsik teks, dan menjadi pembeda antara teks sastra dan non sastra.

Sebab itu suatu karya dapat dikategorikan sebagai karya sastra harus memenuhi unsur instrinsik sebagai batasan atau pembeda antara karya sastra dan non sastra. Dalam Aḥmad al-Shāyib bahwa unsur sastra secara intrinsik (*al-dākhiliyyah*) berkaitan dengan rasa, *feeling* atau *emotion* (*al-'āṭifah*), imajinasi atau *imagination* (*al-khayyāl*), gagasan atau *thought* (*al-fikrah*) dan bentuk atau *form* (*al-ṣūrah*).[35] Rasa (*al-'āṭifah*) dan imajinasi (*al-khayyāl*) menjadi syarat terpenting dalam sebuah karya sastra. Sebab rasa (*'āṭifah*) muncul dari dalam diri sastrawan yang disebabkan oleh adanya gejolak imajinasi (*al-khayyāl*) yang baik dan mempengaruhi terhadap hasil atau penilaian sebuah karya sastra. Rasa sastra (*'āṭifah*) muncul secara alamiah dan tidak dibuat-buat, yaitu sebuah perasaan halus yang melekat pada indrawi sastra, sehingga membuat sesuatu menjadi lebih bernilai.[36] Atas dasar itu *'āṭifah* (rasa, emotion, *feeling*) menjadi unsur terpenting dalam sebuah karya sastra.

Unsur sastra di atas berbeda dengan uraian Rene' Wellek & Autsin, bahwa karya sastra setidaknya terdapai inti struktur (*inner structure*) yang terdiri dari citra, metafora, simbol dan mitos.[37] Citra (imaji) adalah topik yang termasuk dalam telaah psikologis, sebab citra merupakan bagian dari reproduksi mental, suatu ingatan masa lalu yang bersifat inderawi, reseptif, dan tidak selalu visual. Sebab, citra berkaitan dengan cita rasa pengecapan, penciuman, suhu dan tekanan (*kinaesthetic*/ gerak), sentuhan (*haptic*), dan rasa empatik (*emphatic*). Citra (imajinasi) bukan sekedar gambaran fisik, melainkan sebagai "sesuatu yang dalam sekejap dapat menampilkan pikiran dan emosi yang rumit" (*that which presents an intellectual and emotional complex in an instatnt of time*).[38]

---

[35] Adapula yang menyebutkan kata *al-fikrah* dengan kata *al-ma'nā* (tema) dan *al-ṣūrah* dengan kata *al-uslūb* (gaya bahasa). Lihat Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 31.

[36] 'Āṭifah bagi Ibrāhīm 'Aly Hasb adalah "*yuqṣadu bil al-'āṭifah al-wujdānu al-dā'im, wa al-shu'ūr al-mulāzim, wa al-ihsās alladhī yatamakkanu min qalbi ṣāḥibihi tumakkinu al-nāzil al-muqayyam*". Lihat Ibrahīm 'Alī al-Ḥashab, *Fī Muḥīṭ al-Naqd* (Riyaḍ: al-Idārat al-'Āmmah al-Mamlakah al-Su'ūdīyah, 1987), 97-98.

[37] Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, terj. Theory of Literature (Jakarta: Gramedia, 2016), 215.

[38] Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 216-218.

Citra atau imaji melahirkan imajinasi dalam bentuk simbol, kemudian "simbol" melahirkan sebuah karya sastra dan aliran yang disebut "simbolisme." Seperti citra, "simbol" muncul dalam konteks yang beragam dan digunakan dengan berbagai tujuan. Simbol adalah suatu istilah dalam logika, matematika, simantik, semiotik, dan epsitemologi; juga menjadi sejarah panjang dunia teknologi (sebuah sinonim dan kepercayaan). Dengan kata lain simbolisme citra dianggap sebagai usaha sengaja, terencana, dan diperhitungkan untuk menerjemahkan secara mental konsep-konsep menjadi istilah yang ilustratif, inderawi, dan didaktis.[39] Citra dapat dibangkitkan melalui sebuah metafora yang terus menerus muncul sebagai suatu perwujudan yang mewakili sesuatu, kemudian citra menjadi simbol yang secara terus menerus menampilkan dirinya di mana citra menjadi bagian sistem dan struktur pada simbol, sistem mengandung mitos.[40]

Kembali pada fokus pembahasan unsur sastra dalam sastra Arab, bahwa rasa bersastra (*'āṭifah*) terbagi dalam beberapa bagian, yaitu; (1) *ṣidq al-'āṭifah* (kebenaran rasa) adalah rasa yang timbul secara alamiah dalam mendalami karya, tidak terkesan dibuat-buat. Bisa juga dikatakan bahwa *ṣidq al-'āṭifah* (kebenaran rasa) adalah originalitas rasa yang dimiliki sastrawan, dan bukan sebuah rekaan karena sastrawan merasakan langsung situasi dan kondisi yang muncul dari citra imajinasi. Selanjutnya (2) *quwwat al-'āṭifah* (kekuatan rasa) adalah kekuatan rasa (*feeling/ emotion*) sastra yang mampu mempengaruhi pembaca dan pendengarnya yang dituangkan dalam sebuah karya. Sebab itu *quwwat al-'āṭifah* menuntut sastrawan dan penikmat sastra untuk memilikinya, sehingga mampu menyelami keindahan dan pemaknaan yang mendalam dan utuh. Bisa jadi, karya sastra menjadi ketir tanpa makna yang berarti apabila penikmat (pembaca atau pendengar) tidak memiliki rasa yang kuat dalam bersastra. Imbasnya karya sastra yang dalam perspektif sastrawan atau penikmat sejati penuh makna dan pesan menjadi hal yang biasa, tanpa arti, dan tanpa pengaruh bagi pembaca yang tidak memiliki rasa sastra yang kuat.

Lagi (3) *thabāt al-'āṭifah* (kelanggengan rasa) milik para sastrawan dalam membuat karya sastra. Maka karya sastra tidak memiliki kesan bermakna, tidak bernilai, dan memiliki pengaruh kuat terhadap pembaca, penikmat atau pendengar jika penulis sastra (sastrawan) tidak memilik rasa bersastra (*dhauq al-adaby*) yang kuat

[39] Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 219-220.
[40] Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 220.

dan mendalam. Apalagi kualitas suatu karya banyak dipengaruhi oleh rasa, *emotion* atau *feeling* (*'āṭifah*), sebab rasa bersastra yang rendah akan merendahkan pula sebuah karya sastra akibat imajinasi yang dituangkan tidak dibangun dari cita rasa sastra yang tinggi. Selanjutnya (4) *tanawwu' al-'āṭifah* (ragam rasa) yaitu ekspresi sastrawan yang berbeda-beda ketika mentransformasi sebuah karya sastra. Pastinya hal ini berimbas pada ekspresi yang berbeda-beda bagi pembaca dan penikmatnya. Artinya setiap sastrawan memiliki cara tersendiri dalam mengekspresikan sebuah karya sastra sesuai dengan situasi dan kondisi historis yang mempengaruhinya, namun hal tersebut juga berpengaruh pada pembaca atau penikmatnya ketika meng-ekspresi-kan sebuah karya sastra.

Terakhir (5) *sumuw al-'āṭifah* (tingkat kehalusan rasa bersastra) berkaitan dengan kehalusan rasa yang dituangkan dalam simbol atau teks, seperti keindahan bahasa dan kedalaman makna yang berada pada sebuah karya sastra. Sastrawan yang tingkat kehalusan rasanya rendah akan berimbas pada kualitas karya atau tulisannya, bisa jadi karyanya tidak mampu menggetarkan nurani bathin penikmat melainkan hanyalah bacaan indah yang tidak dapat mempengaruhi pembaca. Tak jarang penikmat karya sastra menangis dan terenyuh ketika membaca atau mendengarkan puisi ketika dibacakan, sehingga mempengaruhi jiwa pembaca dan pendengarnya. Hal tersebut terjadi karena kekuatan rasa yang dimiliki oleh penikmat dan penulisn, juga karena adanya *sumuw al-'āṭifah*, yaitu tingkat kehalusan rasa sastra penulis yang dituangkan dalam sebuah karya.

Unsur sastra selanjutnya adalah *al-khayyāl* (imajinasi), yaitu kemampuan satrawan dalam menciptakan citra angan-angan yang bersifat fiktif, pemikiran yang melampaui batas inderawi dan bersumber dari sebuah realitas.[41] Realitas yang sudah dituang dalam karya sastra beralih menjadi realitas fiktif imajinatif di mana gagasannya bersumber dari masyarakat.[42] Mengutip bahasa Roland Barthes, bahwa imajinasi adalah *copy paste* sebuah realitas (*image* atau citra) yang memiliki kesaaman atau kemiripan atas suatu figur fisik, figur tuturan, dan figur tulisan yang dituangkan dalam bentuk simbol-simbol yang tepat.[43] Dalam bahasa Shauqy Ḍayyif bahwa

---

[41] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby (*al-Qāhirat: Kalimāt Handawy, 2012), 33. Lihat juga 'Izz al-Dīn Ismā'īl, *al-Adab wa Funūnuhu*, 14.

[42] 'Izz al-Dīn Ismā'īl, *al-Adab wa Funūnuhu*, 25-26.

[43] Menurut Roland Barthes, penelusuran etimologis terhadap istilah *citra* itu berasal dari kata *imitiar*, yakni berupa representasi analogis suatu salinan (copy), menghasilkan sistem tanda yang tepat, dan bukan agultinasi

imajinasi adalah kekuatan berfikir yang mampu menggambarkan realitas empiris dalam sebuah simbol (teks), dan mampu menulis sebuah angan-angan (*hawā*). Sebab itu baginya, imajinasi muncul dari kehalusan rasa (*sumuw al-'āṭifah*) inderawi para sastrawan.[44]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sastrawan tidak hanya meng-citra atau meng-imajinasi-kan sesuatu yang sudah terjadi atau fakta empiris yang dilihat secara inderawi, melainkan juga harus mampu menggambarkan dan melukiskan segala kemungkinan yang belum terjadi. Artinya mampu membuat imajinasi yang tak tampak dalam dunia empiris, kemudian dituangkan dalam bentuk simbol, kata, dan atau cerita. Sebab itu kekuatan berimajinasi (*quwwat al-khayyāl*) adalah hal penting yang harus dimiliki oleh sastrawan yang akan mempengaruhi kualitas sebuah karya sastra.

Mengutip dari Aḥmad al-Shāyyib, bahwa imajinasi terbagi 3 (tiga), yaitu *al-khayyāl al-ibtikāry* (*creative imaginatio*n), *al-khayāl al-ta'līfy* (*assosiative imagination*), dan *al-khayāl al-tafsīry* atau *al-bayāny* (*intrepretative imagination*).[45] Imajinasi kreatif (*al-khayyāl al-ibtikāry*/ *creative imagination*) yang dimaksud oleh al-Shāyyib adalah ilustrasi yang menguji ulang cerita cerita lampau, kemudian menggambarkan kembali dalam konstruksi yang imajinatif baru. Seperti mitos-mitos manusia masa lampau diceritakan ulang dalam konstruksi bahasa yang berbeda, dan penuh nilai serta imajinasi. Dalam hal ini, al-Shāyyib mencontohkan kisah seribu satu malam "alfu lailah wa lailah" yang direkonstruksi ulang ceritanya oleh 'Abdullah Ibn 'Abd al-Jashashary.[46]

Kemudian, imajinasi asosiatif (*al-khayāl al-ta'līfy*/ *assosiative imagination*) yaitu imajinasi yang menggabungkan antara pemikiran imajinatif dengan gambaran yang bersumber dari realitas nyata.[47] Artinya sastrawan dengan kekuatan *feeling* atau rasa (*'āṭifah*) yang dimilikinya mampu mengasosiasi pemikiran imajinatif dengan kondisi nyata.[48] Sebab itu imajinasi asosiatif bersumber dari panca indera yang direka dalam bentuk simbol atau teks imajinatif sehingga terkesan realitas nyata menjadi suatu keindahan yang menggiurkan, walau terkadang tidak sesuai dengan kondisi aslinya, bisa jadi

---

sederhana dari simbol-simbol. Lihat Roland Bartehs, *Imaji, Teks, Music* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 19-20.

[44] Shauqī Ḍayyif, *Fī Naqd al-Adaby* (Mesir: Dār al Ma'ārif, tth), 173.

[45] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 214-218.

[46] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 214

[47] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 217.

[48] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 215.

berlebihan ataupun kurang. Selanjutnya imajinasi *tafsīry* atau *bayāny* (*intrepretative imagination*) adalah imajinasi baru yang merekonstruksi ulang penjelasan sebelumnya, walaupun dengan pesan atau makna yang lama. Artinya sastrawan merekonstruksi ulang cerita cerita masa lalu dengan bahasa dan penjelasan yang berbeda, walau dengan pesan atau makna yang sama. Dengan kata lain imajinasi *tafsīry* hanya menjelaskan yang sudah ada dalam bentuk dan atau model yang berbeda. Imajinasi *tafsīry* atau *bayāny* tidak bersumber dari inderawi dan realitas hakiki yang muncul dihadapan sastrawan, sebagaimana imajinasi *ta'līfy* (asosiatif), melainkan hanya bersumber pada kekuatan rasa/ *feeling* (*'āṭifah*) dan imajinasi sastrawan dalam menggambarkan kembali dalam bentuk yang berbeda.[49]

Unsur sastra lainya adalah *al-fikrah,* yaitu gagasan atau tema yang memiliki relasi kuat dengan pesan yang disampaikan pengarang. Sebab itu seorang sastrawan ketika memaknai atau mengekspresikan suatu karya sastra harus memastikan dan menguasai konsep, judul, situasi historis, dan arahan yang terdapat pada teks.[50] *Fikrah* (gagasan) dalam instrumen lain disebut makna (*al-ma'nā).* Artinya pembaca harus mampu menyelami dan mengungkap makna simbolik serta pesan yang terkandung di dalamnya, sehingga teks menjadi lebih bernilai, dan indah. Oleh karena itu gagasan dalam karya sastra seringkali dipengaruhi oleh faktor eksternal sastra (*al-'unṣur al-khārijīyah*), bahkan dipengaruhi oleh sejarah, kondisi sosial dan psikologis pengarang. Aḥmad Shayyib mengklasifikasi gagasan dalam karya sastra ke dalam 3 (tiga) hal: 1) *kamiyah al-ḥaqā'iq* (realitas berkualitas), 2) *jiddah al-afkār* (pembaruan pemikiran), dan 3) *ṣiḥḥah al-afkār* (kebenaran pemikiran).[51]

Kamiyyat al-ḥaqā'iq artinya gagasan yang bersumber dari sebuah realitas nyata. Di mana hakikat rasional (*al-ḥaqīqat al-'aqliyyah*) menjadi hal penting, dalam hal ini bersumber dari kekuatan rasa, *feeling* atau emotion (*'āṭifah*) yang kuat sehingga realitas sosial mampu diimajinasikan dalam bentuk kata secara mendalam dan mengikat dalam sebuah karya sastra.[52] Sedangkan *jiddat al-afkār* (pembaharuan pemikiran) berkaitan dengan 2 (dua) hal, yaitu istilah sastra secara umum dan khusus; serta hakikat ilmiah dan hakikat *adabiyyah* (sastra). Istilah sastra atau budaya secara

[49] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 218.
[50] Ahmad al-Shāyyib menyamakan al-fikrah dengan al-ḥaqīqat.
[51] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 226.
[52] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 226.

umum, seperti kajian sejarah, filsafat, dan ekonomi bersumber dari sebuah kondisi atau realitas yang baru dan terus berkembang. Artinya ilmu pengetahuan muncul dari sebuah pemikiran baru yang bersumber dari sebuah realitas empiris. Namun yang dimaksud dalam hal ini adalah istilah sastra secara khusus, yaitu kasidah (syair), kisah-kisah, riwayat, dan deskripsi susastra. Pembaruan pemikiran dalam istilah susastra secara khusus muncul dari sebuah realitas empiris di masyarakat, kemudian dengan rasa susastra yang kuat diimajinasikan dalam konstruksi sastra yang berbeda-beda. Sebab itu realitas yang dibangun dalam susastra bukan realitas ilmiah (*al-ḥaqīqat al-'ilmiyyah*), seperti halnya ilmu pengetahun, melainkan realitas susastra (*al-ḥaqīqat al-adabiyyah*) yang imajinatif, muncul dari sebuah kekuatan *'āṭifah* (*feeling*, *emotion* atau rasa sastra) yang kuat dan menjadi pembaharu pemikiran susastra.[53] Al-Shāyyib menjelaskan bahwa kisah sejarah dalam sastra pada dasarnya lahir dari sebuah realitas nyata, namun diperbaharui kilasan-kilasan cerita, teks dan mungkin juga konteksnya sehingga terkesan imajinatif, penuh perasaan dan insting serta *feeling* yang kuat, pun di dalamnya terdapat alur percintaan, permusuhan, dan lain sebagainya, seperti cerita "laila majnun" dan "cleopatra."[54]

Teakhir *ṣiḥḥat al-afkār* (kebenaran pemikiran) yaitu unsur rasional, berupa gagasan yang tidak bertentangan dengan realitas di masyarakat. Sebab, sastra adalah penggambaran imajinatif atas sebuah realitas kehidupan. Nilai sastra ditentukan oleh kebenaraan pembacaan atas sebuah realitas; dan memperkirakan hubungan dengan realitas yang sudah baku dan padu. Artinya gagasan tidak diputarbalikan dan bertentangan dengan realitas nyata.

Berbeda dengan al-Shāyyib, Aḥmad Amīn menegaskan bahwa gagasan atau makna harus berpaku pada 3 (tiga) hal, yaitu; universal (*ghazīrat fiyāḍat*), teliti atau cermat (*daqīqat*) dan jelas (*wāḍiḥah*). Sebab itu ketiganya bagian dari unsur rasional yang harus dipenuhi dan dipegang oleh sastrawan dalam menentukan gagasan atau makna yang cermat dan jelas yang dikombinasikan dengan cita rasa sastra (*feeling*) yang halus (*'awāṭif)* dan rasa indrawi (*mashā'ir*).[55]

Unsur sastra yang terakhir adalah bentuk (*al-ṣūrat*).[56] Aḥmad Amīn menyebutnya dengan *naẓm al-kalām*.[57] *Ṣūrah* adalah media

---

[53] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby (*al-Qāhirat: Kalimāt Handawy, 2012), 49.

[54] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 228.

[55] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 48-49.

[56] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 242

transformasi pemikiran (*al-fikrah*), rasa sastra (*al-'āṭifah*) dan imajinasi (*al-khayyāl*) sastrawan kepada para pembaca.[58] Sebab itu dalam penerapannya, rasa sastra (*al-'āṭifah*) adalah level pertama yang harus dimiliki oleh para sastrawan dan penikmat susastra, sebab tanpa rasa atau *feeling* imajinasi dalam sastra tidak akan terwujud. Alasannya imajinasi lahir dari rasa inderawi yang kuat, kemudian dicitrakan dalam proses memesis (cerminan). Puncaknya imajinasi harus dituangkan dalam bentuk teks (bahasa) atau karya sastra lain.[59]

Kemudian ekspresi sastra dituangkan dalam bentuk bahasa yang baik, indah, lugas, bebas, tegas, dan terhindar dari istilah-istilah ilmiah. Tentunya ekspersi sastra muncul dari rasa atau perasaan yang dituangkan dalam bahasa imajinatif, dan tidak monoton, bermakna, terkadang diekspresikan dalam bentuk rima dan irama, dan ber-majaz. Bahasa sastra tentunya akan berbeda-beda di antara para penulisnya, sebab hal ini dipengaruhi oleh kedalaman rasa bersastra (*'āṭifah*) dan kekuatan imajinasi (*al-khayyāl*) ketika mengekspersikan sebuah karya.[60]

Berdasarkan uraian di atas menunjukan bahwa suatu karya dapat dikategorikan sebagai karya sastra harus memenuhi 4 (empat) hal, yaitu rasa sastra (*'āṭifah*) yang harus dimiliki oleh penulisnya, sebab rasa satra mendorong munculnya pemikiran imajinatif yang lahir dari sebuah memesis (pencitraan) atas fenomena yang terjadi di semesta. Sementara itu *fikrah, ma'nā, ḥaqīqat* atau gagasan adalah pesan yang tersimpan dari sebuah karya sastra yang banyak dipengaruhi oleh faktor eksternal, seperti situasi histori pengarang dan pembaca. Sedangkan *ṣūrah* (bentuk) adalah media perantara imajinasi penulis yang dituangkan dalam bentuk tulisan yang imajinatif.

C. Pembedaan Teks Sastra dan Non Sastra

Bahasa adalah bahan baku sastra yang diekspresikan dalam 2 (dua) bentuk media bahasa, yaitu *shi'r* (syair) dan *nathr* (prosa), keduanya memiliki karakter dan pembahasan tersendiri.[61] Syair diartikan sebagai susunan teks yang ber-*qāfiyah* (rima) dan ber-*wazn*

---

[57] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 58.
[58] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 242.
[59] Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 243.
[60] Ahmad Muzakki, *Kesusastraan Arab*, 73-76.
[61] Lihat Rene' Wellek & Austin Warren, 13.

(irama, musikalitas).[62] Ekspresi syair pun berkembang tidak melulu terpaku pada *qāfiyah* (rima) dan ber-*wazn* (irama), melainkan menyesuaikan dengan perkembangan masa ke masa.[63] Sedangkan *nathr* (prosa) adalah rekaan cerita imajinatif yang di dalamnya terdapat plot, tokoh, dan alur yang diceritakan.[64] Setidaknya sesuatu dikategorikan sebagai teks sastra, minimal memiliki unsur *feeling*, *emotion*, rasa sastra atau *'āṭifah* dan imajinatif. Pemenuhan unsur instrinsik sastra adalah modal dasar untuk membadakan suatu karya dapat dikategorikan sebagai karya sastra atau karya ilmiah.

Pembedaan antara karya sastra dan karya ilmiah dilakukan untuk menghilangkan distorsi pemahaman sehingga melahirkan suatu pemahaman yang salah. Sebab karya sastra tidak bisa dijadikan footnote atau catatan kaki sebagaimana karya ilmiah, kecuali memang sedang membahas karya sastra itu sendiri. Alasan lainnya, teks sastra merupakan rekaan imajinatif-fiktif yang dianggap sebagai realitas empiris dalam kajian sejarah, padahal gagasan yang dianut dalam sastra hanyalah kilasan atau kutipan-kutipan sejarah yang tidak utuh namun dicoba untuk direkonstruksi ulang dalam sebuah karya susastra.

Kemudian gagasan yang menonjol dan menjadi perhatian penting dalam membedakan karya sastra dan non sastra adalah nilai *al-'āṭifah* (*feeling*) dan *al-khayāl* (imajinasi) yang terkandung pada

---

[62] Setidaknya, syair dalam pandangan Ibn Rashīq terdiri dari kata yang ber wazan, bermakna, dan ber-qāfiyyah. Definisi ini adalah definis klasik tentang syair.

أنه مكون من أربعة أشياء وهي اللفظ والوزن والمعنى والقافية، وهذا هو حد الشعر لأن من الكلام موزونا مقفى ولسي بشعر لعدم الصنعة والنية

Artinya: *"bahwasanya shi'r itu terdiri dari empat hal, yaitu lafaz, rima, gagasan, dan irama. Dan ini adalah batasan shi'r, sebab setiap kata-kata yang berima dan berirama tidak dapat dikatagorikan shi'r, karena tidak dibuat-buat dan dimaksud sebagai shi'r".* Lihat Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby,* 295. Dalam bahasa 'Izz al-Dīn Ismā'il bahwa syair klasik terdiri dari ḥarfiyyah (qawāfy/ rima) dan shakliyyah (wazn/ irama). Lihat 'Izz al-Dīn Ismā'īl, *al-Adab wa Funūnuhu*, 80-81. Lihat juga Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 62.

[63] Syair di era modern keluar dari tradisi arūḍ, temanya pun berkembang tidak terpaku pada tema-tema sastra klasik. Lihat 'Izz al-Dīn Ismā'īl, *al-Adab wa Funūnuhu*, 82-83.

[64] 'Abdullah Ibrāhīm, *al-Nathr al-'Araby al-Qadīm* (Dauḥah: Maṭābi' al-Qaṭriyyah, 2002), 1. Lihat juga Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 87.

teks.[65] Artinya kesan emosi (*al-'āṭifah*) dan imajinasi (*al-khayāl*) pada teks menjadi standar penting untuk membedakan antara teks ilmiah dan teks sastra. Sebab dalam syair (*shi'r*), *al-ṣūrah* (bentuk), dan *al-fikrah* (gagasan) yang ada pada teks tidak menjadi tumpuan utama untuk membedakan teks sastra dan non sastra, karena mayoritas teks memiliki bentuk dan gagasan tersendiri, bahkan hampir sama dengan satu sama lainya. Contohnya antara *naẓm* dan *shi'r*. Secara bentuk *naẓm* memiliki kesamaan dalam bentuk teks, yaitu sama-sama terkonstruksi dari *buḥūr*, dan memiliki gagasan masing-masing. Akan tetapi, teks *naẓm* tidak dikatakan sebagai *shi'r* karena tidak mengandung nilai imajinatif; dan atau gagasannya berbentuk karya ilmiah. Sebab itu ada dan tidaknya *al-khayāl* dan *al-'ātifah* adalah modal utama untuk membedakan antara teks sastra dan non sastra. Namun bisa jadi *naẓm* yang pada awalnya dikategorikan sebagai teks ilmiah dan tidak imajinatif beralih statusnya menjadi teks sastra dan imajinatif dalam hal maknanya. Hal ini dapat terjadi apabila pembaca dengan kekuatan feeling dan imajinasi merubah status makna naẓm dari pembahasan ilmiah menjadi pembahasan lain yang imajinatif, seperti pengkajian sufi, dan lain-lain. Dengan kata lain, status *naẓm* dapat berubah menjadi syair (*shi'r*) apabila maknanya mampu direkonstrusi oleh pembacanya.[66]

Kemudian pada genre prosa (*nathr*) terdapat dua model teks, yaitu karya yang bersifat ilmiah dan non ilmiah. Teks ilmiah terkesan objektif karena menampakan fakta dan data (bukan emosi dan perasaan dari pembuatnya), sebab itu tidak manipulatif dan juga tidak imajiantif. Selain itu, tersusun secara sistematis dan logis yang dapat dijangkau dengan nalar induktif dan deduktif, serta tidak *pleonastis* (berlebihan dalam merangkai kata). Sedangkan teks non ilmiah di bangun berdasarkan fakta pribadi, karena itu bersifat subjektif, emotif, persuasif-informatif, dan deskripsif-imajinatif. Sebab itu bahasa yang digunakan bisa konkrit atau abstrak, dengan gaya bahasa

[65] Mengutip Rene Wellek bahwa istilah sastra paling tepat diterapkan pada seni sastra, yaitu sebagai karya imajinatif. Sastra imajinatif (imaginative literature) dan bellest letters (tulisan indah dan sopan). Lihat Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 12-13.

[66] Terkati peralihan teks non sastra menjadi sastra diulas secara utuh dalam buku Muhamad Qustulani, *Dualisme Makna: Independensi Teks Nazm* (Tangerang Selatan: YPM Press, 2011).

non formal dan populer, walaupun kadang-kadang juga formal dan teknis.[67]

Istilah lain yang dikenal, yaitu karya fiksi dan non fiksi. Karya fiksi memiliki gagasan ide yang diuraikan dalam bentuk cerita, beralur atau plot (jalinan peristiwa) yang di dalamnya terdapat pencitraan suatu tokoh, serta memiliki latar (*setting*) atas konteks atau situasi kejadian yang mengandung dimensi ruang dan waktu.[68] Sebab itu karya fiksi (*fiction*) dikatakan sebagai karya imajiner-estetis dalam bentuk teks naratif (*narrative text*) atau wacana naratif (*narrative discource*) sebagai sebuah rekaan suatu cerita atau cerita khayalan yang isinya tidak mengarah pada kebenaran sejarah. Sedangkan karya non fiksi adalah informasi yang mengandung fakta objektif, ditulis dengan ide yang jelas dan logis serta sistematis dengan menggunakan bahasa singkat, jelas, dan padat, tanpa berteletele.[69] Maka dari itu teks prosa berkaitan dengan roman, novel, cerpen, riwayat, kritik, resensi, dan esai.[70]

Sastra non-imajinatif adalah sebuah karya yang cenderung faktual dengan bahasa denotatif dan tidak mengandung unsur imajinasi,[71] sebab itu sastra non imajinatif memiliki ciri, di antaranya; mengungkap fakta-fakta dengan bahasa denotatif, dan tidak ada bahasa majaz.[72] Sedangkan karya sastra imajinatif adalah karya yang menggunakan bahasa konotatif, dan memenuhi syarat-syarat estetik. Persamaannya di antara keduanya, baik sastra imajinatif maupun non-imajinatif, yaitu sama-sama memenuhi unsur estetika seni (*unity*-keutuhan; *balance*-keseimbangan; *harmony*-keselarasan; dan *right emphasis*-pusat penekanan suatu unsur).[73] Sementara sastra non-imajinatif terdiri dari esai, kritik, biografi,

---

[67] Andri Wicaksono, *Pengkajian Prosa Fiksi* (Yogyakarta: Garudhawaca, 2017), 66-67.

[68] Andri Wicaksono, *Pengkajian Prosa Fiksi,* 67.

[69] Pada dasaranya, penyebutan istilah fiksi dan non fiksi atau ilmiah dan non ilmiah adalah sama. Ilmiah atau non fiksi, dan non ilmiah atau fiksi memiliki peran tersendiri masing-masing dengan karakter teks yang berbeda. Lihat Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 254 - 275.

[70] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 91-92.

[71] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra*, 39.

[72] Jakob Sumardjo & Saini K.M, *Apresiasi Kesusastraan* (Jakarta: Gramedia, 2009), 3.

[73] Andri Wicaksono, *Pengkajian Prosa Fiksi*, 141-145. Lihat juga Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 20.

otobiografi, sejarah, memoar, catatan harian, dan surat-surat.[74] Mengutip keterangan Roland Barthes, bahwa teks memiliki dua sifat, yaitu *scriptible,* yaitu teks yang nikmat ketika dibaca, dan membuka peluang penafsiran ketika dimaknai (teks sastra); dan *lisible*, yaitu teks yang hanya enak dibaca dan bersifat statis dan kaku pun tidak imajinatif.[75]

Rene' Wellek & Austin mencoba memisahkan antara bahasa ilmiah dan bahasa sastra. Baginya, untuk membedakan keduanya tidak cukup dengan mengkontraskan "pikiran" dan "emosi" atau "perasaan." Sebab itu, bahasa sastra tidak harus melulu dengan emosional, sebab dalam bahasa sastra pun terdapat juga gagasan atau pemikiran. Walaupun bahasa ilmiah bersifat denotatif, tapi tidak menutup kemungkinan di maknai berbeda apabila ada kecocokan antara tanda "*sign*" dan yang di "*acuan,*" sebab tanda bersifat *abritrary* (dipilih secara kebetulan, tanpa aturan tertentu) dapat digantikan oleh tanda lain yang sama artinya. Tanda pun bersifat maya, tidak menarik perhatian pada dirinya sendiri tetapi merujuk langsung pada acuannya.[76]

Jadi, bahasa ilmiah cenderung menyerupai sistem tanda matematika atau logika simbolik. Sedangkan bahasa sastra penuh ambiguitas dan homonim (kata-kata yang sama bunyi tetapi berbeda artinya) serta memiliki kategori-kategori yang tidak beraturan dan tidak rasional. Bahasa sastra pun memiliki asosiasi, mengacu pada ungkapan atau karya yang diciptakan sebelumnya. Dengan kata lain bahasa sastra sangat "konotatif" sifatnya. Bahasa sastra pun bukan sekedar refrential yang hanya mengacu pada suatu hal tertentu tetapi juga punya fungsi ekspresif yang menunjukan adanya *tone* (nada) dan sikap pembicara atau penulisnya. Tidak hanya itu bahasa sastra berusaha membius, mengajak, mempengaruhi, dan pada akhirnya dapat merubah sikap pembacanya.[77]

Dalam istilah sastra Arab dikenal dengan *al-adab al-waṣfy* (sastra deskriptif/ sastra non imajinatif) dan *al-adab al-inshā'y* (sastra kreatif/ sastra imajinatif).[78] Sastra deskriptif (*al-adab al-waṣfy*),

---

[74] Sumardjo & Saini K.M, *Apresiasi Kesusastraan*, 17.

[75] Raman Selden, Peter Widdowson, & Peter Brooker, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (Great Britain: Pearson Education Limited, 2005),151;

[76] Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 13.

[77] Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 14.

[78] Ṭāha Ḥusayn, *Fī al-Adab al-Jāhily* (al-Qāhirat: Maṭba'ah Fārūq, 1933), 30.

sebagaimana diulas oleh Sukran Kamil, bahwa sastra deskriptif tidak menggunakan bahasa konotatif melainkan bahasa denotatif. Sebab itu sastra deskriptif tidak imajinatif, dan non fiksi. Sastra deskriptif (*al-adab al-waṣfy*) disebut juga dengan *al-'ulūm al-adabiyyah* (ilmu sastra) yang mengulas teori sastra (*naẓriyyat al-adab*), sejarah sastra (*tarīkh al-adab*), dan kritik sastra (*naqd al-adab*). Sementara sastra kreatif (*al-adab al-inshā'y*) mengandung unsur instrinksi sastra (*feeling*, imajinatif, gagasan) yang dituangkan dalam dua bentuk ekspresi, yakni (1) syair baik dalam bentuk epik, lirik dan dramatik; dan (2) prosa berupa novel, cerpen, roman dan drama baik prosa atau puitik.[79]

Uraian di atas menunjukan bahwa karya sastra dan non sastra dapat ditinjau dalam sisi bentuknya. Sastra bukan bahasa komunikatif praktis yang isi dan maknanya langsung terlihat dengan jelas dan mudah dipahami melainkan sebuah karya yang tersirat. Kemudian sastra adalah karya kreatif yang imajinatif muncul dari sebuah perasaan (*feeling*) atau rasa bersastra, kemudian diimajinasikan dengan gagasan dan pesannya serta dituangkan dalam bentuk tulisan atau lisan yang bersifat otonom, koheren, konvensi masyarakat dan penuh makna. Sedangkan karya non sastra adalah karya yang muncul dari logika faktual dan ilmiah dengan bahasa denotatif yang menutup makna lain selain makna pada tingkatan pertama. Rasa (*feeling*) yang dibangun adalah *feeling* ilmiah yang menjelaskan sebuah definisi atau suatu pembahasan yang bersifat ilmiah, terkesan kaku, dan tidak menarik. []

D. Konotasi Pada Teks Non Sastra

Kunci dari pemikiran Barthes bertolak pada pembaca yang mampu menemukan makna lain dibalik sistem kode atau simbol. Lahirnya makna kedua (konotasi) akibat dari penafsiran tanda atas fenomena atau rujukan mitos yang turut mempengaruhi pemaknaan. Simbol dalam dunia sastra cenderung memiliki banyak nilai imajinatif dan penuh daya tarik serta kenikmatan ketika sudah berada dalam ruang lingkupnya. Dalam bahasa Barthes dikenal dengan istilah *scriptible,* yaitu teks yang enak ditulis dan membuka peluang untuk melakukan penafsiran ganda atau persetubuhan makna ketika sudah berada dalam dekapan kenikmatan.[80]

---

[79] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra*, 5-9. Lihat Ahmad Muzakki, *Kesusastraan Arab*, 39 & 55. Lihat juga Sumardjo & Saini K.M, *Apresiasi Kesusastraan*, 16.

[80] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 151;

Pada posisi ini wajar maka teks yang penuh simbolik atau berkaitan dengan susastra mampu diilusterasikan maknanya dalam konstruksi yang berbeda. Namun berbeda dengan teks atau simbol yang terkesan kaku tanpa makna dan untuk sekedar dibaca, dalam bahasa Barthes disebut *lisible*, yaitu teks yang hanya enak dibaca dan bersifat statis dan kaku pun tidak imajinatif.[81] Apakah teks atau simbol yang terksesan kaku seperti itu dapat dikonotasikan sebagaimana teks sastra? Lalu bagaimana siginfikasi terhadap penandaan suatu teks?

Sebagamaina dalam uraian sebelumnya bahwa titik tolak pemikiran Barthes adalah pembaca yang mampu mengimajinasikan suatu simbol. Artinya kekuatan imajinasi pembaca dalam memahami sistem kode (bukan sistem bahasa) berarti membuka peluang makna lain menjadi bagian makna yang diinginkan oleh pembaca atau pun pengarang pada level kedua. Teks yang memiliki kesan ilmiah pun bisa jadi mampu dimaknai di luar dari konstruksi asalnya.

Penulis mencoba mengkontekstualsasikan pemikiran Barthes pada *naẓhm* nahwu yang dalam kajian bahasa Arab adalah karya ilmiah yang berbait, bukan karya sastra. Sebab titik tolak pembedaan teks dikategorikan sebagai sastra atau non sastra berada pada ada dan tidaknya "*'āṭifah /feeling*" dan "*khayāl* atau imajinasi" pada teks. Pembedaan *naẓm* dan syair dalam kajian susastra Arab membuka kemungkinan implikasi berubahnya istilah *naẓm* dan syair dalam teoretis sastra, apabila teori Barthes mampu dikonstekstulisasikan dalam teks yang lisible, kaku, dan ilmiah.

Contohnya;

بِالجَرِّ وَالتَّنْوِيْنِ وَالنِّدَا وَاَلْ وَمُسْنَدٍ لِلإِسْمِ تَمْيِيْزٌ حَصَلْ

Dalam pengkajian nahwu, naẓm tersebut menjelaskan standarisasi pembedaan dari ciri-ciri kalimat isi, yaitu *al-Jarr, tanwīn, nidā', Al (alif dan lam),* dan *musnad-musnad ilaih*. Penerjemahan tekstual dari *naẓm* ini terbagi dua, yaitu:

1. "dengan sebab *jarr, tanwīn, nidā', Al,* dan *musnad*, isim dapat dibedakan dengan yang lainya"; atau
2. "kalimat Islam dapat dibedakan dengan *jarr, tanwīn, nidā', Al,* dan *musnad;* atau

Jelas secara teoritis bahwa *naẓm* tersebut adalah teori tentang pengkajian nahwu yang maknannya statis (*lisble*). Makna tingkatan ini dalam bahasa Barthes adalah denotasi. Namun sebaliknya jika

[81] Raman Selden, *A Reader's Guide,* 151;

dikonotasikan maka maknanya beralih menjadi makna lain, dalam hal ini tasawuf. Sebab dengan memahami sistem kode makna *al-jarr* beralih menjadi tunduk, *tanwīn* menjadi niat, *nidā'* menjadi dzikir, *Al /alif-lam* menjadi berfikir dan *musnad* menjadi beramal sholeh.

"Dengan jarr (tunduk), tanwīn (niat kuat), nidā' (dzikir), Al (berpikir) dan musnad (beramal nyata) seseorang (manusia-muslim) dapat memperoleh keistimewaan dihadapan Allah SWT"

Makna konotasi dari naẓm ini adalah metode untuk mencapai kualitas *ṭa'ah* (ta'at) dan *taqwā* dihadapan Allah SWT. Kata *al-jarr* memiliki banyak arti, di antaranya menarik diri, dan tunduk. *Tanwīn* berarti rencana yang memiliki kesamaan makna dengan niat.[82] Sedangkan *al-nidā'* artinya memanggil dan diterjemahkan dengan berdzikir, memanggil adalah bagian atau proses dari mengingat (*al-dhikr*). Kemudian *AL* diartikan *al-fikr* (berfikir) karena di antara fungsi AL adalah *al-dhihn*, yaitu *AL li al-dhihn*. Sementara *musnad* diartikan dengan beramal nyata, yaitu menjalankan konsepsi syari'ah secara nyata. Sebab itu *"Dengan jarr (tunduk), al-tanwīn (niat kuat), al-nidā' (dzikir), AL (berpikir) dan musnad (beramal nyata) seseorang (manusia-muslim) dapat memperoleh keistimewaan dihadapan Allah SWT"* atau "*Seseorang dapat memperoleh keistimewaan dihadapan Allah dengan al-jarr (tunduk), al-tanwīn (niat), al-nidā (berdzikir), AL (berfikir) dan musnad ilah (beramal nyata)*".[83]

---

[82] Mengutip kamus online al-maany.com tentang makna tanwīn bahwa makna tanwīn berarti rencana yang kontekstualisasikan dalam ungkapan berikut:

إن كنت تنوين إيذائي لإثبات وجهة نظرك

"Jika kau berencana menyakitiku , bahkan untuk membuktikan satu hal." Lihat penjelasan makna tanwīn dari kata نوى di https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/%D8%AA%D9%86%D9%88%D9%8A%D9%86/ diakses pada 04 Juni 2018, pukul 11.00 wib.

[83] Jika model pemaknaan seperti yang kedua, maka teks harus direkonstruksi dalam susunan yang berbeda. Adapun susunanya seperti berikut; *Haṣala Tamyizun li al-Ism bi al-Jarr*..... atau *Li al-Ism Tamyīzun Haṣala bi*.....!

Tabel. Denotasi Konotasi Tanda Ism Alfiyyah Ibn Mālik

Ekspression (E)	Relasi (R)	Conten (C)
Tanda Baca Jar	Primer	Sebagai tanda Ism
Tanda Baca Jar	Skunder	Tunduk
Tanda Baca Jar	Skunder	Tawadhu' atau rendah diri
Tanda Baca Tanwīn	Primer	Sebagai tanda Ism
Tanda Baca Tanwīn	Skunder	Niat/ Rencana
Tanda Baca Tanwīn	Skunder	Konsistensi / Istiqomah
Nidā'	Primer	Sebagai tanda isme
Nidā'	Skunder	Memanggil
Nidā'	Skunder	Berdzikir
Alif + Lām	Primer	Sebagai tanda Ism
Alif + Lām	Skunder	Maka Alif Lam Li al Dhihn (berpikir)
Alif + Lām	Primer	Tadabbur Eksistensi Tuhan
Musnad	Primer	Struktur kata
Musnad	Skunder	Bersandar/ berhubungan
Musnad	Skunder	Ḥabl min Allah, Ḥabl min al-Nās dan Ḥabl min al-'Ālam

Pada konteks yang berbeda, al-Qushairy menjelaskan bahwa tanda "*rafa'*" tidak sebatas menunjukan sesuatu yang menyebabkannya menjadi rafa, seperti kata "*zaidun qā'imun*" dibaca *rafa'* tidak semata-mata menjelaskan konsepsi *mubtadā'* dan *khabar*. Bagi al-Qushairy, tanda *rafa'* tidak lagi menjadi tanda tasawuf melainkan tanda tersingkapnya hati (*raf'u al- qulūb*) dari masalah keduniawian, nafsu-syahwat, dan harapan mengharapkan anugerah ilahiyah (*al-munā*).

Dalam versinya, tanda atau kondisi *rafa'* hati (*raf'u al qulūb*) hati manusia ditandai dengan hilangnya keinginan mengejar duniawi "*hubbu al-dunyā*" dalam diri manusia, kondisi seperti ini disebut sifat para ahli zuhud. Kemudian tanda *rafa'*-nya hati pun bisa disebabkan dengan hilangnya keinginan mengikuti nafsu (syahwat) dan harapan mendapatkan anugerah ilahiyah dalam setiap tindakan atau amal, disebut dengan sifat ahli ibadah, ahli wirid (dzikiran), atau ahli ijtihad. Selanjutnya manusia yang sudah membebaskan diri dari

belenggu hal tersebut dan menyakini tidak akan kembali menghadirkannya lagi dalam hatinya maka disebut ahli inkisar, dan *arbāb al -khuḍū' wa al iftiqār*. Meningkatnya kualitas hati "*raf' al-qulub*" menjadikan manusia sampai pada kebenaran dan penyucian jiwa untuk bermusyahadah bersama Tuhan.[84]

Tabel. Contoh Denotasi dan Konotasi al-Qushayry

Kontasi Tanda *Rafa'* dalam Pandangan al-Qushairy	
Denotasi	**Konotasi**
Rafa' adalah tanda ism ketika kemasukan amil, biasanya disimbolkan dengan *dhommah, wawu, alif,* dan *nun.*	*Rafa'* dalam versi al-Qushairy: Tanda meningkatnya kualitas hati (*raf'u al-qulub*), dengan cara: a. *Raf'u al-Dunyā 'an al-Qalb* (hilangnya keduniawian dalam hati), disebut sifat zuhud; b. *Raf'u al-Shahawāt wa al Munā* (hilangnya syahwat dan harapan mendapatkan anugera), disebut sifat ahli ibadah, wirid, dan ijtihad *c. Raf'ul qulūb 'anhum wa La Yaji'u minhum shai'un* (hilangnya ketiga sifat tersebut dan tidak akan kembali), disebut ahli inkisar, *arbāb al-khuḍū' wal al iftiqār.*

Penjelasan di atas menunjukan bahwa konotasi amat berkaitan dengan kekuatan pembaca mengilustrasikan makna teks di luar dari makna aslinya. Usaha majazisasi atau kiasisasi menjadi dominan yang terkadang cenderung memaksakan dan abritrer dalam penentuan makna. Pada posisi ini imajinasi (*al-khāyāl*) dan feeling (*al-'āṭifah*) tidak berada pada teks, melainkan pada pembaca yang memiliki peranan penting dalam memberikan makna. []

E. Konotasi Pada Teks Sastra

Ekspresi sastra adalah puisi dan prosa. Dalam kajian kesusastraan Arab ekspresi tersebut disebut *al-shi'r* (syair) dan *nathr*

[84] Abd al-Karīm Ibn Hawāzin al-Qushairy, *Nahw al-Qulūb* (tt: Dār al-Kutub, 2005 M / 1426 H), 9.

(prosa)[85] yang keduanya memiliki unsur-unsur sastra, yaitu: *al-'āṭifah* (emotion), *al-khayāl* (imagination), *al-fikrah* (thought) dan *al-ṣūrah* (form).[86] Penjelasannya, *al-'āṭifah* (rasa/ feeling) adalah rasa sastra sastrawan yang melatarbelakangi lahirnya sebuah karya, sedangkan *al-khayāl* (imajinasi) adalah pencitraan fiktif atau pikiran yang tidak dapat diserap melaui inderawi kecuali dalam realitas fiktif.[87] Imajinasi adalah citra (*image*) yang memiliki kesamaan atau suatu figur fisik, figur tuturan dan figur tulisan atas salinan (*copy*) simbol-simbol tanda yang tepat.[88] Sementara itu al-fikrah (gagasan) adalah pesan yang ingin disampaikan melalu sistem tanda yang terdapat dalam struktur, sedangan *al-ṣūraṭ* (bentuk) adalah media penyampaian susastra, baik berupa syair atau pun prosa.[89]

Dari ke empat gagasan karakteristik teks sastra dikatagorikan sastra, titik tolak pembedaan sejatinya berada pada *al-'āṭifah* (feeling/ rasa) dan *al-khayāl* (imajinasi). Setiap simbol atau teks yang dipublish dalam realitas empiris dapat dipastikan memiliki gagasan atau pesan; dan dituangkan dalam media komunikasi yang berbeda. Namun belum tentu lahir dari rasa dan nilai-nilai imajinatif. Sebab itu dapat dikatakan, bahwa teks sastra adalah teks imajinatif.[90]

Berdasarkan uraian di atas, maka konotasi pada teks sastra berada pada teks-teks yang dikatagorikan imajinatif yang bermedia bahasa, syair dan prosa; teks imajinatif dianggap terbuka untuk dimaknai berbeda dari makna asalnya (denotasi). Namun pada posisi ini, bathin penulis lebih cenderung pada pemikirannya, bahwa "*teks apapun sastra dan ataupu non sastra jika mampu diimajinasikan maka terbuka peluang pemaknaan level kedua (konotasi).*" Alasanya konotasi tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan kekuatan pemahaman pembaca (reader) dalam menafsirkan, bisa jadi teks yang tidak imajinatif menjadi imajinatif.

---

[85] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby* (al-Qāhirat: Kalimāt 'Arabiyyat li al-Tarjamah wa al-Annashr, 2012), 61-63; lihat Amīn 'Alī al-Sayyid, *fī 'Ilmai al-'Arūḍ wa al-Qāfiyah* (al-Qāhirat: Dār al-Ma'ārif, tth), 7; lihat juga Lihat Aḥmad al-Shayyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adabī,* 295.

[86] Aḥmad al-Shayyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adabī* (al-Qāhirah: Maktabat al-Nahḍah al-Mishrīyah, 1964), 30-31; lihat juga Lihat Mus'an Ḥamīd, *'Ilm al-'Arūḍ wa al-Qawāfī* (Surabaya: Maktabat al-Ikhlāṣ, 1995), 10-12.

[87] Panuti Sudjiman, *Kamus Istilah Sastra* (Jakarta: UI, 1990), 36.

[88] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby,* 33.

[89] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 45.

[90] Terry Eagleton, *Literary Theory: an Introduction* (Great Britinian: Billing and Sons Ltd, 1983), 1.

Konotasi pada teks sastra dalam perspektif penulis terjadi pada teks yang dianggap memiliki makna figurative atau majaz, yaitu teks yang memiliki nilai imajinasi (*al-khayāl*) dan feeling / rasa (*al-'āṭifah*). Nilai imajinasi (*al-khayāl*) dan feeling/ rasa (*al-'āṭifah*) yang dimaksud tidak berfokus pada pembaca sebagai pemberi makna atau yang mampu mengimajinasikan makna teks melainkan pada teks itu sendiri (teks bermakna majaz atau *figurative*). Maka dari itu makna konotasi dalam teks sastra terkesan lebih teratur dan terstruktur serta tidak abritrer (tidak manasuka) dalam pemaknaaan, tidak seperti pada non sastra yang terkesan adanya pemaksaan makna.

Impelementasi konotasi dalam teks sastra tentunya harus melakukan melewati prosedur pemenggalan atau pemetaan (leksia) teks yang dianggap memiliki makna konotatif. Kemudian membangun relasi antara expression (X) dan content (c) untuk menemumkan makna yang diawali dari pemahaman sistem tanda primer beralih pada sistem tanda sekunder. Apalagi terhadap teks sastra prosa, novel. Pemetaan teks bermakna makna imajinatif dan dianggap ambigu; atau memetakan runutan cerita yang memiliki kesan makna di luar makna aslinya menjadi tugas utama peneliti konotosi. Pemetaan dapat dilakukan perkalimat atau perkata sesuai dengan kondisi pemaknaan yang diinginkan. []

1. Konotasi dan Perubahan Makna

Perubahan makna dari denotasi menjadi konotasi berkaitan dengan istilah majaz atau *figurative* (*the nature of semantic change and analogy*), di antaranya, yaitu; generalisasi (*generalization*), spesialisasi (*specialization*), ameliorasi (*amelioration*), peyorasi (*peyoration*) dan sintesa (*synthesis*) dan asosiasi (*association*),[91] yang dijabarkan sebagai berikut:

a. Generalisasi (perluasan makna/ *meaning of expansion*) adalah kata yang makna keduanya lebih luas dari pada makna pertama, seperti kata "adik" dalam makna pertama berarti "saudara sekandung," kemudian menjadi lebi luas maknanya menjadi "semua orang yang umurnya di bawah kita."

[91] Tamás Fekete, "The Relevance of Contextualization and the Cognitive Understanding of Semantic Change," *Eger Journal of English Studies* (Vol. XV, 2015) 23-33, (http://anglisztika.uni-eger.hu/public/uploads/fekete-2015_576cfe4884cc7.pdf) pada Sabtu, 27 Mei 2017.

b. Tidak hanya itu, konotasi pun bisa menyempitkan makna disebut spesialisasi (*specialization*), yaitu kata yang mulanya bermakna luas, namun dalam prakteknya menjadi terbatas, seperti kata "gadis"berarti "anak dara" maknanya menjadi lebih spesifik "perawan."
c. Ameliorasi (*amelioration*) yaitu perubahan makna yang nilainya dianggap lebih tinggi daripada makna sebelumnya, seperti kata "lembaga pemasyarakatan" dianggap lebih terhormat penyebutannya daripada kata "bui atau tahanan;" atau kata "pramuniaga" lebih bermartabat maknanya daripada "penjaga toko."
d. Peyorasi (*peyoration*) adalah perubahan makna yang nilai rasanya dianggap lebih rendah dari makna asalnya, seperti kata "cuci tangan" yang bermakna kegiatan mencuci tangan secara harfiah, namun makna menjadi lebih rendah jika diartikan menjadi "lari dari tanggungjawab;" atau kata "kroni" yang asalnya bermakna "sahabat" namun dalam praktiknya cenderung diartikan "kawanan kriminal atau penjahat."
e. Sintesa (*synthesis*) yaitu perubahan makna akibat dari pertukaran tanggapan dua indera yang berbeda, seperti ungkapan "Ida tampak manis menggunakan jilbab berwarna biru." Kata "tampak manis" merupakan pertukaran dari indera penglihatan dengan indera pengecap, sebab seharusnya "manis" adalah rasa yang dapat dirasakan oleh lidah (mulut). Pada posisi ini berubah menjadi bagian keindahan yang diindera oleh mata (penglihatan).
f. Asosiasi, yaitu makna yang timbul dari persamaan sifat, seperti kata "kursi" yang berarti "tempat duduk", namun dalam perkembangannya beralih menjadi "jabatan"; atau kata "tikus" yaitu binatang pengerat yang menimbulkan kerugian, kemudian disimbolkan "koruptor." Dalam prakteknya makna asosiasi berhubungan dengan (1) waktu atau peristiwa (seperti "Ronaldo gila bermain di lapangan hijau"); (2) tempat atau lokasi (seperti "koruptor itu sudah menginap di hotel prodeo); (3) warna (seperti "warna merah pada lalu lintas mengasosiasikan berhenti); dan (4) tanda atau lambang tertentu (seperti "sendok dan garpu" menunjukan makna rumah makna). []

2. Konotasi dan Majaz

Selanjutnya sebagaimana diketahui bahwa bahasa ekspresi yang diungkapkan secara khas yang disimbolkan. Gorys Keraf mengartikan bahwa gaya bahasa merupakan ungkapan pemikiran yang dituangkan melalui bahasa secara khas yang mewakili kepribadian pemakainya (penulis).[92] Gaya bahasa adalah keindahan kata yang digunakan untuk meningkatkan efek pikiran terhadap pembaca. Maka dari itu gaya bahasa sering kali diarahkan pada kiasan-kiasan yang penuh makna dan perbandingan dengan membandingkan satu sama lainnya untuk mencari kesamaan.[93] Perbandingan mengandung 2 (dua) pengertian, yaitu denotasi sebagai makna pertama (makna polos) dan konotasi sebagai makna kiasan (gaya bahasa). Pradopo mengingatkan bahwa bahasa kiasan atau majaz dalam karya sastra mampu menghidupkan dan meningkatkan serta menimbulkan efek konotasi yang mampu menarik perhatian, menimbulkan kesegaran hasrat, menghidupkan kembali teks, dan mampu menggambarkan kejelasan makna angan-angan.[94]

Kemudian secara umum gaya bahasa dibagi ke dalam beberapa kelompok, yaitu; (1) majas perbandingan; (2) majas pertentangan, majas pertautan; dan (3) majas perulangan.[95] Majas perbandingan di

---

[92] Gorys Keraf*, Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2004), 113.

[93] Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa,* 136.

[94] Rachmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012), 62.

[95] Morton Ann Gernsbacher & Rachel R.W, Robertson, "The Role of Suppression In Figurative Language Comprehension", ELSEVIER Journal of Pragmatics (Vol 31, 1999), 1619-1630; Penjelasan tentang Stylistic device pada dasarnya dapat di baca di https://en.wikipedia.org/wiki/Stylistic_device diunduh pada Sabtu, 27 Mei 2017; dalam penjelasan lainnya majaz disebut dengan istilah "Figurative Language" https://literarydevices.net/figurative-language/ diunduh pada Sabtu, 27 Mei 2017.

antaranya; asosiasi (perumpamaan),[96] metafora, personifikasi,[97] depersonifikasi,[98] alegori,[99] simbolik,[100] dan simile.[101]

Sedangkan majaz pertentangan adalah kata-kata kiasan yang menyatakan pertentangan dengan yang dimaksud sebenarnya. Majas ini digunakan untuk memberikan kesan hebat dan memberikan pengaruh yang lebih kepada pembaca.[102] Di antaranya; hiperbola,[103] litotes,[104] ironi,[105] dan paradoks.[106] Kemudian majas pertautan adalah kata-kata berkias yang bertautan (berasosiasi) dengan gagasan, ingatan atau kegiatan panca indra pembicara atau penulis, di

---

[96] *Asosiasi/Perumpamaan* adalah perbandingan dua kata yang hakikatnya berbeda namun dianggap sama, seperti kata "seperti sungai susu".

[97] Personifikasi adalah menyamakna benda dengan manusia, benda-benda mati yang dihidupkan, berpikir, dan sebagainya, seperti kata "mimpi sebatang pulpen"

[98] Depersonifikasi adalah jenis majas yang mengumpamakna manusia seolah-olah menjadi binatang, tumbuhan, dan benda-benda mati lainnya. Contoh "Ahmad diam mematung".

[99] Alegori adalah jenis majas berupa cerita kiasan ataupun lukisan kiasan. Majas ini disebut sebagai kelanjutan dari metafora.

[100] Simbolik adalah majas yang melukiskan sesuatu dengan mempergunakan benda, binatang, atau tumbuhan sebagai simbol atau lambang. Contoh kata "*Aku ini binatang jalang"* dalam puisi Chairil Anwar "Aku"

[101] Simile adalah bahasa kiasan yang menggunakan kata depan dan kata penghubung: seperti layaknya, bagaikan, umpama, ibarat, bak, bagai, dan lain-lain. Contoh: "Anisa bagaikan bunga mawar"

[102] Lihat "Figurative Language Definition of Figurative Language" diakses (http://www.literarydevices.com/figurative-language/) pada Sabtu, 27 Mei 2017.

[103] Hiperbola adalah jenis majas yang melukiskan suatu peristiwa atau hal yang sebenarnya dilebih-lebihkan. Contoh "Aku tak mengenal apa itu cinta, siapa cinta, dimana cinta, kapan cinta datang, kenapa ada cinta, dan bagaimana cinta?"

[104] Litotes adalah kiasan yang menggunakan ungkapan merendahkan diri yang bertolak belakang dari keadaan sebenarnya. Contoh: "Mampirlah di gubuk kami yang sederhana ini".

[105] Ironi adalah majas yang menggunakan ungkapan untuk memberikan sindiran halus yang padahal bertolak belakang dari keadaan sebenarnya. Contoh "Ah, benar-benar *tepat waktu* engkau! Aku sampai *bosan menunggumu* di sini".

[106] Paradoks adalah majas yang menggunakan ungkapan yang melukiskan hal atau keadaan yang berlawanan dari fakta. Contoh: "Dia masih saja *kesepian* di tempat yang *seramai* ini."

antaranya; metonimia,[107] sinekdoki (*synecdoche*),[108] pararelisme,[109] eufemisme,[110] dan elipsis.[111] Selanjutnya majaz penegasan atau perulangan adalah jenis majas yang menggunakan pengulangan-pengulangan ungkapan demi mempertegas makna, di antaranya: aliterasi,[112] asonansi,[113] anafora,[114] kiasmus[115]dan antanaklasis.[116]

Dari penjelasan di atas bahwa kontosi banyak berkaitan dengan teks-teks yang mengandung makna majaz atau figurative yang dianggap memiliki style dan keindahan secara tekstual dan makna.

---

[107] Metonimia adalah jenis majas yang penggunaannya jarang dibandingkan dengan majas-majas perbandingan lainnya. Bahasa metonimia berupa penggunaan sebuah atribut sebuah objek atau penggunaan sesuatu yang hubungannya dekat untuk menggantikan objek tersebut. Contoh: "*mudhaf ilaih* menggantikan *mudhaf* apabila dibuang" diartikan "anak akan menggantikan orang tuanya apabila meninggal"

[108] Sinekdoki adalah bahasa kiasan yang menyebutkan hal atau bagian penting dari suatu hal. Sinekdoki terbagi dua, yaitu (1) *pars pro toto* (menyebutkan sebagian untuk keseluruhan). Contoh: "hingga detik ini ia belum kelihatan hidungnya"; dan (2) *totum pro parte* (menyebutkan keseluruhan untuk sebagian). Contoh: "Indonesia akan memilih idolanya malam ini."

[109] Paralelisme adalah majas yang mengulang kata di setiap baris yang sama dalam satu bait di dalam penggunaan puisi. Contoh: "Kau berkertas putih; Kau bertinta hitam; Kau beratus halaman."

[110] Eufemisme adalah majas yang menggunakan ungkapan-ungkapan yang dianggap lebih sopan dari ungkapan sebenarnya. Contoh: "Ijin, mau ke belakang dahulu" artinya "toilet".

[111] Elipsis adalah penggunaan gaya bahasa dengan menghilangkan kata atau bagian kalimat. Contoh: "Lari! (Kamu lari!)".

[112] Aliterasi adalah gaya bahasa yang menggunakan pengulangan bunyi konso-nan pada awal kata secara berurutan. Contoh: "Sepisau luka sepisau duri; Sepikul dosa sepukau sepi"

[113] Asonansi adalah majas repetisi, pengulangan bunyi vokal yang sama. Contoh Contoh: "CINTAKU JAUH DI PULAU: Cintaku jauh di pulau, Gadis manis sekarang iseng sendiri".

[114] Anafora adalah majas yang menggunakan perulangan kata pada setiap awal larik atau kalimat .Contoh: "Surat Kau: Kau tak ada di kakiku, ketika aku membutuhkan langkahmu, untuk merambah rantauku; Kau tak ada di tanganku... Kau tak ada di bibirku, ketika aku membutuhkan aminmu.

[115] Kiasmus adalah penggunaan pengulangan dua buah kata sekaligus pembalikannya. Contoh: "Ia menyalahkan yang benar dan membenarkan yang salah."

[116] Antanaklasis adalah majas yang menggunakan satu kata untuk dua kalimat dengan makna yang berbeda. Contoh: "Ibu membawa buah tangan, yaitu buah apel merah."

Keindahan bahasa (gaya bahasa) menjadi media penggugah dalam meningkatkan efek pikiran (penasaran) dan membuka hasrat pembaca untuk menemukan makna konotasi yang dimaksudkan oleh pengarang (*author*). Pada posisi ini pembaca tetap memiliki kewenangan mutlak memberikan makna dan atau mengimajinasikan makna lain yang bisa jadi tidak sesuai dengan yang diinginkan pembuatnya (*author*). Kemampuan pembaca meng-imajinasi makna akan memberikan kesan teks menjadi hidup dan berkembang serta menyegarkan hasrat para pembaca. Makna tidak lagi monoton dan kaku serta tekstualis tetapi mampu menjadi motivator yang menggunggah rasa bagi pembacanya.[]

F. Makna Konotasi Teks Arab

Konotasi tidak hanya untuk teks berbahasa Indonesia atau pun Inggris tetapi juga teks berbahasa Arab, termasuk teks agama dalam hal ini al-Qur'an. Apalagi teks al-Qur'an dinyatakan corpus tidak dapat diubah dan sudah baku, namun pemaknaannya senantiasa dinamis dan berkembang dalam bentuk wacana baru yang dijelaskan oleh konteks perkembangan hemeneutika, sehingga makna pada suatu teks tidak statis melainkan dinamis.[117] Al-Qur'an juga dikatakan sebagai teks corpus homogen, bukan cospus percontohan yang diangkat semena-mena. Sebab itu corpusitas al-Qur'an telah membuka ragam pemahaman yang dilatarbelakangi oleh konteks dan ideologi penafsirnya yang berbeda-beda. Sisi positifnya pemaknaan menjadi lebih dinamis, di mana perdebatan dan kontroversi telah membuka wawasan baru yang bisa jadi sesuai dengan tuntutan zaman. Namun sisi negatifnya adalah al-Qur'an tidak lagi menjadi sesuatu yang sakral, sebab selalu diperdebatkan dalam dinamika intelektual. Belum lagi lahirnya bias-bias makna yang memunculkan kontroversi akibat dari konsep manasuka menafsirkan teks suci sehingga terkesan adanya pemaksaan makna, dan imajinasi dalam menfasirkan deretan teks al-Qur'an.[118]

---

[117] Dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zayd bawah al-Qur'an adalah wacana yang harus dijelaskan dalam konteks perkembangan hermeneutika dengan merumuskan hal yang belum ada melalui rekonstruksi dalam upaya pembacaan baru teks-teks agama sehingga pemaknaan menjadi utuh. Lihat Kusmana, "Hermeneutika Humanistik Nasr Hamid Abu Zayd Al-Qur'an Sebagai Wacana", *Kanz Philosophia* (Volume 2, Number 2, December 2012), 265-288.

[118] Moh. Slamet Untung , "Pembacaan Al-Qur'an Menurut Mohammed Arkoun", *RELIGIA* (Vol. 13, No. 1, April 2010), 23-40

Implementasi konotasi pada teks al-Qur'an seringkali menimbulkan kontroversi penafsiran yang berimbas pada pertentangan ideologi dalam Islam. Seperti kata "Istawā 'alā al-'Arash" dalam al-Qur'an yang penuh kontroversi dan perdebatan. Pendapat pertama bahwa kata tersebut harus ditakwil karena tidak mungkin mengartikan bahwa Tuhan bersemayam atau bertempat di arasy. Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabary menjelaskan bahwa makna ayat tersebut adalah *al-'irtifā'* dan *al-'uluww*. Artinya bahwa eksistensi atau sifat Tuhan melebihi ketinggian arasy atau arasy merupakan simbol ketinggian dan keluruhan (*ṣifat al-istiwā*) tanpa batas, bukan Tuhan bersemayam di arasy.[119] Pandangan ini berbeda dengan yang ditafsirkan oleh Ibn Taimiyyah, bahwa kata tersebut adalah kenyataan bukanlah majaz. Artinya, Tuhan bersemayam di arasy.[120]

Kasus ustadz Efie Efendi pendakwah Bandung menjadi polemik yang hangat untuk diperbincangkan pada tahun 2018, pasalnya dirinya telah menjadi penafsir yang secara tekstual menafsirkan bahwa Nabi Muhammad pada awalnya adalah sesat lalu diberikan hidayah oleh Allah swt. Paradigma struktralistik atau posititvistik Efie sebagai pembaca telah menghadirkan makna yang bertentangan dengan khalayak masyarakat, walaupun secara tekstual apa yang dilakukannya adalah sah. Kalimat "ووجدك ضالا فهداه" dalam surat al-Ḍuhā dengan tafsiran Efie menjadi sesuatu yang sah apabila hanya merujuk pada teks, namun hal tersebut bertolak belakang pada konteks aslinya, bagaimana mungkin manusia sempurna pada awalnya berada dalam kesesatan?. Maka dari itu makna yang tepat tidak melulu berkutat pada denotasi tekstual, tetapi juga harus dikaitkan pada konotasi kontekstual yang bisa jadi harus dihubungkan dengan konteks sejarah dari lahirnya teks. Padahal makna yang dimaksud sebagaimana diulas mufasir, di antaranya bahwa Nabi Muhammad ketika kecil pernah tersesat di lereng pegunungan Makkah, kemudian tidak tahu arah pulangnya. Pendapat lain, bahwa Nabi bersama pamannya di tengah kegelapan

---

[119] Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabary, *Tafsīr al-Ṭabary,* Juz 18 (t.t: Dār al-Ma'ārif: t.th), 271.

[120] Pada hal ini Ibn Taimiyyah mengartikan istiwā secara tekstual. Lihat penjelasannya: استَوَى الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز. Lihat Taqiyy al-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyyah al-Ḥarrāny, *Majmū'at al-Fatawā,* Jilid III (tt: Maktabat al-Waqfiyyat, t.th), 325.

malam menuju negeri Syam tersesat, kemudian mendapatkan petunjuk menuju jalur yang ditujunya.[121]

Dalam bahasa Arab konotasi berkaitan dengan ilmu balaghah, yakni pengkajian bahasa tentang *tashbīh*, *majaz, isti'ārah*, dan *kināyah. Tashbīh* adalah menyerupakan sesuatu dengan sesuatu karena ada titik kesamaan di antara keduanya di mana teknik penyerupaannya menggunakan alat tertentu yang dilapalkan (tertera dalam struktur teks) atau sebuah perkiraan (tidak tertera dalam struktur teks). Sebab itu pada penerapannya, setidaknya *tashbīh* harus memenuhi beberapa persyaratan, di antaranya; (1) *muhsabbah* (المـُشَبَّهُ) yaitu suatu hal yang diserupakan; (2) *mushabbah bih* (المـُشَبَّهُ بِهِ) yaitu objek yang diserupakan; (3) adat *tashbīh* (أَداةُ التَّشْبيهِ) yaitu alat atau perantara *tashbīh*; dan (4) *wajah shabah* (وَجْهُ الشَّبَهِ), yaitu bentuk atau titik kesamaan antara *mushabbah* dan *mushabbah bih*.[122] *Mushabbah* dan *mushabbah bih* merupakan pokok utama *tashbīh* yang tidak bisa dipisahkan atau dihilangkan disebut dengan *ṭaraf* (طَرَف). Sedangkan *adāt tashbīh* dan *wajah shabah* dapat dimunculkan atau dihilangkan dalam struktur katanya, seperti kata قَسْوةً كَالْحِجَارَةِ قلبُهُ وصَلَابةً. "Hatinya ibarat batu, keras." Kata "*qalbuhu*" adalah *mushabbah*, dan "*al-ḥijārat"* adalah *mushabbah bih*. Sedangkan "*kaf*" pada kata "*al-ḥijārat*" adalah *adāt tashbīh*, dan kata "*qaswat* dan *ṣalābat*" adalah *wajah shabah*.[123] Pada konteks seperti ini maka adāt tashbīh yaitu "kāf;" dan wajh shabah yaitu "qaswat/ ṣalabat" dapat ditiadakan dalam strukturnya. Artinya titik kesamaan tidak ditampilkan dalam teks melainkan diperkirakan, yakni sama-sama keras. Dengan kata lain hati yang seperti batu adalah hati yang keras bathinnya.

Kemudian *tashbīh* ditinjau dari *adāt* (alat) dan *wajah shabah* (titik kesamaan) terbagi 5 (lima), yaitu *tashbīh mursal*, *mu'akkad, mujmal, mufaṣṣal,* dan *balīgh*.[124] *Tashbīh mursal* dikategorikan sebagai tashbīh atau penyerupaan yang lemah karena masih menggunakan alat atau adat untuk menyerupakan sesuai, maka dari

---

[121] Penjelasan tentang ayat tersebut dapat bisa disimak pada artikel yang tertera di https://www.nu.or.id/post/read/94104/benarkah-nabi-muhammad-sesat-sebelum-menjadi-nabi diakses pada tanggal 27 Agustus 2018, pukul 15.00 wib.

[122] Lihat Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah* (al-Qāhirat: Dār al-Ḥadīth, 2013), 280-281.

[123] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu Balaghah* (Bandung: Tafakur Humaniora, 2012), 49-50

[124] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu,* 51-55.

itu hubungan antara *mushabbah* (subjek yang menyerupakan) dan *mushabbah bih* (objek yang diserupakan) pun dianggap lemah. Artinya konteks kesamaan masih seperti, seakan tidak melekan dan benar benar serupa.[125] Lalu t*ashbīh mu'akkad* yaitu kesamaan yang kuat, artinya kesamaan yang tidak menggunakan adat tashbīh atau kata "seperti." Artinya yang ada pada struktur hanyalah mushabbah (subjek yang menyerupakan) dan mushabbah bih (objek yang diserupakan).[126] Selanjutnya *tashbīh mufaṣṣal* yaitu penyamaan yang sifatnya terperinci, yakni tashbīh yang wajh shabah (titik kesamaannya) disebutkan sebagan penjelasan adanya kesamaan mushabbah dan mushabbah bih. Tujuannya untuk memastikan bahwa titik kesamaan yang dimaksud adalah pasti bukan sebuah perkiraan.[127]

Berikutnya *tashbīh mujmal* yaitu sebuah penyamaan yang sifatnya masih umum. Artinya tashbīh yang titik kesamaannya (wajh shabah) masih umum berada dalam imajinasi pelakunya, sebab itu tashbīh mujmal tidak menyebutkan titik kesamaan (wajh shabah) dalam struktur teksnya. Dengan kata lain makna implisit tersimpan pada imajinasi pribadi mushabbah dan mushabbah bih-nya.[128] Terakhir *tashbīh balīgh* yang kesamaan tidak menggunakan atau menampilkan dalam struktur alat atau (adāt) dan titik kesamaan (wajh shabah) secara bersamaan, melainkan hanya mushabbah (subjek yang menyamakan) dan mushabbah bih (objek yang disamakan) dengan hubungan yang kuat. Sebab itu tashbih balīgh dikatakan

---

[125] Seperti kalimat "أنا كالماء." Penyebutan adat *tashbīh* menyamakna "aku" dengan "air" terkesan tidak melekat, dan tidak menyatu, masih ada pemisah di antara keduanya.

[126] *Tashbīh* mu'akkad tidak menyebutkan adat *tashbīh*, seperti " أنت نجم في رفعة." Kata "anta/ kamu" sebagai mushabbah, dan "najmun/ bintang" sebagai mushabbah bih. Penyerupaan seperti ini dianggap kuat karean tidak menyebutkan adat (alat) *tashbīh*-nya.

[127] Seperti kalimat "العالم سراج أمته في الهداية وتبديد الظلام." Kata "'ālim/ orang alim" adalah mushabbah, dan "sirāju ummatihi" adalah mushabbah bih-nya, dalam hal "petunjuk dan mengusir kegelapan." Aspek ini merupakan wajah shabah sebagai penjelasan dari kesamaan di antara keduanya.

[128] Seperti "كأن الحياة الدنيا لعب ولهو." Artinya kehidupan dunia seperti permainan dan senda gurau, namun tidak dijelaskan titik kesamaan di antara keduanya, sebab wajah shabah-nya tidak disebutkan, kecuali berupa perkiraan dalam imajinasi pembuatnya. Mungkin, wajah shabah-nya ditinjau dari sisi kesenangan kehidupa di dunia.

sebagai tashbīh yang paling kuat dan berada pada level tertinggi kualitasnya.[129]

Selanjutnya *tashbīh* jika ditinjau dari *wajh shabah*-nya maka terbagi dua, yaitu *tashbīh tamthīl* dan *Tashbīh ghair tamthīl*.[130] *Tashbīh tamthīl* (perbandingan komprehensif) adalah *tashbīh* yang *wajh shabah*-nya dari dari sebuah gambaran yang diambil dari berbagai segi menjadi sebuah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.[131] *Tashbīh ghair tamthīl* (perbandingan parsial) adalah *tashbīh* yang *wajh shabah*-nya terdiri dari satuan yang tidak bisa dipisahkan melainkan berupa sifat-sifat tertentu yang menjadi unsur kesamaan.[132]

Selanjutnya *tashbīh* dilihat dari segi penyajian *mushabbah* dan *mushabbah bih* terbagi 2 (dua), yaitu *tashbīh ḍimny* (perbandingan argumentatif) dan *tashbīh maqlūb* (perbandingan terbalik).[133] *Tashbīh ḍimny* (perbandingan argumentatif) adalah *tashbīh* yang *mushabbah* dan *mushabbah bih* tidak disuguhkan dalam bentuk *tashbīh* yang biasa dikenal tetapi dalam gambaran khusus yang diketahui dengan memahami struktur kalimat.[134] Sedangkan *tashbīh maqlūb*

---

[129] Seperti kata "أنت شمس." Kata "anta/ kamu/ Muhammad" adalah mushabbah, sedangan "shamsun/ matahari" adalah mushabbah bih. Kalimat ini tidak menyebutkan adat dan wajah shabah menunjukan bahwa penyerupaan di antara keduanya memang benar-benar serupa, tidak ada batasan. Lihat juga penjelasan Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 309.

[130] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu,* 56-60. Lihat juga Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 303.

[131] Seperti syair "كأن الدموع على خدها * بقية طلّ على جُلَّنَّارِ." Artinya "air mata dipipinya bagaikan sisa tetesan air hujan di atas bunga delima." Syair tersebut menjadikan "air mata di pipi" sebagai mushabbah, dan kata "sisa air hujan" sebagai mushabbah bih-nya. Wajah shabah-nya adalah gambaran situasi yang meliputi tetesan kecil berwarna putih, jernih yang jatuh pada sesuatu yang berwarna merah. Gambaran seperti ini adalah kesatuan yang tidak bisa dipisahkan pada saat diapresiasi.

[132] Contohnya, jika kita menyamakna ucapan seseorang dengan madu dalam kemanisanya saja, dengan mengatakan "كلامك مثل السَّهد في الحلاوة." Artinya "ucapan mu ibarat madu." Kata "kalāmuka" adalah mushabbah, dan kata "sahdu/ madu" adalah mushabbah bih. Adapun adat tashbihnya adalah kata "mithlu" dan wajab shabah-nya adalah "ḥalāwat/ manis." Mushabbah dan mushabbah sama-sama manis dalam sisi sifatnya.

[133] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu,* 60-62.

[134] Seperti syair Ibn 'Aṭiyyah: " نرجو النجاة ولم تسلُكْ مسالكَها * إن السفينةَ لا تجري على اليبس" artinya "engkau mengharapkan keselamatan namun tidak

(perbandingan terbalik) adalah *tashbīh* yang dibalik, yakni kata yang semestinya menjadi *mushabbah* dibalik menjadi *mushabbah bih* dan yang sejatinya menjadi *mushabbah bih* dibalik menjadi *mushabbah*. Hal ini menunjukan bahwa *wajh shabah* yang ada pada *mushabbah* dianggap lebih kuat dan lebih jelas.[135]

Kemudian aplikasi konotasi diterapkan dalam bentuk majaz. Paling tidak, terdapat 2 (dua) makna pada teks yang memiliki peran atau makna ganda, dalam arti ada *qarīnah* (sebab atau alasan) yang menghalangi atas suatu kata untuk dimaknai sesuai makna literal-nya. Majaz secara bahasa adalah penyebarangan makna, namun secara istilah adalah kata yang tidak dapat dimaknai sebagaimana makna literalnya karena adanya hubungan (*'alāqah*) antara makna level pertama (denotatif) dengan makna level kedua (konotatif), dan adanya indikator atau sebab (*qarīnah*) yang menghalangi sebuah kata dimaknai sesuai dengan makna aslinya.[136]

Secara umum majaz terbagi 2 (dua), yaitu *majāz lughawy* (linguistik) dan *majāz 'aqly* (logika). Kemudian, *majāz lughawy* berdasarkan *'alāqah* (hubungan) antara makna asli (*ḥaqīqy*) dan makna cabang (*far'iy* atau *majāzy*), terbagi 2 (dua), yaitu *isti'ārah* dan *mursal*. Di mana *isti'ārah* adalah yang bersifat *taṣrīḥiyyah* dan *makniyyah*. Sedangkan *mursal* ada yang *'alāqah*-nya (hubungan) terkait *maḥalliyyah, ḥāliyyah, juz'iyyah, kulliyyah, sababiyyah, musabbabiyyah, i'tibāru mā kāna,* dan *i'tibāru mā yakūn*. Adapun *majaz 'aqly* berkaitan dengan *fi'il* dan waktu, *fi'il* dan tempat, *fi'il* dan sebab, *fi'il* dan *maṣdar*.[137]

---

pernah menapaki jalan-jalannya (maka tidak akan bisa karena), sesungguhnya perahu itu tidak akan pernah berlayar di darata." *Mushabbah* pada syair ini adalah orang yang dimaksud, sedangkan mushabbah bih adalah keadaan perahu, disuguhkan dalam bentuk yang berbeda dengan *tashbīh ṣarīḥ*, sebagaimana *tashbīh-tashbīh* yang disinggung sebelumnya. Lihat juga penjelasan Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 314.

[135] Contoh "كأن سوادَ الليل شعر فاحمً" artinya *"seakan gelap malam itu adalah rambu yang hitam*." Semestinya yang menjadi *mushabbah* adalah "rambut hitam," justru dalam hal ini dijadikan *mushabbah bih*. Sebaliknya, seharusnya yang menjadi *mushabbah bih* adalah "*gelap malam*." Hal ini menunjukan bahwa warna hitam yang ada pada rambut sebagai *mushabbah* lebih kuat posisinya dibanding warna hitam pada pekatnya malam sebagai *mushabbah bih*-nya. Lihat juga penjelasan Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 315.

[136] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu,* 68-84. Lihat juga Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 335.

[137] Lihat juga Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 336-339.

Majaz *isti'ārah* adalah majaz yang *'alāqah* (hubungan) antara makna asli (denotatif) dengan makna *far'iy* (konotatif) bersifat keserupaan (*mushabbah*), contoh kalimat " رأيت أسدا" artinya "aku melihat macan." Kata singa adalah makna level pertama, yakni denotatif, yaitu binatang buas. Makna lainya simbol dari seorang pemberani (konotatif). Hubungan antara keduanya berkaitan bersifat *mushābahah* (saling menyerupai) dalam sifat keberaniannya. Sebab itu hakikat majaz *isti'ārah* pada dasarnya memiliki kesamaan dengan *tashbīh*, yakni sama-sama berupa perbandingan atau penyerupaan. Hanya saja dalam *tashbih, mushabbah* dan *mushabbah bih* selalu disebutkan dalam kalimat, keduanya tidak dapat dihilangkan. Sedangkan dalam majaz, *mushabbah* dan *mushabbah bih* tidak pernah disebutkan secara bersamaan, karena salah satunya harus dihilangkan, sehingga yang ada hanyalah secara eksplisit dalam kalimat adalah hanya *mushabbah* atau *mushabbah bih*.

Majaz *isti'ārah* terbagi 2 (dua), yaitu *taṣriḥiyyah* dan *makniyyah*. *Isti'ārah* taṣrīḥiyyah adalah majaz yang *mushabbah bih*-nya ditegaskan secara eksplisit dalam kalimat. Sedangkan *isti'ārah makniyyah* adalah majaz yang *mushabbah bih*-nya tidak disebut secaya eksplisit melalui kelaziman-kelaziman yang ada dalam struktur. Majaz *isti'ārah taṣrīḥiyyah* contohnya kalimat " جاء البحر إلينا بالعطية" artinya "lautan telah datang kepada kita dengan membawa pemberian." Lautan adalah kata yang mengandung majaz sebab itu tidak dimaknai dalam pengertian aslinya, melainkan orang yang dermawan. Dengan kata lain bahwa orang derwaman (*mushabbah*) seperti lautan (*mushabbah*) kedermawananya. Hubungan atau *'alāqah* yang dibangun adalah *mushābahah*, yakni sama-sama saling menyerupi. Majaz ini disebut *isti'ārah taṣrīḥiyyah* karena menyebutkan *mushabbah bih*-nya.

Sementara itu contoh *isti'ārah* makniyyah kata berikut " بكتْ السماء وضحكت الأرض" artinya "langit menangis dan bumi pun tersenyum." Pada contoh ini menjelaskan bahwa kata "langit" diserupakan dengan "manusia" berdasarkan pada aspek *mushābahah* (kesamaan) di antara keduanya, yakni langit sebagai *mushabbah* karena menurunkan air hujan dari langit, sedangkan manusia sebagai *mushabbah bih* karena menurunkan atau mengeluarkan (bercucuran) air mata. Jika ditelusuri bahwa yang disebutkan pada struktur teks hanya lah *mushabbah*, sementara *mushabbah bih* tersimpan atau disembunyikan. Perwujudan *mushabbah bih* berdasarkan kelaziman atau adat bahwa yang biasa menangis adalah manusia. Maka dari itu kata tersebut adalah majaz *isti'ārah makniyyah*.

Selajutnya majaz ditinjau dari segi *'alāqah*-nya (hubungan) antara makna asal (denotatif) dengan makna cabang (*far'iy*/ konotatif) tidak berupa keserupan (ghair *mushābahah*). Dibagi dalam beberapa macam, yaitu *maḥalliyyah, ḥāliyyah, juz'iyyah, kulliyyah, sababiyyah, musabbabiyyah, i'tibāru mā kāna*, dan *i'tibāru mā yakūn.*

Majaz *mursal 'alaqah maḥalliyah* (hubungan tempat) adalah majaz yang menggunakan "tempat" dalam penyebutan (bahasa ungkapan) namun yang dimaksud adalah pemilik tempat atau kondisi yang ditempat (*iṭlāq al-maḥall wa irādat al-ḥāl*). Sepeti kata "mencuri rumah," tidak mungkin rumah yang sebegitu besar dicuri tetapi yang dimaksud mencuri "seisi rumah." Kemudian majaz *mursal* dengan *'alāqah ḥāliyyah* (hubungan sesuatu yang menempati/ kondisi), yaitu majaz yang menggunakan bahasa "kondisi/ sesuatu yang menempati" tetapi yang dimaksud adalah tempat. Seperti kata "إن الأبرارَ لفي نعيم" artinya bahwa "sesungghnya orang-orang yang berbakti benar-benar berada dalam (surga) kenikmatan." Kata "na'īm" atau "kenikmatan" menjelaskan kondisi seseorang, tetapi yang dimaksud adalah surga yang dipenuhi dengan limpahan kenikmatan. Jadi yang ditulis kondisi atau situasi tetapi yang dimaksud adalah tempat (*iṭlāq al-ḥāl wa irādat al-maḥall).*

Selanjutnya, majaz *mursal 'alāqah* juz'iyyah (hubungan sebagian) adalah majaz yang menggunakan bahasa ungkap "sebagian" tetapi yang dimaksud "keseluruhan" (*iṭlāq al-juz' wa irādat al-kull*). Contoh kata "أقيموا الصلاة" artinya "laksanakanlah shalat." Secara tekstual bahwa kata "shalat" adalah kata tunggal, sebab bentuk *jama'*-nya (plural) adalah "ṣalawāt." Artinya penyebutan ketunggalan kata shalat tetapi yang dimaksud adalah ke-plural-an dari kata shalat, yakni shalat 5 waktu. Dengan kata lain bukan hanya melaksanakan 1 kali shalat, tetapi 5 kali shalat sehari-semalam. Sementara itu majaz *mursal 'alāqah kulliyyah* (hubungan ke-plural-an) adalah majaz yang menggunakan bahasa atau bermakna "jamak/ plural" tetapi yang dimaksud adalah sebagian "*juz'iyyah*" (*iṭlāq al-kull wa iradāt al-juz*). Seperti kata "Guru membaca al-Qu'ran sebelum belajar." Kata "al-Qur'an" di sini tidaklah mungkin dibaca seluruhnya ketika akan belajar, sebab akan menghabiskan waktu. Namun yang dimaksud adalah sebagian dari bacaan al-Qu'ran, seperti surat al-fatihah.

Majaz *mursal 'alāqah sababiyyah* (hubungan penyebab) adalah majaz yang mengguakan bahasa ungkap "penyebab" tetapi yang dimaksud adalah akibat atau musabbab (*iṭlāq al-sabab wa iradāt al-musabbab*). Seperti kata "Presiden membangun masjid." Tidaklah mungkin presiden membangan masjid seperti halnya para tukang

bangunan, tetapi yang dimaksud adalah sebab presiden masjid terbangun, dan pekerja bangunan adalah *musabbab*-nya. Kemudian majaz *mursal 'alāqah musabbabiyah* (hubungan akibat dari sebuah penyebab) adalah majaz yang menggunakan kata bermakna "akibat dari sebuah penyebab" tetapi yang dimaksud adalah penyebabnya (*iṭlāq al-musabbab wa irādat al-sabab*). Seperti kata "Allah menurunkan rezeki dari langit" bahwa kata "rezeki" yang dimaksud adala "air hujan" yang mengakibatkan kesuburan dan melimpah rezeki. Rezeki adalah *musabbab*, sedangkan air hujan adalah penyebab.

Kemudian majaz *mursal 'alāqah mā kāna* (hubungan masa lalu) adalah majaz yang muncul karena pengungkapan hubungan "sesuatu yang terjadi di masa lalu," padahal makna yang dimaksud adalah makna yang akan datang atau terjadi (*'itibāru mā kāna wa iradāt mā yakūnu).* Seperti kata "orang-orang menggunakan kapas." Kata "kapas" adalah majaz *mursal*, tetapi yang dimaksud adalah "pakaian" yang dulunya berasal dari kapas. Kapas lebih dahulu dibandingkan dengan pakaian. Sedangkan majaz *mursal 'alāqah mā yakūnu* (hubungan yang akan datang atau terjadi) adalah majaz yang muncul karena mengungkapkan "sesuatu yang akan terjadi" pada yang dimaksudkan "sesuatu yang sudah terjadi" (*'irtibāru mā yakūn wa iradāt mā kāna*). Seperti "aku akan menyalakan api." Kata yang mengandung majaz adala "api" tetapi yang maksud adalah "kayu bakar." Api akan muncul setelah kayu dibakar dan dinyalakan terlebih dahulu.

Selanjutnya majaz ditinjau hubungannya dengan kata karja "*fi'il*," disebut *majaz 'aqly. Majaz 'aqly* adalah majaz yang mengubungkan sebuah *f'il* (kata kerja) atau yang semakna dengannya, dengan kata yang sejatinya tidak pantas untuk dijadikan sebagai *fā'il* (subjek/ pelaku). Seperti menghubungan kata "kerja/ *fi'il"* dengan waktu, tempat, penyebab atau maṣdar dari kejadian tersebut. Oleh karena itu *majaz 'aqly* tidak berada pada satuan strukturnya karena semua yang digunakan dalam majaz tetap dalam makna hakikinya. Sementara makna *majāzy* muncul karena ada hubungan antara kata (*isnād*) yang dapat diketahui dengan kemampuan akal sehingga majaz ini sering dengan *isnād majaz 'aqly.*[138]

Contoh *majaz 'aqly* hubungan *fi'il* dengan waktu, sebagai berikut, bahwa ketika kita ingin menjelaskan kesibukan seorang buru

[138] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu,* 81-84. Lihat juga Aḥmad al-Hāshīmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 345.

di siang hari maka kita dapat menggunakan bahasa ungkap seperti ini "اشتغل العامل نهارا/ buru sibuk di siang hari." Kalimat ini masih menggunakan *isnād ḥaqīqy* (hubungan ril). Bisa juga kita menggunakan kalimat seperti ini "اشتغل نهار العامل/ siang harinya buruh sibuk," hal ini adalah *isnād majazy 'aqly*. Artinya siang hari menjadi subjek dari kata "*ishtaghalla*" yang tidak mungkin terjadi secara logika bahwa siang memiliki kesibukan.

Kemudian contoh *majaz 'aqly* hubungan *fi'il* dengan tempat kejadian adalah ketika kita hendak menjelaskan kemacetan mobil di jalan, maka dapat menggunakan dua cara pengungkapan, yaitu dengan *isnād haqīqy*, seperti "ازدحمت السيارات بالشوارع/ mobil mobil macet di jalan;" dan bisa juga dengan *isnād majazy 'aqly*, seperti "ازدحمت الشوارع بالسيارات/ jalan jalan macet dengan mobil. Kontruksinya, hakikatnya yang mecet bukanlah jalan, tetapi mobil-mobil yang menjadi subjek kemacaten. Dengan kata lain "macet di jalan" bukan berati yang macet adalah jalanan, melainkan mobil-mobil yang macet di jalanan.

Selanjutnya contoh hubungan *fi'il* dengan penyebab kejadiannya, seperti kita dalam kondisi rindu dengan seorang kekasih sehingga memaksa kita untuk mengunjunginya, maka dapat diungkapkan dengan bahasa dalam bentuk *isnād 'aqly*, seperti "aku berkunjung padanya karena rindu," bisa juga dengan menggunakan bahasa isnād *majaz 'aqly*, seperti "kerinduanku berkunjung padanya." Penjelasannya tidak lah mungkin kerinduan bisa berkunjung kepada seseorang, sebab hal tersebut adalah abstrak dan sebuah perasaan, tetapi sebab kerinduan seseorang berkunjung pada kekasihnya.

Terakhir contoh hubungan *fi'il* dengan *maṣdar* (asal kata), di mana maṣdar dalam kalimat yang mengandung *isnād ḥaqīqy* mengandungkan penguat atau taukīd bagai *fi'il*-nya. Seperti kalimat "حزن محمد حزنا/ Muhammad sangat sedih." Kata "Huznan" adalah penguat (taukid) dari kesedihan, artinya sangatlah sedih. Namun dalam *majaz 'aqly*, maṣdar dijadikan subjek (*fā'il*) dari *fi'il*-nya. Seperti kalimat "حزن حزن محمد/ sedih kesedihan Muhammad."

Di samping itu *majaz 'aqly* bisa diterjadi pada "*ism fā'il*" akan tetapi bermakna ism *maf'ūl* atau pun sebaliknya, "*ism maf'ūl*" bermakna "*ism fā'il*," seperti contoh: "فهو في عيشة راضية." Kata "*rāḍiyah*" wujudnya adalah *ism fā'il*, namun makna-nya ism *maf'ūl*. Terjemahannya "Maka dia berada dalam kehidupan yang memuaskan." Tidaklah mungkin, manusia me-ridhai Allah, tetapi Allah yang meridhai manusia. Kemudian, contoh ism *maf'ūl* bermakna *ism fā'il* dapat dikutip pada Qs. Al-Isrā': 45).

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا

Artinya: *dan apabila kamu membaca Al Quran niscaya Kami adakan antara kamu dan orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, suatu dinding yang tertutup* (Qs. Al-Isrā': 45)

Kata "*mastūr*" secara tekstual adalah ism *maf'ūl* yang artinya tertutup, namun maknanya adalah *ism fā'il* (yang menutupi). Alasanya, meninjau runutan teks Qur'an bahwa Allah menjadi orang yang membaca al-Qur'an sebagai sātir (penutup) bagi orang-orang yang tidak beriman.

Selanjutnya aplikasi makna konotatif terdapat pada *kināyah* yaitu kiasan logis yang menunjukan makna lain, selain dari makna bahasa ungkapan.[139] Seperti kata "topi mu besar," bukan berati hanya topinya saja yang besar melainkan juga kepalanya pun besar. Dengan kata lain *kināyah* memiliki dua arti makna, yaitu eksplisit dan implisit. Sebab itu *kināyah* bermakna implisit, sindiran, tidak vulgar, atau tidak terang-terangan. Kinayah memiliki kesamaan dengan majaz karena keduanya bermakna konotatif. Perbedaannya adalah kinayah bisa difahami atau mengandung makna denotatif. Sedangkan pada majaz tidak diperbolehkan mengambil makna denotatif.[140] Seperti kata "الغُلُّ" yang berarti "*terbelenggu*" berubah arti menjadi "البخل " (kekikiran) dalam Qs. Al-Isrā: 29 " وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ". Artinya: *"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu".* Ayat ini merupakan sindiran bagi orang yang tangannya enggan memberi atau bersedekah yang diibaratkan kedua tangannya terbelenggu di leher.

Kināyah dalam aplikasinya terbagi 3 (tiga), yaitu *kināyah* tentang sifat, *kināyah* tengan yang disifati (*maṣūf*), dan *kināyah* tentang nisbat. *Kināyah* sifat artinya *kināyah* yang terjadi jika makna implisit berkaitan dengan sifat. Contoh "suka tidur pagi" artinya pemalas; atau "tangan di atas" artinya pemurah atau dermawan. Sedangkan *kināyah* maṣūf (yang disifati) adalah *kināyah* yang

---

[139] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu,* 87-90. Lihat juga Aḥmad al-Hāshĩmy, *Jawāhir al-Balāghah,* 397.

[140] Perbedaan antara majaz dan kinayah, yaitu pada majaz terdapat q*arīnah māni'ah* (hubungan yang tidak mungkin suatu kata dimaknai sesuai dengan makna aslinya), sedangkan kinayah tidak ada *qarīnah māni'ah* (hubungan yang memungkinkan kata tersebut dapat dimaknai makna asli atau makna majazi).

makna implisitnya berkaitan dengan objek yang disifatinya, seperti "tempat rahasia" artinya dada atau hati. Terakhir, *kināyah nisbat* adalah *kināyah* yang makna implisitnya berkaitan dengan nisbat (penetapan sesuatu atas sesuatu atau menapikan sesuatu dari sesuatu). Contohnya ketika kita ingin mengatakan orang itu terhormat dan dermawan dengan bahasa yang halus dan bermakna mendalam, seperti kalimat "kehormatan berada di antara pakaian dan selendangnya." Contoh lainnya seperti hadits Nabi berikut ini:

المُسلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمون مِن لِسانِه ويَدِه

"Muslim sejati adalah muslim yang selamat menjaga lisan dan tanganya." (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadits ini merupakan *kināyah* atau sindiran bagi muslim yang suka menyakiti orang lain. Kontekstualisasinya secara bahasa tidak disebutkan secara eksplisit, namun secara makna merupakan perintah menjaga kehormatan diri dengan menjaga lisan dan tangan bukan dalam arti makna tekstual melainkan mana implisit. Artinya tidak menyakiti orang lain. []

GENEOLOGI NAHWU KLASIK-MODERN DAN QIYAS GRAMATIKA

Bab ini akan mengulas tentang sejarah nahwu klasik sampai modern dan perdebatan akademik tentang istilah-istilah nahwu. Tidak hanya itu, bab ini pun mencoba menampilkan secara singkat perbandingan istilah gramatika nahwu klasik dengan istilah gramatika dalam bahasa Indonesia, sehingga pada bab yang mengulas tentang kategorisasi simbol gramatik sufistik dalam diulas lebih sistematis berdasarkan idiomatik simbolnya.

A. Geneologi Nahwu: Klasik dan Modern

1. Nahwu Dalam Tradisi Klasik

Perkembangan sejarah nahwu dapat dikategorisasi dalam 3 (tiga) hal, yaitu masa awal rintisan, eksistensifikasi, dan penyempurnaan. Asal muasal nahwu pada fase awal kemunculan dikatakan bersumber dari ‘Aly ibn Abī Ṭālib yang menyampaikan kepada Abū al-Aswad al-Du’āly tentang “uṣūl al-naḥw,” ia mengatakan “*inḥa hadhā al-naḥwa*/ contohkan contoh ini.[1] Atas dasar itu, istilah nahwu digunakan sebagai nama dari sebuah ilmu gramatika bahasa Arab. Munculnya gerakan nahwu pada masa klasik didasari oleh banyaknya salah ucap (*al-laḥn*) dikalangan bangsa Quraish (Arab) dan non Arab dalam berbahasa semenjak masa kenabian. Dalam satu riwayat bahwa Rasulallah pernah memerintahkan kepada sahabatnya untuk membenarkan bacaan dari seorang laki-laki “*arshidū akhākum fa innahu ḍalla*/ arahkan bacaan saudaramu, bahwa ia salah.”[2]

Abū al-Aswad al-Du’āly (w. 69 H) dianggap sebagai pelopor dasar dari ilmu nahwu, sebab ia telah merumuskan sistem bacaan sebagai panduan, yakni menemukan *shakal* (tanda baca *rafa’, naṣb, jarr,* dan *tanwīn*) pada teks Arab.[3] Kemudian, konsep al-Du’āly dikembangkan oleh kedua muridnya, yaitu Naṣr ibn ‘Āṣim (w. 79 H)

---

[1] Dikatakan orang yang pertama kali berbicara nama nahwu adalah Naṣr ibn ‘Āṣim (w. 79 H) dan Yaḥyā ibn Ya’mar (w. 179 H)

[2] Sa’īd al-Afghāny, *Min Tārīkh al-Nahw* (t.t: Dār al-Fikr, t.th), 7.

[3] Sa’īd al-Afghāny, *Min Tārīkh al-Nahw,* 28.

dan Yaḥyā ibn Ya'mar (w. 179 H).[4] Keduanya memiliki murid yang sama, seperti Ibn Abī Isḥaq al-Haḍarmy (117 H), dan Abū 'Umar ibn al-'Alā' (70 H-154 H).[5] Kemudian al-Ḥaḍramy memiliki murid, yaitu 'Isā ibn 'Umar al-Thaqafy (139 H), al-Akhfash (177 H), Abū Ja'far al-Ru'asy, Yunus (90 H -176 H), dan Abū Zaid. Namun berbeda dengan al-Ru'asy bahwa ia memiliki jalur sanad keilmuan dari Abū 'Umar al-'Alā'. Kemudian 'Isā al-Thaqafy memiliki murid, di antaranya Imām Sibawayh (w. 180 H), Imam Khalil ibn Aḥmad Al Farāhidy (w,174 H), Abū Ja'far al-Ru'āsy, dan Abū Zaid. Lalu Sibawayh (189 H), dan al-Kisā'iy memiliki sanad keilmuan dari Yunus (90 H-183 H) yang berguru pada al-Akhfash (177 H). Sementara al-Farrā' (107-144 H) dilihat dari urutan sanad, ia memiliki dua jalur sanad, yaitu dari al-Kisā'iy sebagai murid al-Ru'āsy; atau al-Kisā'iy sebagai murid dari al-Akhfash. Berbeda dengan Sibawayh bahwa jalur runutan sanadnya berasal dari Imam Khalil al-Farāhidy lanjut sampai pada 'Isā al-Thaqafy dan al-Ḥaḍramy; juga dari jalur Yunus yang berguru pada al-Akhfash. Di mana al-Thaqafy dan al-Akhfash sama-sama muridnya Yaḥyā ibn Ya'mar.[6]

Sistem sanad telah membentuk madzhab dalam nahwu terbagi ke dalam 2 (dua) madzhab, yaitu Basrah dan Kuffah. Kelompok Basrah dikenal dengan sebutan "*al-Baṣriyyūn*" dipopulerkan oleh Imam Sibawayh (180 H), sedangkan kelompok Kūffah dikenal dengan sebutan "*al-Kūffiyūn*" dipopulerkan oleh al-Kisā'iy (189 H) dan al-Farrā' (107-144 H). Namun yang menarik dari pertentangan madzhab nahwu di atas bawa keduanya memiliki guru dan jalur sanad yang sama, namun memiliki cara pandang yang berbeda terkait persoalan gramatika. Pada masa rintisan berkembang metode *qiyās* (analogi). Pada masa ini qiyās (analogi) menjadi tradisi akademik yang tidak bisa dipisahkan, sebab pada masa itu belum adanya usaha kodifikasi nahwu. Kemudian metodologi nahwu berkembang ditandai (1) munculnya banyak ahli nahwu; (2) meluasnya tema-tema pengkajian; (3) dan perdebatan dan silang pendapat dengan argumentasi logis dalam menjelaskan tata kaidah serta hukum bacaan dengan *qiyās* (analogi).[7]

---

[4] Selain Yaḥyā Ibn Ya'mar dan Ibn 'Āṣim terdapat Maimūn al-Aqrān dan 'Anbasah al-Fīl yang menjadi murid dari al-Du'āly.

[5] Sa'īd al-Afghāny, *Min Tārīkh al-Nahw,* 35.

[6] Sa'īd al-Afghāny, *Min Tārīkh al-Nahw,* 33.

[7] 'Abd al-'Al Sālim Mukrim, *al-Qur'an al-Karīm wa Atharuhu fī al-Dirāsāt al-Naḥwiyyah* (al-Qāhirat: Dār al-Ma'ārif, t.t), 91.

Fase selanjutnya Baṣrat dan Kūffah menjadi pusat perkembangan nahwu ditandai dengan munculnya sekolah-sekolah disebut dengan "Madāris al-Naḥwiyyah" di Baghdad, Andalusia, dan Mesir. Nahwu diformulasikan dalam bentuk penjelasan yang sistematis oleh (a) Ibn Jinny (w. 392 H) di Baghdad; (b) Ibn Maḍā' al-Qurṭuby (l. 513/ w. 592 H) yang mengkritik filosofis teori *'āmil dan i'rab muqaddarah* di Andalusia; dan (c) Al-Suyūṭy (911 H) di Mesir.

Perbedaan metodologi antara ulama Baṣrah dan Kūffah menjadi khazanah tersendiri dan telah membentuk karakteristik nahwu ditinjau dari kedua daerah tersebut, sebab itu nahwu Baṣrat terkenal dengan istilah logika formilnya. Artinya persoalan nahwu dikaji dengan pendekatan logika formal (*manṭiq*) dalam bentuk silogisme dan rasionalitas yang diintrepretasikan. Sementara *manhaj* (pemikiran) nahwu Kūffah dikenal kurang memberikan kebebasan dalam berlogika formal, sebab itu mazhab Kūffah dianggap monoton karena terlalu sering merujuk atau *simā'iy* dari warisan tradisi bahasa klasik, walau rujukannya seringkali dipertanyakan keabsahannya.[8]

Kategorisasi selanjutnya adalah periode penyempurnaan atau *tarjīh.* Pada masa akhir periode ekstensifikasi telah muncul dasar dasar teori ilmu sharaf yang dipopulerkan oleh Imam al-Ru'āsy dari Kūffah.[9] Kemudian disempurnakan dan dikembangkan oleh al-Māziny. Sebab itu sampai saat ini pengkajian nahwu selalu disandingkan dengan pengkajian sharaf. Perdebatan Baṣrat dan Kūffah menjadi tradisi yang tidak bisa dipisahkan, sehingga puncaknya muncul aliran nahwu Baghdad, yaitu aliran nahwu yang berusaha mengkompromikan 2 (dua) perspektif yang berbeda. Pada awal abad ke 4 hijriyah aliran Baghdad menggapai puncak keemasan, kemudian berakhir pada pada abad pertengahan ke 4 hijriyyah. Maka dari itu, kategorisasi nahwu klasik berakhir terhitung sejak berakhirnya pergulatan perdebatan nahwu pada pertengahan abad ke 4 hijriyyah.[10]

Pada era klasik pembelajaran nahwu disampaikan lebih teoretis tidak praktis, yakni dengan cara menjelaskan teori, kemudian baru

---

[8] Pada tataran praktis manhaj Baṣrah lebih mengedepankan system nalar dan logis dan lebih hati hati pada periwayatan yang dapat merusak system bahasa dan pemaknaanya. Sedangkan Kūffah cenderung mengedepankan istima', yakni mendengarkan atau mengutip bahasa atau perkataan Arab klasik tanpa memperdulikan keabsahan dan riwayatnya.

[9] Nahwu Kuffah ketika itu sedang mengembangkan panduan taṣghīr, mufrad dan jamak; waqf dan ibtidā'; dan ma'āny al-qur'an. Lihat Sa'īd al-Afghāny, *Min Tārīkh al-Nahw,* 42-44.

[10] Lihat Sa'īd al-Afghāny, *Min Tārīkh al-Nahw,* 45-46.

mencontohkan sembari menganalisis struktur katanya. Bagi Ibn Maḍā', hal tersebut (metode pengajaran yang) malah mempersulit siswa untuk belajar gramatika, dan tidak praktis serta mengena pada subtansinya. Kritiknya, teori-teori yang diunggah kepermukaan dianggap olehnya tidak logis.

Model pembelajaran nahwu klasik sebagaimana yang dikritik oleh Ibn Maḍā' sampai saat ini masih dipertahankan di Indonesia, khususnya di Pondok Pesantren Salafiyah sebagai sebuah ciri khas. Pesantren diberikan kewenangan membuat struktur kurikulum sendiri sesuai dengan jenjang dan kemampuan peserta didiknya. Sebab itu pembelajaran nahwu di Pesantren berjenjang sesuai dengan kapasitas dan kualitas kemampuan para santri di mulai dari kelas permulaan (*ibtidā'*) sampai tinggi (*ulyā'*). Biasaya diawali dengan mempelajari kitab "al-Awāmil al-Jurjāny" karya Imam al-Jurjāny, lalu "*Ājurrūmiyyah*" karya Imam al-Ṣanhājy, terus "*Mutammimah*" karya Muḥammad ibn Aḥmad al-Ahdaly, lanjut "*Naẓm al-'Imrīṭy*" karya Sharīf al-Dīn al-'Imrīṭy, lalu "*Alfiyyah Ibn Mālik*" karya Muḥammad ibn 'Aṭā'illah ibn Mālik al-Ṭa'iy al-Andalusy, dan puncaknya "*Ibn 'Aqīl Sharaḥ Alfiyyah ibn Mālik*" karya Qāḍy al-Quḍāt Bahā'uddin'Abdullah ibn 'Aqīl al-'Aqily. Kemudian kitab-kitab tersebut harus dihafal sebagai syarat kenaikan kelas atau kelulusan studi di Pondok Pesantren.

2. Nahwu Di Era Modern

a) Nahwu Klasik Rasa Modern

Pembaharuan nahwu pada era klasik pada dasarnya sudah terjadi, tidak hanya di era sekarang ini. Nahwu pada fase klasik mendapat kritikan karena dianggap tidak praktis, tidak efesien, dan dianggap mempersulit seseorang mempelajari bahasa Arab. Kritik ini dilontarkan oleh Ibn Maḍā' (l. 513 - w. 592 H) yang menilai bahwa teori seperti; *'āmil, qiyās, thawāny* dan *thawālith, isthighāl,* dan *ta'wil* (*maḥall* atau *muqaddarat*) adalah sesuatu yang membingungkan. Apalagi metodologi pengajaran nahwu klasik terkesan analitik, yakni berupa *tamrīnāt* (latihan-latihan) yang monoton dan tidak aplikatif.[11] Baginya, pembelajaran gramatika (nahwu-sharf) pada masa klasik, yang sampai saat ini masih digunakan di pesantren-pesantren di Indonesia dianggap terlalu rumit, dan tidak sederhana untuk disampaikan, sehingga terkesan pembelajaran nahwu klasik malah membuat pelajar enggan dan sukar mempelajarinya. Kritiknya, bahwa pembelajaran nahwu seharusnya

[11] Kasmantoni, "Nahw Dalam Perspektif Ibn Madhā Dan Syauqi Dhaīf," *At-Ta'lim* (Vol. 13, No. 2, Juli 2014), 301-309.

bersifat aplikatif bukan hanya berkutat pada teori yang sifatnya analisis (ia menyebutnya *ilghā' al-tamārīn*), sehingga membuat pelajar menyukainya. Atas dasar hal itu, ia mengarang sebuah buku yang berjudul "*al- Radd 'alā al-Nuḥat*" yaitu buku kritik atas metode pengkajian nahw pada era klasik.[12]

'Abdullah 'Abd al-Raḥīm 'Asylān menjelaskan bahwa kritik atas pembaharuan nahwu klasik sudah didengungkan sejak abad ke 3 hijriyyah. Al-Jāḥiṭ mengkritik bahwa nahwu seharusnya lebih mengedepankan praktik daripada teori. Alasanya metode nahwu bagi pelajar kritis dan cerdas harus berupa praktik, sebab tujuan nahwu bukan sekedar menjaga lisan dan tangan dari kesalahan dan *laḥn*. Namun bagi orang awam penerapan nahwu dapat disampaikan dalam bentuk buku, syair yang dinasyidkan, atau sesuatu yang dideskripsikan, sehingga tidak membuat pelajar menjadi pusing ketika mempelajarinya. Ia pun mengingatkan bahwa pelajar tidak harus belajar riwayat, perumpamaan (*mathl*), *shawāhid* (contoh contoh dalam bentuk syair), berita, dan ekspresi bicara. Kritik al-Jāḥiṭ merupakan wasiyat yang menjadi menjadi pintu masuk pengembangan metode pembelajaran nahwu pada era selanjutnya untuk disampaikan lebih mudah dan menarik lagi.[13]

Pada abad ke 5 hijriyyah 'Abd al-Qādir al-Jurjāny meminta metode pengkajian nahwu untuk dikembangkan, bukan sekedar memperdalam teori, melainkan mempermudah menjaga lisan dari kesalahan atau "*laḥn*". Tidak lagi dipersulit dengan masalah *qiyās* (analogi) dan *'ilāl.* Kemudian pada abad ke 6 hijriyyah, tampaknya Ibn Maḍā' lebih kritis dari pendapat sebelumnya, sebab secara tegas menyatakan teori-teori nahwu sebelumnya justeru malah menambah dan mempersulit siswa. Dalam perspektifnya, bahwa teori *'āmil, takdir* (*i'rab muqaddarat*), *ta'wīl* (*maṣdar mu'awwal*), *maḥall, ishtighāl, 'illat thawāny* dan *thawālith* merupakan sesuatu yang tidak penting dan tidak logis digunakan dalam teori nahwu.[14]

Wasiyat yang disampaikan al-Jāḥit dan al-Jurjāny menjadi ilham tersendiri bagi ahli nahwu lainnya, seperti Abū Ja'far al-Nuḥās (w. 339 H) menulis *"al-Tafāḥat fī al-Naḥwy*," yakni kitab kaidah kaidah dasar nahwu yang ditulis dalam 18 halaman; Abū al-Qāsim

---

[12] Baca sumber aslinya Ibn Maḍā', secara spesifik dijelaskan pada halaman berikutnya. Lihat Ibn Maḍā' al-Qurṭuby*, Kitāb al- Radd 'alā al-Nuḥat*, cet I (al-Qāhirat: Dār al-Fikr al-'Araby, 1947)

[13] 'Abdullah 'Abd al-Raḥīm 'Asylān, *Waqafāt Ma'a al-Bāḥithīn wa al-Dārisīn fī Tajdīd al-Naḥw al-'Araby wa Taysīrihi Qadīman wa Ḥadīthan,* (Markaz al-Malik 'Abd al-'Azīz al-Dawly: Jāmi'ah Nayf al-'Arabiyyah lil 'Ulūm al-Allisaniyyah, tt), 26.

[14] 'Abd al-Raḥīm 'Asylān, *Waqafāt Ma'a al-Bāḥithīn,* 27.

'Abd al-Raḥman ibn Isḥāq al-Zujājy (w.340 H) menulis "*al-Jumal fī al-Naḥwy*;" Abū Bakar al-Zubaydy al-Ashbīly al-Naḥwy (w. 379 H) menulis "*al-Wāḍih*," yaitu kitab nahwu aplikatif dengan menampilkan banyak contoh praktis yang diambil dari dealektika keseharian; dan Ibn Ajrūm al-Ṣanhājy al-Maghriby (w. 733 H) menulis "*al-Ājrumiyyah*," yaitu sebuah ringkasan pokok atau dasar dari nahwu yang diperuntukan bagi pemula.[15]

b) Pembaharu Nahwu Era Modern

Perkembangan pengkajian nahwu di era modern banyak diilhami dari pemikiran Ibn 'Maḍā' (l. 513 – w. 592 H), seperti Ibrāhīm Muṣṭafā (l. 1863 M – w. 1927 M) yang menulis "*Iḥyā' al-Naḥwy*"; Shauqy Ḍayf (l. 1910 – w. 2005) menulis "*Tajdīd al-Naḥw*;"[16] 'Abd al-Muta'āl al-Ṣa'īdy (1947 M/ 1366 H) terkenal dengan "*al-Naḥw al-Jadīd*;" Amīn al-Khūlly menulis "*Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw, wa l-Balāghah, wa al-Tafsīr wa al-Adab*;" Muṣṭafā Jawwād menulis "*Wasā'il al-Nuhūḍ bi al-Lughah al-'Arabiyyat wa Taysīri Qawā'idiha wa Kitābatihā*;"'Abd al-Ḥamīd Ḥasan menulis "*al-Tarakhkhuṣ wa al-Tawassu' fī Ba'ḍ al-Qawāid al-Naḥwiyyah*;" Mahdy al-Makhzūmy menulis "*Fī al-Naḥw Naqd wa Tawjīh*;" dan "*Fī al-Naḥw al-'Araby Qawā'idun wa Taṭbīqun 'alā al-Manhaj al-'Alamy al-Ḥadīth"* pada tahun 1964 M; dan lain-lain.[17] Menariknya, perkembangan pengkajian gramatika tidak hanya ditulis dari komunitas Arab, melainkan juga dari Jerman, seperti Eckehard Scuhlz menulis "*al-Lughah al-'Arabiyyat al-Mu'āṣarat*," diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul "Bahasa Arab Baku dan Modern."[18]

Kemudian Ibn Maḍā' (l. 513 – w. 592 H) mengkritik teori nahwu yang dianggap olehnya absurd.[19] *Pertama* berkaitan dengan

---

[15] 'Abd al-Raḥīm 'Asylān, *Waqafāt Ma'a al-Bāḥithīn,* 28-29.

[16] Terkait pembaharuan nahwu era modern penulis hanya mengulas pemikiran Ibrāhīm Muṣṭafā dan Shauqy Ḍayf.

[17] 'Abd al-Raḥīm 'Asylān, *Waqafāt Ma'a al-Bāḥithīn,* 30-36.

[18] Eckehard Scuhlz, Bahasa Arab Baku dan Modern, terj. Esie Hartianty dkk (Yogyakarta: LKiS, 2015).

[19] Lihat Afnan Arummi, "Ibnu Madhā Dan Revolusi Nahwu Ala Madzhab Andalusia," *Jurnal CMES Program Studi Sastra Arab FIB UNS Surakarta* (Vol. VIII, No. 1 Edisi Januari – Juni 2015), 91-100. Pemikiran Ibn Maḍā' dipengaruhi oleh manhaj ideologi fiqhnya. Lihat Inayatur Rosyidah, "Ideologi Madzhab Fiqih dan Sosial Politik dalam Kaidah Nahwu (Ibnu Madha dalam ar Rad ala al Nuhat)," *Ulul Albab UIN Maulana Malik Ibrahim Malang* (Vol. 12, No. 2. Tahun 2011), diakses di http://cjournal.uin-

'āmil, baginya, teori *'āmil* suatu hal yang membingungkan bagi para siswa, alasannya bersifat abritrer. Dalam pendapat yang sama oleh Ibn Jinny bahwa *'āmil rafa', naṣb, jārr* dan *jazm* pada dasarnya bergantung pada pembicara sendiri bukan karena adanya *'āmil*. Maka dari itu, bagi Ibn Maḍā', bahwa *i'rab* nahwu seharusnya terbebas dari hegemoni *'āmil*.[20]

Kedua teori *'illat thawāny* dan *thawālith*. Ibn Maḍā' mencontohkan kalimat "زيد تعلم / *ta'allam zaidun.*" Bahwa "Zaidun" adalah *fā'il* yang dibaca *rafa'* ditandai oleh simbol *ḍammah* (*thawāny*) sebab *ism mufrad* (kata tunggal); atau pada susunan *maf'ūlun bih* (*thawālith*) bahwa *maf'ūlun bih* harus dibaca *naṣb* ditandai dengan *fatḥah* sebab *ism mufrad* (kata tunggal). Baginya, hal tersebuat sesuatu yang menguras tenaga bahkan tidak praktis dengan membuat bingung yang mempelajarinya. Dalam berbahasa Arab yang dibutuhkan bukan analisis struktur secara mendetail melainkan cukup dengan kefasihan berbicara, maka dari itu ia menegaskan bahwa kata "Zaidun" cukup dikatakn sebagai *fā'il*; dan *fā'il* harus dibaca *rafa'*.[21]

Kritik *ketiga* berkaitan dengan inkonsistensi pada penggunaan *qiyās* (analogi) terutama terkait dengan alasan *fi'il muḍari'* yang dikiaskan dengan *ism fā'il* dari sisi susunan atau struktur harakatnya. Artinya *i'rab* pada *ism* adalah *ushul* (sumber), sedangkan *i'rab* pada *fi'il muḍāri'* adalah *furū'* (cabang). Baginya, analogi tersebut tidak konsisten, sebab, *pertama* meng-kias-kan *fi'il muḍāri'* dengan ism *fā'il* tidak pada unsur fungsinya, yakni *ism* tidak memiliki masa atau waktu (zamān), sebaliknya *fi'il* mengandung masa atau waktu. *Kedua fi'l* sama halnya dengan *ism*, yakni sama-sama dapat disandingkan dengan "*lām ibtidā'.*" Analogi seperti ini bagi Ibn Maḍā' suatu yang absurd dan dianggap menimbulkan masalah, baginya, bahwa *i'rab fi'il muḍāri'* bukan karena dikiaskan dengan *ism fā'il*, melainkan karena tidak adanya *nūn niswat* dan *nūn taukīd* pada *fi'il muḍāri'*.[22]

Keempat berkaitan dengan *tamārīn iftirāḍiyyah*, yakni latihan yang dibuat-buat dalam persoalan "*'ilāl al-ṣarfy.*" Dalam hal ini ia mencontohkan kata بَيْعٌ dapat dibaca dengan harakat *ḍammah* menjadi

---

malang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/2390 pada tanggal 06 Mei 2018, pukul 21.00 wib.

[20] Ibn Maḍā' al-Qurṭuby, *Kitāb al- Radd 'alā al-Nuḥat*, cet I (al-Qāhirat: Dār al-Fikr al-'Araby, 1947), 17-33.

[21] Ibn Maḍā' al-Qurṭuby, *Kitāb al- Radd 'alā al-Nuḥat,* 33-37. Lihat juga Sahkholid Nasution, *Pemikiran Nahwu Syauqi Dhayf Solusi Alternatif Mengatasi Problematika Pembelajaran Bahasa Arab* (Malang: Misykat, 2015), 3 - 4.

[22] Ibn Maḍā' al-Qurṭuby, *Kitāb al- Radd 'alā al-Nuḥat*, 37-43. Lihat Sahkholid Nasution, *Pemikiran Nahwu Syauqi Dhayf,* 4.

بُيْعٌ karena alasan asal muasalnya terdapat *wawu* "بوع." Bagi Ibn Maḍā' hal tersebut menyita energi bahkan tidak kontributif, sebab itu ia menyarankan untuk membuang teori tersebut dalam kajian nahwu.[23]

Kelima *ta'wīl* atau *maṣdar mu'aww*al dianggap suatu hal yang abstrak. Begitu juga dengan istilah *maḥall*, seperti *fi'il māḍi* yang secara fungsi harus dibaca *rafa'* sedangkan *rafa'* harus dengan tanda *ḍammah, wawu, alif,* dan *nūn* namun secara struktur dibaca *fatḥah* merupakan suatu hal tidak pasti. Kemudian *muqaddarat*, seperti susunan *jārr* dan *majrūr* dari kata "*fī*" menyimpan makna "*mustaqirrun*" atau "*kā'inun*" statusnya tidak penting dalam kajian nahwu; sama halnya dengan *isthighāl*. Hal tersebut dianggap tidak logis.

Tampaknya, pemikir nahwu kontemporer yang diusung oleh Shauqy Ḍayf (l. 1910 – w. 2005) dipengaruhi logika kritis Ibn Maḍā' (l. 513/ w. 592 H). Alasan filosofisnya bahwa Shauqy Ḍayf (l. 1910/ w. 2005) adalah pen-*tahqīq* (editor) naskah kitab "*al-Rādd 'alā al-Nuḥāt*" karya Ibn Maḍā'. Sebab itu, Shauqy Ḍayf memformulasikan materi nahwu dalam konstruksi yang berbeda sehingga lebih efesien untuk digunakan oleh pemula, di antaranya; membuang konsep *i'rab* yang bersifat abstrak dan filosofis, seperti *i'rab taqdīry* dan *maḥally*; meninggalkan analisis kalimat yang filosofis dan tidak berkaitan dengan kefasihan berbicara; mendefinsikan ulang konsep konsep nahwu; menambah bab yang dianggap singnifikan dan menunjang kemapuan berbahasa bagi peserta didik sehingga terhindar dari kesan sulit dan negatif belajar gramatika bahasa Arab .[24]

Shauqy men-*tajdīd* nahwu memiliki beberapa prinsip dasar, yaitu: *Pertama* menyusun ulang model pembahasan atau pengkajian nahwu tanpa harus menghilangkan subtansi atau inti dasar materi dari ilmu nahwu yang berjumlah 25 bab; namun menghilangkan pembahasan cabang (*furū'iyyah*) dari ilmu nahwu sebanyak 18 pembahasan. *Kedua* merujuk pengkajian dari Ibn Maḍā' yaitu berupa penghilangan konsep *'āmil taqdīry* dan *maḥall* serta *ta'wīl* dalam kajian ilmu nahwu karena dianggap abstrak adanya kesan suka-suka men-takdirkan. Sebab itu ia menyarankan langsung pada status intinya, seperti menjadi *khabar, maf'ūl* dan lain sebagainya. *Ketiga* subatnsi *i'rab* adalah perbaikan dalam penuturan berbahasa Arab sebab itu ia menapikan *i'rab* yang dianggap tidak perlu, seperti *anna*

---

[23] Ibn Maḍā' al-Qurṭuby*, Kitāb al- Radd 'alā al-Nuḥat,* 43-48. Lihat Sahkholid Nasution, *Pemikiran Nahwu Syauqi Dhayf,* 5.

[24] Shauqy Dayf, *Tajdīd al-Naḥw* (al-Qāhirat: Dār al-Ma'ārif, 1982), 23, 27

thaqīlat atau *an mukhaffah*, *i'rab lā siyamā*, sebagain *adat istithnā', kam istifhāmiyyah* dan *kam khabariyyah,* dan *adawāt al-shurūṭ al-ismiyyah*. *Keempat* mengadopsi pengkajian yang dianggap memiliki hubungan dengan pengkajian nahwu guna mempermudah pembelajaran nahwu bagi masyarakat umum. *Kelima* membuang pembahasan nahwu yang dianggap tidak penting, berkaitan dengan memberikan contoh yang menarik, memfokuskan pada contoh dan rumusannya (*ṣīghat*), rumusan yang langka dan tidak beraturan, persetujuan dan tekateki sebagian bab yang hampir tidak dipahami kecuali dengan memperbaharui pemahaman secara *continu* dan berulang-ulang. *Keenam* banyak yang mengatakan bahwa penting terlebih dahulu, yaitu secara khusus menambahi bab *iḍafat*, pada sisi lain *iḍāfat* menjadi cabang pembahasan, bukan pokok pembahasan.[25]

Sementara itu Ibrāhīm Muṣṭafā (l. 1863 M/ w. 1927 M) menulis kitab yang berjudul "*Iḥyā' al-Naḥw.*"[26] Ibrāhīm Muṣṭafā menjelaskan konsep nahwu modern dalam beberapa pembahasan, yaitu *Pertama* pandangannya tentang mendefinsikan ulang pengertian nahwu yang tidak hanya sebatas metode mengetahui perubahan akhir kata, tetapi sebagai sebuah sistem atau aturan dalam menyusun kata (menjadi kalimat), serta penjelasan posisi strategis kata, kalimat satu dengan kalimat lain yang lebih luas sehingga menjadi susunan atau ungkapan yang sistematis dan memiliki pengertian yang proporsional.[27]

Kedua merekonstruksi *'āmil* dalam struktur bahasa Arab. Dirinya (1) menolak keberadaan *'āmil muqaddarat* (yang dikira-kirakan) karena dianggap melahirkan ambiguitas pemaknaan akibat dari penyerahan *taqdīr* kepada pembaca, seperti kata "إياك والأسد" yang men-*taqdīr* kata "احذر dan احذر." Kemudian, ia juga (2) menolak

[25] Shauqy Dayf, *Tajdīd al-Naḥw,* 5-6. Lihat juga Kasmantoni, "Nahw Dalam Perspektif Ibn Madhā, 306 -308.

[26] Kitab Iḥyā' al-Nahw terdiri dari 11 pembahasan, yaitu diawal dengan muqaddimat dan diakhiri dengan khātimat. Adapun materinya, sebagai berikut; *ḥadd al-naḥw kamā rasamahu al-nuḥāt* (definisi sebagai deskripsi ahli nahwu), *wajahāt al-baḥth al-naḥw* (arah pembahasan nahwu), *aṣl al-i'rab* (ushul *i'rab*), *ra'ā al-mustashriqīn fī aṣl al-i'rab* (pendapat orientalis tentang ushul *i'rab*), *ma'āny al-i'rab* (makna makna *i'rab*), *al-'alāmāt al-far'iyyah lil al-'irab* (cabang cabang tanda *i'rab*), al-tawābi', takmilat al-baḥth (kata penyempurna), al-ṣarf, dan khātimat.

[27] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw (*al-Qāhirat: Handāwy lil Ta'līm wa al-Thaqāfat, 2014), 17-18. Lihat juga Ṭāriq Ibrāhīm & Taysīr Muḥammad, "Min Muḥawalāt Taysīr al-Naḥw al-'Araby Muḥawalatunā: Ibrāhīm Muṣṭafā wa Majma' al-Lughah fī al-Qāhirat Anmudhajan, Naqd, Taqdīm," *al-Izhār Majallat* (Vol. 3, No. 2, 2017), 221-222.

beradaan *bāb tanāzu' fī al-'amal* (perebutan amal di antara dua *'āmil*) karena dianggap terlalu sulit dan rumit. Misalnya kata "بحسبك درهم" bahwa kata "*ba*" sebagai *'āmil* yang men-*jārr*-kan kata "*ḥasbi*," kemudian pastinya *'āmil* pada posisi ini adalah *mubtadā'* karena kondisinya berada dipermulaan, namun pada sisi lain terdapat *'āmil* yang men-*jārr*-kan, pada sisi lain ada *mubtadā'* yang me-*rafa'*-kan.[28]

Kemudian (3) ia menegaskan bahwa *fi'il* yang dapat ditasrif (derivasi/ *mutaṣarrif*) berfungsi sebagai *'āmil* yang beramal secara sempurna, sementara itu *fi'il jāmid* (yang tidak bisa ditasrif) bisa menjadi *'āmil* namun fungsinya tidak sesempurna yang *mutaṣarrif*, sebab tidak bisa beramal pada kata yang mendahuluinya, bahkan seperti *fi'il ta'ajjub* dapat beramal setelah memenuhi syarat tertentu untuk beramal, begitu juga dengan kata "*bi'sa*" dan "*ni'ma*."[29] Terakhir, *fi'il nāqiṣ* hanya beramal pada susunan *mubtadā'* dan *khabar*. Selanjutnya, ism pun statusnya bisa menjadi *'āmil* apabila memiliki kemiripan dengan *fi'il*, seperti *ism fā'il*, *ism maf'ūl*, dan *ism maṣdar*. Namun sebaliknya, apabila tidak, maka tidak bisa menjadi *'āmil* sebagaimana *fi'il*. Dalam hal ini, beramal hanya pada me-*rafa'*-kan dan me-*naṣb*-kan bukan pada men-*jazm*-kan, sebab *jazm* adalah hak *fi'il*.[30]

Kontekstualisasi selanjutnya (4) huruf yang berfungsi menjadi *'āmil*, yaitu huruf asli yang tidak disamakan dengan *fi'il*; atau huruf yang disamakan dengan *fi'il*. Seperti huruf "*inna*" yang berfungsi sebagai *taukīd* dan beramal pada susunan *mubtadā'* dan *khabar* karena memiliki kesamaan dengan *fi'il* dalam jumlah hurufnya. Namun ketika dibaca "*in*" tidak memiliki kesamaan dengan *fi'il* maka "*in*" akan beramal tidak sempurna. Kemudian, seperti kata "*lā*" dapat beramal tidak sama menuruti konteks dan posisi, pun terkadang bisa beramal sama dengan kata "*laisa*" dan "*inna*."[31]

Selanjutnya (4) posisi *'āmil* yang kuat berada sebelum *ma'mūl*-nya dan harus saling terkait dan tidak ada pemisah di antara keduanya. Sebab itu *'āmil* yang lemah adalah kebalikannya, bahkan *'āmil* huruf yang *ma'mūl*-nya berupa kalimat *fi'il* sehingga terjadi dualisme fungsi, yakni pada satu sisi sebagai *'āmil* dan pada sisi lain sebagai *adat sharaṭ*.[32] Namun ia mengakui bahwa sebagian *'āmil* beramal terkait dengan "*maḥall*"-nya, bukan pada lafaznya. Hal ini

---

[28] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 30. Lihat Ṭāriq Ibrāhīm & Taysīr Muḥammad, "Min Muḥawalāt Taysīr al-Naḥw al-'Araby Muḥawalatuna, 222-223.

[29] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 30.

[30] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 30.

[31] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 30.

[32] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 32.

terjadi akibat situasi dan kondisi yang mempengaruhinya dalam susunan struktur teks. Terakhir pengelompokan huruf berdasarkan amalnya, seperti "*inna*" dan "*kāna*," disebut segabagi "*umm al-bāb*" atau "induk dari bab."[33]

Ibrāhīm Muṣṭafā (5) dalam hal *i'rab* menapikan *fa'tḥah* sebagai bagian atau salah satu dari tanda *i'rab*. Baginya, *fatḥah* adalah *i'rab* yang sifatnya sunnah (*mustaḥabbah*) atau bukan inti dari *i'rab*, selain *ḍammah* dan *kasrah*.[34] *Ḍammah* sebagai bagian dari *i'rab* karena berfungsi sebagai *isnād* yang manjadi tanda dalam *rafa'*, seperti susunan *mubtadā'* dan *khabar*; *fi'il* ataupun *fā'il*. Selanjutnya *kasrah* sebagai tanda *i'rab* karena *iḍāfat* secara konvesional (*muḍāf* dan *muḍāf ilaih*); atau karena adanya huruf-huruf *jārr* (ia menyebutnya dengan istilah huruf *iḍāfat*), walau pada sebagian kasus *fatḥah* sebagai bagian dari tanda *kasrah*.[35]

Ketiga pandangannya tentang *i'rab*, bahwa ia tidak sepakat dengan kategorisasi pembagian *i'rab* ditinjau dari asli (*aṣliyyah*) dan tidak asli atau cabang (*furū'iyyah*), seperti *wawu, alif*, atau *nūn* sebagaimana nahwu klasik. Sebab itu ia mencoba menyederhanakan bahwa esensi dari semua *i'rab*, baik dengan harakat ataupun dengan huruf semuanya adalah asli, atau pokok penting dalam *i'rab,* alasannya berkaitan dengan pemaknaan bahwa teks dapat dipahami karena mampu memaknai struktur-strukturnya, bukan pada *i'rab*-nya. Baginya, pembagian *i'rab* asli dan tidak asli menjadi tambahan kerumitan tersendiri dalam mempelajari bahasa Arab.[36]

Terakhir (6) bahwa Ibrāhīm Muṣṭafā tidak meng-kategorisasi *'aṭaf* sebagai bagian dari pembahasan *tawābi'*, seperti *na'at, taukīd* dan *badal*, melainkan berdiri sendiri dalam pembahasan khusus. Baginya, fungsi *tawābi'* adalah penjelasan dari yang diikutinya (*matbū'*) dan maknanya bersifat independent. Apalagi pada kasus *tawābi'* kebanyakan harus mengikuti semua konsekuensi persyaratan, baik dari sisi *i'rab*, *mudhakkar-mu'annath*, *nakirat-ma'rifat*, atau *mufrad* atau *jama'*-nya. Atas dasar itu, *'aṭaf* dianggap sebagai pelengkap dalam struktur yang subtansi maknanya sudah bisa

---

[33] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 32.

[34] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 55.

[35] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 15. Lihat juga Ṭāriq Ibrāhīm & Taysīr Muḥammad, "Min Muḥawalāt Taysīr al-Naḥw al-'Araby Muḥawalatuna, 224-227 & 229.

[36]Dalam nahwu klasik dijelaskan bahwa ḍammah adalah i'rab asal, sedangkan wawu, alif, nūn merupakan cabang i'rab dalam kondisi rafa'. Begitu juga dengan kasrah menjeadi i'ra asal dari jārr, sedangkan yā dan fatḥah (pada ghair munṣarif) adalah cabang dari kasrah dalam kondisi khafaḍ. Lihat Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 15 & 71-72.

dipahami, apabila yang diikuti oleh '*aṭaf* sekedar *i'rab* tidak yang lain. Maka atas alasan tersebut bahwa Ibrāhīm Muṣṭafā menjelaskan secara tersendiri pembahasan *i'rab* tidak menjadi bagian dari unsur *tawābi'*.[37]

Pembaharuan nahwu sejatinya ingin menyederhanakan pengkajian nahwu untuk lebih mudah dipahami dan bersifat aplikatif dan bukan sekedar teoretik. Sebab nahwu klasik dianggap terlalu berbelit, rumit, dan suka untuk dipahami.[38] Mereka menganggap bahwa esensi belajar gramatika (nahwu dan sharaf) untuk melatih dan menjaga lisan dari kesalahan dalam berbahasa yang apabila terjadi kesalahan berimbas pada distorsi pemaknaan. Sebab itu, keberadaan pembaharuan nahwu di modern guna menghilangkan stigma yang tidak berimbang bahwa mempelajari bahasa Arab suatu hal yang sulit dan rumit di masyarakat.

B. Perbandingan Istilah Gramatika Indonesia dan Arab

Bagian ini akan mengulas perbandingan istilah sintaksi bahasa Arab dan bahasa Indonesia. Dalam bahasa Arab, bahwa kata terbagi dalam 3 (tiga jenis), yaitu kata *ism,* kata *fi'il* dan kata huruf.[39] Kata *ism* disejajarkan dengan istilah nomina, sedangkan kata *fi'il* diartikan verb atau kata kerja, dan huruf disamakan dengan partikel. Partikel jumlahnya terbatas yakni 202 buah dan mempunyai bentuk yang tidak berubah. Pembentukan *verb* dan *nomina* merupakan bagian dari proses yang harus disesuaikan dengan "*wazn*" di mana pembentukannya harus merujuk pada tata kaidah dan "*wazn*" yang telah ada. Sebab itu para ahli bahasa dan praktisi pendidikan lembaga bahasa Arab mempertahankan semua kosa kata aslil dengan cara menyesuaikan dengan *wazn*-*wazn* yang tela ada.[40]

Dalam bahasa Indonesia struktur kalimat dari kata kerja terbagi ke dalam 2 (dua) kategori, yaitu; kalimat kerja transitif dan kalimat kerja intransitif. Kalimat transitif adalah kata kerja yang memerlukan objek dalam kalimatnya. Maka dari itu kalimat transitif dapat diubah menjadi bentuk pasif. Artinya posisi subjek tidak

---

[37] Ibrāhīm Muṣṭafā, *Ihyā' al-Naḥw,* 85-86.

[38] Ṭariq Ibrāhīm & Taysīr Muḥammad, "Min Muḥawalāt Taysīr al-Naḥw al-'Araby Muḥawalatunā: Ibrāhīm Muṣṭafā wa Majma' al-Lughah fī al-Qāhirat Anmudhajan, Naqd, Taqdīm," *al-Izhār Majallat* (Vol. 3, No. 2, 2017), 220.

[39] Kata dalam bahasa Arab disebut dengan kalimat, sedangkan kalimat dalam bahasa Arab disebut kalam.

[40] Syamsul Hadi, "Pembentukan Kata Dan Istilah Baru Dalam Bahasa Arab Modern," *Arabiyat : Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* (Vol. 4 No. 2, Desember 2017), 153-173.

disebutkan kemudian posisinya digantikan oleh objek yang menjadi subjek pasif. Kemudian, struktur kalimat transitif terdiri dari 3 (tiga) suku kata, yaitu Subjek (S), Predikat (P) dan Objek. Seperti kalimat "Adi memakan nasi," maka Adi sebagai subjek (S), memakan sebagai predikat (P), dan nasi sebagai objek (O). Kalimat ini apabila dipasifkan menjadi "nasi dimakan," posisnya beralih menjadi intransitif. Sebab, kata kerja intransitif adalah kata kerja yang tidak membutuhkan objek, melainkan cukup dipahami dengan struktur subjek dan objek, seperti kata "Adi Tidur." Pada contoh transitif pasif bahwa posisi subjek dalam struktur tidak aktif melainkan pasif dan posisinya telah dikantikan objek yang beralih status menjadi subjek.[41]

Unsur lain selain dari S/P, dan S/P/O adalah kata keterangan dan kata pelengkap. Kata keterangan (K) adalah penjelasan tentang bagaimana, dimana atau kapan peristiwa yang dinyatakan, baik berupa tempat (di rumah, di sekolah, di pasar); cara (dengan cepat, dengan serius, dengan bersemangat); tujuan (agar lulus ujian, untuk bertemu ibunya, supaya bersih); alat (menggunakan pisau, mengendara motor, menggunakan sekop); waktu (pada hari minggu, Jam 9 malam, pada musim kemarau) dan penyerta (bersama ayahnya, dengan ibunya, ditemani kakaknya).[42]

Adapun pelengkap (Pel) adalah unsur kalimat yang fungsinya seperti Objek (O) tetapi yang membedakannya adalah Pelengkap tidak bisa dirubah menjadi Subjek pada kalimat pasif. Pelengkap biasanya terletak setelah predikat atau objek. Seperti kalimat"Ahmad memakan buah yang manis," maka kata "Ahmad" adalah subjek, memakan adalah predikat, buah adalah objek; dan "yang manis" adalah kata pelengkap. Kemudian ciri-ciri pelengkap di antaranya; (1) kategori katanya dapat berupa nomina, verba, atau adjectiva; (2) berada di belakang verba semitransitif atau dwitransitif; (3) dapat didahului oleh preposisi; (4) kalimatnya tidak dapat dijadikan bentuk pasif; dan (5) jika dapat dipasifkanpelengkap tidak dapat menjadi

[41] Efendi Rahmat, *The Book of English Structure From A to Z* (Jakarta, Grassindo, 2013), 53-55. Lihat juga Sry Satriya Tjatur Wisnu Sasangka, *Kalimat* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pemasyarakatan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 21-24.

[42] Lihat Yeni Ramdiani, "Sintaksis Bahasa Arab (Sebuah Kajian Deskriptif)," *EL-HIKAM: Jurnal Pendidikan dan Kajian Keislaman* (Vol. VII, No. 1, Januari – Juni 2014), 123-124.

subjek, tidak dapat diganti dengannya kecuali jika didahului oleh preposisi selain *di, ke, dari,* dan *akan.*[43]

Dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah kata kerja (*fi'il*) *muta'addy* (verba transitif) dan *lāzim* (verba intransitif). *Fi'l muta'addy* (verba transitif) adalah kata kerja yang terdiri dari *fi'l, fā'il* dan *maf'ūl*, seperti kalimat "ضرب زيد عمرا." Artinya terdiri dari subjek, predikat dan objek. Sedangkan *lāzim* (verba intransitif) adalah kata kerja yang tidak membutuhkan *maf'ūl* (objek) melainkan cukup dengan subjek (*fā'il*) dan kata kerja (*fi'il*), seperti kata "قام زيد."[44] Meninjau dari sisi aktif dan pasifnya, maka *fi'il* dikategorikan dalam 2 (dua) hal, yaitu *ma'lūm* (verba aktif) dan *majhūl* (verba pasif). *Fi'il ma'lūm* (verba aktif) artinya kondisi subjek bersifat aktif dan disebutkan dalam struktur kalimat; sedangkan *fi'il majhūl* (verba pasif) adalah kondisi subjek tidak aktif atau tidak disebutkan dalam struktur, kemudian posisi objek beralih menjadi subjek *(nā'ib al-fā'il*) dan menggantikan peran dan fungsi subjek. Karakteristik pada *fi'l māḍi* dibaca *ḍammah* huruf awalnya dan dibaca *kasrah* huruf sebelum akhirnya, seperti kata "ضُرِبَ;" sedangkan pada *fi'il muḍāri'* dibaca *ḍammah* huruf awalnya dan dibaca *fatḥah* huruf akhirnya, sepert kata "يُضْرَبُ."[45]

Bagan Perbandingan Istilah Jenis Kata dan Unsur Pokok Kalimat

Istilah Sintaksis		
No.	Bahasa Arab	Bahasa Indonesia
1	Ism	Nomina
2	Fi'il	Verba/kata kerja/predikat
3	Huruf	Partikel
4	Fā'il	Subjek
5	Nā'ib al-Fā'il	Subjek Pengganti/ Pasif
6	Maf'ūl	Objek
7	Mubtadā'	Subjek
8	Khabar	Predikat

[43] Wisnu Sasangka, *Kalimat*, 37. Lihat juga Yeni Ramdiani, "Sintaksis Bahasa Arab, 124.

[44] 'Abdullah ibn 'Abd al-Raḥman al-'Aqīly al-Hamdany, *Sharaḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfiyyah Ibn Mālik*, Juz 2 (al-Qāhirat: Dār Miṣr lil Ṭibā'at, 1980), 154.

[45] al-'Aqīly al-Hamdany, *Sharaḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfiyyah Ibn Mālik*, Juz 2, 111.

9	Fi'il Muta'addy	Transitif
10	Fi'il Lāzim	Intransitif
11	Fi'il Ma'lum	Verba Aktif/ Predikat
12	Fi'il Majhūl	Verba Pasif/ Predikat
13	Jumlat Ismiyyah	Klausa Nomina
14	Jumlat Fi'liyyah	Klausa Verba

Kemudian, kata keterangan dalam bahasa Arab diartikan dengan istilah adverbia yang terbagi dalam sub-sub pembahasan yang menunjukan konteksnya. Dalam istilah linguistik umum gambaran yang berdasarkan kategori, fungsi dan peran dalam sistem sintaksisnya. Dalam bahasa Arab, adverbia masuk bagian dari *fuḍlah* (complement) atau *al-mukammilāt* (penyempurna) struktur kata yang diusung berdasarkan peran dan fungsi masing-masing dalam kategori yang sama.

Alif Cahya Setiyadi terkait perbandingan tentang kata keterangan dalam istilah linguistik Arab dan umum, ia membaginya dalam 3 (tiga) kategori, yaitu *al-mukammilāt al-majrūrat* (*complement genetive*), al-*mukammilāt al-manṣūbāt* (*complement assusative*) dan al-*mukammilāt al-tawābi'* (*complement of dependent*).

al-Mukammilāt al-majrūrāt (*complement genetive*) berkaitan dengan pembahasan huruf *jārr* (preposition/ subordination) dan *iḍāfat* (annexation/ prothesis). Sedangkan *al-mukammilāt al-manṣūbāt* berkaitan dengan *maf'ūl muṭlaq* (absolute object or cognate adverb), *maf'ūl li ajlih* atau *maf'ūl lahu* (causative object), *maf'ūl fīh* (locative adverb), *maf'ūl ma'ah* (adverb of accompaniment), *tamyīz* (specificative/ distinctive), *ḥāl* (circumstantial adverb), dan *istithnā'* (exception/ exclusion). Adapun *mukammilāt tawābi'* (complement of dependents) berkaitan dengan pembahasan *na'at* (adjective/ descriptive), *'aṭf* (conjunction/ attraction), *taukīd* (emphasis/ confirmative/ corroboration) dan *badal* (apposition/s ubstitution).[46]

Tabel Perbandingan Arab dan Linguistik Umum

Sintaksis Adverbia		
Istilah	Arab	Umum
al-Mukammilāt al-Majrūrāt (complement	huruf jārr	preposition/subordination
	iḍāfat	annexation/ prothesis)

[46] Alif Cahya Setiyadi, "Adverbia Dalam Lingusitik Arab," *Jurnal At-Ta'dib* (Vol. 7, No. 1, Juni 2012), 90-104

genetivi)		
al-Mukammilāt al-Manṣūbāt (Complement Accusative)	maf'ūl muṭlaq	absolute object or cognate adverb
	maf'ūl li ajlih/ maf'ūl lahu	causative object
	maf'ūl fīh	locative adverb
	maf'ūl ma'ah	adverb of accompaniment
	tamyīz	specificative/ distinctive
	ḥāl	circumstantial adverb
	istithnā	exception/ exclusion
al-Mukammilāt al-Tawābi' (complement of dependents)	*na'at*	adjective/ descriptive
	'aṭf	conjunction/ attraction
	taukīd	emphasis/ confirmative/ corroboration
	Badal	apposition/s ubstitution

Perbandingan istilah sintaksis gramatika bahasa Arab dan bahasa sasaran, dalam hal ini bahasa Indonesia, tentunya untuk menemukan titik temu persamaan dan perbedaan antara istilah gramatika. Tujuannya untuk mempermudah dan mempercepat pemahaman pembelajaran gramatika bahasa Asing dalam bahasa Arab.[47]

C. Tradisi Qiyas Gramatika Bahasa Arab

1. Definisi Qiyas

Qiyās pada dasarnya berkaitan dengan aktivitas dan kreatifitas berpikir, yakni berupa perbandingan atas sesuatu. Dalam tradisi nahwu klasik, qiyas tidak terlepas dari pengaruh mazhab nahwu Kuffah dan Basrah. Sebab itu secara terminologi qiyas diartikan sebagai metode merinci atau memisahkan suatu pernasalahan, membuat cabang, membelokan sesuatu, dan membuat sesuatu menjadi kompleks (طريق التفصيل والتشعيب والالتواء والتعقيد). Dalam istilah Ibn Manẓūr bahwa qiyas adalah *iqtiyās*, yakni mengikuti atau merujuk pada kesamaan terhadap sesuatu yang dianggap memiliki makna atau unsur yang sama.[48]

[47] Seharusnya penjelasan terkait perbandingan gramatika bahasa Arab Indonesia disajikan lebih komprehensif. Namun, dalam hal ini penulis tidak menyajikan sepenuhnya mengingat fokus pengkajian pada penelitian berusaha menemukan signifkansi dan mempermudah metodologi pemahaman nahwu sufistik.

[48] Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bairūt: Dār al-Fikr), Juz I, 81 & Juz II, 69.

Atas dasar itu qiyas dijadikan metode pencarian dalil dibalik asal muasal dari setiap problematika yang muncul dari sintaksis bahasa Arab. Al-Anbāry (w. 577 H) mengartikan *qiyās* sebagai metode pengambilan dalil dengan cara membandingkan dan menyesuaikan makna, "حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه," artinya mencari padanan makna untuk dijadikan dalil dari sesuatu yang belum berdalil.[49] Bahasa lainnya bahwa qiyas adalah usaha menyamakan sesuatu yang tidak berlaku (*ghair manqūl*) kepada hukum sesuatu yang sudah ada (*manqūl*) jika masih diketemukan kesamaan makna. Hal ini berlaku dan dipakai luas (*al-manqūl al-muṭṭarid*) untuk dijadikan kaidah qiyas. Bisa juga dikatakan bahwa qiyas adalah cabang (*far'un*) pada asal karena adanya sebab dan berlakunya hukum yang asal pada cabang.[50] Dengan kata lain qiyas adalah metode atau solusi dari persoalan nahwu dan takwil. Sementara itu Ibn Jinny mengartikan qiyas adalah sesuatu yang dianalogikan dari perkataan (kalam) orang Arab " ما قيس من كلام العرب فهو عربي." Maksud Ibn Jinny bahwa tidak semua kata (nomina/ verba) yang dilafalkan dan didengar memiliki sandaran atau padanan hukum yang jelas kecuali dengan cara analogi yang diambil dari bahasa utama.[51]

Secara umum tujuan qiyas dikategorisasi dalam 4 (empat) hal, yakin *pertama* alat untuk mengukur atau mengevaluasi dalam memastikan tingkatan dan ukuran, dalam hal ini metode pembanding objek satu dengan objek lain untuk menyetarakan di anatar keduanya. *Kedua* untuk mencari titik temu atau titik kesamaan baik makna, peran dan atau fungsi serta sisi bentuk dari kegiatan perbandingan. *Ketiga* alat menentukan dan memastikan kualitas dan kuantitas nilai dalam perspektif logis inderawi. *Keempat* untuk menemukan kemiripan gagasan atau makna yang muncul dari proses lawatan sebuah perbandingan.

2. Metode Pengambilan Dalil Dalam Ushul Nahwu

Berbicara tentang metode pengambilan nahwu tidak akan terlepas dengan teori pada kajian ushul nahwu, setidaknya mengulas

---

[49] Muḥammad Hasan 'Abd al-'Azīz, *al-Qiyās fī al-Lughah al-'Arabiyyah* (al-Qāhirat: Dār al-Fikr al-'Araby, 1995), 19.

[50] M. Faisol, "Pengaruh Pemikiran Ibnu Madha' Tentang Ushul Al-Nahwi Al- 'Arabi Dalam Memahami Teks Keagamaan," *LINGUA Humbud UIN Malang* (Vol. 4, No. 1, 2009), lihat http://dx.doi.org/10.18860/ling.v4i1.588 diakses pada 10 Juni 2018, pukul 22.00 wib

[51] Luthfi Muhyiddin, "Konsep Al-Qiyas Ibn Jinny," *Jurnal At-Ta'dib,* (Vol. 8, No. 1, Juni 2013), 113.

tentang *al-simā'* (mendengarkan langsung dari kalam Arab), *al-ijmā'* (konvesi/ kesepakatan), dan *qiyās* (analogi).

a) *Al-Simā'* secara harfiyah berarti mendengar. Dalam hal ini, *sama'* atau mendengar yang bersumber dari al-qur'an, hadits, dan perkataan orang arab, termasuk di dalamnya syair atau prosa arab. *Sama'* sebagai riwayat. Artinya proses periwayatan mendengar secara langsung materi bahasa dari penutur asli dan kemudian disampaikan kepada orang lain. Pada hal ini terdapat pembatas di antara perawi dan pendengar. Bagi al-Anbāry bahwa "*sama'*" diartikan dengan "*al-naql,*" yakni pemindah informasi dengan cara yang benar dan valid (*al-manqūl bi al-naql al-ṣaḥīḥ*).[52] Sebab itu "*sama'*" merupakan ejawantah dari penukilan atau transformasi informasi yang bersumber dari orang yang sah (dapat dipercaya) dan memiliki kapabilitas dan kridibilitas mumpuni dalam bahasa Arab. Tentunya, subjeknya harus orang Arab, bukan blasteran atau *'ajamy* (non arab). Hal seperti ini pernah dilakukan oleh Imam Khalil ibn Aḥmad (w. 175 w/ 795 M) ketika mencari keaslian bahasa dipedalaman dan lembah lembah di Hijaz, Najd dan Tihamah untuk mencari kepastian hukum, orisinilitas, dan kefasihan orang dalam berbahasa Arab. al-Farāhidy melakukan research atau penelitian di suku Arab asli yang belum tercemar dari pengaruh eksternal non Arab. Sebab, "*laḥn*" atau kesalahucapan terjadi akibat dari pencampuran bahasa orang Arab dan non Arab.[53]

b) *Al-Ijmā'* adalah bentuk bentuk hujjah atau dalil. *Ijmā'* diartikan *al-'azm wa al-ittifāq*, yakni tekad dan kesepakatan, yaitu kesepakatan antara ulama mazhab Kuffah dan Basrah. Dalam perspektif Ibn Jinny bahwa "*ijmā'*" kesepakatan ulama Kuffah dan Basrah untuk dijadikan hujjah (argumen) yang tidak bertentangan dengan nash atau hal yang diqiyaskan pada nash.

c) Qiyas adalah analogi perbandingan yang terdiri dari beberapa rukun, di antaranya: *al-aṣl* (sumber qiyas)

---

[52] Ibn Anbāry, *al-Luma' al-Adillat* (Bairūt: al-Jāmi'ah al-Sūriyyah, 157), 81.

[53] Abū 'Abdullah Yaqūt al-Hamāwy, *Mu'jam al-Ubadā'* (Kairo: Isa al-Bāb al- Ḥalab, 1936), 168. Lihat juga Muḥammad 'Abd, *al-Riwāyat wa al-Istishhād fī al- Lughah* (Kairo: 'Ālam al-Kutub, 1978), 106.

disebut dengan *al-maqīs 'alaih, furū'* atau cabang (diqiyaskan) disebut dengan *al-maqīs*, *'illat* (alasan) yang dijadikan dalil dan hukum.[54]

3. Instrument Pembentukan Qiyas (Analogi)

Qiyas atau analogi memiliki 4 (empat) instrument penting ketika diterapkan, yang disebut dengan istilah "*arkān al-qiyās*" atau rukun-rukun qiyas, yaitu *al-maqīs 'alaih* (*al-aṣl* atau sumber rujukan), *al-maqīs* (*al-far'* atau cabang/ yang diqiyaskan), *'illat* (alasan) logis untuk dijadikan dalil), dan hukum.[55]

Penjelasannya, (1*) al-maqīs 'alaih* disebut juga dengan *al-aṣl*, yaitu unsur pokok yang dijadikan landasan atau pijakan (sumber) dalam penetapan kesimpulan. Sebab itu *al-maqīs 'alaih* adalah acuan kaidah yang didukung oleh data atau contoh. Pastinya, kalam Arab menjadi sumber rujukan dalam qiyas untuk dijadikan dalil. Lalu, kontekstualisasi dalil berkaitan dengan data tekstual (*lafīzyah*) dan non tekstual *(ma'nawy*) harus sesuai antara *naql* dan *'aql* (logika). Dalil naql berupa teks qur'any, hadits, syair, dan prosa yang fasih dan valid untuk ditukil sebagai rujukan. Kefasihan dalil juga berkaitan dengan sistem sanad sebagaimana dalam kajian hadits. Tentunya *naql al-ṣaḥīḥ* (penukilan yang dibenarkan) berkaitan dengan kridibiltas riwayat dan fokus kajian sanad (*dirāsat al-sanad*) dan matan (*dirāsat al-matn*). Maka dari itu, al-Anbāry meningatkan bahwa periwayatan dalil harus mutawatir dan bersumber dari sumber yang jelas guna tidak terjadi distorsi (*taḥrīf*).

Selanjutnya (2) *al-maqīs* disebut juga "*al-far'"* atau cabang, yaitu unsur kedua yang men-contoh *maqīs 'alaih* atau *al-aṣl* (pokok) qiyas. *Maqīs* (yang diqiyaskan) baik berupa kalam Arab atau tidak, sebab itu segala perbedaan dapat dijadikan argumen yang bersumber dari qiyas. Kemudian (3) *'illat* (alasan), yaitu argumentasi logis yang mempertimbangkan hubungan hukum di antara keduannya *maqīs* dan *maqīs alaih*, baik sekedar menjaga 'illat dan menghilangkannya; atau secara langsung ataupun tidak. Terakhir (4) hukum adalah hasil dari proses qiyas. Implikasinya terhadap beberapa pilihan kesimpulan sebagaimana hukum fiqh, yaitu wajib, sunnah, *jā'iz* (bolch), makruh dan haram.

Seperti *fā'il* (subjek) berfungsi sebagai *aṣl* atau *maqīs 'alaih* (sumber rujukan), sedangkan *nā'ib al-fā'il* berfungsi sebagai *al-far'* atau *al-maqīs* (cabang, yang diqiyaskan). Adapun *'illat* (alasan)-nya

[54] Adapun terkait penjelasan ini akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

[55] Hasan 'Abd al-'Azīz, *al-Qiyās fī al-Lughah,* 20-21.

karena sama-sama sebagai *isnād*, sedangkan hukumnya dibaca rafa' alasanya bahwa asal dari *i'rab* dari *fā'il* adalah *rafa',* maka dari itu *nā'ib al-fā'il* pun harus dibaca *rafa'*.[56]

al-Anbāry membagi qiyas nahwu dalam 3 (tiga) bagian, yaitu *qiyaṣ al-'illat, qiyās al-shabah,* dan *qiyās al-ṭard*. Pertama *qiyās 'illat* adalah analogi yang berkaitan dengan alasan, yakni berupa penyamaan cabang (*al-far'*) pada asal (*al-aṣl*) dalam alasan yang sama pada hukum asal di antara keduanya. Seperti pada kata "ليس" yang tidak diperbolehkan mendahului khabarnya (ism-nya) diqiyaskan dengan kata "عسى" yang sama-sama tidak diperkenankan sebagaimana "عسى". Alasanya karena sama-sama *fi'il ghair muṇsarif* (tidak menerima tasrif dan tanwīn).

Kedua *qiyās al-shabah,* yakni qiyas yang menyamakan cabang dengan asal ditinjau dari sisi kesamaanya di luar *'illat* (alasan) yang berlaku pada hukum asal. Artinya merujuk pada sisi kesamaan antara kata asal dan kata cabang, bukan pada illat hukum yang berada pada kata asal. Seperti kata "يضرب" yang berlaku juga pada kata "ضارب" dan semisalnya. Persamaan di antara kedua kata tersebut berada susunun harakatnya, yakni sama-sama diawali dengan *fatḥah, sukun, kasrah* dan *ḍammah. 'Illat* disini tidak berkaitan dengan persoalan *i'rab.* Ketiga *qiyās al-ṭard*, yaitu qiyas yang di dalamnya terdapat hukum namun tidak ada kecocokan dalam hal 'illat (alasan). Qiyas seperti ini masih diperselisihkan di antara para ulama untuk dijadikan dalil, sebab sesuatu yang sifatnya global tidak mengharuskan adanya prasangka (*ẓann*).

4. Zamakhasyari dan Qiyas Gender

Perdebatan qiyas terjadi dikalangan Kuffah dan Basrah, diantaranya terjadi pada *fi'il mudhakkar* (maskulin) atau *mua'annath* (gender) yang *fā'il* (subjek)-nya berbentuk jamak dengan yang belum jelas statusnya. 'Alī 'Isā al-Ashmūny menjelaskan bahwa perbedaan pendapat di antara ulama Kuffah dan Basrah terjadi pada kata "*jamā'*" (plural) yang dianggap bertentangan secara lafaz dan makna. Seperti kata tunggal "طلحة" dengan bentuk *jama' mu'annath sālim* "طلحات". Kata tersebut secara teks adalah *mu'annath majāzy* (feminim/ gender jika ditinjau dari tulisannya) karena terdapat *tā' marbūṭah*. Namun bertentangan secara konteksnya, sebab kata "ṭalḥah" pada prakteknya adalah nama dari seorang laki-laki, bukan perempuan.

Kemudian, pada tataran praktiknya, jika kata "*ṭalḥāt*" dalam bentuk jamak dan menjadi *fā'il* (subjek) dalam suatu struktur kalimat,

[56] Hasan 'Abd al-'Azīz, *al-Qiyās fī al-Lughah,* 21-23.

maka *fi'il*-nya pun bisa dalam bentuk *mudhakkar* (maskulin) ataupun *mu'annath* (feminim). Pasalnya secara tekstual adalah *mu'annath* (gender/ feminim), tetapi secara kontekstual adalah *mudhakkar* (maskulin). Dalam posisi ini, al-Ashmūny menjelaskan bahwa kalimat "قام طلحات" dan "قامت طلحات" memiliki arti atau makna tertentu dalam bentuk takwilan yang berbeda. Hal tersebut ditinjau dari keberadaan ada dan tidaknya "*tā' ta'nīth*" pada kata "*qāma*." Penggunaan *fi'il mu'annath* (feminim/ gender) memiliki arti atau menunjukan suatu komunitas atau kelompok tertentu "*al-jamā'ah*," sedangkan penggunaan *fi'il mudhakkar* (maskulin) menunjukan arti kata plural atau jamak "*al-jam'*."Seperti penggunaan *isim jama'* (nomina berarti jamak) pada kata "*niswat*" dalam Qs. Yusuf: 30 "وقال نسوة في المدينة," bahwa fi'il dari kata "*niswatun*" tanpa fi'il yang berbentuk *mu'annath* (gender, dalam hal ini "*qālā*" yang berbentuk *mudhakkar*) menunjukan arti makna jamak atau ke-plural-an dari kata "*niswat*." Dengan kata lain pada kasus di atas menunjukan bahwa *jamā' mu'annath sālim* yang teks dan konteksnya bertentangan dapat menggunakan *fi'il* dalam bentuk *mudhakkar* (maskulin) ataupun *mua'annath* (gender), kecuali pada kata yang sudah memiliki kepastian hukum dan kesesuaian antara teks dan makna.[57]

Kemudian, al-Zamakhsyari mengisyaratkan bahwa setiap kata yang berbentuk jamak, namun dalam kondisi yang belum jelas statusnya antara *mudhakkar* (maskulin) atau *mu'annath* (feminim) maka *fi'il*-nya harus dalam bentuk *mu'annath*. Pasalnya al-Zamakhshary memberikan qiyas bahwa setiap *jama'* adalah *mu'annath*, berkarakter seperti perempuan. Alasanya berkaitan dengan ekspresi kritik sosial terhadap laki-laki yang terjadi di masyarakat yang tidak gentelman dan selalu keroyokan dalam memecahkan perselisihan atau suatu permasalahan, maka, baginya, hal tersebut bagian dari sifat keperempuanan. Dengan kata lain, ketidakjelasan dan ketidakpastian status apalagi dalam bentuk jamak menunjukan karakter dari seorang perempuan.

Kritik ini disampaikan al-Zamakhshary dalam syairan "hijā'" yang mengolok kaum yang mendemo atau menghukuminya secara beramai-ramai (keroyokan) dalam suatu permasalahan. Adapun syairnya sebagai berikut;

إن قومي تجمعوا * وبقتلي تحدثوا
لا أبالي بجمعهم * كل جمع مؤنث

[57] 'Aly ibn Muḥammad Ibn 'Isā al-Ashmūny, *Ḥāshiyat al-Ṣābbān 'Alā Sharḥ al-Ashmūny,* al-Mujallad al-Thāny (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 76.

*Sesungguhnya kaumku pada berdemo keroyokan**
dengan menyerangku dan mereka pada bergunjing
*Aku tidak memperdulikan keroyokan mereka**
sebab setiap keroyokan adalah perempuan.[58]

Apa yang dilakukan al-Zamakhshary merupakan qiyas simbolik dari karakter laki-laki yang tidak gentel, dan selalu beramai-ramai (keroyokan) dalam menyelesaikan suatu permasalahan, maka yang demikian itu adalah karakter dari seorang perempuan. Dengan kata lain keroyokan tidak gentel bukanlah sifat dari seorang laki-laki, melainkan seorang wanita. Atas dari itu ia berpendapat setiap jamak adalah *mu'annath* (feminim), maka *fi'il*-nya pun dalam bentuk *mu'annath* (feminim). []

[58] 'Isā al-Ashmūny, Ḥ*āshiyat al-Ṣābbān 'Alā Sharḥ al-Ashmūny,* al-Mujallad al-Thāny, 77.

DINAMIKA KEHIDUPAN IBN ‘AJIBAH

Bagian ini akan mengulas tentang dinamika intelektual Ibn ‘Ajībah, yaitu tentang biografi, kondisi sosio-historis, kondisi geografis dan politik, dan karya-karya ‘Ibn ‘Ajībah. Pada penulis ingin mengetahui kecenderungan dan latarbelakang Ibn ‘Ajībah yang mampu menjelaskan konsep gramatika sampai beralih menjadi tasawuf.

A. Biografi Ibn’ Ajībah

Ibn ‘Ajībah sebenarnya sudah menulis otobiografinya sendiri dalam sebuah buku yang diberi judul “al-fahrasah.” Buku tersebut ditulis dalam 136 halaman yang terdiri dari 3 (tiga) fasal pembahasan, yaitu (1) menceritakan sejarah panjang hidupnya ditinjau dari sisi keturunan; (2) menceritakan kemunculan, pendidikan dan inderawinya; dan (3) pejerlanan spritualnya.[1] Nama lengkapnya adalah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mahdy ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn ‘Ajībah al-Hajujy, ibn ‘Abdullah ibn Ajibah (yang tinggal di khamis) Ibn Sanḥūn Ibn Aḥmad ibn Idrīs al-Asghar ibn Idris al-Akbar. Di mana nasabya nyambung pada seorang wali quṭub pada masa itu, yang bernama al-Ḥusayn al-Hajūjy. Kemudian, beliau menisbatkan dirinya pada dua leluhurnya, yaitu Ibn ‘Ajībah dan al-Ḥusayn al-Hajūjy.[2] Sebab itu, beliau dikenal dengan panggilan Ibn ‘Ajībah al-Hajūjy.[3] Dalam “Baḥr al-Madīd” disebutkan bahwa nasabnya sampai pada Imam al-Ḥasan ibn ‘Ali Ra, suami dari Sayyidah Fatimah bin Muḥammad Saw.[4]

---

[1] Lihat Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrasah*, edt. ‘Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Hamdān (al-Qāhirat: Dār al-Fidā al-‘Araby, 1990)

[2] Lihat Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrasah,* 16. Lihat juga Abī al-‘Abbās ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd,* Jilid I (al-Qahirah:Taba’a ala nafaqahu Hasan Abbas Zaki, 1999), 19.

[3] Lihat Ibn ‘Ajībah, *al-Fahrasah,* 16.

[4] Ibn ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd,* Jilid,19.

Kemudian, dalam catatan al-Fahrasah, ia lahir pada tahun pada tahun 1660 H atau 1661 H bertepatan pada tahun 1173 M atau 1174 M,[5] dan wafat pada 7 Syawal 1664 H di al-Khamis yang terletak antara Bandar Tangeir dan Tetouan.[6] Dalam sumber berbeda, Ibn 'Aj̄ibah dilahirkan di kampung 'Ujaibishy[7] yang termasuk dalam kabilah Hawz Tetouan.[8] Berarti, Ibn 'Aj̄ibah hidup pada abad ke 12 H atau 18 M, yang pada masa itu telah terjadi perpecahan (konflik) kepemimpinan atau pemerintahan kekhalifaan ottoman (uthmāniyyah) yang berpusat di Turki, di mana Maghirbi (sekarang disebut Maroko) dipimpin oleh Muḥammad Ibn 'Alī yang mendirikan pemerintahan al-Ahsraf al-'Alawiyyah pada tahun 1041 H/ 1631 M.

Kemudian, dalam catatan "al-Fahrasah" dijelaskan bahwa Ibn Ajibah memiliki 6 (enam) orang isteri, di mana 5 (lima) adalah perawan dan 1 (satu) janda.[9] Namun dari ke 6 (enam) isterinya, 1 (satu) meninggal dunia dan 1 (satu) diceraikan. Jadi, sampai akhir hayatnya Ibn Ajibah didampingi oleh 4 (empat) orang isteri,[10] yaitu:

1) Isteri pertama bernama Raḥmah bint Muḥammad Ibn Aḥmad al-Jā'idy. Dari isteri pertama dianugerai 12 (dua belas) orang anak, yaitu 6 (enam) putra dan 6 (enam putri). Namun kebanyakan anak anaknya tidak berumur panjang, di mana 10 (sepuluh) meninggal dan tersisa 2 (dua) anak perempuan dari isteri pertamanya.
2) Fatimah binti al-Husayn Ibn 'Aj̄ibah yang merupakan seorang janda. Dengannya dianugerai 2 (dua) orang anak, namun keguguran. Pernikahan dengan Fatimah tidak bertahan lama dan berakhir dengan perceraian.

---

[5] Lihat Ibn 'Aj̄ibah, *al-Fahrasah,* 26.

[6] Lihat Ibn 'Aj̄ibah, *al-Fahrasah,* 16.

[7] Pada pemerintahan al-Ahsraf al-Alawiyyin, Bandar Tangeir dan Tetouan dijadikan pusat pertahanan utara Maghribi (Maroko) yang letaknya disebelah barat pesisir lau Mediteranian yang berbebatasan dengan Eropa.

[8] Lihat Ibn 'Aj̄ibah, *al-Fahrasah,* 18; Lihat juga 'Abdullah Ibn Abd al-Qādir al-Talidi, *al-Mutrib Bi Masyahir Awliya" al-Maghrib*, cet: 3, (Ribat: Dar al-Iman, 2000), 220.

[9] Pernikahan Ibn 'Ajibah dengan isteri-isterinya tidak sekaligus enam, melainkan melainkan ada yang meninggal, kemudian menikah lagi dan juga ada yang dicerai. Bukan berati menikah dengan enam wanita sekaligus, melainkan hanya 4 (empat) orang isteri semasa hidupnya.

[10] Firdaus Bin Sulaiman, "Tafsir Sufi: Kajian Analitikal Terhadap Kitab Tafsir Al-Bahr Al-Madid Fi Tafsir Al-Quran Al-Majid Oleh Ibn Ajibah (1160 -1224 H)", *Disertasi*, (Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2016), 117-119.

3) Manānah binti Sayyidī 'Abd al-Ḥādy. Pernikahan dengan Manānah dianugerahi seorang anak, namun kegugurun. Kemudian, 7 (tujuh) bulan kemudian isterinya meninggal dunia.
4) Raḥmah binti al-Ṣādiq al-Muqaddam al-Zarrād. Pernikahan dengan Raḥmah al-Ṣādiq dianugerahi 6 (enam) orang anak, yaitu 4 (empat) putra dan 2 (dua) putri. Namun, ke 4 (empat) dari anaknya meninggal dunia, dan tersisa 2 (dua), yaitu Muḥammad al-Mahdy lahir pada bulan Dzul Hijjah 1215 H dan 'Abd al-Salām lahir pada bulan Ramadhan 1220 H.
5) Fāṭimah binti al-Hāshim Kharbaq pada tahun 1215 H. Bersamanya dikaruniai 5 (lima) orang anak laki dan seorang perempuan. Namun, 5 (lima) anaknya meninggal tinggal 'Abd al-Bāqi lahir pada bulan Ramadhan 1221 H;
6) Manānah binti Muḥammad ibn Aḥmad al-Raḥmuny. Bersamanya dianugeri 4 (empat orang anak), yaitu 3 (tiga) anak laki dan seorang perempuan. Anak lelakinya bernama Muḥammad al-Ṣādiq lahir pada 10 terakhir bulan Ramadhan 1220 H, dan Muḥammad al-Khadir yang namanya diganti oleh saudara ibunya menjadi Aḥmad al-Shāhīd, lahir Jumadil Akhir 1222 H. Terakhir adalah 'Abd al-Qādir, lahir pada bulan safar 1224 H.

B. Kondisi Sosio-Historis Ibn Ajibah

Secara umum pemikiran sufi Ibn Ajibah banyak dipengaruhi oleh lingkungannya**,** terutama keluarga dan para gurunya. Alasannya, *pertama*, Ibn 'Ajībah lahir dari keluarga agamis yang dekat tasawuf sehingga menjadikan dirinya memiliki kecenderungan pemikiran pada tasawuf. Dengan kata lain, berada dalam lingkungan sufi telah membentuk karakternya untuk menjadi seorang sufi. Sebab itu dalam "al-Fahrasah," tulisan tentang otobiografi dirinya disebutkan bahwa dia sudah mendapatkan pembelajaran semenjak dalam kandungan, apalagi ketika kecil ketika sedang membaca buku dirinya seakan-akan sedang membaca dihadapan penulis bukunya.[11]

Kedua, kecerdasan intelektual yang dimilikinya menuntutnya untuk selalu belajar dan belajar, sehingga terbentuk dalam benak pikirannya bahwa ilmu pengetahuan bersifat tanpa batas, baginya, yang ada hanyalah belajar dan mengajar (*nata'allam* atau *nu'allim*).

[11] Lihat Ibn 'Ajībah, *al-Fahrasah,* 26.

Mengajari yang orang di bawahnya, dan belajar pada orang yang di atasnya.[12]

> فكنت فى العلم الظاهر نتعلم ونعلّم فما تركت العلم قط بعد التصدر للتعليم ، نعلم من تحتنا ونأخذ عمن فوقنا
>
> Artinya: "Aku dalam hal ilmu lahir, belajar dan mengajar. Pastinya, ilmu tidak akan pernah ditinggal walaupun sudah memahami untuk diajarkan. Mengajari yang di bawah kita, dan mengambil dari yang di atas kita."

Melihat dari runutan nasabnya, Ibn 'Ajîbah lahir dari keluarga yang baik dan memiliki kecenderungan kesukaan pada ilmu pengetahuan. Sebab itu, sejak kecil, ia sudah mencintai ilmu pengetahuan, bahkan baginya, tidak ada waktu pada masa kecilnya untuk bermain kecuali menggembala domba, membaca, belajar, dan menggali ilmu pengetahuan. Pada masa kecilnya, ia sudah membaca tafsir al-Qurṭuby (*al-Qurṭubiyyah*), karya Syaikh Abū al-Abbās al-Anṣāry al-Qurṭuby, sebelum khatam membaca "salakah" al-Qurṭubiyyah[13] yang pertama kali ia sendiri tidak tahu siapa pemiliki kitab tersebut, tetapi ia merasakan bahwa Syaikh al-Qurṭuby berbicara dan mengajarinya langsung tentang hukum-hukum shalat.[14]

Dalam al-Fahrasah, bahwa Ibn 'Ajibah mendapat pendidikan sejak dalam kandungan ibunya, ketika itu ibunya berdoa untuk dianugerahi turunan yang baik dan shaleh, kemudian doa itu dikabulkan Allah pada bulan ramadhan. Kesalehannya dapat dilihat sejak masih bayi ketika waktu shalat ia selalu mengingatkan ibunya untuk melaksanakan shalat dengan cara menangis dan berteriak sampai ibunya bangkit melaksanakan shalat.[15] Ibunya yang mengajarkannya berwudhu' dan ber-tayammum, membiasakan dirinya bangun malam, pergi ke masjid lebih awal, dan mengumandangkan adzan subuh. Tidak hanya itu, sejak kecil ia sudah suka *ḥalwat*, menyendiri dibanding bermain.

Kemudian, ia belajar al-Qu'ran dari kakeknya al-Mahdy sampai ia mampu menghafal salakah, ia juga belajar pada *muqry* (guru) yang terkenal pada masanya, yaitu; Syaikh Aḥmad al-Ṭālib; Syaikh 'Abd al-Raḥman al-Kattami al-Ṣanhājy; Syaikh al-'Araby al-Zawādy dan

---

[12] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd,* Jilid I,20.

[13] Salakah diartikan Qur'an, dalam hal ini salakah al Qurṭuby mencapai 60 jilid. Dalam al-Fahrasah dituliskan "sittūna ḥizban."

[14] Lihat Ibn 'Ajîbah, *al-Fahrasah,* 26.

[15] Lihat Ibn 'Ajîbah, *al-Fahrasah,* 26.

Syaikh Muḥammad Ashmal, seorang ahli fiqh yang shaleh.[16] Di samping gemar dengan al-Qur'an, ia juga gemar membacar kitab-kitab *turath* seperti Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah karya Imam al-Ṣanhājy, Alfiyah Ibn Mālik, Ibn 'Āshir karya Syaikh Murshīd al-Mu'īn (W. 1040 H), al-Hirāz al-Amāny karya al-Hirāz al-Fāsy (w. 703 H), dan lain lain.

Kemudian, setelah belajar dari Syaikh Muḥammad Ashmal ia melanjutkan pengembaraan keilmuannya pada Syaikh Muḥammad al-Sūsy al-Samlāly, ketika itu masih berumur 18 atau 19 tahun di al-Qaṣr al-Kabīr.[17] Di al-Qaṣr al-Kabīr, ia juga belajar pada Syaikh Muḥammad al-Wuraykily. Melihat keistimewaan dan ketamakannya terhadap ilmu salah seorang gurunya menjulukinya dengan "al-buhl" atau bahlul, yakni orang gila terhadap ilmu pengetahuan.[18] Sebab itu, pada umur 20 tahunan, ia sudah ber-mujālasah (mengkaji), fiqh, tafsir, hadits, linguistik, nahw, sharaf, ilmu manthiq, dan lain-lain.[19]

Ibn 'Ajībah belajar fiqh dari dua orang guru yaitu Syaikh Aḥmad al-Rashā pada waktu-waktu shalat sunnah; dan Syaikh 'Abd al-Karīm ibn Quraish pada waktu dhuha' sampai menjelang zawal. Pada Syaikh al-Rashā ia jua mengaji kitab Alfiyah Ibn Malik, Mukhtaṣar Khalīl, al-Sulam fī al-Manṭiq al-Aḥḍary, Mukhtaṣar al-Sanūsy fī al-Manṭiq, al-Ṣughrā dan al-Kubrā, al-Muqni' karya Syaikh Abī 'Umar al-Dāty, dan al-Khazrajiyyah karya Syaikh Ḍiyā' al-Dīn al-Khazrajy (w. 650 H). Sedangkan pada Syaikh 'Abd al-Karīm ibn Quraish ia mengkaji tafsir dan bukhari-muslim, mukhtaṣr khalīl, al-risālat fī fiqh al-Māliky karya Ibn Abī Zaid al-Qayrawāniy (w.386), Tuḥfat al-Ḥukkā karya Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Āṣim (w. 829), Lamyat al-Zaqāq karya Abū al-Ḥasan al-Zaqāq (w. 912), Alfiyah Ibn Hishām, Lamyat al-'Af'āl, Jāmi' al-Jawāmi' "Mukhtaṣr al-Subky" karya Imam al-Subky (w. 771) dan lain-lain.[20] Tidak hanya itu, ia juga belajar pada ilmu fara'iḍ dari Syaikh Bannīs, dan berdiskusi dengan ahli tafsir yang wara' dan zuhud, yaitu Syaikh Aḥmad al-Za'za'iy. Setelah selesai belajar dari semua gurunya, ia pun kembali ke Tetouan dan menyibukkan diri dengan mengajar. Kemudian, ia

---

[16] Lihat Ibn 'Ajībah, *al-Fahrasah,* 27.

[17] Pertemuan Ibn 'Ajībah dengan gurunya Syaikh al-Sūsy al-Samlāly ketika Sang Guru berkunjung ke kediaman Syaikh Muḥammad Ashmal. Mengetahui potensinya, al-Sūsy memintanya untuk ikut belajar dan mengajar bersamanya di al-Qaṣr al-Kabīr.

[18] Lihat Ibn 'Ajībah, *al-Fahrasah,* 29-30.

[19] Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd,* Jilid I,19.

[20] Lihat Ibn 'Ajībah, *al-Fahrasah,* 31-33. Lihat juga Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd,* Jilid I,21-24.

bertemu dengan al-'Ārif al-Rabbāniy al-Fard al-Ṣamadāny, yaitu Syaikh Muḥammad al-Būziydy al-Ḥasany[21] guru yang menghantarkannya wushul kepada rabbani.[22]

C. Kondisi Geografis dan Politik

Pada awalnya, tradisi sufistik di daerah Ibn Ajibah tinggal belum mendapatkan tempat dihari masyarakat. Pasalnya tidak mendapat dukungan dari penguasa ketika itu, apalagi terdapat fatwa haram mempelajari kitab Ihyā' 'Ulūm al-Dīn karya al-Ghazaly yang ketika itu masih dirasa tabu untuk dikonsumsi oleh masyarakat awan. Kemudian tasawuf mendapatkan peran di hati masyarakat setelah situasi politik stabil pada masa sultan Muḥammad Ismā'īl dan berkembang pada fase selanjutnya.[23]

Faktor lain yang menyebabkan tasawuf belum mendapatkan tempat karena faktor kondisi geografis Tetouan yang berada di pinggir pantai dan berada pada kawasan panas, serta menjadi benteng pertahanan peperangan menghalau Kerajaan Spanyol, sehingga masyarakat Tetouan lebih sibuk dengan urusan berjihad dibanding dengan kegiatan tasawuf. Sebab itu masyarakat Tetouan dikenal memiliki karakter yang keras. Belum lagi, sebagian besar masyarakat Tetouan adalah urban dari Andalusia setelah runtuhnya Kerajan Dinasti Bani Umayyah di Spanyol.[24]

Kondisi lain yang mendukung ketabuan masyarakat terhadap sufisme di Maroko adalah pengaruh politik internal kerajaan pasca meninggalnya sultan Ismā'īl pada tahun 1139 H, yang digantikan oleh sultan Muḥammad ibn Ismā'īl. Perebutan kesultanan Maroko (Maghribi) antara Muḥammad ibn Ismā'il dan al-Mustady ibn Ismā'īl menambah derita tersendiri dan menghambat perkembangan dunia sufisme di Maroko. Namun, sultan Muḥammad ibn Ismā'īl mampu meredam dan menstabilkan politik kerajaan pasca terbunuhnya al-Mustady ibn Ismā'īl pada tahun 1173 H. Pada fase ini tarekat kering, bahkan tarekat yang dipimpin Syaikh Abū al-Maḥasin Yūsuf al-Farsy ali-Fikhr pada tahun 1004 H hilang tanpa bekas.[25]

---

[21] Seorang *quṭub al-tarbiyyah al-nabawiyyah*, wali *quṭub* yang mendapatkan pendidikan kenabian dari Nabi Muḥammad saw.

[22] Lihat Ibn 'Ajībah, *al-Fahrasah,* 32-33.

[23] Firdaus Bin Sulaiman, "Tafsir Sufi: Kajian Analitikal, 103-106. Lihat juga Moh. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibn 'Ajibah Kitab Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd* (Tangerang Selatan: Young Progressif Muslim, 2017), 71-72.

[24] Firdaus Bin Sulaiman, "Tafsir Sufi: Kajian Analitikal, 103-106.

[25] Firdaus Bin Sulaiman, "Tafsir Sufi: : Kajian Analitikal, 112.

Kemudian, pada kepemimpinan sultan Muḥammad Ismā'īl kondisi politik menjadi stabil, tidak lagi mengurusi gangguang ekstrenal dan internal.[26] Peran tarekat pun mulai mendapati tempat di hati masyarakat, apalagi keberadaan sultan yang mendukung penuh keberadaan tarekat. Sebab itu, sebelum kelahiran Ibn 'Ajībah telah muncul 3 (tiga) tarekat, di antaranya; al-risūniyyah, yaitu tarekat bagi para bangsawan dan ahlu bait; tarekat al-iswa'iyyah, yaitu tarekat yang diikuti masyarakat umum; dan tarekat al-ḥamdussiyyah, yaitu pecahan tarekat al-Iswā'iyyah. Adapun tarekat Ibn 'Ajībah muncul belakangan dan menjadi suatu hal yang asing dan baru bagi masyarakat Tetouan, yaitu tarekat al-darqāwiyyah.[27] Tarekat al-Darqāwy pada dasarnya tarekat al-Shadhiliyyah yang dipopulerkan oleh Abī al-Ḥasan al-Shādhily.[28]

Stabilitas politik kembali goyah setelah wafatnya sultan Muḥammad ibn Ismā'īl, digantikan putranya, yaitu al-Yazīd Ibn Muḥammad, namun dibenci oleh saudaranya Hishām. Puncaknya Maghribi sampai terbagi 3 (tiga) bagian, yaitu (1) Tetoan dipimpin al-Maulā Maslamah, adik kandung al-Yazīd ibn Muḥammad; (2) Marakesh dipimpin oleh Hishām; dan (3) Fes dipimpin oleh Sulaymān. Selanjutnya, setelah Tetoan dan Marakes dapat direbut oleh Sultan Sulaymān, maka pada tahun 2016 H sampai 1236 Maghribi menyatu kembali.[29] Kondisi politik yang tidak menentu menjadi tantangan perjalanan dakwah Ibn 'Ajībah yang tidak bisa dihindari.

Kemudian, keberadaan Ibn 'Ajībah sebagai tokoh sufi semakin di kenal dan berkembang luas di masyarakat. Situasi dimanfaatkan oleh kelompok lain yang ingin menjatuhkan dan menghalangi dakwah. Puncaknya, Ibn 'Ajībah di penjara akibat fitnah yang mengenainya. Dalam al-Fahrasah, Ibn 'Ajībah difitnah karena saudaranya yang salah masuk rumah orang yang tidak menyukainya. Saudaranya datang untuk mengadakan dzikiran bersama pada isteri lelaki yang tidak suka padanya. Kondisi ini kemudian diambil alibi adanya perbuatan tidak senonoh yang dilakukan oleh saudaranya, sampai pada akhirnya saudaranya di penjara karena fitnah tersebut. Kemudian, Ibn 'Ajībah meminta penguasa untuk mengeluarkan

---

[26] Pasca pembaiatan kesultanan Maghribi pada tahun 1171 H, Sultan Muḥammad ibn 'Abdullah berhasil mengambil alih jajahan Portugis dan Spanyol daerah daerah yang dikuasainyam sampai akhirnya meninggal pada tahun 1204 H.

[27] Firdaus Bin Sulaiman, "Tafsir Sufi: : Kajian Analitikal, 114.

[28] Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd,* Jilid I,20

[29] Firdaus Bin Sulaiman, "Tafsir Sufi: Kajian Analitikal,106.

saudaranya karena semua hal tersebut adalah fitnah, tetapi malah Ibn ‘Ajῑbah pun masuk ikut dalam penjara. Di penjara, siksaan dan pukulan tidak membuatnya getar, malah penjara ketika itu tempat pengajaran dan bimbingan spritual tarekat Ibn ‘Ajibah. Kondisi seperti ini pada akhirnya menuntut dikeluarkannya Ibn ‘Ajῑbah dan saudaranya dari dalam penjara.[30]

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Ibn ‘Ajῑbah pemikirannya lebih dekat pada tasawuf. Alasannya, *pertama*, kondisi sosio-histori yang menunjukan bahwa dia lahir dari keluarga sufi yang turut membentuk tabiat dan karakter pribadinya menjadi sufi. *Kedua* pergulatan politik kerajaan Maroko yang pasang surut menjadikan tasawuf sebagai penengah yang memediasi antara carut mengkarut persoalan duniawi dengan kebutuhan nutrisi spiritual, sehingga pada akhirnya tarekat dan tasawuf mendapatkan tempat dan menjadi bagian penting di masyarakat. Puncaknya muncul tarekat “al-darqāwiyyah al-shādhiliyyah” yang diinisiasi Ibn Ajibah.

. *Ketiga* kecerdasan Ibn Ajibah turut mempengaruhi perjalanan suluk menggapai wushul kepada Allah, sehingga ia menemukan seorang mursyid yang menghantarkannya meraih fana dan baqa’, yaitu bernama Syaikh al-Buzaydy. Kecerdasan Ibn Ajibah pun diyakni merupakan keberkahan dari kecerdasan yang dimiliki para gurunya, terutama guru yang menghantarkan dirinya meraih maqam kewaliyah, yaitu al-Quṭb al-Tarbawy, yakni seorang waliyullah yang mendapatkan pengajaran langsung dari Rasulallah.

Keempat, 50 persen karya Ibn ‘Ajῑbah menjelaskan tasawuf. Maka dari itu, wajar kitab Ājurrūmiyyah yang dalam penjelasan Imam al-Ṣanhājy adalah kajian gramatika nahwu dialihfungsikan pembahasannya menjadi tasawuf olehnya karena kecerdasan dan kecenderungannya mengkaji dan pelaku tasawuf.

D. Karya Ibn ‘Ajῑbah

Ibn ‘Ajῑbah menulis beberapa kitab, di antaranya tafsir, hadits, fiqh dan bahasa. Tulisannya mencapai 42 karangan, sebagian ditulis dalam beberapa jilid, satu jilid atau berupa esai-esai pendek yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Karangannya ada yang dicetak dan juga berupa manuskrip-manuskrip yang tersimpan di beberapa perpustakaan, seperti perpustakaan Tetouan, perpustakaan umum Maroko, al-Ribāṭ, percetakan Dār al-Kutub Mesir dan lain-lain.[31]

Karya Ibn ‘Ajῑbah yang terkait tentang tafsir, di antaranya:

---

[30] Lihat Ibn ‘Ajῑbah, *al-Fahrasah,* 32-33.

[31] Lihat Ibn ‘Ajῑbah, *al-Fahrasah,..* 38-39. Lihat juga Ibn ‘Ajῑbah, *al-Baḥr al-Madῑd fῑ Tafsῑr al-Qur’ān al-Majῑd,* Jilid I, 27-32.

1. Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd, kitab ini terdiri dari 5 jilid yang menjelaskan tafsir al-Qur'an dengan pendekatan tasawuf;
2. Al-Tafsīr al-Kabīr lil Fātiḥah, terdiri dari 268 halaman. Kitab ini ditulis sebelum Ibn 'Ajībah menulis "baḥr al-madīd." Kitab ini belum diselesaikan oleh Ibn 'Ajībah, kemudian diselesaikan oleh 'Abd al-Ghafūr al-Tihāmy pada tahun 1233 H;
3. Al-Tafsīr al- Wasīṭ lil Fātiḥah, terdiri dari 17 halaman. Manuskrip aslinya di perpustakaan Ribāṭ Nomor 148 K. Kemudian, disempurnakan pada tahun 1213 H;
4. Al-Tafsīr al-Mukhtaṣar lil Fātiḥah, manuskripnya berada di Dār al-Kutub Mesir, terdiri dari 2 (dua) halaman. Kitab ini ditulis pada hari selasa, 15 Rabī' al-Thāny 1219 H;
5. Al-Durar al-Mutanāthirah fī Taujīh al-Qirā'āt al-Mutawātirah, yaitu kitab yang membahas etika dalam membaca, menjelaskan sepuluh guru qira'at dan riwayat, dan arahan bagi sesecorang dalam membaca. Kitab ini terdiri dari 20 halaman;
6. Al-Kashf wa al-Bayān fī Mutashābih al-Qur'an. Kitab ini dianggap sebagai karangan terakhir Ibn 'Ajībah, dan kondisinya belum belum sempurna.

Kemudian, kitab yang terkait dengan kajian ilmu Hadīth dan al-Adhkār al-Nabawiyyah, di antaranya:

7. Ḥāshiyah 'alā al-Jāmi' al-Ṣaghīr lil Suyūṭy, selesai ditulis pada pertengahan bulan Sha'bān tahun 1244 H. Manuskripnya berada di perpustakaan umum Maroko Nomor 1831 D, penulisannya disempurnakan pada tahun 1251 H;
8. Arba'ūna Ḥadīthan fī al-Uṣūl wa al-Furū' wa al-Raqā'iq. Kitab ini disebutkan dalam "al-Fahrasah Ibn 'Ajībah;"
9. Al-Anwār al-Saniyyah fī al-Adhkār al-Nabawiyyah, kitab ini selesai ditulis pada tahun 1205 H, manuskripnya berada di perpustakaan Tatouan Nomor 835 M, dan berada di Perpustakaan Umum Maroko nomor 2134 D;
10. Al-Ad'iyyah wa al-Adhkār al-Mamḥqah lil Dhunūb wa al-Awzār. Kitab ini selesai ditulis pada tahun

122 H, manuskripnya berada Tetouan nomor 274 Q.M;

Adapun karya Ibn ‘Ajῑbah lainnya yang berkaitan dengan ilmu fiqh dan akidah, di antaranya:

11. Ḥāshiyah ‘alā Mukhtaṣar Khalῑl, disebutkan sediri oleh Ibn ‘Ajῑbah bahwa kitab tersebut belum sempurna;
12. Risālat fῑ al-‘Aqā’id wa al-Ṣalāt. Manuskripnya di Dār al-Kutub Mesir “Majāmῑ’ Shinqῑṭy 4/7.” Kitab ini selesai ditulis pada tahun 1199 H, yaitu berupa catatan kecil yang halamanya tidak sampai 10 lembar, akan tetapi penuh inspirasi dalam perkembangan ilmu pengetahuan;
13. Tashῑl al-Madkhal li Tanmiyyat al-A’māl bi al-Niyyat al-Ṣāliḥat ‘Ind al-Iqbāl. Ibn ‘Ajῑbah menuliskan “al-Niyyat wa Aḥkāmihā.” Kitab ini selesai ditulis pada tahun 1196 H. Manuskripnya berada di Perputakaan Tetouan Nomor 872 Q.M;
14. Salaka al-Durar fῑ Dhikr al-Qaḍā’ wa al-Qadr. Kitab ini ditulis ketika terjadi serangan wabah penyakit di Tetouan pada tahun 1214 H. Buku ini mencapai 28 halaman, selesai pada Jum’at siang pada tanggal 3 shawwāl 1214 H. Manuskripnya berada di perpustakaan umum Maroko nomor 1148 K;

Sedangkan karya Ibn ‘Ajῑbah yang berkaitan dengan ilmu linguistik atau bahasa, di antaranya:

15. Al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fῑ Sharḥ al-Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah. Beliau menjelaskan kitab Muqaddimat Ibn Ājrūm al-Naḥwiyyah yang membahasa nahwu dan tasawuf. Motodologi kitab ini dimulai dengan pembahasan nahwu, kemudian diakhir dengan penjelasan isyarat tasawuf;
16. Azhār al-Bustān fῑ Ṭabaqāt al-A’yān. Penulisan ini dilatarbelakangi oleh pohon cahaya “shajarat al-nūr” dengan tema “azhār riyāḍ al-zamān fῑ ṭabaqāt al-a’yān); dan juga menjelaskan tema “azhār al-bustān fῑ ṭabaqāt al-‘ulama.” Manuskripnya terdapat di perpustakaan al-Ribāṭ nomor 286 K; dan dalam bentuk gambar berada di Ma’had Iḥyā’ al-Makhṭūṭāt di Kairo Nomor 1352 bagian sejarah “tarῑkh.”

Selanjutnya, Ibn 'Ajībah menuliskan biografinya sendiri, dalam kitab yang diberikan judul:

17. Al-Fahrasah, yaitu kitab biografi Ibn 'Ajībah. Selesai di edit pada tahun 1224 H.

Kemudian, kitab yang menjelaskan kajian tasawuf, di antaranya:

18. Al-Anwār al-Saniyyah fī Sharḥ al-Qaṣīdah al-Hamziyyah. Terdiri dari 230 halaman, ditulis pada tahun 1199 H. Manuskripnya terdapat di Tetouan nomor 131;
19. Al-Futūḥāt al-Ilahiyyah fī Sharḥ al-Mabāḥith al-Aṣliyyah, yaitu berupa sharḥ kabīr li manẓumat ibn al-banā al-sarqisṭy. Menjelaskan tentang tata etika dan kaidah-kaidah sufi. Kitab ini selesai ditulis pada pertengahan bulan Ramadhan pada tahun 1211 H. Dicetak beberapa kali, terakhir pada 1983 M di percetakan 'Ālam al-Fikr dengan editor 'Abd al-Raḥman Ḥasan Maḥmūd;
20. Al-Lawā'iḥ al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Waẓīfat al-Zarūqiyyah. Kitab ini ditulis pada tahun 1966 H, manuskripnya berada di perpustakaan Tetouan nomor 301 M.
21. Iyqāẓ al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Ḥikam, adalah karangan paling masyhur dari Ibn 'Ajībah. Selesai ditulis pada tanggal 8 Jumādy al-Ulā tahun 1211 H. Dicetak beberapa kali di Mesir dan Suriah, di antaranya di Dār al-Ma'ārif Mesir 1985 M;
22. Dīwān Qaṣā'id fī al-Taṣawwuf, terdiri dari 500 bait. Bait syairnya adanya panjang dan juga potongan-potongan. Dīwān ini berkaitan dengan kitab al-Fahrasah ditaḥqīq oleh 'Abd al-Ḥamīd Ṣālih;
23. Risālat fī Dhammi al-Ghaybat wa Madḥ al-'Uzlat wa al-Ṣumt. Manuskripnya terdapat di Hay'at al-'Āmmat lil Kitab di Mesir nomor 3299 J. Selesai ditulis pada tahun 1198 H;
24. Sharḥ Asmā'ullah al-Ḥusnā, kitab ini disebutkan dalam kitab al-Fahrasah Ibn 'Ajībah. Manuskripnya berada di perpustakaan al-Qurāwiyyīn nomor 1511;
25. Sharḥ Burdat al-Abūṣīry. Selesai ditulis pada tahun 1203 H. Tulisannya mencapai 238 halaman;
26. Sharḥ al-Ḥizb al-Kabīr lil Shādhily. Selesai ditulis pada tahun 1200 H. Kitab ini mencapai 145

halaman. Manuskripnya terdapat di perpustakaan Tetouan nomor 301;

27. Sharḥ Kitāb al-Ḥiṣn al-Ḥiṣayn min Kalām Sayyid al-Mursalīn li Ibn al-Jirzy (w. 739 H). Ibn ‘Ajībah belum menyempurnakan kitab ini.
28. Sharḥ al-Qaṣīdat al-Khamriyyah li Ibn al-Fāriḍ. Manuskripnya di al-Khaṭ al-Mu’tād, dan al-Hay’at al-‘Ammat lil Kitāb di Mesir tersimpan dalam kumpulan nomor 3299 J. Selesai ditulis pada hari senin, pertenghan ramadhan tahun 1213 H;
29. Sharḥ al-Qasīdat al-Munafijat li Ibn al-Naḥwy, ditulis pada tahun 1201 H;
30. Sharḥ al-Kawākib al-Duriyyah fī Madḥ Khair al-Bariyyah. Manuskripnya berada di Dār al-Kutub nomor 1117/ shi’ir tīmūr;
31. Sharḥ Tā’iyyat al-Būzaydy. Manuskripnya di al-Ribāṭ nomor 1736 D/ 11Q, juga berada di perpustakaan Tetouan nomor 845. Terdirinya 95 halaman. Selesai ditulis pada hari Jum’at, 16 Ramadhan 1221 H;
32. Sharḥ Ākhir (Muṭawwal) ‘Alā Ta’iyyat al-Buzyady. Selesai disempurnakan pada hari Rabu 14 Dhū al-Qa’dah 1222 H. Kemudian direvisi pada Jumādy al-Ulā pada tahun 1235 H oleh ‘Abd al-Ghafūr al-Tihāmy, tulisannya mencapai 125 halaman;
33. Sharḥ ‘alā Tā’iyyat al-Shaykh ‘Alī ibn Mas’ūd al-Ju’iydy al-Taṭwāny. Ditulis pada tahun 1196 H, terdiri dari 35 halaman.
34. Sharḥ Rai’yyat al-Buzyady fī al-Sulūk. Selesai ditulis pada tahun 1214 H, tulisannya sekitar 30 halaman;
35. Sharḥ Ṣalāt Ibn al-‘Araby al-Ḥātimy. Manuskripnya berada di perpustakaan Ḥasan ‘Abbās Zaky, terdiri dari 10 halaman. Selesai ditulis pada hari kamis akhir bulan Jumādy al-Ulā pada tahun1219 H. Telah dicetak di Maroko pada tahun 1402 H.
36. Sharḥ Ṣalāt ‘Abd al-Salām Ibn Mashīsh. Manuskrip ditemukan di al-Ribāṭ nomor 1736 D;
37. Sharḥ ‘alā ‘Abyāt (tawaḍda’a bi mā’i al-ghaib in kunta dha sirrin). Dinisbatkan pada Imam al-Junaydy. Manuskripnya berada di perpustakaan Tatouan nomor 457/6 M;

38. Sharḥ 'alā Maqta'at fī Maḥabbatillah lil Shashtary. Manuskripnya berada di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, tersimpan dalam Majmu'at nomor 3299 J. Selesai ditulis pada bulan Ṣafat 1214 H;
39. Sharḥ Naẓm Mā Yadullu 'alihi Lafẓ al-Jalālat lil Shashtary. Manuskripnya di al-Hay'at al-'Āmmat lil Kitāb. Tersimpan pada Majmū'at nomor 3299 J. Selesai ditulis pada kamis pertengahan bulan Ṣafar 1214 H;
40. Sharḥ Nūniyyat al-Shashtary, yaitu berupa kasidah-kasidah. Manuskripnya berada di al-Ribāṭ nomor 1736/D/7. Terdiri pada 63 halaman. Selesai ditulis pada tahun 1220 H.
41. Khasf al-Niqāb 'an Sirr Lubbi al-Albāb. Selesai ditulis pada tanggal 18 Dhi al-Qa'dah 1219 H. Terdiri dari 9 halaman. Manuskripnya tersimpan di Dār al-Kutub Mesir, tersimpan dalam Majmū'at nomor 3299 Ḥ, dan ditulis ulang pada tahun 1335 H.
42. Mi'rāj al-Tashawwuf _ilā Ḥaqā'iq al-Taṣawwuf, yakni sebuah muṣtalaḥat para sufi. Selesai pada tahu 1221 H. Dicetak di Damaskus pada tahun 1335 H, cetakan bandingannya pada tahun 1937 M dengan editor oleh Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥasany. []

SUFISME
UNSUR UNSUR KALIMAT
Rekaan Imajinasi Sufistik

Pada bagian ini akan diulas unsur-unsur kalimat dalam bahasa Arab yang dijelaskan dalam makna sufi, seperti; *ism, fi'il* dan huruf. Tidak hanya itu, seperti *fā'il* (subjek aktif), *nā'ib al-fā'il* (subjek pasif), *maf'ūl* (objek), *mubtadā'* dan *khabar* turut dijelaskan pada bagian ini.

A. Kata Dalam Rekaan Imajinasi Sufistik

1. Imajinasi Sufistik Kalimat (*Kalām*)

Berbicara tentang struktur teks dalam bahasa Arab pastinya akan mengulas tentang beberapa hal pokok, yaitu *kalām* (dalam bahasa Indonesia disebutkalimat), *ism* (nomina), *fi'il* (kata kerja/ verb), *ḥurūf* (partikel/ frasa preposisi), *fā'il* (subjek), *nā'ib al-fā'il*, *maf'ūl bih* (objek) *mubtadā'* (subjek/ *musnad ilaih*), dan *khabar* (predikat).[1] Dalam bahasa Arab bahwa kalimat disebut dengan *kalām*, yaitu kata yang mudah dipahami yang terdiri dari dari 2 (dua) struktur kata minimal, baik dalam *jumlat ismiyah* (kalimat nominal) atau *jumlat fi'liyyah* (kalimat verbal). *Jumlat ismiyyah* (kalimat nominal) bisa terdiri dari susunan *ism + ism*, disebut dengan *mubtadā'* dan *khabar*; bisa juga *ism + fi'il* disebut *mubtadā'* dengan *khabar jumlat fi'iliyyah;* bisa juga *ism* dan *jārr majrūr* disebut *mubtadā'* dengan *khabar shabah jumlat*; dan bisa juga *jārr* dan *majrūr + ism* disebut dengan *khabar muqaddam mubtadā' mu'akhhar.*

Al-Ṣanhājy menegaskan bahwa *kalām* adalah susunan kata (l*afẓ*) yang mudah dipahami (*mufīd*) dengan menggunakan bahasa Arab. Minimal terdiri dari dua suku kata (*mā tarakkaba min ithnain*), baik terdiri dari *jumlat ismiyyah* (kalimat nominal) ataupun *jumlat fi'liyyah* (kalimat verbal). Kemudian mudah dipahami (*mufīd*), artinya pendengar (*mustami'*) mampu memahami dengan baik setiap perkataan pembicara (*mutakallim*), sehingga tidak bertanya-tanya maksud dan tujuan pembicaraan. Selain itu *kalām* harus *al-waḍ'u,*

[1] Terkait tentang subjek dalam 'awāmil nawāsikh akan dijelaskan secara tersendiri pada pembahasan selanjutnya.

artinya *al-qaṣd*, yakni pelapalan yang diucapkan dengan sadar dan dengan tujuan tertentu yang menggunakan bahasa Arab.[2]

الكلامُ هو اللفظُ المركَّبُ المُفيدُ بالوضع

kalām adalah susunan kata yang dapat dipahami dan diucapkan secara sadar.

Penjelasan al-Ṣanhājy tentang *kalām* berbeda dengan Ibn 'Ajībah, bahwa *kalām* yang dimaksud olehnya adalah perkataan ahli *akyās* (orang bijak) yang harus tersusun antara *maqāl* (konteks pengucapan) dengan *ḥāl* (kondisi atau situasi). Artinya kata yang sesuai dengan konteks pengucapan (*maqāl*) dan kondisi (*hāl*) sehinga mampu memberikan manfaat lebih untuk pribadi *mutakallim* (*speaker*) dan *mustami'* (*audiens*);[3] dengan tujuan untuk meningkatkan kualitas individu dan secara sadar hanya memfokuskan diri kepada Allah.[4] Artinya *kalām* seharusnya muncul dari hati; dan berada di hati, jika demikan maka akan memberikan manfaat dalam situasi dan kondisi apapun. Sebaliknya *kalām* yang hanya keluar dari lisan, maka sebatas ucapan yang terdengar telinga dan tidak dapat memberikan efek yang positif bagi pembicara dan pendengar. Sebab itu *kalām* yang baik adalah *kalām* yang diakhiri dengan wushul menyingkap eksistensi ketuhanan.

الكلامُ عند الأكياس[5] هو اللفظ المركبُّ من المقالِ والحالِ، بأن يكون المتكلمُ به ممن ينْهضُ حالُه ويدلُّ على الله مقالُه، والمفيدُ في قلوبِ المستمِعين إما علوما أو أنوارا أو أسرارا... والحاصِلُ أن الكلامَ إذا خرَجَ من القلب وَقَعَ في القلب فيُفِيْدُ إما خوفا مُزْعَجًا أو شوقا مُقْلقًا. وإذا خرَج من اللسان كان حدُّه الآذان

[2] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah* (Surabaya: Harisma, tth), 4-5.

[3] Dalam al-Hikam dijelaskan " تسبق أنوار الحكماء أقوالهم فحيث صار التنوير وصل التعبير" artinya cahaya-cahaya *ḥukamā'* mendahului ucapannya, sekiranya menjadi penerang dan menghantar pada penyingkapan. Lihat Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah li Ibn 'Atā'yyah al-Sakandary Sharaḥ Ibn 'Abbaḍ al-Nafazy al-Rundy* (al-Qāhirat: Markza al-Ahrām, 1977), 76.

[4] Abī al-'Abbas Aḥmad Ibn 'Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājrūmiyyah* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015), 27. Lihat 'Abd al-Qādir al-Kūhiny, *Munyat al-Faqīr al-Mutajarrid wa Sīrat al-Murīd al-Mutafarrid* (Halb: Dār al-Hayāt, tth), 38

[5] الأكياس artinya bijaksana, cerdas, santun, sopan.

Artinya:

Kalām adalah kata yang tersusun dari tempat pelapalan (al-murakkab min al-maqāl) dan kondisi (al-ḥāl) untuk meningkatkan kualitas individu yang secara sadar memfokusucapan diri hanya pada Allah; dan bermanfaat (al-mufīd) bagi hatinya para pendengar, baik secara keilmuan, pencerahan hidup, dan penyingkapan rahasia ketuhanan. Kesimpulannya, apabila kalām keluar dari hati, maka akan membekas dalam hati, kemudian akan memberikan manfaat, baik dalam kondisi ketakutan yang mendera; atau kerinduan yang mendalam. Sebaliknya, kalām jika keluar dari lisan, maka hanya sebatas pada daun telinga yang tidak memberikan efek positif pada perbuatan.

Tidak hanya itu, Ibn 'Ajībah mengartikan *kalām* dalam pandangan ahli hikmah, yaitu kata yang tersusun atau sesuai antara ucapan (*al-qaul*) dan perbuatan (*al-'amal*). Sebab itu perkataan (*kalām*) yang tidak dibarengi dengan perbuatan (*al-'amal*) maka tidak akan memberikan manfaat atau memiliki efek positif bagi pendengar, sehingga ucapan (*qaul*) mendustakan kondisi (*ḥāl*); atau kondisi (*ḥāl*) mendustakan ucapan (*qaul*). Dengan kata lain *kalām* yang muncul dari hati yang paling dalam pastinya akan menyentuh dan membekas di hati, sehingga mampu melahirkan rasa takut (*khauf*) melakukan kemaksiatan atau sesuatu yang dapat merugikan pelapalnya; tidak hanya itu, kalām tersebut selalu mampu menebar harapan kerinduan (*rajā'*) yang menggelisahkan, dalam arti penuh dengan hikmah dan kebijaksanaan di mana tuturannya menebar cinta dan kasih sayang baik sesama manusia dan dengan makhluk Tuhan lainnya.

Namun, di era sekarang ini banyak yang sudah terbalik, pasalnya banyak di antara penceramah (*al-mutakallim al-wā'iẓ*) ketika memberikan nasehat tidak mengamalkan ucapannya terlebih dahulu, sebab itu apa yang disebarkan tidak memberikan efek positif baik hati pendengarnya. Seharusnya seorang penceramah, *pertama* harus kontekstual dalam merespon realitas sosial yang dihadapi masyarakat pluralitas tersebut. *Kedua* perlu juga memahami, bahwa satu sisi orang Islam diwajibkan untuk menyiarkan ajaran agamanya, tetapi disisi lain keberadaan agama lain pun mesti dihormati. Ketiga,untuk mewujudukan dakwah yang humanis, kegiatan dakwah tidak lagi cenderung membicarakan Islam-Kafir, beriman dan tidak beriman, sorga neraka melainkan mengajak meningkatkan kualitas

keimanan dan ketaqwaan kepada Allah semata.[6] Atas dasar itu Ibn 'Ajibah mengingatkan bahwa penceramah (*al-mutakallim al-wā'iẓ*) seharusnya mengamalkan perkataannya terlebih dahulu sebelum menasehati orang lain, menasehati orang lain artinya sama sedang menasehati dirinya sendiri sehingga tujuann dari nasehati-menasehati mampu memberikan efek manfaat yang positif dan menggugah (bathin) hati para pendengarnya.[7]

الكلام عند الحُكمَاء هو اللفظُ المركبُّ من القولِ والعمَلِ، فإذا كان الكلامُ خَالِيا عن العمَل كان غيرُ مفيدٍ في القلوب شيئا لكونِ الحالِ يكذِّبُ المقال، لأن المتكلمَ الواعظَ إذا عمِل أوَّلا ثم تكلَّم ووَعِظ نفَع قولُه وأنهَض حالُه...

Artinya:

Kalām (perkataan) *menurut ḥukamā' adalah kata yang tersusun dari ucapan (qaul) dan amal (perbuatan). Perkataan tanpa amal tidak memberikan manfaat (ghair mufīd) bagi hati pendengar, dan menjadikan kondisi (ḥāl) mendustakan maqāl (tempat pengucapan). Sebab itu, seorang penceramah jika berkata maka ia akan beramal (melaksanakan) terlebih dahulu, lalu berbicara dan memberikan nasehati, maka bermanfaat ucapanya, dan mampu membangkitan kondisinya.*

Dalam rumusan lain, *kalām* yang bermanfaat adalah kata yang mampu memberikan manfaat dan efek positif bagi pelapalnya. Sebagaimana diulas sebelumnya, yakni kata-kata yang bersumber dari hati dan lisan, sesuai antara perkataan dan perbuatan sehingga yang muncul adalah pantulan cahaya ketuhanan dan mampu menghantara pelapal dan pendengarnya meraih maqam musyahadah. *Kalām* yang dimaksud adalah dzikiran hakiki yang diawali dengan lisan dan hati; hati dan ruh; ruh dan *sirr* (rahasia) yang dibiasakan dalam keseharian sehingga mampu meraih maqam penyaksian Eksistensi dan Esensi Tuhan yang hakiki. Kemudian batasan *kalām al-mufīd*, yaitu perkataan yang memberikan manfaat, yakni berupa dzikiran lisan dan hati sebagai bagian dari manifestasi meraup pahala, kebaikan, media media amar ma'ruf - nahi munkar dan lain sebagainya, walaupun dilakukan tanpa bimbingan dari seorang guru atau mursyid.[8]

---

[6] Mawardi Siregar, "Menyeru Tanpa Hinaan (Upaya Menyemai Dakwah Humanis Pada Masyarakat Kota Langsa yang Pluralis)," *Jurnal Dakwah*, (Vol. XVI, No. 2 Tahun 2015), 203-209.

[7] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 27; Lihat al-Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 39-40.

[8] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 27

الكلام الذي يعُود بالنفع على صاحِبه هو اللفظ المركب من القلب واللسان، المفيد بوضْعِه في القلبِ تنويرا أو ترقيَّة وشهودا وهو الذكرُ الحقيقيُ باللسان والقلبِ أو بالقلب والروح، أو بالروح والسرِّ وهو دوام الشهود. أو المفيد أجرا جزيلا وإحسانا جميلا وهو ذكرُ اللسان والقلبِ إذا كان بلا شيخٍ أو أمرٍ بمعروفٍ أو نهي عن منكر، ما سوى ذلك.[9]

Artinya:

Kalām (perkataan) *yang dapat memberikan kemanfaatan bagi pelapalnya adalah kata yang tersusun dari hati dan lisan, yang bermanfaat (al-mufīd) terletak dalam hati sebagai cahaya; atau media meningkatkan (iman dan takwa) dan musyahadah bersama Allah. Yaitu berupa dzikiran hakiki yang dilapalkan berbarungan antara lisan dan hati; atau hati dan ruh; atau ruh dan sirr, yakni langgeng dalam musyahadah (bersama Allah). Bermanfaat (al-mufīd) karena mendapatkan ganjaran pahala melimpah (ajran jazīlan) dan kebaikan yang indah (iḥsānan jamīlan). Bermanfaat (al-mufīd) artinya berdzikir lisan dan hati walau tanpa guru atau berbuat ber-amar ma'ruf nahi minkar dan selain itu.*

Sementara itu 'Alī ibn Maimūn al-Idrīsy menjelaskan *kalām* dalam konteks tauhid, baginya, *kalām* (perkataan) terbagi ke dalam 2 (dua) hal, yaitu; *kalām qadīm* (kalam Tuhan) dan *muḥdith* (kalam makhluk). Keduanya merupakan sifat. Sifat *qadīm* adalah milik pencipta (Allah), sedangkan sifat *muḥdith* adalah milik makhluk. Sifat tidak dapat dipisahkan dengan yang disifatinya. Sifat bagi *khāliq* (pencipta) terbagi 2 (dua), yaitu *muttaṣilun bi al-dhāt* (melekat pada Dzat Allah), dan *munfaṣil bi al-dhāt* (terpisah dengan Dzat Allah). *Muttaṣil bi al-dhāt* adalah sifat yang melekat pada Allah, seperti sifat *wujud, qudrat, baqā', ilmu, iradat, ḥayat, sama', baṣar* dan *kalām*. Sedangkan *munfaṣil bi al-dhāt* adalah sifat yang tidak melekat pada dzat yang disifati pun juga tidak terpisah. Dengan kata lain tidak melekat tetapi tidak terpisah, seperti *'af'āl* (perbuatan) sifat-sifat Allah yang berada pada makhluk. Sebab itu dalam makhluk, sejatinya tersimpan realitas tersembunyi Sang Khaliq, dalam ciptaan (*maṣnū'at*) terdapat Sang Pencipta (*al-Ṣāni'*) di

[9] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 40.

dalamnya.[10] Artinya *kalām* merupakan kata yang tersusun dari 2 (dua) sifat Tuhan, yaitu; *qadīm* dan *hadīth*. *Kalām hadīth* berupa ayat-ayat qur'ani dan ayat-ayat semesta (*kauniyah*) yang menunjukan eksistensiNya. Sedangkan *kalām qadīm* Tuhan yang tidak bisa di-*idrak* oleh cara pandang kemanusiaan.

اعْلَم أن الكلامَ إلى قسمين قديمٌ ومحدثٌ وكلامُهُما صفةٌ ... والصفةُ لا تُفَارِق بالموصوف فالقديمُ هو الخالقُ والمُحْدِثُ هو المخْلوق... وصفةُ الخالِق قسمين قسمٌ متصلٌ بالذات.... وقسمٌ ليس مُتَّصِلا بالذات الموصُوفَة ولا مُنْفَصِلا عنها... وهي صفاتُ الأفعال أي صفاتُ الأفعال العليَّة وهي الخلوقاتُ كلّها.

Artinya:

Ketahuilah bahwa kalam terbagi 2 (dua) bagian, yaitu kalam qadīm dan kalam muḥdith, dan keduanya adalah sifat… Sifat tidak bisa dipisahkan dengan yang disifatinya. Kalam qadīm adalah pencipta (al-Khāliq), sedangkan kalam muḥdith adalah makhluk. Kemudian sifat Sang Pencipta terbagi 2 (dua), yaitu sifat yang melekat pada Dzat… dan sifat yang tidak melekat pada Dzat yang disifatinya, pun juga tidak terpisah darinya…. Yaitu sifat 'af'āl (sifat perbuatan/ ciptaan Allah) yang Mahaluhur, yaitu makhluk-makhluk Allah.

Hal yang ingin diungkap oleh al-Idrīsy adalah penegasan tentang kalam Tuhan, sebab itu ia membaginya dalam 2 (dua) kategori sebagai tanda-tanda semesta tentang keberadaanya. Sifat bersifat *qadīm*, yakni tidak terlapalkan dalam simbol-simbol dan rumus-rumus tertentu, sehingga hal tersebut hanya dirinya yang memilikinya. Sedangkan *muḥdith* adalah kalam tuhan yang tampak dalam perwujudan alam semesta sebagai manifestasi dari perwujudan-Nya. Dalam hal ini berupa kitab suci dan alam semesta yang praktiknya ada yang *muttaṣil* (nyambung) pada diri-Nya, seperti sifat *wujūd, qidam, baqā,* dan lain lain (sifat 20 dalam kajian ilmu tauhid); atau ada pula yang *munfaṣil* (terpisah) dari-Nya, yakni berupa hasil penciptaan yang ada di alam jaga raya merupakan manifestasi dari keberadaan-Nya. Keterpisahan esensinya kesambungan tentang keberadaan-Nya. Dengan kata lain bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta duniawi dan ukhrawi

[10] Alī Maimūn al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah fī Tauḥīd al-Jurūmiyyah* (Surabaya: al-Ḥaramain, 2005), 9-10.

merupakan manifestasi dari perwujudan-Nya, bahkan ketidak adaan alam semesta dan seisinya pun bagian dari keberadaan-Nya.

Sementara itu penjelasan Ibn ‘Ajībah tentang *kalām* berbeda dengan al-Qushayry ditinjau dari *al-mufīd* (bermanfaat), bahwa *kalām* (perkataan) terbagi 2 (dua), yaitu *mufīdun (*bermanfaat) dan *ghair mufīdin* (tidak bermanfaat). *Mufīd* (bermanfaat) artinya *kalām* yang mendengarkan langsung dari Allah dan bercakap-cakap dengan-Nya, selain itu adalah kesia-siaan. Sebab itu *kalām* (perkataan) yang *mufīd* (bermanfaat) pada Dzat dan sifat sebagai ibarat dari penciptaan (*al-maṣnū’āt*) yang meliputi segala eksistensi makna yang tidak bertentangan atau menyimpang. Sedangkan *ghair mufīd* (tidak bermanfaat) adalah *kalām* yang tidak bersumber dari Allah.[11] Dengan kata lain bahwa perkataan yang bermanfaat adalah sesuatu yang bersumber dari kalam Tuhan yang meliputi dari segala eksistensi makna yang tidak bertentangan dan menyimpang dari perwujudan-Nya, sedangkan perkataan yang tidak bermanfaat adalah perkataan yang tidak bersumber dari-Nya, melainkan nafsu yang bersamayam dalam jiwa dan raga, sehingga ucapannya adalah kesia-siaan, yakni tidak dapat memberikan efek positif yang dominan bagi pendengarnya. Intinya, perkataan yang bermanfaat karena Allah, bersumber dari-Nya dan hasil percakapan dengan-Nya, sedangkan perkataan yang tidak bermanfaat adalah sesuatu yang tidak bersumber dari-Nya.

والكلامُ المفيد... وفي نحوِ القلْب مفيدٌ وغيرُ مفيد، فغيرُ المفيد ما ليس لله، والمفيدُ ما يسْمَع من الحق أو يُخاطِب به الخلقُ، وما سواه فلغْوٌ.

Artinya:

Perkataan (kalam) adalah hal yang bermanfaat (al-mufīd)... Dalam Ṇahw al-Qalb (kalam) terdapat yang mufīd (bermanfaat) dan ghair mufīd (tidak bermanfaat). (Kalam yang) tidak bermanfaat adalah perkataan yang tidak kerena Allah, sedangkan (kalam) yang bermanfat adalah sesuatu yang bersumber (mendengar) dari al-Ḥaqq (Allah), atau berupa hasil percakapan makhluk dengan-Nya (Allah), dan selain itu adalah kesia-siaan.”

2. Imajinasi *Ism* (Nomina), *Fi’l* (Kata Kerja) dan *Huruf* (partikel/ konjungsi)

[11] ‘Abd al-Karīm al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr* (al-Qāhirat: ‘Ālam al-Fikr, 1994), 39.

Dalam bahasa Arab dikenal dengan 3 (tiga) jenis kata, yaitu (1) kata yang menunjukan suatu benda yang tidak memiliki masa atau waktu disebut dengan *ism* (nomina), kata yang menunjukan suatu pekerjaan dan memiliki masa, baik berupa waktu saat ini (*zamān ḥāl*) atau yang akan datang (*mustaqbal*) disebut dengan *fi'l* (verb/ kata kerja); dan kata yang tidak akan memiliki fungsi dan arti jika tidak disandingkan dengan kata lain disebut dengan huruf (partikel/ preposisi/ konjungsi).[12]

Bagi al-Ṣanhājy bahwa kata (*lafẓ*) terdiri dari 3 (tiga) katagori yang memiliki peran dan fungsi masing-masing, yakni *ism* (nomina), *fi'l* (verba), dan *ḥarf* (partikel).

وَأَقْسَامُهُ ثَلَاثَةٌ : إِسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنًى

"Kalām terbagi tiga, yaitu ism, fi'il dan ḥurūf yang mengandung makna."[13]

Namun berbeda bagi Ibn 'Ajībah bahwa *kalām* diartikan dengan perkataan atau struktur kata yang dapat menghantarkan seseorang wushul kepada Allah. Ia pun membaginya ke dalam 3 (tiga) kategorisasi, yaitu *ism, fi'l* dan *ḥarf*.[14] Pertama *ism* artinya ber-dzikir dengan nama- Allah (*dhikr ism Allah*). Baginya, manusia yang senantiasa meng-*ism*-kan jiwa dan raganya dengan kata "Allah" maka ia akan wushul kepada-Nya. *Ism* yang dimaksud adalah *Ism Mufrad,*

---

[12] Eckehard Schuldz menjelaskan bahwa preposisi adalah kata depan semisal dari, ke, dan di. Kata ini tidak bisa memiliki fungsi apabila tidak disandingkan dengan kalimat lain. Sedangkan partikel adalah kata yang biasanya tidak dapat diderivikasikan (taṣrīf) dan diinfleksikan yang mengandung makna dalam tata bahasa dan tidak mengandung makna dalam leksikalnya. Eckehar Schuldz, Bahasa Arab Baku dan Modern, teks aslinya "al-Lughah a;-'Arabiyyah al-Mu'āṣarat, terj. Esie Hartianty, dkk (Yogyakarta: LKiS, 2012), 401. Partikel atau kata tugas adalah kelas kata yang hanya memiliki arti gramatikal dan tidak mempunyai arti leksikal. Arti suatu kata tugas ditentukan oleh kaitannya dengan kata lain dalam suatu frasa atau kalimat dan tidak bisa digunakan secara lepas atau berdiri sendiri. Kata tugas dikelompokkan menjadi lima, yaitu: (1) preposisi (kata depan), yaitu kata yang biasa terdapat di depan nomina, misalnya *dari*, *dengan*, *di*, *ke;* (2) konjungsi (kata sambung); kata atau ungkapan yang menghubungkan dua satuan bahasa yang sederajat (antarkata, antarfrasa, antarklausa, antarkalimat), misalnya *dan*, *atau*, *serta;* (3) interjeksi (kata seru); kata yang mengungkapkan seruan perasaan, misalnya *ah*, *aduh;* (4) partikel (kata sandang); kata yang tidak memiliki arti tapi menjelaskan nomina, misalnya *si*, *sang*, *kaum;* dan (5) penegas yaitu -*kah*, -*lah*, -*tah*, *pun.*

[13] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 4.

[14] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 30-31. Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 42-45.

yaitu Allah sebagai Eksistensi dan Esensi Dzat yang *Maha Mufrad* (Mahatunggal).Mengingat *Maha Ism Mufrad* (Mahatunggal) artinya mengetahui raja di raja (*sulṭān al-asmā'*) dalam jiwa dan ragaٕ yang diterapkan dalam bentuk dzikiran yang meresap dan menjadi darah-daging, yakni mengingat Sang Mufrad diawali dengan dzikir lisan, kemudian beralih ke dzikir hati, dari dzikir hati ke dzikir ruh, dari dzikir ruh ke dzikir *sirr* (rahasia), sehingga antara pe-dzikir dan pusat dzikiran menyatu seakan dalam sebuah perwujudan (ittiḥād) dan meraih wushul kepada Allah. Dengan kata lain berdzikir *Ism Mufrad* (kata Allah) merupakan proses yang harus dilewati dalam menggapai wushul yang diawali dengan membiasakan dzikir lisan, hati, ruh, dan *sirr* (rahasia), sehingga menyatu antara pe-dzikir (hamba) dan pusat dzikiran (Tuhan).[15]

Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlany dalam "*Sirr al-Asrār wa Maẓharu al-Anwār Fīmā Yaḥtāju Ilaihi al-Abrār*" menjelaskan tentang tingkatan dzikir baik *jahr* (lantang) atau *khafy* (samar) sebagaimana diulas oleh Ibn 'Ajībah, bahwa pertama di awali dengan dzikir lisan, kemudian dzikir nafas (hirupan udara), lalu dzikir hati, meranjak ke dzikir ruh, lanjut pada dzikir *sirr*, dari *sirr* ke *khafy* (samar) sampai dzikir *akhfā al-khafy* (yang paling samar). Dzikir lisan ketika hatinya mengingat Allah, tetapi tak jarang melupakan-Nya (*yudhakkiru al-qalb mā nasiya min dhikrillah*); dzikir nafas yaitu dzikiran tanpa terdengar huruf dan suara, tetapi dapat dirasakan oleh indera, dan gerakan bathin (*dhikru ghairi masmū'in bi al-ḥurūf wa al-ṣaut, bal masmū'un bi al-ḥissy wa al-ḥarakat fī al-bāṭin*); dzikir hati menjaga hati dalam rahasia sifat *jalāliyah* dan *jamāliyah* Allah (*mulāḥaẓat al-qalb mā fī ḍamīrihi min al-jalāl wa al-jamāl*); dzikir ruh adalah hasil dari menyaksikan cahaya penyingkapan sifat-sifat Allah (*mushāhadat anwār tajalliyāt al-ilahiyyah*); dzikir *sirr* adalah merasa dekat dalam pengawasan penyingkapan rahasia-rahasia ketuhanan (*murāqabat mukāshafat al-asrār al-ilahiyyah*); dzikir *khafy* adalah saling membalas cahaya keindahan ber-manunggaling kaula gusti atau *wiḥdat al-wujūd (mu'āqabat anwār jamāl al-dhāt al-aḥadiyyah*) dalam *maq'ad ṣidqin* (maqam kenyataan); dan dzikir *akhfā al-khafy* adalah melihat hakikat ketuhanan dengan yakin, tiada yang muncul

[15]Penyatuan antara pe-dzikir dan pusat Dzikiran adalah ejawantah dari wiḥdat al-wujūd merasakan kenikmatan bersama Tuhan. Lihat Ali Akbar, "Looking at Ibn 'Arabi's Notion of Wahdat al-Wujud as a Basis for Plural Path to God," *Journal of Islamic Studies and Culture* (Vol. 4, No. 1, June 2016), 45-51

kecuali Allah (*al-naẓr ilā ḥaqīqat al-ḥaqq al-yaqīn wa la yuṭṭali'u 'alaihi ghairullah*).[16]

Kedua *fi'l* (verb/ kata kerja) artinya perbuatan atau usaha dengan sungguh sungguh untuk memerangi hawa nafsu dengan mengoyak kebiasaan-kebiasaan hina dan rendah (*mujāhadat al-nafs fī khiraqi 'awā'idiha*).[17] Artinya fi'il atau kata kerja merupakan simbol dari usaha membebaskan dari belenggu hawa nafsu yang dapat merendahkan manusia dihadapan Allah. Pasalnya, bagaimana mungkin manusia akan mendapat anugerah wushul kepada Allah sementara dirinya masih dibelenggu oleh keinginan dan motivasi selain Allah. Ibn 'Ajibah mengutip ungkapan Ibn 'Aṭā'illah, bahwa "bagaimana mungkin kamu bisa dibebaskan dari ketergantungan pada selain Allah, sementara dirimu enggan melepaskan dari ketergantungan pada selain Allah." Atas dasar itu, kesungguhan diri dalam melepaskan ketergantungan hidup merupakan bagian dari kinerja (*fi'il*) dan proses yang harus dilewati ketika ingin meraih maqam penyaksian ketuhanan. Selanjutnya adalah *ḥarf* atau *ḥurūf,* yaitu keinginan, harapan, cita-cita, tabiat, pembawaan dan perjuangan menggapai keridhaan Allah (*al-himmat wa al-qarīḥat wa ṭalab al-wushul ilā allah*). *Ḥurūf* (harapan dan motivasi) harus dikuatkan dan dimunculkan ketika mengawali proses perjalanan suluk ilahiyah, kemudian *ḥurūf* (harapan atau motivasi) tersebut harus ditanggalkan ketika menggapai maqam penyaksian dan melebur bersama kenikmatan bermusyahadah.[18]

Uraian di atas menjelaskan bahwa sesorang yang ingin menggapai maqam musyahadah harus senantiasa ber-ism, yakni ber-dzikir Sang Maha *Ism,* yaitu Allah. Dzikiran harus dibarengi dengan *fi'il* atau kesungguhan melewati proses penyucian jiwa dan raga dari keterbelengguan hawa nafsu. Tidak cukup dengan *fi'il,* melainkan juga harus adanya *ḥurūf,* yakni harapan dan motivasi yang kuat ketika berproses menuju musyahadah. Sehingga pada akhirnya, *ḥurūf* atau harapan dan motivasi tersebut harus ditanggalkan ketika sudah meraih puncak kenikmatan, yakni hadir bersama Dzat ilahiyah.

وأقسامُ الكلام الذي يصِلُ به العبدُ إلى حضرةِ مولاه ثلاثةٌ:
اسمٌ أي ذكرُ الاسمِ المفرد وهو الله. فالاسمُ المفردِ سُلْطانُ

[16]Lihat Syaikh 'Abd al-Qādir ibn Mūsā al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓharu al-Anwār Fīmā Yaḥtāju Ilaihi al-Abrār* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 28-29.

[17] والمقصود به مجاهدة النفس في خراق عوائدها . Lihat Ajīibah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 31. Lihat al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 43.

[18] Ajīibah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 31.

الأسماء وهو اسمُ الله الأعظم... والثاني الفِعْل والمقصودُ به مجاهدةُ النفس في خراقِ عَوائِدِها... والثالث الحرفُ والمقصودُ به الهمَّةُ والقَريْحَة وطلبُ الوصول إلى الله. فهذا الحرفُ لا بد منه في البدايةِ فإذا وصل إلى الله حذفُه

Artinya:

Pembagian kalām yang dapat menghantarkan seorang hamba wushul kepada Allah ada 3 (tiga), yaitu ism, artinya ism mufrad, Dzat Maha Tunggal, yaitu Allah. Ism mufrad adalah raja di raja segala asmā', yaitu nama Allah yang Maha Luhur.... Kedua adalah fi'il, artinya berusaha dengan sungguh-sungguh melawan hawa nafsu dan mengoyak kebiasan hina... Ketiga adalah huruf, yaitu keinginan, harapan, cita-cita, tabiat, pembawaan dan menggapai keridhaan Allah. Mengawali dengan penuh harapan (huruf) dan ketika telah sampai maka segera melepaskannya.

Ketiga, masih terkait dengan huruf (*al-ḥarf/* partikel/ konjungsi), sebagaimana diulas sebelumnya bahwa huruf adalah harapan mendalam atau motivasi kuat ketika ingin melewati fase-fase wushul kepada Allah. Sebab itu, Ibn 'Ajībah membagi hurūf atau harapan dalam 2 (dua) kategori, yaitu *al-ḥurūf al-nurāny* dan *al-ḥurūf al-ẓulmāny*. Al-Ḥurūf al-nurāny adalah harapan gemilang, yaitu motivasi kuat menggapai wushul kepada Allah, menggapai kemuliaan sebagaimana gapaian para waliyullah, dan meraih kenikmatan abadi. Sedangkan *al-ḥurūf al-ẓulmāny* adalah harapan kelam, yaitu berupa motivasi kuat meraih tujuan hidup pribadi yang bersifat sementara, seperti kepemimpinan, kehormatan, kekuasaan, cinta dunia, dan lain-lain.[19] Sebab itu, harapan gemilang sejatinya berupa motivasi menggapai keridhoan ilahi, bukanlah duniawi dari setiap perjalanan kehidupan. Sebaliknya, harapan kelam adalah tujuan hidup hanya menggapai kemuliaan majazi, kehormatan, dan kenikmatan dunia semata. Dengan kata lain bahwa harapan atau cita-cita gemilang bukanlah meraih kesejahteraan duniawi, seperti yang dilakukan oleh orang-orang awam, mengejar target keduniaan. Tetapi, motivasi hidup yang dapat menghantarkan wushul kepada Allah, dan menggapai cita serta cinta ruhani bersama Allah.[20]

---

[19] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 32. Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 44.

[20]Syaih 'Abd al-Qādir al-Jīlany dalam "Siri al-Asrār" menjelaskan tentang *ḥujub al-ẓulmāny* dan *ḥujub al-nūrāny*. Bahwa kebodohan menguasai sifat sifat kegelapan, seperti sombong, dengki, hasud, pelit dan lain sebagainya. Dihegemoni oleh sifat tercela, dan menjadi sebab direndahkan

والمقصـودُ بـالحرفِ الطمَـعِ في الوصـول إلى مرْتَبَـةٍ مـنَ المراتِب. فالحرفُ النُّوراني: هو الطمَعُ في الوصول إلى الله أو إلى رضـوانه أو إلى كرامـةٍ مـن كراماتِ أوليائِـه إو إلى نعيمِـه الدائم. والحرفُ الظُّلْمَاني هو الطمَعُ في الوصول إلى حَظٍّ من حُظوظِ النفس العاجِلة كالرياسة والتعظيمِ والجاهِ وحُبِّ الدنيا وغيرِ ذلك...

Artinya:

Yang dimaksud dengan al-ḥarf yaitu motivasi kuat (tamak) melewati fase-fase wushul (kepada Allah). Al-Ḥarf al-nurāny adalah motivasi kuat (tamak) meraih wushul kepada Allah dan menggapai keridhoan-Nya; mendapatkan kemuliaan dari raihan kemuliaan para kekasih-Nya; atau meraih kenikmatan yang abadi. Sedangkan al-ḥarf al-ẓulmāny adalah hasrat yang kuat meraih bagian-bagian nafsu yang bersifat sementara, seperti kepemimpinan, kehormatan, kekuasaan, cinta dunia, dan lain-lain.

Berbeda dengan ‘Abd al-Karīm al-Jīly, ia membagi huruf ke dalam 8 (delapan) bentuk, yaitu; (1) huruf hakiki (*al-ḥurūf al-ḥaqīqiyyah*), yaitu entitas dari nama-nama dan sifat-sifat Allah; (2) huruf *‘āliyah (al-ḥurūf al-‘āliyah*), yaitu zat zat objek ilmu ilahi atau sebuah entitas yang melekat tetap dalam ilmu ketuhanan; (3) huruf ruhani (*al-ḥurūf al-ruḥāny*), yaitu ruh ruh yang bersifat cahaya di mana Allah memunculkan eksistensiNya, seperti munculnya huruf huruf ketika berucap; (4) huruf gambaran (*al-ḥurūf al-ṣūriyyah*), yaitu huruf yang menggambarkan struktur-struktur yang ada di alam semesta (penciptaan) secara universal dan susunan anggota badan manusia secara parsial; (5) huruf maknawi (*al-ḥurūf al-ma’nawy*), yaitu gerak dan diamnya suatu benda yang membentuk huruf, di mana dari setiap gerakan tersimpan makna-makna yang terkait dengan kondisi seseorang, seperti manusia berdiri seperti membentuk huruf alif, ketika tidur seperti bā’; (6) huruf inderawi (*al-ḥuruf al-ḥissiyah*), yaitu huruf yang dapat dilihat sebagai huruf huruf dalam

---

pada serendah-rendahnya tempat. Cara menghilangkan sifat ini dengan mengaca atau mengintropeksi hati, memoles diri dengan lapisan tauhid, ilmu, amal dan mujahadah yang kuat. Kemudian, setelah melewati proses pensucian maka hijab zulmāny akan tergantikan dengan *nurāny* (cahaya ketuhanan), menjadikan mata bathinya seperti mata bathin ruh, disinari dengan cahaya *asmā’* (nama-nama Tuhan), sifat-sifat Tuhan, sehingga hilang *hijab nurāny* secara sistematis, disinari dengan cahaya Dzat Allah. Lihat Syaikh ‘Abd al-Qādir ibn Mūsā al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār*, 33.

tulisan; (7) huruf yang terucap (*al-ḥurūf al-lafẓiyyah*), yaitu huruf yang terbentuk di udara dari ketaran angin yang keluar dari makhluk dan *makhraj* (tempat keluarnya huruf); dan (8) huruf imajinasi (*al-ḥurūf al-khayyāliyyah*), yaitu gambaran imajinasi huruf dalam diri manusia ketika berkaitan denganya.[21]

Sementara Ibn ‘Araby mengartikan huruf sebagai simbol putaran orbit pada alam malakut adalah simbol ber-makna tentang eksistensi keberadaan Allah yang tampak ketika disingkap memalui pemahaman huruf-huruf semesta. Artinya huruf merupakan perwujudan eksistensi Allah yang berada di alam semesta dan seisinya tanpa batas. Di mana Allah berada di dalamnya sebagai *al-mukallif* (pemberi beban), sedangkan alam semesta bertugas sebagai *mukallaf* (penerima beban), sementara huruf-huruf semesta adalah penghimpun di antara keduanya.[22]

إن الحروفَ أئمةُ الألفاظ * شهِدتْ بذلك ألسُنُ الحُفَّاظ
دارتْ بها الأفلاكُ في ملاكوتِه * بين النِّيام الخُرْس والأيْقاظ
ألحَظْتُها الأسماءَ من مكنونِها * فبدت تعزُّ لذلك الإلحاظ
وتقول لو لا فيضَ جودي ما بدتْ * عند الكلام، حقائقُ الألفاظ

*Sesungguhnya huruf-huruf imam para lafaz * dengan huruf disaksikan lisannya para huffaz*
*Denganya, orbit-orbit semesta berputar di alam malakut-nya * antara tidur kebisuan dan keterjagaan*
Aku memandangnya sepertinya memandang asma dari pencipataan
Sehingga tampak kemulian dari itu pandangan
Lalu, Engkau berkata: “anda bukan karena limpahan kedermanan-Ku, maka tidak akan tersingkap dalam kata-kata, hakikat dari lafaz-lafaz.

Penjelasan lain tentang *ism, fi’il* dan *ḥarf* juga diulas oleh al-Qushayry. Dirinya menjelaskan bahwa *ism* (nama) merupakan isyarat dari sebuah eksistensi maknawi yang tidak dibarengi dengan masa, baik lampau, sekarang atau yang akan datang. Sebab itu ia membagi *ism* ke dalam 3 (tiga) hal, yaitu; pertama, *ism ‘ain* artinya subtansi dari penamaan alam semesta, yaitu Allah; kedua, *ism ma’na* adalah nama nama ketuhanan (*asmā’ al-ḥusnā*) sebagai manifestasi dari *‘ain*

[21] Syaikh ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, *Sarḥ Mushkilāt al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Kairo: Dār al-Amīn, 1999), 89

[22] Lihat Abī Bakr Muḥyi al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abdullah al-Ḥātimy, al-Ma’rūf bi Ibn ‘Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Awwal (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 85-86.

al-ism, yaitu Allah. Sepeti sifat *qudrat*. Ketiga adalah *ism al ashl* (nama yang ada sejak zaman azali yaitu Allah) yang tidak membutuhkan bantuan *fi'il* (perbuatan/ ciptaan/ makhluk), sebuah eksistensi yang berdiri sendiri, sebab itu *fi'il* (perbuatan/ penciptaan/ makhluk) bagian dari keberadaan eksistensi-Nya; dan *ism* (Allah) adalah rahasia dari sebuah penciptaan.[23]

فالاسمُ ما دلَّ على معنى في نفسه، غيرِ مُقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وهو ينقسم إلى اسمِ عينٍ أي ذات (الله) أو اسمِ معنى (القدرة) والاسمُ أصلٌ لأنه يستغنى بنفسه عن الفاعل، والفعلُ فرْعٌ عن الاسم، والاسمُ أخَفُّ من الفعل فهو أي الاسمُ يَسْتَتِرُ في الفعل والفعلُ يستترُ في الاسم..

Artinya:

Ism adalah sesuatu yang menunjukan makna pada dirinya tanpa dibarengi dengan salah satu dari tiga masa. Kemudian ism terbagi menjadi ism 'ain, yakni Dzat Allah; ism ma'nā (al-qudrat); dan ism aṣl karena sesungguhnya yang ism aṣl tidak membutuhkan pencipta (subjek). Sedangkan fi'il (perbuatan) merupakan bagian dari ism (Allah), dan ism kondisinya lebih ringan dibandingkan fi'il, sebab ism (Allah) selalu tersimpan dalam setiap fi'il (perbuatan/ ciptaan), dan fi'il (perbuatan/ ciptaan) selalu menyimpan ism (Allah).

Pada dasarnya, al-Qushairy ingin menjelaskan bahwa *Ism* adalah Allah, yaitu sebuah Eksistensi dan Esensi yang tidak pernah bisa dipengaruhi oleh waktu, Dia adalah Dzat yang berdiri sendiri. Artinya Allah sebagai pencipta membebaskan diri dari ketergantungan pada masa, Eksistensi dan Esensinya adalah Maha dari segala Maha. Sebab itu inti dari segala *ism* adalah Allah itu sendiri, dirinya penuh makna dengan sifat dan kekuasaan sebagaimana *asmā* dan sifat yang dimiliki-Nya, seperti *asmā' al-ḥusnā.* Dia juga adalah *ism* yang Mahaasal (*al-ism al-aṣl*), artinya perwujudan-Nya tidak membutuhkan pencipta. Maka dari setiap perbuatan-Nya (*fi'il*) merupakan bagian dari perwujudan-Nya yang tersimpan dalam perbuatan-Nya, dengan kata lain, bahwa dibalik setiap perbuatan atau penciptaan dipastikan adanya *Ism* sebagai pencipta.

Tidak hanya itu, al-Qushayry pun menyimbolkan *maṣdar* sebagai inti dari *ism* itu sendiri, yaitu Allah sebagai inti utama dari semua *ism* (*'ain al-musammā*) yang ada. Artinya Allah adalah

[23] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al Kabīr,* 130.

maṣdar, yaitu pusat atau inti dari semua eksistensi yang ada di alam raya yang tidak membutuhkan siapapun. Sedangkan *fi'il* adalah ekspresi atau hasil penciptaan Allah yang tidak dapat berdiri sendiri, yaitu ciptaan yang tidak bisa berpaling atau melepaskan diri dari campur tangan Tuhan, juga tergadai oleh waktu (masa), takdir, dan ketentuan sejak zaman azali. Sebab itu dibalik ciptaan (makhluk/ *al-kaun*) tersimpan rahasia ketuhanan.[24]

> واما (الفعل) فهو تعبيرٌ عن الكون وما في الكون أي عن المخلوقات. وما يجري عليها من تصاريفَ إلهيةٍ ومُرتَهِنةٍ بأزمان ومُرتهنة بمقاديرَ ومرتهنةٍ قبل ذلك كلّه بعلمٍ أزلِيٍ قديمٍ غيره...
>
> Artinya:
> Adapun *Fi'il merupakan ekspresi tentang alam semesta dan sesuatu yang ada di alam semesta, yaitu makhluk; dan sesuatu yang tidak bisa terlepas dari campur tangan Tuhan, tergadai oleh waktu dan takdir semenjak zaman azali yang teramat lampau dengan lain...*

Masih dengan al-Qushayry bahwa dia menilai ḥurūf dari sisi peran dan fungsinya dalam bahasa Arab sebagai kata penghubung. Pasalnya kata seperti *ḥarf jārr* saja tidak akan pernah bisa bermakna jika tidak disandingkan dengan kata lain, seperti *ism.* Kata "ilā" pada kalimat "dhahab muḥammadun ilā al-sūq" tidak akan memiliki arti sempurna apabila tidak disandingkan dengan "al-sūq," maka berarti "Muḥammad pergi ke...;" atau kata "al-sūq" tidak akan sempurna maknanya jika tanpa ada kata "ilā," maka berarti "Muḥammad pergi pasar." Sebab itu antara ḥurf dan ism memiliki keterkaitan makna yang erat sehingga mudah dipahami dan sempurna maknanya.

Atas dasar itu, al-Qushayry meng-kontekstualisasi peran dan fungsi huruf sebagai kata penghubung menjadi medai yang dapat menghantarkan seseorang wushul kepada Allah. Artinya penghubung keinginan meraih cita dan cinta rahmani Sang Ilahi. Pastinya, hubungan yang dibangun oleh *ḥurūf* bukan hubungan biasa atau kepalsuan, melainkan sebuah totalitas tanpa batas berupa penyandaran diri secara penuh hanya kepada Allah. Kemudian menyakini bahwa tidak ada subjek yang mengatur di alam semesta kecuali Allah; dan tidak ada yang lain hanyalah Allah. Jika demikan maka *ḥūruf* sebagai media penghubung suara hati seorang hamba dengan Tuhan yang dapat direalisasikan, berarti bukanlah suatu hal yang nisbi, melainkan kenyataan.[25] Dengan kata lain huruf (motivasi

[24] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al Kabīr,* 131.
[25] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al Kabīr,* 133.

atau harapan) adalah media perekat seorang hamba yang dapat menghantarkan wushul kepada Allah.

> أما الحروفُ فهي رباطاتٌ تَتِمّ بها فوائدُ نُطْقِ القلب... تحقَّقَتْ الفائدةُ لأن الرَّبْطَ هنا على الأَصْلِ، لأَن الإضافةَ منسوبةٌ –حقًا وحقيقةً – إلى من يجِب تُضافُ إليه. ... بل هنا بلُغِة الصُّوفية دعْوى النَّاس أي إدِّعاءُ نسبة فلا فاعِلَ في الكون غيرَ الله، وليس لأي غيرٍ أو سوى حقٍ في الفاعِلية أو الملكية..
>
> Artinya:
> Adapun *huruf merupakan media penghubung yang menyempurnakan fawāid (keinginan bermanfaat) suara hati.... Kemanfaatan dapat direalisasikan di sini dengan membangun hubungan yang asli, sebab menyandarkan diri itu menisbatkan secara hak dan hakikat pada Dzat yang disandarinya... Tetapi yang dimaksud di sini dengan bahasa ahli sufi, yaitu mengajak manusia menisbatkan diri hanya pada Allah, maka tidak ada pencipta (subjek) di alam semesta ini kecuali Allah, dan tidak ada pada yang lain atau selain al-Haqq dalam pengaturan dan kekuasaan (kepemilikan)..*

Dalam penjelasan lain bahwa Ibn ‘Ajīibah menyimbolkan *ism, fi’il* dan *ḥurūf* sebagai manifestasi dari syariat, tarekat, dan hakikat. Di mana syariat adalah ucapan Nabi, tarekat perbuatan Nabi, dan hakikat adalah kondisi bathiniyah nabi. Syariat adalah ibadah, tarekat adalah metode *wushul* kepada Allah; dan hakikat adalah menyaksikan dzat yang Maha Agung. Syariat berupa kata-kata, tarekat berupa tindakan memerangi hawa nafsu dan menahan penderitaan, sedangkan hakikat berupa budi pekerti dan olah rasa. Dengan kata lain bahwa *ism* adalah syariat, *fi’il* adalah *tarekat* dan *ḥurūf* adalah hakikat. Alasannya sebagaimana ulasan di atas bahwa *ism* merupakan tahapan awal mengingat Allah, dan *fi’il* adalah usaha dan berjuang dengan jalan tarekat melawan hawa nafsu, sedangkan *ḥurūf* adalah pembentukan tabiat dalam mengolah rasa batiniyah sehingga sampai pada musyahadah ilahiyah.[26] Artinya syariat (*religious law*), tarekat (*the mystical path*), dan hakikat (*truth*) adalah proses yang harus dilewati dalam menggapai makrifat (*gnosis*). Di mana syariat menjadi pondasi utama dengan melaksanakan perintah ketuhanan secara

[26] Ajīibah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 32. Lihat al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 45-46.

totalitas, sebelum melewati fase tarekat dan hakikat menuju makrifat.[27]

> والحاصلُ من الإشارة أنها إلى الأقسام الثلاثة التي يقطَعُها المريدُ وهي الشريعةُ، والطريقةُ والحقيقةُ. فالشريعةُ أقواله عليه صلى الله عليه وسلم، والطريقةُ أفعالُه والحقيقةُ أحوالُه..... فالشريعةُ أن تعبدَه، والطريقةُ أن تقصدَه والحقيقةُ أن تشهدَه. فالشريعةُ جلُها أقوالٌ، والطريقةُ جلها أفعالٌ أي مجاهدةٌ ومكابدةٌ والحقيقةٌ جلها أخلاقٌ وأذواقٌ.
>
> Artinya:
>
> *Kesimpulan dari isyarat, bahwa ketiga jenis (kalam) dapat disepadankan sebagai tahapan yang harus dilewati seorang murid, yaitu syariat, tarekat dan hakikat. Syariat merupakan perkataan Nabi Saw, dan tarekat adalah perbuatannya, sedangkan hakikat kondisi bathinnya.... Bersyariat agar kamu bisa menyembah-Nya, bertarekat agar kamu bisa menuju pada-Nya, dan hakikat agar kamu bisa musyahadah pada-Nya. Syariat cenderung pada perkataan; tarekat cenderung pada perbuatan, yakni kesungguhan dan perjuangan (kepayahan); dan hakikat cenderung pada akhlak dan olah rasa (bathin)*

Dalam hal ini bahwa penjelasan Ibn ‘Ajībah dan al-Qushayry terdapat persamaan dan perbedaan. Adapun persamaannya adalah sama-sama mengartikan *ism* dengan Dzat Allah, sedangkan perbedaanya terletak pada *fi'il*, bagi al-Qushayry, *fi'il* adalah *mā kāna min allah* (segala sesuatu yang berhubungan dengan Allah) atau *fi'lullah* (perbuatan Allah).[28] Sedangkan *al-ḥarf* dikhususkan pada *ism* (Allah) maka sebagai hukum, seperti perubahan harakat pada kalimat *ism* terkadang berubah-ubah, terkadang dibaca *rafa'*, *naṣb*, *khafḍ* atau *jazm*. Maka dari itu *ḥurūf* yang berkaitan dengan *fi'il* maka membutuhkan proses dan nisbat yang dihubungkan kepada Allah,

---

[27] Shaida Bilqies, "Understanding the Concept of Islamic Sufism," *Journal of Education and Social Policy,* (Vol. 1. No. 1. June, 2014), 66-67.

[28] Perbuatan Allah artinya hasil ciptaan Allah, yaitu makhluk (ciptaan). Sebab itu, keberadaan makhluk tidak akan terlepas dengan Sang Khaliq, yang tidak dapat berdiri sendiri, juga bagian dari perwujudanNya. Dalam pandangan al-Farāby dikenal dengan istilah *mumkin al-wujūd* dan *wājib al-wujūd*. Mumkin al-wujūd artinya makhluk yang bisa ada, pun juga tidak ada. Namun sebaliknya, wājib al-wujūd adalah Allah yang tidak mungkin ketidakadaanNya. Penjelasan ini dikutip dari Muhammad Aziz, "Tuhan dan Manusia Dalam Perspektif Pemikiran Abu Nasr al-Farabi," *Jurnal Studi Islam* (Vol. 10. No. 2, Desember 20015), 62-89.

seperti *ḥurūf* yang berada kalimat *fi'il* yang mengharuskan dibaca *naṣb* dan *jazm. Jazm* memosisikan *af'āl al-haqq* (perbuatan Allah) sebagai refresentasi dari sifat sifat Allah dalam ciptaan.. Kemudian *ism* dalam pandangan al-Qushayry adalah sumber berita dealektika ketuhanan, sedangkan *fi'il* adalah berita dari hasil dealektika sorang hamba bersama Tuhan.[29] Sedangkan Ibn 'Ajībah mengartikan fi'il sebagai simbol dari kesungguhan melepaskan diri gejolak hawa nafsu yang dapat menjauhkan seseorang wushul kepada kepada Allah. Sementara ism adalah perwujuduan yang Maha Ism, yaitu Allah sebagai 'ain al-musammā, yakni sebuah Eksistensi dan Esensi dari semua nama dan sifat yang melekat pada Allah sebagai pemilik alam jagad raya.[30]

a) Konotasi Tanda-Tanda Ism

Selanjutnya menjelaskan tentang denotasi dan konotasi tanda-tanda dari kalimat ism, yang menurut al-Ṣanhājy terbagi 4 (empat), yaitu; *khafḍ*, *tanwīn, alif-lam*, dan huruf-huruf *khafḍ.*

فَالِاسْمُ يُعْرَفُ بِالخَفْضِ وَالتَّنْوِينِ, وَدُخُولِ اَلْأَلِفِ وَالـلَّامِ, وَحُرُوفِ اَلْخَفْضِ, وَهِيَ مِنْ, وَإِلَى, وَعَنْ, وَعَلَى, وَفِي, وَرُبَّ, وَالْبَاءُ, وَالْكَافُ, وَالـلَّامُ, وَحُرُوفُ اَلْقَسَمِ, وَهِيَ اَلْوَاوُ, وَالْبَاءُ, وَالتَّاءُ

Ism dapat diketuai dengan khafḍ, tanwin, alif dan lam, dan huruf-huruf khafḍ. Di antaranya min, ilā, 'an, 'alā, fī, rubba, bā, kāf, lām, dan ḥurūf qasam, yaitu wawu, bā, dan tā'.[31]

Ibn 'Ajībah meng-konotasi sufi tanda-tanda *ism* sebagai media untuk mengetahui eksistensi Sang *Ism*, yaitu Allah. Baginya, Esensi ketuhanan (*'ain al-ism*) dapat diketahui oleh seorang hamba dengan cara meng-*khafaḍ*-kan (merendahakan diri) dihadapan Allah dan menghilangkan penyakit hati yang melekat padanya, seperti buruk sangka, keras kepala, sombong, ujub, dan lain sebagainya. Baginya, (1) *khafḍ* adalah *al-taḥaqquq bi al-dhulli wa al suflayāt,* artinya benar-benar merasa hina dan rendah dihadapan Allah.[32] Sehingga

---

[29] *Ism* artinya ما كان مخبرا عنه في مخاطبة الحق sedangkan *fi'il* artinya ما كان خبرا في مخاطبة العبد مع الحق . Lihat al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 38-39

[30] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 31.

[31] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 4-5.

[32] Lihat Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 34. *Khafaḍ* (rendah hati) dihadapan Allah merupakan ejawantah dari ketawadhuan. Ibn 'Aṭā'illah menjelaskan bahwa ketawadhua'an (rendah hati) yang hakiki muncul dari lewatan proses musyahadah dan menyingkap keangungan

dirinya merasa tidak ada artinya sebagai hamba, terbebas dari sifat-sifat ketuhanan, kecuali yang melekat sifat-sifat seorang hamba. Seorang hamba tidak punya hak apapun di mata Sang Raja, walaupun dirasa sudah totalitas menuhankan Dzat yang memiliki segalanya. Ibarat butiran debu yang tidak ada artinya lautan pada pasir.

Cara selanjutnya yaitu dengan (2) *tanwīn* (niat yang kuat) yang direalisasikan dalam bentuk (a) *tanwīn tamkīn* (niat kuat mengkukuhkan seorang mursyid yang dapat menghantarkan wushul kepada Allah);[33] (b) *tanwīn tankīr* (niat kuat menghilangkan diri dari ketergantungan duniawi); (c) *tanwīn 'iwaḍ* (niat kuat mengganti kesenangan menjadi kesusahan); dan (d) *tanwīn muqābalah* (niat kuat menyeimbangkan posisi keluhuran Tuhan dan kerendahan hamba).[34]

1. Niat *Tamkīn* artinya pengukuhan diri berada pada jalan suluk untuk mengenal Allah dengan cara mencari mursyid yang paripurna dan sudah menggapai maqam makrifatullah, sehingga dirinya benar-benar berada di jalan Allah dan meraih wushul kepada Allah.
2. Niat *tankīr* adalah pengukuhan diri atau niat dan motivasi kuat untuk mengingkari dari ketergantungan duniawi. Dalam arti niat fokus membebaskan diri dari ketergantungan ('awā'id) duniawi beralih mencari jalan ukhrawi, sehingga diri dan bathinnya merasa nyaman, tentram dan aman. Pasalnya, "*bagaimana mungkin bisa membebaskan diri dari ketergantungan nafsu duniawi, sementara dirinya enggan melepaskan diri dari ketergantungan duniawi*." Sebab untuk mampu mengetahui Eksistensi dan Esensi Tuhan harus membebaskan diri dari selain Allah.

Tuhan. Lihat Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah li Ibn 'Atā'yyah al-Sakandary ..,* 84.

[33] *Tamkīn* dalam hal ini berbeda dengan yang diungkap oleh al-Qushayry tentang *talwīn* dan *tamkīn*. *Tamkīn* adalah kondisi atau posisi yang diraih oleh pencari salik setelah melewati proses *talwīn* (kerubah-ubahan). Dengan kata lain, *tamkīn* adalah sifat para ahli hakikat setelah melewati *talwīn* (kerubah-ubahan). Sedangkan *talwīn* adalah perubahan dari satu kondisi beralih pada kondisi lain, dari satu sifat ke sifat lain sehingga sampai pada tamkīn. Dengan kata lain, *talwīn* adalah kondisi *aḥwāl.* Lihat Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn 'Abd al-Malik ibn Ṭalḥah al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushairiyyah* (al-Qāhirat: Dār al-Salām, 2014), 50. Lihat juga Abu l-Qasim al- Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism* (South St: Garnet Publishing, 2007), 100.

[34] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 35-36. Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 48-49

3. Niat *'iwaḍ* adalah pengukuhan diri atau niat kuat untuk mengganti kehidupan duniawi dengan kehidupan ukhrawi. Dalam arti menanggalkan gemerlap kehidupan duniawi beralih pada kesengsaraan raihan ukhrawi dalam perspektif manusia, beralih dari kekayaan pada kefakiran,[35] dari kenikmatan dunia pada ketidaknimatan duniawi, kemuliaan dihadapan manusia dengan kerendahan, pergaulan dengan penyendirian (*uzlah*). Rendah dihadapan manusia tetapi mulia dihadapan Allah, miskin di dunia tetapi kaya diakhirat, sengsara dan bercapek di dunia tetapi bersenang-senang dan berpuas diri di akhirat, dari malas ibadah beralih dari rajin ibadah, dari kurang berdzikir beralih dengan banyak berdzikir, dan lain sebagainya.
4. Niat *muqābalat* yaitu mampu menyeimbangkan atau mampu memposisikan diri antara seorang hamba yang hina dan rendah dengan sifat Tuhan yang mulia. Artinya diri mengetahui batas-batas dan hak serta kewajiban seorang hamba pada Tuannya. Tidak hanya itu, termasuk sifat tercela dengan sifat terpuji, seperti pelit dengan dermawan, takabbur dengan tawadhu', hasud dengan selamat hati, malas dengan sungguh-sungguh, dan begitu juga dengan penyakit dan obat.[36]

أما التنوينُ التمكينُ بأن يُمَكِّنَه اللهُ من محبَّة شيخٍ كاملٍ عرَف باللهِ، ثم يمكنَّه من خدمتِه وصحبتِه، ثم يمكِّنَّه من شهودِ الحق ومعرفتِه. وأما التنكيرُ بأن ينتكرَ من جميعِ الناسِ ويفرَّ منهم حتى يتأنَّسُ باللهِ. وأما العِوَضُ بأن يعوِّضَ الغَنىُّ بالفقر والعِزِّ بالذُّلِ، والخَلْطة بالعُزْلة. وأما تنوينُ المقابلة فيقابِل عزُ الربوبية بذلَ العُبودية.

Artinya:

Adapun tanwīn tamkīn agar Allah mengukuhkannya mencintai seorang syaikh yang sempurna makrifatullah.

---

[35] Kefakiran bermakna tidak menuntut banyak, melainkan merasa puas dengan yang sudah dimiliki. Pengukuhan diri dalam kefakiran merupakan benteng yang kuat dalam menghadapi godaan kehidupan materi. Sikap fakir merupakan ejawantah dari rentetan zuhud. Dengan kata lain, kekayaan tidak menjadikan dirinya berlebihan atau fakir secara bathin. Kefakiran membuat bathinnya kaya dengan keanugerahan. Lihat Samsul Munir, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2014), 218.

[36] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 36. Lihat al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 48-49.

> *Kemudian Allah mengukuhkan dirinya berkhidmat dan bergaul dengannya, dan menghantarkannya musyahada pada al-haqq dan makrifatullah. Adapun tanwīn tankīr agar Allah mengasingkan dirinya dari semua manusia (uzlah) dan menjauhiya sehingga ia ber-ta'annus (bahagia/ bersenang-senang) dengan Allah. Adapun 'iwaḍ agar menggantikan kekayaan dengan kefakiran, kemuliaan dengan kehinaan, bergaul dengan uzlah. Adapun tanwīn muqābalat yaitu menyeimbangkan antara kemuliaan Tuhan dengan kehinaan hamba.*

Metode selanjutnya (3) *bi dukhūli al-alif wa al-lām* artinya kemasukan alif dan lam. Ibn 'Ajīibah mengartikan alif + lām sebagai simbol masuknya atau hadirnya seorang hamba bersama Dzat yang Mahasuci (*al-haḍrat al-qudsiyyah*). *Al-Ḥaḍrat al-Qudsiyyah* adalah maqam *mushāhadah* (penyaksian Tuhan), maqam *mukālamah* (berdealektika), maqam *muwājjahah* (saling menatap), dan maqam *mukhāfahah* (saling berhadapan) langsung dengan Allah.[37] Artinya hadir bersama Tuhan dengan penglihatan mata bathin dan penglihatan mata lahir yang berkesinambungan setelah fase fase tanwīn, di awali dari tamkīn (pengukuhan mursyid), tankīr (membebaskan diri dari ketergantuan pada selain Allah), 'iwaḍ (mengganti kehidupan), dan muqābalat (memposisikan diri sebagai hamba). Sehingga dirinya meraih tanwīn yang hakiki, lalu hadir bermusyahadah setelah melewati *ṣiḥḥat al-'iyān* (memandang dengan mata) dengan penuh kepercayaan yang sempurna; dan dengan penuh letupan rasa cinta membara, kemudian wujud ketuhanan selalu terserap dalam bayang-bayang kenikmatan dan kerinduan ingin untuk senantiasa hadir bersama-Nya.[38]

Cara terakhir untuk mengetahui Allah dengan menggali makna dari (3) huruf-huruf khafḍ, yakni sebab sebab kerendahan (*asbāb al-khafḍ*) yaitu segala sesuatu yang dapat merendahkan diri manusia dan menjadikan lebih tawadhu (rendah hati) serta merasa tidak bernilai sebagai hamba Allah.[39] Sebab itu huruf-huruf khafḍ artinya simbol atau media perjalanan pengantar wushul kepada Allah sebagai sebuah proses peralihan menuju Allah. Seperti kata (1) *Min* (dari) merupakan simbol permulaan perjalan spritual (*ibtidā' al-sair);* sedangkan (2) *Ilā* (sampai) adalah simbol akhir dari perjalanan spritual (*intihā' al-*

---

[37] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 50.

[38] Zarprulkhan, *Ilmu Tasawuf Sebuah Kajian Tematik* (Jakarta: RajaGrapindo Persada, 2016), 68.

[39] Ajīibah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 36.

sair).[40] Perjalanan menuju ketuhanan seharusnya di awali atau dimulai dengan *mujāhadah* (kesungguhan) dan motivasi kuat (*al-ḥurūf al-qawy*), kemudian di akhiri dengan musyahadah (penyaksian) Tuhan "cemerlang diawal (min) dan juga cemerlang pula diakhir (ilā);[41] Selanjutnya (3) '*An* artinya melewati batas dari ketergantungan pada selain Allah, dan kesibukan yang bersifat duniawiyah (*al-mujāwazah 'an al-'alā'iq wa al-shawāghil*). (4) '*Alā* (*isti'lā'* atau di atas), artinya pencapaian pada penguasaan nafsu dengan cara paksaan mengalahkan (*al-isti'lā' 'alā al-nafs bi al-qahr wa al-ghalabat*); penguasaan perjalanan dengan pertolongan dan penjagaan *('alā al-sīr bi al-naṣr wa al-ri'āyat*); dan hidayah dengan *tamkīn* (mengkukuhkan niat) dan pertolongan ('*ināyat*). (5) *Fi* (memiliki makna *al-kā'in* dalam nahwu) artinya hadir dan menetap dalam kesucian seperti menetapnya benda pada wadah sebagai tempat berlindung bagi hati (*al-dukhūl ilā al-khaḍrat wa al-tamakkun fīhā tamakkan al-maẓrūf fī al-ẓarf*). *Fī* juga diartikan *al-dhihāb* (perjalanan) menuju Allah; perjalanan yang tenggelam dalam lautan manunggaling kaula gusti (*al-istighrāq fī baḥr al-aḥadiyyah*); perjalanan pergulatan orang-orang yang menapaktilasi perjalanan (*al-dhihāb ilaihi ḥālu al-sā'irīn*); dan perjalanan orang orang yang sudah *wushul* (*al-dhihāb ilaihi ḥālu al-wāṣilīn*).[42]

> ويعرف الحق تعالى أيضا الذي هو مسمى الأسماء بحروف الخفض، أي بأسباب الخفض وهي كل ما يخفض النفس وينزل بها إلى أرض التواضع والسفليات كما تقدم... فمن إشارة إلى ابتداء السير وإلى إشارة إلى انتهائه فللمريد بداية وهي المجاهدة، ونهاية هي المشاهدة... وعن تشير إلى المجاوزة عن العلائق والشواغل إذ لا يصح السير مع العلائق والشواغل... وعلى إشارة إلى الاستعلاء على النفس بالقهر والغلبة، وعلى السير بالنصر والرعاية، وعلى الهداية بالتمكين... وفي إشارة إلى دخول الحضرة والتمكّن فيها تمكُّن المظروف في الظرف فتصير مأواه ومعشش قلبه، فيها

[40] Lihat Sirr Asrār dijelaskan tentang al-bidāyat wa al-nihāyat. Lihat 'Abd al-Qādir al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār Wa Maẓhar al-Anwār*, 33.

[41] Lihat Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 41; Lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 51.

[42] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 41; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 53.

يسكن وإليها يأوي، أو تشير إلى الذهاب في الله بعد الذهاب إليه...

Artinya:

Al-Ḥaqq (Allah) dapat diketahui[43] *dengan huruf-huruf khafḍ, yakni sebab-sebab kerendahan, yaitu segala sesuatu yang dapat merendahkan manusia dan lebih tawadhu' serta rendah diri sebagaimana telah diulas sebelumnya... Maka "min" merupakan isyarat mengawali perjalanan; dan "ilā" adalah isyarat mengakhiri perjalanan, maka bagi seorang murid mengawali perjalanan dengan kesungguhan (mujāhadah), dan mengakhirinya dengan musyahadah (penyaksian)...; lalu "'an" merupakan isyarat melewati batas-batas ketergantungan dan kesibukan (dunia), jadi perjalanan suluk tidak sah bila masih ketergantungan dan disubukan (dengan duniawi)...; sedangkan "'alā'" merupakan isyarat meningkatnya derajat manusia dengan cara menundukan hawa nafsu dan memenangkannya, perjalanan yang dianugeri pertolongan dan perlindungan (dari Allah)...; adapun "fī" merupakan isyarat hadir bersama "al-haḍrat" dan menetap di dalamnya sebagaimana menetapnya maẓrūf (sesuatu) pada ẓarf (suatu tempat), sehingga menyatu dan bersemayam pada hatinya dalam ketenangan persemayaman pada-Nya.*

(6) *Rubba* (dalam nahwu berarti "*qillat*/ sedikit sekali atau *kathrah*/banyak sekali"). *Rubba* dalam arti "*qillat*" artinya sedikit sekali orang-orang yang memiliki keistimewaan (*qillatu wujūdi ahli al-khuṣūṣiyyati*). Sedangkan *rubba* dalam arti "*kathrah*" artinya betapa banyak pertolongan Allah kepada mereka (orang yang tidak memiliki keistimewaan), dibanding (tidak lebih banyak) berbaik sangka kepada-Nya dan hamba-Nya (*aw ilā kathratihim liman sabaqat lahu al-'ināyat wa husn al-ẓann billahi wa bi'ibādihi*). Kemudian (7) *bā'* artinya (a) mengharapkan pertolongan (*isti'ānah*) Allah dalam perjalanan dan menggapai keberhasilan *wuṣūl* kepada-Nya (*ishāratun ila isti'ānihim billah fī sīrihim wa ẓafrihim billah fī waṣlihim*); juga berarti (b) *muṣāhabah* (kebersamaan) bersama Allah dalam kesendirian, dan dalam situasi serta kondisi apapun, menjadikan Allah sebagai teman (*ṣuḥbah*), sedangkan selain-Nya adalah orang lain (*ishāratun ilā muṣāhabatihim fī ghaibihim wa*

[43] Terjemahan: yang Dia adalah inti dari nama-nama-Nya

huḍūrihim wa fī jamī'i shu'ūnihim, wa qad ittkhadhū allah ṣāhiban wa tarakū al-nās jāniban).

> ورُبَّ: إشَارةٌ إلى قِلَّة وجود أهل الخصوصية... فهم إكسير الوجود.. وإلى كثرتهم لمن سبقت له العناية وحسَّن ظنّه بالله بعباده... والباء إشارة إلى استعانتهم بالله في سيرهم وظفرهم بالله في وصولهم... أو إشارة إلى مصاحبتهم لله في غيبتهم وحضورهم وفي جميع شؤونهم قدا اتخذوا لله صاحبا...

Artinya:

> *"Rubba" adalah isyarat betapa sedikitnya (qillat) golongan yang memiliki keistemewaan... mereka adalah iksīr al-wujūd...; atau isyarat betapa banyaknya (kathrah) keistemewaan diberikan kepada orang yang mengutamakan pertolongan Allah dan berbaik sangka pada Allah dan hamba-hambaNya....; Dan "bā'"adalah isyarat minta pertolongan Allah dalam meniti perlajanan suluk mereka (iksīr al-wujūd), dan meraih kemenangan dalam menggapai wusul kepada Allah...: atau isyarat selalu muṣāḥabah (saling bersama) dalam keghiban, kehadiran dan dalam segala aktifitas karena Allah, mereka mengambil teman karena Allah...*

(8) *Kāf* (*tashbīh*/ penyerupaan) mencontoh ahli sufi dalam perilaku dan perjalanan spiritualnya (*tushīru ila tashabbuhin fī ziynihim wa sīrihim*). Dengan kata lain menjadi bagian dari kaum sufi dengan mencontoh amaliah dan keikhlasannya.[44] (9) *Lam* (milik) artinya isyarat kewenangan kewalian (*wilāyah*); dan memilikinya dengan penuh cinta (*isharatun ilā istiḥqāq al-wilāyat wa milkihā bil maḥabbah*). Mencontoh kaum sufi dalam hal keikhlasan dan pengosongan jiwa dari ketergantungan nafsu dan syawat yang dapat menghalangi hati, sehingga dapat disinari oleh cahaya ketuhanan, dan merasa memiliki rahasia keberadaannya dari arasy dan firas-Nya.[45] Terakhir (10) *ḥurūf* -*ḥurūf qasam* (sumpah) mengisyaratkan tentang eksistensi kaum sufi yang bersumpah kepada Allah dan mengimplementasikannya (*ishāratun ilā kaunihim law aqsamū 'alāllah li'abrihim fī qasmihim*), sehingga mereka dijadikan oleh

[44]Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 42; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr,* 54.

[45] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 42; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr,* 54.

Allah sebagai hamba-hamba Allah yang memiliki ke-khusus-an dan keistimewaan, dengan gelimangan anugerah dan karunia.[46]

> والكاف تشير إلى التشبه بالقوم في زيِّهم وسيرهم وأخلاقهم... واللام إشارة استحقاق الولاية وملكها بالصحبة[47] والتشبه بالقوم مع الإخلاص والتجريد من العلائق حتى تشرق عليه أنوار الحقائق ويملك الوجود بأسره من عرشه إلى فراشه، يتصرف فيه بهمته ويدوّره في لمحة بفكره[48]... وحروف القسم إشارة إلى كونهم لو أقسموا على الله لأبرَّهم في قسمهم وهذا مقام المحبوبين...

Artinya:

"Kāf" merupakan isyarat menyerupai pakaian, perjalanan, dan akhlak kaum sufi (waliyullah)....; dan "lām" adalah isyarat kepantasan mendapat anugerah kewalian (penjagaan), kewenangan perwalian dengan penuh cinta dan menyerupai suatu golongan yang (hidupnya penuh) keikhlasan dan terbebas dari ketergantungan (duniawi), sehingga cahaya-cahaya hakikat menyinarinya, dan memiliki rahasia perwujudan arasy sampai singgasana (firāsh), bertindak dalam perwujudan karena motivasi kuatnya dan dikelilingi kilasan pemikiran tentangnya....; dan huruf huruf qasam merupakan isyarat penciptaan mereka (para waliyullah), jika mereka bersumpah maka Allah merealisasikan sumpahnya, dan ini adalah maqam maḥbūbīn (hamba Allah yang dicintai)...

Sementara itu al-Idrīsy membagi *ism* ke dalam 2 (dua) bagian, yaitu *ism qadīm* dan *ism muḥdith*. Di mana *ism qadīm* adalah Allah, sedangkan *ism muḥdith* adalah makhluk. Baginya, Allah sebagai *ism qadīm* memiliki tanda yang dapat diketahui dengan memperhatikan *ism muḥdith* (makhluk). Sebab, ke-Mahatunggal-an Allah dalam dzat, sifat, *'asmā'* (nama-nama) dan *'af'al* (perbuatan) berada pada

---

[46] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 42; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 55.

[47] Dalam kitab "Munyat al-Faqīr" tertulis kata "بالمحبة", sedangkan dalam kitab "*al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah"* tertulis "بالصحبة". Hal ini terjadi karena perbedaan editor (taḥqīq) ketika membaca teks aslinya. Namun dalam hal ini penulis lebih cenderung pada kitab "Munyat al-Faqīr," karena lebih mudah dipahami maknanya.

[48] Dalam "Munyat al-Faqīr," tertulis ويدوّر به في لمحة بفكرته

perwujudan makhluk-Nya. Dengan kata lain bahwa makhluk sebagai *ism muḥdith* (Allah) merupakan tanda perwujudan *ism qadīm* (Allah).[49]

> أن الاسمَ على قسمين قديمٍ ومحدثٍ فالقديمُ له علاماتٌ يُعرف بها فمما يعرِف به الاسمُ القديم الاسمَ المحدث، والمحْدث كلُّ ما سوى الله.... العلاماتُ الدالةُ على وجودِ وحدانيتــه في ذاتــه وصــفاتِه وأســمائِه وأفعالِــه فيُعــرف بالصفات ... وهي أفعالُ الذات من كل الموجودت... فهذه الأشياءُ من العلامات التي يُعرف بها الاسمُ القديم وأما الاسم المحدث وهو فعل الاسم القديم...
>
> Artinya:
> *Bahwa ism terbagi dalam 2 (dua) bagian, yaitu; ism qadīm (Allah) dan ism muḥdith (makhluk). Ism Qadīm (Allah) memiliki tanda-tanda yang dapat diketahui, tanda mengetahui Ism Qadīm mengetahui ism muḥdith, di mana ism muḥdith adalah segala sesuatu selain Allah…. Tanda-tanda yang menunjukan ke-Maha Tunggal-an Allah dalam Dzat, sifat, asmā' dan 'af'āl-Nya dapat diketahui dengan perbuatan-Nya dalam segala perwujudan. Maka hal ini merupakan bagian dari tanda-tanda untuk mengetahui Ism Qadīm (Allah), dan ism muḥdith adalah perbuatan Ism Qadīm (makhluk).*

Muhamad Qustulani pernah mengkonotasikan bahwa tanda-tanda *ism* sebagai metode atau cara seseorang mendapatkan keistimewaan dihadapan Allah, yaitu dengan (1) *al-Jārr* yaitu menarik diri dari sifat ketuhanan dan ketergantungan terhadap duniawi-ukhrawi; dan tunduk dengan totalitas ketaatan yang tinggi; (2) dengan *tanwīn* niat yang kuat ber-mujahadah, dan ber-*mukābadah* meraih jalan makrifat; (3) *nidā'* menyebut-nyebut nama Tuhan, jiwa dan raga serta kehidupannya; (4) *alif* dan *lām* berfikir tentang tanda-tanda ketuhanan (ayat-ayat kauniyah) sebagai manifestasi dari perwujudan Tuhan;[50] dan (5) ber-*musnad ilaih* yakni berhubungan

[49] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah*, 15-16.

[50] Penerjemahan alif dan lam (أل) merujuk dari fungsi "al" sebagai "li 'ahd al-dhihny," yaitu alif lam sudah berada dalam benak pikiran pelapalnya tanpa harus diucapkan. Dalam hal ini, Allah sudah berada dalam benak pikiran seorang hamba. Bisa juga, "al" diartikan dengan "li '*ahd al-dhikry*," di mana "al" berada dalam pelapalan (dzikiran) pengucapnya. Dalam hal ini, "*al li 'ahd al-dhikry*" menunjukan bahwa Allah selalu dalam dzikiran

baik dengan sesama manusia *(ḥablun min al-nās*), alam (*ḥablun min al-'ālam*) dan Tuhan (*ḥablun min allah*), mengejawantahkan maqam ihsan. Dengan kata lain bahwa dengan *jārr* (tunduk dan ketaatan), *al-tanwīn* (niat yang kuat wushul kepada Allah), *al-nidā'* (berdzikir), AL (berpikir) dan *musnad ilah* (berhubungan baik dengan sesama manusia, alam dan Tuhan) merupakan tanda dari seseorang (*al-ism*) yang akan mendapatkan keistimewaan di mata Allah.[51] Sebagaimana naẓm Alfiyah Ibn Mālik berikut ini:

بِالجَرِّ وَالتَّنْوِيْنِ وَالنِّدَا وَاَلْ * وَمُسْنَدٍ لِلإِسْمِ تَمْيِيْزٌ حَصَلْ

Artinya: *Kata ism (nomina) dapat dibedakan dengan jarr, tanwīn, nidā', alif lam, dan musnad.*[52]

b) Konotasi Tanda – Tanda Fi'il

Selanjutnya, denotasi *fi'il*. Bahwa *fi'il* adalah kata kerja yang dapat diketahui dengan adanya *qad, sīn, saufā,* dan *tā' ta'nīth* yang mati.

وَالْفِعْلُ يُعْرَفُ بِقَدْ, وَالسِّينِ وَسَوْفَ وَتَاءِ اَلتَّأْنِيثِ اَلسَّاكِنَةِ

Artinya: *Fi'il (kata kerja/ verb) dapat diketahui dengan qad, sīn, saufā, dan tā' ta'nīth yang mati.*[53]

Jelas berbeda penjelasan yang diurai al-Ṣanhājy dengan Ibn 'Ajībah. Ibn 'Ajībah meng-konotasi *fi'il* dengan perbuatan atau amaliah yang dapat menghantarkan seseorang wushul kepada Allah. Konotasinya merujuk dari terjemahan kata *fi'il* dan meninjau peran dan fungsi tanda-tanda *fi'il*. Sebab itu baginya, perbuatan atau amaliyah (*fi'il*) yang dapat seseorang hadir dalam *ḥadrat al-qudsiyyah* dapat diketahui dengan (1) "*qad*" yaitu "keteguhan/ *al-'azm*" dan "kemantapan/ *al-taṣmīm*" hati. *Qad* artinya keteguhan atau konsistensi berada pada jalan kebaikan (*al-birr*) dan taqwa. Sedangkan *al-'azm* dan *al-taṣmīm* adalah isiqomah menapaki perjalanan sampai berhasil bahkan sampai mati;[54] Kemudian dengan (2) *sīn* dan *saufa* (akan/ makna *mustaqbal*). Kata *sīn* dan *sufa* pada dasarnya membuang *muḍāf*, yaitu kata "*tarku, yu'rafu bi tarki al-sīn*

---

hambaNya. Lihat Muṣṭafā al-Ghalāyayny, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah* (Bairut: al-Maktabat al-'Aṣriyyah, 1994), 147-148.

[51] Muhamad Qustulani, *Dualisme Makna: Indenpendensi Teks Naẓm* (Tangerang Selatan: YPM Press, 2011), 133.

[52] Makna pertama (denotasi) pada nazm ini merupakan tanda-tanda kalimat (kata) ism. Lihat Bahā' al-Dīn Ibn 'Aqīl, *Sharḥ Alfīyah Ibn 'Aqīl* (Bairut: Dār al-Fikr, 1989), 20-25

[53] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 5.

[54] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 43-44; Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 55-57.

wa saufa." Kata *sīn* dan *saufa* dalam makna gramatika nahwu berarti "*taswīf* /penundaan/ penangguhan," maka dari itu makna *sīn* dan *saufa* berarti "*tarku al-taswīf*/ meninggalkan penundaan/ menunda-nunda. Atas dasar itu kata *sīn* dan *saufa* menunjukan isyarat untuk bersegera melaksanakan ber-*mujāhadah* (tidak menunda-nunda) kesempatan berbuat baik dan meraih wushul sebelum datangnya kematian (waktu habis/ *qabla fawāti al-waqt*). Selanjutnya (3) *tā' ta'nīth* (kata ganti perempuan dengan cara men-*sukun*-kan huruf "*tā*" diakhir kata) merupakan isyarat untuk meninggalkan perempuan karena perempuan dianggap sebagai salah satu penghalang terbesar bagi seorang murid (peniti tarekat) untuk wushul kepada Allah (*tarku ṣuḥbati al-tā'nīth fa inna ṣuḥbata al-nisā min 'a'ẓami al-qawāṭi' li al-murīd*).[55]

والفعلُ الذي يتوصل به الوصولُ إلى حضرة القدس يُعرف بقد التي تُفيد الجزم والتصميم وهو العزم على البر والتقوى والجزم والتصميم بدوام السير حتى يصل أو يموت.... والسين وسوف يحتمل أن يكون على حذف المضاف أي يعرف بترك السين وسوف أي بترك التسويف... وتاء التأنيث أي ترك صحبة التأنيث فإن صحبة النساء من أعظم القواطع للمريد...

Artinya:

Perbuatan yang dapat menghantarkan dan menghasilkan wushul pada ḥaḍrat qudsiyyah dapat diketahui dengan "qad" yang berati jazm (istiqomah/ menetap) dan taṣmīm (kemantapan hati). Artinya niat kuat berada dalam jalan kebaikan dan takwa, istiqomah, mantap bathinnya dengan konsisten pada perjalanan sampai wushul atau mati. Sīn dan saufa terdapat pembuangan muḍāf, diketahui dengan kata "tarku al-sīn dan tarku saufa", artinya tarku al-taswīf (meninggalkan menunda-nunda). Tā' ta'nīth artinya meninggalkan (menjauhi) pergaulan dengan perempuan (isteri), karena perempuan (isteri) dianggap sebagai salah satu penghalang terbesar bagi seorang murid.

c) Konotasi Huruf

[55] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 44; Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 56.

Selanjutnya denotasi dan konotasi huruf. Denotasi huruf adalah kata yang tidak ada tanda *ism* atau pun tanda *fi'il*. Artinya kata yang tidak bisa bediri sendiri kecuali disandingkan dengan kata lain.

وَالْحَرْفُ مَا لَا يَصْلُحُ مَعَهُ دَلِيلُ اَلِاسْمِ وَلَا دَلِيلُ اَلْفِعْلِ.

Artinya: *Ḥurūf adalah kata yang tidak pantas memiliki tanda-tanda ism dan fi'il.*[56]

Sebagaimana telah diulas sebelumnya, bahwa Ibn 'Ajîbah membagi huruf dalam 2 (dua) bagian, yaitu huruf gemilang atau kilauan (*al-ḥurūf al-nurāny*), yaitu motivasi atau harapan kuat wushul kepada Allah; dan huruf kelam atau kegelaman (*al-ḥurūf al-ẓulmāny*), yaitu motivasi ketamakna dunia. Maka dalam hal ini, adalah *al-ḥurūf al-ẓulmāny*, yaitu golongan yang berada dalam kegelapan, hatinya dipenuhi dengan ketamakna duniawi, beribadah kepada Allah tetapi sejatinya berpaling (*al-inḥirāf*) dari-Nya. Golongan seperti ini akan merasa tenang ketika mendapatkan anugerah dan kebaikan, namun akan berpaling muka ketika mendapat cobaan. Golongan yang demikian itu ketika memasuki tarekat hanya mengejar ambisi peribadi, seperti jabatan, kemuliaan, kedudukan, dan harta benda, padahal semua itu adalah tipuan yang akan merugi di akhirat.[57]

أي ذو الحرف الظلماني وهو الذي يعبد الله على حرف أي طرف من الدين طمع، فإن أصابه خير اطمأن به، وأن أصابته فتنة انقلب على وجهه لا يصلح للسير بالذكر ولا بالعمل...

Artinya:

Kelompok yang memiliki motivasi kegelapan (al-ḥarf al-ẓulmāny), beribadah kepada Allah namun hatinya berpaling (al-inhirāf) dari-Nya, dipenuhi dengan ketamakan. Ketika diberikan kebaikan, maka ia akan merasa tenang dan nyaman, namun sebaliknya, ketika diberikan cobaan (fitnah), maka memalingkan wajahnya, tak pantas berada dalam perjalanan dengan berdzikir (ism), dan amal (fi'il). []

3. *Ism Ma'rifat*: Konsep *Ma'rifat* dan *Maḥjūb* Pada Allah

Al-Ṣanhājy mengkategorisasi *ism* (nomina) pada 2 (dua) hal, yaitu kekhususan dan keumuman. Kata yang memiliki kencenderungan khusus dan pasti disebut dengan *ism ma'rifat* (nomina determinasi), sedangkan yang masih umum disebut dengan

[56] Al-Kafrawî, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 5.

[57] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 46; al- Kūhîny, *Munyat al-Faqîr,* 57.

ism nakirat (nomina tidak determinasi). Ia mengklasifikasi *ism ma'rifat* (nomina determinasi) dalam 5 (lima) rupa, yaitu *ism ḍamīr* (kata ganti), *ism 'alam* (kata yang menunjukan arti dari sebuah nama atau daerah*), ism mubham* disebut juga *ism ishārat* (kata tunjuk), kata yang terdapat *alif* dan *lam* pada huruf awalnya, dan kata yang di-*iḍāfat*-kan atau disandingkan pada salah satu dari keempat bagian yang dimaksud di atas.

وَالْمَعْرِفَةُ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ اَلِاسْمُ اَلْمُضْمَرُ نَحْوَ أَنَا وَأَنْتَ, وَالِاسْمُ اَلْعَلَمُ نَحْوَ زَيْدٍ وَمَكَّةَ, وَالِاسْمُ اَلْمُبْهَمُ نَحْوَ هَذَا, وَهَذِهِ, وَهَؤُلَاءِ, وَالِاسْمُ اَلَّذِي فِيهِ اَلْأَلِفُ وَاللَّامُ نَحْوَ اَلرَّجُلُ وَالْغُلَامُ, وَمَا أُضِيفَ إِلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ اَلْأَرْبَعَةِ.

Artinya: *Ma'rifat (kata khusus) itu ada lima: (1) ism ḍamīr, seperti* أَنَا *(saya) dan* أَنْتَ *(kamu); (2) ism 'alam, seperti* زَيْدٍ *(zaid) dan* مَكَّة *(Mekkah); (3) ism mubham, seperti* هَذَا *(ini, mudhakkar),* هَذِهِ *(ini, mu'anath) dan* هَؤُلَاءِ *(ini, banyak); (4) ism yang terdapat alif dan lām, seperti* اَلرَّجُلُ *(laki-laki) dan* الْغُلَام *(anak muda/ pembantu); dan (5) ism yang di-iḍāfah-kan pada salah satu dari yang empat tersebut.*[58]

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa Allah dapat diketahui (*ma'rifat*) dan terhijab atau tidak diketahui (*maḥjūb*) karena 5 (lima) hal. Sebab itu orang sudah mengenal Allah disebut orang *arif*, namun sebaliknya, orang yang tidak mengenal Allah adalah orang yang rugi. Adapun ke 5 (kelima) hal tersebut dijelaskan sebagai berikut:

Pertama *makrifat* dengan *kināyat,* yakni *ism ḍamīr* seperti أَنَا (saya) dan أَنْتَ (kamu). Artinya mengetahui Allah dalam kondisi fana' yang ada hanyalah *anāniyyah* (keakuan) dan harus dihilangkan ketika menuju baqa'. *Kināyah* atau keakuan dalam maqam fana' adalah tanda meraih fokus dalam keyakinan, dan menyakini tiada yang lain hanyalah Allah, serta berada dalam kondisi kenikmatan yang memabukan. Namun *kināyah* akan memberikan kerugikan ketika rasa keakuan yang bersama dalam jiwa dan raga tapi tidak dibarengi dengan peraihan maqam fana', menyakini bahwa "*semua karena aku*" atau "*akulah yang melakukan*" juga "*kamulah yang melakukan*," maka yang demikian itu termasuk kebodohon, perbuatan orang yang bodoh, bahkan bisa mengarah pada kemusyrikan.

Kedua makrifat dengan *al-asmā' al-ashkhāṣ wa al-amākin*, yakni menyingkap Esensi Tuhan dengan menggetahui Nama-Nama Tuhan yang melekat pada semesta, pribadi manusia, dan tempat-

[58] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 19.

tempat. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa alam semesta (*makrokosmos*) dan manusia (*mikrokosmos*) merupakan refresentasi dari perwujudan Tuhan, yang melekat padanya berupa pantulan Nama-Nama dan cahaya-cahaya Tuhan. Sebab itu mengenal alam semesta atau mengenal dirinya esensi pribadinya merupakan ejawantah dari mengenal Allah, sebab pencipta dan ciptaan melebur dalam pengenalan Esensi yang maha hakiki dengan ke-Esa-an Dzat-Nya, maka hal tersebut merupakan cara pengenalan Tuhan yang dilakukan oleh orang-orang arif (*gnostic*). Namun sebaliknya, orang belum menggapai gelar arif, maka ia hanya mengenal Allah Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan dipermukaan dan sebatas teoritis, padahal dirinya sedang diperdaya oleh intelektualitas, jiwa dan raga yang belum menemukan pengenalan Dzat yang hakiki.

Ketiga makrifat dengan menyingkap *al-mubhamāt min al-kā'ināt,* yakni mengetahui Esensi wujud yang samar dari perwujudan alam semesta. Artinya penyandaran diri dari setiap kejadian dan ketentuan yang samar, yaitu Allah yang tak tampak seperti perwujudan alam semesta yang padahal keberadaan alam semesta merupakan esensi dari keberadaan-Nya, maka yang demikian itu termasuk orang arif. Namun sebaliknya, menyandarkan sesuatu pada selain Allah (*al-mubham*), yaitu hanya pada yang tampak dalam kasat mata, maka orang tersebut dianggap belum mengenal Allah.

Keempat makrifat dengan *al-ma'rifatu 'inda al-nās bi al-riyāsah wa al-jāh,* yakni memandang Allah dengan pandangan orang awam, meninjau sesuatu karena jabatan dan kehormatan, mereka adalah para pemimpin lahir. Sebaliknya memandang sesuatu dengan kekuatan bathin, maka ia adalah pejabat bathin, seperti orang orang shaleh dan waliyullah. Sebab itu orang awam pandangannya hanya pada suatu yang tampak, sedangkan orang arif akan memandang sesuatu yang tampak, tetapi esensinya memandang sesuatu yang tidak tampak, dan dibalik rahasia keesaan Tuhan yang tersimpan dalam perwujudan semesta dan seisinya.

Kelima *mā uḍīfa li wāḥidin min ha'ulā*', yakni menisbatkan diri untuk berkelompok atau berorganisasi dengan orang lain yang dapat menghantarkan wushul kepada Allah dan memberikan kemanfataan pada sekitarnya. Berkelompok artinya berorganisasi, seharusnya pelaku organisasi harus bisa berkontribusi lebih untuk kemajuan dan kesejahteraan anggota organisasi, kesejahteraan organisasi merupakan wujud dari kesejahteran pelaku organisasi. Dengan kata lain orang yang menjadi anggota atau bagian dari suatu kelompok maka memiliki peran dan fungsi yang sama dalam satu visi dan misi organisasi. Sebab itu ketika seseorang menyandarkan (*iḍāfah*) diri pada ahli kemuliaan (*muḍāf*) karena satu tujuan visi-misi menuju

jalan ketuhanan, maka seharusnya ia pun sama akan mendapatkan kemuliaan sebagaimana yang telah diraih oleh yang diikutinya, yakni sama sama meraih kemuliaan dan meraih bersifat abadi. Namun sebaliknya jika menyandarkan diri (*iḍāfah*) pada ahli kemulian (*muḍāf*), namun tidak dalam satu visi dan misi pada selain Allah, yakni hanya untuk memperoleh harta dan kekayaan, bisa juga jabatan dan kehormatan, maka dirinya akan mati dalam kondisi mata bathin yang tidak menentu sehingga berada dalam kondisi kehinaan.[59]

والمعرفة بالله تظهر في خمسة أشياء فمن عرف الله فيها فهو حق، ومن جهلها وأثبتها مع الله فهو تالف. أولها: الكنايات نحو أنا وأنت فما دمت تقول أنا أفعل أو أنت فعلت فأنت جاهل مشرك، وإن غبت عنك وعن غيرك فأنت موحد عارف. والثاني: أسماء الأشخاص والأماكن: فإن عرفت الله فيها فأنت عارف، وإن أثبتها مع الله فأنت جاهل، الأكوان ثابتة بإثباته، ممحوة بأحدية ذاته، ما نصبت لك العوالم لتراها بل لترى فيها مولاها. والثالث: المبهمات من الكائنات: كهذا فعل كذا. فما دام العبد ينسب التأثير للغير ويتوقع منه ضررا أو نفعا فهو جاهل بالله. والرابع: المعرفة عند الناس بالرياسة والجاه من أهل الرياسة الظاهرة، وكذلك أهل الرياسة الباطنة كالأولياء والصالحين.... والخامس: ما أضيف لواحد هؤلاء: كاصحاب العشائر فهو بمنزلتهم لا حول لهم ولا تأثير.... نعم الإضافة لها تأثير في المضاف فمن انضاف إلى أهل العز بالحق تعزز ودام عزه ومن انضاف إلى أهل العز بالخلق أو بالمال مات عزه وأعقبه الذل.

Artinya:

Ma'rifat pada Allah akan tampak pada 5 hal, barang siapa yang mengetahui alam dalam penampakan maka dia adalah benar (haqq), tetapi barang siapa yang tidak mengenal Allah, maka ia adalah orang yang rugi. Pertama, al-kināyat, seperti "anā" dan "anta," selama anda berkata; "akulah yang melakukan" atau "kamu yang melakukan" maka anda adalah orang bodoh dan musyrik. Jika anda menghilangkannya dari diri mu, dan dari selain

[59] Ibn 'Ajîbah tidak menjelaskan konsep ism nakirat dalam makna sufi. Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 155; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 121-123.

kamu maka kamu kamu manunggal dengan Tuhan yang arif. Kedua, al-asmā' al-ashkhāṣ, jika kamu mengenal Allah maka kamu orang arif. Namun jika kamu menetapkan sesuatu bersama Allah, maka kamu adalah bodoh, sebab alam semesta ditetapkan dengan ketetapan-Nya, dipuji karena ke-Maha Tunggal-an Dzat-Nya, diteguhkan alam semesta bagi mu bukan untuk memandanganya, melainkan memandang Tuan-Nya. Ketiga, al-mubhamāt min al-kā'ināt,… selama seorang hamba menisbatkan diri pada makhluk (ciptaan), pada selain Allah, dan memosisikan diri merasa paling penting dan bermanfaat, maka dia bodoh karena Allah. Keempat, al-ma'rifatu 'ind al-nās bi al-riyāsah wa al-jāh, mengetahui dalam pandangan manusia karean jabatan dan kehormatan, mereka adalah para pejabat ẓāhir. Begitu juga dengan para pejabat bathin, seperti orang-orang shalih dan para waliyullah… Kelima, mā uḍīfa li wāḥidin ha'ulā', seperti aṣḥāb 'ash'ā'ir dengan kelompoknya, tanpa daya dan tanpa pengaruh mengikuti kelompoknya... Iyah, seharusnya menyandarkan diri memberikan pengaruh pada yang disandari, maka barang siapa yang menyandarkan diri pada ahli kemuliaan karena al-ḥaqq, maka ia akan dimuliakan dengan kemuliaan abadi. Sebaliknya, barang siapa yang menyadarkan diri pada ahli kemuliaan karena makhluk, atau karena harta, maka ia akan mati, berada dalam kehinaan.

Sementara itu al-Idrīsy menjelaskan *al-ma'rifah* sebagai isyarat dari kaidah-kaidah (*qawā'id*) Islam dan iman. Kaidah Islam artinya mengakui atau bersyahadat bahwa "*lā ilaha illa allah wa anna muḥammadan rasūlullah*" kemudian persaksian tersebut dibuktikan dengan shalat, zakat, puasa, dan ibadah haji ke baitullah. Sedangkan kaidah iman adalah menyakini bahwa kebaradaan Allah, malaikat, kitab-kitab suci, rasulallah, hari kimat dan ketentuan Allah. Dengan kata lain bahwa *al-qawā'id al-khamsy* (kaidah yang lima) adalah *al-ma'rifat,* yaitu mengetahui ilmu pengetahuan yang datang dari Nabi sebagai guru yang bersumber langsung dari Allah. Sebab itu syahadat sebagai kaidah yang pertama merupakan pokok ke-*ma'rifat*-an, sedangkan sisanya yang lain adalah cabang sebagai peletak dasar hikmah dan rahasia hukum-hukum yang bersumber dari al-qur'an dan hadits yang maknanya dapat ditafsirkan secara global.[60]

[60] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 44-45.

(والمعرفة خمسة أشياء) فيه إشارة إلى قواعد الإسلام والإيمان... فالقواعد الخمسي هي المعرفة وهي العلم الذي جاء به نبينا عن ربنا إلينا معلما... والقاعدة الأولى وهي الشهادان أصل للأربع الباقية بعدها والأربع فروعها ومظهر لمبادئ حكمها وأسرار أحكامها والكتاب والسنة مفسران لمعانيها المجملة...

Artinya:

(Ma'rifat pada 5 (lima) hal) merupakan isyarat kaidah kaidah Islam dan iman… Kaidah yang 5 (lima) adalah mengetahui ilmu yang datang pada Nabi kita, dari Tuhan kita, untuk kita sebagai guru. Kaidah yang pertama adalah dua kalimat syahadat, yang menjadi pokok dari empat kaidah lain setelahnya. Kemudian yang empat adalah bagian-bagian dari syahadat; sumber untuk dasar-dasar hukum; rahasia-rahasia hukum; dan al-Qur'an-sunnah ditafsirkan maknanya secara global. []

4. Fi'il: Jenis Perbuatan Manusia

Fi'il merupakan kata kerja (*verb*) dalam struktur bahasa Indonesia disebut dengan predikat. Secara denotatif bahwa *fi'il* terbagi 3 (tiga), yaitu *fi'il mādhi* yang menunjukan masa lampau; *fi'il muḍāri'* menunjukan masa sekarang atau saat ini (*zamān ḥāl*) dan akan datang (*mustaqbal*); dan *fi'il amr* (kata perintah) menunjukan masa akan datang (*mustaqbal*).

اَلْأَفْعَالُ ثَلَاثَةٌ : ماض وَمُضَارِعٌ, وَأَمْرٌ, نَحْوَ ضَرَبَ, وَيَضْرِبُ, وَاضْرِبْ

Fi'il terbagi tiga, yaitu māḍi, muḍāri' dan amr.

Seperti ضَرَبَ, وَيَضْرِبُ, وَاضْرِبْ.

Dalam perspektif Ibn 'Ajībah bahwa *fi'il* merupakan konsep dari perbuatan manusia yang berkaitan dengan penyikapan terhadap takdir Tuhan. Ia meninjau bahwa adanya kesesuaian konsep atau pandangan antara gramatika dengan penyingkapan takdir Tuhan. Baginya, perbuatan perbuatan (*af'āl*) yang sudah ditakdirkan Allah terbagi 3 (tiga) macam, yaitu; (1) perbuatan (*fi'il*) di masa lalu; (2) perbuatan yang dilakukan merupakan runutan dari masa lalu; dan (3) perbuatan yang sedang dikerjakan.[61]

[61] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 85; lihat al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 91

الأفعال التي سبق بها القدرة ثلاثة: أفعال سابقة، وأفعال لاحقة تابعة للسابقة، وأفعال حاصلة.

Artinya:

Perbuatan yang sudah ditakdirkan ada 3 (tiga), yaitu perbuatan masa lalu, perbuatan runutan masa lalu, dan perbuatan yang sedang lakukan.

Selanjutnya Ibn 'Ajībah menjelaskan terdapat 4 (empat) golongan manusia. *Pertama* golongan yang dirundung ketakutan atas perbuatan yang dilakukan pada masa lalu (*al-khauf al-sābiqah*). *Kedua* golongan yang ketakutan akan efek-efek perbuatan yang sudah dilakukan di masa lalu (*al-khauf al-'āqibah*). *Ketiga* golongan yang menyibukkan diri dengan aturan dan tanggungjawab yang dibebankan Allah (*al-ishtighāl bi 'imārati al-waqt),* sehingga terbuai lupa atas kelakuan di masa lalu; dan yang akan dikerjakan. Golongan ini disebut dengan para ahli ibadah atau ahli zuhud. *Keempat* golongan yang tenggelam dalam bermusyahadah (*al-istighrāq fī shuhūd al-fā'il*), lebur, dan merasa menghilang eksistensinya karena menyatu dalam perwujudan eksistensi yang Maha mutlak, tak terlintas dalam fikirannya kejadian masa lalu dan masa yang akan datang kecuali hanya kepasrahan totalitas melewati guratan takdir dan ketentuan Tuhan, maka meraka ini adalah orang-orang arif.[62]

والناس التي فيها على أربعة أقسام: قسم غلب عليهم خوف السابقة، قسم غلب عليهم خوف العاقبة، قسم غلب عليهم الاشتغال بعمارة الوقت وما كلفهم به...وهم العباد والزهاد. وقسم غلب عليهم الاستغراق في شهود الفاعل المختار قانون عن أنفسهم غائبون عن وجودهم في وجود معبودهم....وهؤلاء هم العارفون.

Artinya:

Manusia dikelompokkan dalam 4 (empat) golong, yaitu; golongan yang dihinggapi ketakutan atas kejadian masa lalu, golongan yang takut pada sebab-akibat kejadian masa lalu, golongan yang menyibukkan diri dengan aturan waktu dan tanggungjawab,... mereka adalah ahli ibadah dan zuhud, dan golongan yang tenggelam dalam penyaksian subjek terpilih, melebur, hilang eksistensinya, menyatu dalam eksistensi Dzat yang disebah..., mereka adalah orang-orang arif.

[62] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 85

Cara menyikapi masa lalu dengan cara melupakan dan melepaskan keterkaitan darinya. Mengingat keburukan di masa lalu seharusnya dibarengi dengan penyesalan (*al-nadam*) dan pertaubatan (*taubat*) memohon ampunan (*istighfār*), namun sebaliknya mengingat kebaikan di masa lalu dari harus diiringi dengan pujian dan rasa syukur. Kemudian menyikapi masa depan dengan cara menghilangkan bayang bayang fatamorgana yang belum terjadi, dan memperhatikan faktor-faktor yang tampak pada unsur *qudrat* (kuasa). Menanggalkan bayang-bayang atas nama kudrat ketuhanan dengan berpasrah dri kepada Allah atas segala ketentuan dan keinginan-Nya. Sementara cara menyikapi masa sekarang adalah menggunakan waktu yang ada sebelum datangnya kematian, menggunakan kesempatan sebelum kesempitan (habis waktu), dan berlomba-lomba melakukan kebaikan.

a) *Fi'il Māḍy:* Simbol Perbuatan Masa Lalu

فَالْمَاضِي مَفْتُوحُ اَلْآخِرِ أَبَدًا.

Artinya: *Fi'il māḍi ḥurūf akhirnya dibaca fatḥah selamanya.*[63]

Ibn 'Ajībah menegaskan bahwa masa lalu (*al-zamān al-māḍy*) yang disibukan dengan limpahan ketaatan *(al-ṭā'āt*), kesungguhan (*mujāhadāt*), dan pengembaraan (al-*siyāḥāt*) dalam mencari Dzat yang Maha Ḥaqq akan membuka mata bathin seseorang pada akhirnya (*maftūḥun ākhirahu*), pastinya dengan keterbukaan mata bathin yang luas dan selama-lamanya. Dengan kata lain tidak ada kesia-sia-an bagi pelaku wushul yang konsisten ketaatan, kesungguhan, dan pengembaraan mencari jalan Tuhan, maka ia akan dibuka-kan mata bathin (*maftūḥun*) atau pencerahan dengan seluas-luasnya oleh Allah swt. Cerah dalam permulaan maka akan cerah pula pada puncak pencapaian (*al-bidāyāt mujallātu al-nihāyāt*). Sebagaimana diungkap oleh Ibnu 'Aṭā'illah:[64]

من أشرقت بدايته أشرقت نهايته

"barang siapa yang cemerlang dipermulaan,
maka ia akan cemerlang diakhiran."[65]

---

[63] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz' al-Awaal (Damshq: Dār al-Fikr, 2003), 378-380.

[64] Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah,* 154.

[65] Fi'il māḍy adalah kata yang menunjukan perbuatan pada lalu, tandanya dengan menerima tā' al-ta'nīth. Lihat Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 9.

فالماضي أي الزمن الماضي الذي اشتغل فيه صاحبه بأنواع الطاعات والمجاهدات والسياحات في طلب الحق، مفتوح آخره، بالفتح الكبير أبدا لأن البدايات مجلاة النهايات

Artinya:

Al-Māḍy, masa lalu (al-zaman al-māḍy) yang disibukkan dengan banyak ketaatan (al-ṭā'āt), bersungguh-sungguh (al-mujāhadat), dan pengembaraan (al-siyāḥāt) untuk menggapai al-Ḥaqq akan maftūḥun (dibuka mata bathinnya) dengan keterbukaan yang luas. Karena cerah permulaan akan cerah di puncak perjalanan.

b) Fi'il Muḍāri': Simbol Menyerupai Amalan Sufi

والمضارع مَا كَانَ فِي أَوَّلِهِ إِحْدَى اَلزَّوَائِدِ اَلْأَرْبَعِ اَلَّتِي يَجْمَعُهَا قَوْلُكَ "أَنَيْتُ"

"Kemudian, fi'il muḍāri' yang ḥurūf awalnya terdapat salah satu ḥurūf yang empat, terkumpul pada kata "أَنَيْتُ". Dibaca rafa' selamanya, sampai masuk padanya 'āmil yang menaṣabkan dan men-jazm-kan.[66]

Kemudian konotasi *fi'il muḍāri'*. Ibn Ājībah menjadikan *fi'il muḍāri'* sebagai simbol dari usaha menyerupai amaliah kaum sufi, namun tidak ada dorongan cinta atau benar-benar menyerupai amaliah kaum sufi. Sebab yang dituju hanyalah karamah (hiasan atau keistimewaan diri) dengan memaksa menyerupainya. Seharusnya ketika seseorang menyerupai amaliah sufi harus didasari oleh kesadaran diri, dorongan rasa cinta, keinginan dan motivasi, dan tidak berharap mendapatkan karamah dari Allah, melainkan memfokuskan dan totalitas menghadapkan diri hanya pada Allah semata.[67] Sebab itu orang yang menyerupai amaliah sufi namun tanpa diiringi dengan rasa cinta dan mengharap mendapatkan karamah dari kaum sufi, maka dalam hati orang tersebut terdapat penyakit-penyakit yang dapat menghalanginya wushul kepada Allah, yaitu 1) cinta dunia (*ḥubb al-dunyā*); (2) cinta jabatan/ kemuliaan (*ḥubb al-'izz*); (3) takut terhadap sesama makhluk (*khauf al-khalq*); dan (4) risua atas pembagian rejeki (*hammu al-rizq*). Penyakit menyatu dalam nafsu, menjadi pangkal kemaksiatan, kelalaian, dan dipenuhi oleh hegemoni nafsu. Hal itu terjadi kerana kelalaian dan kebodohan yang *murakkab* akibat dari motivasi yang rendah dan totalitas menyerupai amaliah

[66] Fi'il muḍāri' adalah kata yang menunjukan perbuatan saat ini (ḥāl) dan yang akan dating (mustabal). Tandai dengan adanya sīn dan saufa. lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 9.

[67] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 89.

kaum sufi. Makrifat dapat diketahui hanya dengan menyerupai parah ahli sufi yang sudah menggapai wushul kepada Allah.

Selanjutnya "*anaytu*" artinya simbol kedekatan diri untuk hadir dan berada bersama Dzat yang Mahasuci, serta wushul kepada-Nya. Sehingga ia merasakan yang ada hanya dirinya dan Tuhan-Nya, yang ada hanyalah "*Anā*/ aku, *Naḥnu* / Kita (Aku dan Dia), *Yā'* Dia (*Huwa*), dan *Tu*/ Aku). Anaytu, artinya Aku, Aku dan Dia, Dia, dan Aku.

والمضارع أي المشبه بالقوم وليس فيه ناهضة حب وإنما قصده التزيي بأحوال القوم والتطفل عليهم هو ما كانت في إحدى العلل الأربع الزائدة على الروح والعارضة، وهي حب الدنيا والعز وخوف الخلق وهم الرزق... وأنيت أي قربت من الحضرة ووصلت إليها...

Artinya:

Muḍāri', yakni menyerupai kaum sufi tanpa di dasari rasa cinta, melainkan dengan tujuan mendapatkan keistimewaan dari keberadan kaum sufi, dan memaksanya, di dalam hatinya terdapat salah satu dari 4 (empat) penyakit yang melekat pada jiwa dan raga, yaitu cinta dunia, cinta kemuliaan, takut pada makhluk, dan khawatir tak mendapatkan rezeki… Dan "anaytu", yakni dekat bersama Allah dan wushul kepada-Nya.

Sementara itu al-Qushayry menjelaskan bahwa *fi'il muḍāri'* adalah isyarat dari penyerupaan "*man tashabbah bi qaumin fahuwa minhum dan man aḥabba qauman ḥashara ma'ahum*," barang siapa yang menyerupai suatu kaum maka ia bagian dari mereka, dan barang siapa yang mencintai suatu kaum maka ia akan berkumpul bersamanya di hari kiamat.[68] Alasan ini berdasarkan dari terjemah kata *fi'il* yang berarti perbuatan atau pekerjaan, sedangkan kata *muḍāri* (مضارع) dari *fi'il ḍāra'a yuḍāri'u* (ضارع – يضارع) berarti menyerupai atau penyerupaan. Dalam hal ini *fi'il muḍāri* memiliki arti sebagaimana yang diungkap Ibn 'Ajībah yaitu menyerupai amaliah para waliyullah.

وَهُوَ مَرْفُوعٌ أَبَدًا, حَتَّى يَدْخُلَ عَلَيْهِ نَاصِبٌ أَوْ جَازِمٌ.

Dia (fi'il muḍāri') dibaca rafa' selamanya,
sampai masuk padanya 'āmil naṣb dan jazm.

Menyerupai kaum sufi (*al-mushabbah bi al-qaum*) yang memiliki keistimewaan harus mampu mengangkat derajat (*marfu'un*) dirinya selamanya dihadapan Allah. Dalam arti menyerupai (kaum

[68] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 338.

sufi) pasti mencintainya, menjadi bagian darinya, sama sama istimewa, senantiasa mulia (*'azīzan*) dan luhur derajatnya (*marfu'an*) berada dalam perjalanan spiritual menggapai wushul kepada Allah. Mereka yang gagal adalah yang dihinggapi (*yadkhulu 'alaihi*) pengaruh-pengaruh duniawi sehingga membuat dirinya letih (*'awāmil al-naṣb*) dan mendorongnya kembali pada hegemoni keduniawian. Tidak hanya itu, mereka yang putus asa karena dihinggapi oleh pengaruh jemudan dan kemandegan (*'awāmil jawāzim*), lalu berhenti (*waqf*) dari pencarian jalan menuju Tuhan, berlari meninggal wushul kepada Allah, menjauhi diri dari para ahli sufi (Guru) dan ahli faqir (orang yang amat membutuhkan Allah). Maka hal yang demikian itu merupakan sebuah kemunduran dari cita-cita luhur. [69]

> والمتشبه بالقوم المتزني يزيهم مرفوع أبدا، لأن من أحب قوما حشر معهم، وتزيا يزي قوم فهو منهم فلا يزال عزيزا مرفوعا ما دام منخرطا في سلكهم حتى يدخل عليه ناصب فينصبه لطلب الدنيا أوجازم يرده فيقهره على الرجوع من طلب المولى فيترك صحبة المشايخ والفقراء والوصول إليهم فيكون ذلك سبب رجوعه إلى مقام العمومية...
>
> Artinya:
>
> *Menyerupai golongan yang sudah menghiasi dirinya dengan perhiasan itu akan diangkat derajat selamanya. Karena siapa yang mencintai suatu golongan maka ia akan berkumpul bersamanya, menghiasi diri sebagaimana hiasan golongan tersebut, sebab ia bagian darinya, senantiasa mulia dan luhur derajatnya selama berada dalam perjalanan, kecuali ia dimasuki 'āmil kelelahan maka akan mendorongnya kembali mencari dunia; atau 'āmil jazm yang dapat mengentikan dirinya mencari Allah, menjauhi para masyaikh, fuqarā', dan wushul kepada Allah. Hal itu merupakan tanda kembalinya menjadi golongan awam.*

Mengutip dari Ibn 'Aṭāillah bahwa seseorang yang menginginkan maqam *tajrīd* (mengosongkan jiwa raga dari belenggu nafsu dan syahwat), yakni makrifatullah, namun Allah masih menempatkan dirnya melewati proses atau fase fase wushul, maka hal tersebut adalah keinginan atau cita-cita yang luhur (*al-shahwat al-'aliyyah*). Sebaliknya, seseorang yang sudah menggapai *tajrīd* dan wushul kepada Allah, namun ia menginginkan kembali pada maqam

[69] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 90. Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 94-95.

asbāb (proses penitian karir), maka hal tersebut adalah kemunduran dari cita-cita luhur (*inḥiṭāt min al-himmat al-'aliyyah*).[70] Dengan kata lain bahwa meniti perjalanan spiritual dengan mengikuti dan menyerupai amaliah para waliyullah harus diiringi dengan konsistensi yang mantap, dan niat yang kuat secara lahir dan bathin, tidak goyah diterjang badai kehidupan. Ketika mampu menggapainya, maka *murfū'un* (diangkat derajat) oleh Allah swt, namun sebaliknya, ketika konsistensi terkalahkan oleh kehidupan dunia maka ia akan kembali pada proses (*maqam asbāb),* menjadi orang awam. Hal tersebut merupakan sebuah kemunduran dari cita-cita luhur.

c) Fi'il Amr: Perintah Penghantar Wushul

وَالْأَمْرُ مجزوم أَبَدًا.

Sedangkan amr dijazm-kan selamanya.[71]

Selanjutnya konotasi *fi'il amr* (perintah), yaitu perintah yang dapat menghantarkan wushul kepada Allah, hadir pada Dzat yang suci (*al-ḥaḍrah al-qudsiyyah*) dan tempat ketenangan bathin (*maḥall al-jazm*) selamanya. Artinya *fi'il amr* yang harus *jazm* selamanya (*al-amr majzūmun abadan*) merupakan symbol perintah Tuhan untuk menggapai maqam ketenangan hati (*majzūm al-qalb*), yakni hadir pada Dzat yang Maha Suci. Sebab itu peraih kondisi *amr* yang *majzūm* ia tidak akan dihinggapi oleh kelesuan (*al-futūr*), kekurangan (*al-quṣūr*), kegagalan *('ayya*), dan kebosanan, bahkan ia akan semakin kuat keyakinan bathinnya, tidak bisa dipatahkan oleh apapun, dan konsisten berada pada jalan raihan hadir bersama Dzat yang Maha suci (*al-ḥadrat al-qudsiyyah*) dan kemantapan jiwa-raga, lahir-bathin (*maḥall al-uns*).

والأمر الذي يوصل صاحبه إلى حضرة القدس ومحل الإنس مجزوم ومعزوم عليه أبدا.....فتصير الحضرة معشش قلبه فيها يسكن وإليها يأوي.

---

[70] Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz' al-Awwal…, 40-41. Liha juga Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah,* 92-93.

[71] Fi'il amr adalah kata perintah yang menunjukan perbuatan masa depan (akan dilakukan), tandanya menerima yā' mu'annath mukhāṭabah. Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 10.

Artinya:
Perintah yang dapat menghantarkan seseorang wushul meraih haḍrat al-qudsiyyah dan tempat ketenangan bathin itu memantapkan diri dan menguatkan niat selama-lamanya…. Sehingga hatinya berada dalam pengawasan al-haḍrah yang memberikan ketenangan dan perlidungan

B. Unsur Kalimat Dalam Rekaan Makna Imajinatif Sufistik

1. *Fā'il* Manifestasi Perwujudan Subjek Haqīqy

Fā'il dalam tradisi gramatika bahasa Arab diartikan subjek; dan menjadi unsur terpenting dalam susunan leksikal. Al-Ṣanhājy mengartikan *fā'il* sebagai *ism* (nomina) yang berada setelah *fi'il* (verb/ kata kerja). Artinya setiap ada *fi'il* (kata kerja/ verb/ predikat) maka dipastikan adanya *fā'il* (subjek). Namun sebaliknya tidak semua ada *fā'il* (subjek) mengharuskan adanya *fi'il* (verba/ kata kerja). Perwujudannya terbagi 2 (dua), yaitu berupa *fā'il ism ẓāhir* dan *ism ḍamīr*. *Fā'il ism ẓāhir* artinya subjek yang tampak dan jelas dapat dipandang secara kasat mata; namun sebaliknya *fā'il ism ḍamīr* yaitu subjek yang tersimpan dan berada include pada kata kerja atau berupa kata ganti.

اَلْفَاعِلُ هُوَ الاسم اَلْمَرْفُوعُ اَلْمَذْكُورُ قَبْلَهُ فِعْلُهُ. وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ ظَاهِرٍ, وَمُضْمَرٍ.فَالظَّاهِرُ نَحْوَ قَوْلِكَ قَامَ زَيْدٌ....وَالْمُضْمَرُ اِثْنَا عَشَرَ, نَحْوَ قَوْلِكَ "ضَرَبْتُ, وَضَرَبْنَا, ...

Fāil (subjek) adalah ism yang dibaca rafa' yang disebutkan setelah fi'il (perbuatannya). Terbagi 2 (dua), yaitu ẓāhir dan ḍamīr. Adapun yang ẓāhir seperti قَامَ زَيْدٌ...; sedangkan yang ḍamīr seperti ضَرَبْتُ, وَضَرَبْنَا...[72]

Namun makna tersebut telah berubah dalam pandangan Ibn 'Ajībah, bahwa *fā'il* adalah simbol dari keberadaan atau perwujudan subjek hakiki (*al-fā'il al-ḥaqīqy*), yaitu Allah yang keberadaan-Nya jauh sebelum adanya makhluk (cipataan/ *maf'ūl bih*). Sebab itu baginya, *fā'il* adalah Sang *Ism* (*al-Ism*) yang Mahaluhur (*al-Marfū'*), Mahakuasa (*al-Qadr*), Mahaagung (*al-'Aẓīm*), yang Mahamuncul sebagai Tuhan (*al-Haqq*). Sebuah Eksistensi dan Esensi yang biasa disebut-sebut nama-Nya sebelum adanya ciptaan (*al-madhkūr qablahu fi'luhu*) bagi para ahli berdzikir, peniti jalan spiritual, orang-orang Arif (*gnostic*) yang telah menggapai maqam makrifat bersama-

[72] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 12-13.

Nya.[73] Sebab itu setiap ada perbuatan atau ciptaan (*fi'il*) mengharuskan adanya pembuat atau pencipta (*fā'il*), di mana pembuat atau pencipta keberadaannya lebih dahulu daripada yang dibuat. Namun sebaliknya, tidak setiap ada pencipta (*fā'il*) mengharuskan adanya *fi'l* ciptaan (hasil perbuatan/ *maf'ūl*). Artinya setiap ada pembuat atau pencipta (fā'il/ subjek/ khāliq) tidak mengharuskan adanya ciptaan atau hasil yang dibuat "karya" (maf'ūl bih/ makhluk). Atas dasar itu hubungan yang dibangun diantara keduanya, yakni *fā'il* (pencipta) dan *maf'ūl* (ciptaan) bukanlah hubungan timbal balik atau klausalitas yang saling membutuhkan, melainkan *fā'il* merupakan subjek yang mengatur segala-galanya.

الفاعل الحقيقي هو الإسم المرفوع القدر العظيم الشأن وهو الحق جل جلاله المذكور قبله فعله عند الذاكرين....عند الطالبين السائرين...عند العارفين الواصلين.

Artinya:

Subjek Hakiki adalah Sang Nama yang Mahaluhur, Mahakuasa, Mahaagung, dan Mahaada, Dia adalah al-Ḥaqq yang disebutkan sebelum adanya makhluk menurut para ahli dzikir, pencari jalan spritual dan orang arif yang wushul.

Uraian di atas menunjukan bahwa untuk mengetahui Eksistensi dan Esensi perwujudan subjek hakiki (Allah sebagai fā'il) dapat diunggah dan diungkap dengan cara memahami rahasia dibalik pencipataan atau perbuatan. Ibn 'Ajībah membuat 2 (dua) kategoriasi kelompok dalam memahami Eksistensi dan Esensi perwujudan Subjek Hakiki. *Pertama* adalah orang awam yang memahami Subjek Hakiki (Allah) harus berdasarkan dalil dan argumentasi (*al-burhāny*), baginya, golong tersebut akan memandang bahwa keberadaan Allah jauh sebelum adanya peciptaan (*fi'lullah*). Golongan ini hanya mementingkan kajian teoretis tentang keberadaan Allah yang ada jauh dari sebelum adanya makhluk, di mana makhluk merupakan Esensi dari keberadaan-Nya. *Kedua* adalah orang khusus, yaitu para peraih maqam *shuhūd* (penyaksian) dan *'iyān.* Golongan ini akan memandang makhluk (*fi'lullah*) sebagai media mengenali Eksistensi dan Esensi Subjek Hakiki (Allah), menyingkap *asmā'* dan sifat-sifat-Nya sebagai bagian dari manifestasi penyingkapan Esensi dan

[73] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 115; lihat al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 99.

Eksistensi keberadaan-Nya sebagai subjek hakiki yang mengatur pada selain diri-Nya.[74]

Kemudian al-Qushayry terkait *fā'il* (subjek) memiliki penjelasan yang mirip sebagaimana ulasan Ibn 'Ajībah. Ia menjelaskan bahwa *fā'il* merupakan isyarat dari realitas nyata eksistensi Dzat yang Mahaluhur (*istiḥqāq al-rif'ah*) dan Mahatinggi (*al-'uluww*), sebab itu Allah disebut dengan subjek yang hakiki (*al-fā'il al-ḥaqīqī*). Sebab bagi-Nya melekat sifat *qudrat* (Mahakuasa) atas segala sesuatu; menciptakan tanpa membutuhkan esensi yang lain; Dzat yang Maha *ibtidā'* (Maha Permulaan) dalam setiap persoalan, Mahaawal (*al-awwal*) dan Mahaterdepan (*al-sābiq*), Mahaluhur (*al-rif'ah*) dan Mahaagung (*al-'aẓamah*).[75]

Sementara itu al-Idrīsy memaknai *fā'il* bukan dengan subjek hakiki, melainkan subjek yang Maha Memilih (*al-mukhtār*), yaitu Allah Dzat (*ism*) yang Mahaluhur (*al-marfū'*) yang berada sebelum makhluk (*fi'luhu*). Di mana perwujudan *fā'il* (Allah) tanpa membutuhkan *fā'il* (pencipta), sebab mustahil bagi-Nya diciptakan, maka dari itu perwujudan-Nya sebelum adanya ciptaan (makhluk), sebab Dia adalah yang menciptakan; dan dapat diketahui dengan ilmu-Nya, kekuasaan-Nya, dan kehendak-Nya.[76]

Kemudian Ibn 'Ajībah mengkelompokkan *fā'il* dalam 2 (dua) hal, yaitu *fā'il ẓāhir* dan *fā'il ḍamīr. Fā'il ẓāhir,* bagi kaum 'arif (gnostik) bahwa pencipta secara kasat mata tidak akan samar (tampak) kecuali bagi yang buta mata hatinya. Allah sebagai *fā'il* akan tampak (dapat dilihat) bagi mereka yang terbuka mata hatinya, dan sudah menggapai maqam *shuhūd* dan *'iyān*, kecuali bagi mereka yang buta (tertutup bathinnya) maka tidak akan mampu melihat penampakan keberadaan-Nya. Sedangkan yang *muḍmar* (*ḍamīr*/ tersimpan) artinya Allah akan tertutup dari bathin manusia yang lalai kepada-Nya. Allah sebagai subjek yang hakiki akan terhijab, tertutup (*muḍmar*) dan tidak akan tampak bagi mereka yang lalai kepada-Nya.[77]

وهو على قسمين : ظاهر عند العارفين لا يخفى على أحد عندهم إلا على أعمى..... ومضمر أي مستتر باطن عند الغافلين.

---

[74] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 114.

[75] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 297-298.

الفاعل, وفي الإشارة: استحقاق الرفعة والعلو للحق, لأنه الفاعل على الحقيقة وليس لغيره قدرة على الاختراع، ولأن الابتداء في الأمور منه فهو الأول السابق، واستحقاق الرفعة والعظمة له.

[76] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 35.

[77] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 114; lihat al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 100.

Artinya:

Dia (fā'il) terbagi 2 (dua), yaitu tampak (ẓāhir) bagi orang-orang arif, tidak lah sama kecuali bagi yang buta... tersimpan (muḍmar), yakni tertutup dalam bathinnya orang orang yang lalai.

Berbeda dengan Ibn 'Ajībah, al-Idrīsy mengarti *fā'il ism ẓāhir* dan *fā'il ism ḍamīr* dengan 2 (dua) sifat Tuhan yang melekat pada *al-fā'il al-mukhtār* (Allah). Baginya, bahwa Allah mensifati dirinya dengan 2 (dua) sifat dan menamakan dirinya dengan 2 (dua) nama, di mana kedua nama yang dimaksud merupakan penampakan, eksistensi dan esensi perwujudan kedua sifatnya. Yaitu nama Allah sebagai *al-Ẓāhir* (Yang Maha Menampakkan) dan *al-Bāṭin* (Yang Mahabathin) merupakan perwujudan atau penampakan eksistensi 2 (dua) sifat Allah, yaitu *al-jamāl* (feminisme) dan *al-jalāl* (maskulin). Sebab itu dibalik sifat *jalāliyah*-Nya Allah, seperti (*al-ẓāhir*), sejatinya tersimpan sifat *jamāliyah* Allah, seperti *al-Bāṭin.* Begitupun sebaliknya. Sama juga dibalik nama *al-jabbār* (Maha Menundukan) dan *al-qahhār* (Maha Memaksa) Allah, sejatinya tersimpan sifat *al-raḥman* (Mahawelas) dan *al-raḥīm* (Mahaasih)-Nya Allah.[78]

Ejawantah, Allah sebagai *fā'il* hakiki pada dasarnya dijelaskan oleh Muhamad Qustulani dalam potongan bait naẓm Alfiyah Ibn Mālik, sebagai berikut:

وَبَعْدَ فِعْل فَاعِلٌ فَإِنْ ظَهَرْ * فَهْوَ وَإِلاَّ فَضَمِيْرٌ اسْتَتَرْ

Setiap ada ciptaan (al-fi'l) mengharuskan adanya penciptanya (al-fā'il), baik yang nyata (ẓāhir) ataupun yang abstrak (ḍamir).

Qustulani menjelaskan bahwa konsepsi penciptaan, yaitu setiap ada ciptaan mewajibkan adanya pencipta sebagaimana *fi'il* yang mengharuskan adanya *fā'il* (subjek pencipta). Dalam implementasinya bahwa *fā'il* (subjek atau pencipta) ada yang bersifat *ẓāhir* (tampak) dan *ḍamīr* (abstrak atau realitas tersembunyi).[79] Sebab itu pencipta sesungguhnya baik yang tampak (*ẓāhir*) atau pun yang tersembunyi (*ḍamīr*) merupakan perwujudan dari subjek hakiki (*al-fā'il al-haqīqi*), yaitu Allah swt. keberadaan-Nya seperti tidak ada (*wujūduhu ka 'adamihi*). Proses penampakan Esensi hakiki pada dasarnya tidak terlepas dari keberadaan manusia sebagai bagian dari subjek majazi (*al-fā'il al-majāzy*), proses alamiah. Di mana dalam diri

---

[78] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 35.

(قوله وهو على قسمين ظاهر ومضمر), أن الفاعل المختار,وصف نفسه بصفتين وسماها باسمين وجعل الاسمين مظهرا للصفتين فالاسمان الظاهر والباطن وهما قسمان إذا ظهر أحدهما بطن الآخر فيه والصفتان هما ., الجمال والجلال.

[79] Qustulani, *Dualisme Makna: Indenpendensi,* 163.

manusia pada dasarnya terdapat *asmā'* dan sifat ketuhanan yang tentunya berbeda kualitas dengan *asmā'* dan sifat Tuhan. Dengan kata lain bahwa dibalik keberadaan manusia sebagai subjek majazi (*al-fā'il al-majāzy*) pada dasarnya ejawantah dan di dalamnya terdapat subjek hakiki (*al-fā'il al-ḥaqīqī*) sebab manusia merupakan perwakilan kecil dari kekuatan Allah SWT.

Al-Farabī menjelaskan bahwa adanya pencipta (*wujūd*) ada yang bersifat wajib adanya (*wajib al-wujūd*), dan mungkin adanya (*mumkin al-wujūd*). Eksistensi wajib adanya adalah Allah, yang ada seperti tidak ada (*wujūduhu ka 'adamihi*), dan bersifat abstrak (*ḍamīr*). Sedangkan adanya adalah makhluk merupakan ejawantah dari sebuah eksistensi yang tersimpan (Allah), dan dapat di indera (*ẓāhir*).[80] Maka dari itu manusia adalah pencipta majazi yang nyata (*ẓāhir*), dan menjadi ejawantah eksistensi pencipta hakiki (Allah) yang tersimpan (*ḍamīr mustatir*).

Penjelasan Allah sebagai subjek realitas atau harta yang tersimpan (*ḍamīr mustatir*) sesuai dengan hadits qudsi riwayat Mujāhid,[81] sebagai berikut:

كنت كنزا مخفيا فأردت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق فبي عرفوني

Artinya: "*Aku laksana perbendaharaan yang tersembunyi, lalu Aku ingin supaya diketahui, maka kujadikanlah makhluk, maka dengan adanya (ciptaan-Ku) itulah mereka mengetahui-Ku*. []

2. *Nā'ib al-Fā'il*: Konsep Wakil Tuhan di Muka Bumi

Sebagaimana diulas sebelumnya bahwa *fā'il* artinya subjek hakiki, maka dari itu *nā'ib al-fā'il* artinya wakil subjek hakiki. Secara denotatif *nā'ib al-fā'il* diartikan *ism* (nomina) yang dibaca *rafa'* yang

---

[80] Hakikat makhluk adalah hamba Allah SWT, adanya penciptaan hanya untuk menunjukan eksistensi pencipta. Al-Farabi menjelaskan konsepsi wujud kedalam dua hal, yaitu *wajib al-wujūd* (wajib adanya) dan *mumkin al-wujūd* (mungkin adanya). *Wajib al-Wujūd* adalah eksistensi yang wajib adanya, berdiri sendiri, dan tidak dapat terbayang ketiadaanya, semisal Tuhan. Dan *mumkin al-wujūd* adalah ejawantah dari *wajib al-wujūd*, yang ketidak adaanya dapat diterima oleh akal, semisal alam semesta. Lihat al-Farabi dalam Amroeni Drajat, *Suhrawardī: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LkiS, 2005), 120-121.

Lihat Qs. Al-Ḥadīd: 3: هو الأوّل والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيئ عليم. Artinya; " *Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Bathin, dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatunya".*

[81] Lihat Aḥmad Muṣtafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Bairut: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth, 2000), 13, juz 27, jilid IX.

tidak disebutkan *fā'il* (subjek)-nya secara bersamaan. Dengan kata lain *nā'ib al-fā'il* adalah objek (*maf'ul bih*) yang menggantikan posisi, peran dan fungsi *fā'il* (subjek) akibat tidak disebutkan *fā'il* (subjek)-nya. Kondisinya, apabila berupa *fi'l māḍī*, maka dibaca *ḍammah* huruf awalnya dan dibaca *kasrah* huruf sebelum akhirnya, seperti ضُرِبَ. Sedangkan apabila berupa *fi'l muḍāri'* maka dibaca *ḍammah* huruf awalnya dan dibaca *fatḥah* huruf sebelum akhirnya, seperti يُضْرَبُ.[82]

Kemudian makna apabila *nā'ib al-fā'il* dikonotasikan maka berarti pengganti subjek hakiki. Ibn 'Ājībah ˙ secara tegas menjelaskan bahwa *nā'ib al-fā'il* merupakan isyarat manusia sebagai pengganti Tuhan, dalam hal ini menjadi khalifah di muka bumi. Sebab itu *al-maf'ūl alladhī lam yusammā fā'iluhu* artinya hasil perbuatan (manusia) Allah yang menjadi subjek (*fā'il*) tidak disebutkan, menggantikan Allah sebagai subjek hakiki (*al-fā'il al-ḥaqīqy*). Artinya manusia yang ditunjuk oleh Allah sebagai wakil atau pengganti-Nya dan menjadi khalifah di muka bumi, yaitu orang Arif yang telah mapan meraih maqam fana' dan baqa'.

Dia adalah wakil Tuhan yang hakiki dalam segala hal yang bertugas menjelaskan hukum-hukum Tuhan, dan bertanggungjawab menjelaskan sifat *jalāliyah* dan *jamāliyah* yang melekat pada Tuhan. Dia lah *al-quṭub al-jāmi'* waliyullah yang menjadi poros yang mewakili ciptaan Allah yang kompleks, manifestasi segala perwakilan dari segala Esensi dan Eksistensi Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan, sehingga dirinya bergelar *al-ghauth,* yaitu penolong umat manusia yang berada dalam kerendahan dan ketergelinciran duniawi. Sebab itu dirinya dikatakan sebagai wakil Tuhan yang hakiki, yaitu *nā'ib al-fā'il al-ḥaqīqy* yang berpredikat waliyullah peraih kesempurnaan cinta yang bergelar *al-quṭub al-jāmi',* yaitu poros segala kompleksitas penciptaan; dan juga bergelar *al-ghauth,* yaitu Sang penolong manusia dari kegelapan kehidupan duniawi.[83]

> المفعول الذي لم يسم فاعله معه بل يصير عن الفاعل حقيقة هو العارف بالله تعالى المتحقق بمقام الفناء والبقاء وهو النائب الحقيقي في تعريف أحكامه التكليفية والتعريفية الجلالية والجمالية وهو القطب الجامع ويقال فيه الغوث.

Artinya:

---

[82] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 13-14.

[83] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 121; l- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 103.

Manusia (maf'ūl) yang tidak disebutkan fā'il-nya, tetapi ia menjadi fā'il (subjek) hakiki, yaitu orang arif kepada Allah yang sudah merealisasikan maqam fana' dan baqa', dia adalah pengganti yang hakiki dalam menjelaskan segala tanggungjawab atas hukum Tuhan dan menjelaskan sifat jalāliyah dan jamāliyah, yaitu al-qaṭub al-jāmi', juga dikatakan sebagai al-ghauth (Sang Penolong)

Kemudian Ibn 'Ajībah menambahkan bahwa *nā'ib al-fā'il* adalah seseorang (*al-ism)* yang luhur derajatnya (*al-marfū'*), kemampuannya agung (*qadruhu al-'aẓīm*), menjadikan dirinya sebagai khalifah Allah, yakni al-*nā'ib al-fā'il* (pengganti Tuhan) di muka bumi. Dirinya menjelma sebagai pengatur hakiki dari sebuah realitas yang tersimpan (*alladhī lam yusammā fā'iluhu*), yang telah berlebur dalam musyahadah (penyaksian) Tuhan setelah melewati fase transisi fana' menuju baqa', sehingga dirinya merasa menjadi '*ayn al-fā'il* (inti dari subjek); atau inti dari sebuah penciptaan sebagai subjek sejati. Keberadaanya merupakan perwakilan Dzat yang hakiki, sehingga dirinya yang pada awalnya sebagai ciptaan (makhluk) atau objek (*maf'ūl*) kini statusnya beralih menjadi subjek (*fā'il*) pengaturan alam semesta sebagai wakil Tuhan, sebab itu ia adalah inti dari segala penciptaan (*'ayn al-'ayn*) dan inti perwujudan (*'ayn al-wujūd*) dari subjek hakiki (Allah).[84]

وهو الإسم المرفوع قدره العظيم الشأن لكونه خليفة الله في كونه يعني النائب عن الفاعل. وقوله الذي لم يذكر معه فاعله أي بل صار هو عين الفاعل لفنائه في وجوده وانطوائه[85] في شهوده قد انطوى وجوده في وجود فاعله فانتقل من المفعولية إلى الفاعلية بأن صار عين العين.

Artinya:

Dia adalah orang yang luhur derajat-Nya, kuasa-Nya agung, muncul menjadi khalifah Allah di alam semesta, yakni pengganti subjek. Ucapan pengarang (muṣannif) tentang "alladhī lam yudhkaru ma'ahu fi'luhu," yakni menjadikan dirinya inti dari subjek karena ke-fana'-annya dalam perwujudan, menjelma dalam penyaksian, penjelmaannya merupakan refresentasi dari perwujudan

---

[84] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 121 al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 104.

[85] اِنْطَوَى artinya menjelma berisi, berwujud, mencakup, meliputi, membungkus. Kemudian اِنْطَوَى عَلَى نَفْسِهِ berarti introvert, mementingkan diri sendiri.

Tuhannya, beralih dari objek (kehambaan) menjadi subjek (ke-Tuhan-an), sebab dirinya adalah inti dari segala inti.

Sementara itu al-Idrīsy dalam penjelasan lain menyatakan *nā'ib al-fā'il* adalah seorang waliyullah yang sudah mampu menyingkap (teofani) Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah. Dia adalah manusia (*ism*) yang diangkat derajatnya (*marfu'un*) yang menyatu dalam perwujudan Tuhan sehingga Tuhan sebagai (*fā'il*) subjek pengaturan hakiki tidak disebutkan bukan dalam arti ketidakadaan-Nya melainkan keberadaan-Nya menyatu dan melebur dengan ciptaan (*maf'ūl*). Sebab itu dibalik setiap ciptaan (*maf'ūl*) tersimpan peran, fungsi, dan perwujudan pencipta (*fā'il*) sebagai subjek yang hakiki. Maka setiap pengaturan yang dilakukan oleh nā'ib al-fā'il sebagai wakil Tuhan hakikatnya pengaturan Tuhan (*fā'il*). Dengan kata lain, seseorang yang diberikan gelar sebagai wakil Tuhan (*nā'ib al-fā'il*) pastinya manusia yang dimuliakan karena telah mendapatkan pantulan cahaya, *asmā'* (nama-nama) dan sifat-sifat Tuhan dalam penyingkapan, sehingga hatinya selalu dalam kedamaian (*bi iṣlāḥ al-qalb*) dan penuh keikhlasan beribadah (*bi al-ikhlāṣ fī al-ibādat*).[86]

وهو الاسم المرفوع أي المعظم بتعظيم ما تجلى فيه من الأسماء والصفات، ولم تذكر معه بل هي مذكورة فيه أي ذكر بها وفيها موجدة بها. وبسبب ذلك كان رفعه فوجب لذلك تعظيم ما عظم الله من أسمائه وصفاته المنجلية في هذا الاسم وتعظيم ذلك بإصلاح القلب وبالإخلاص في العبادات.

Artinya:

Dia (nā'ib al-fā'il) adalah manusia (ism) yang luhur derajatnya (marfū'un), yakni agung karena mengagunfgkan sesuatu yang telah tersingkap dari Nama-Nama dan Sifat-Siaf. Dan lam tudhkar ma'ahu, adalah disebutkan di dalam-Nya, yakni menyatu dengan-Nya. Sebab itu, diluhurkan, maka wajib mengagungkan sesuatu yang Allah agungkan dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat-Nya yang tersingkap dalam orang ini (hadhā al-ism), dan mengagungkan hal itu dengan hati yang patut dan ikhlas dalam beribadah.

Mengutip pendapat Ibn 'Araby bahwa manusia yang berhak mendapatkan predikat wakil Tuhan adalah ia yang telah menggapai derajat kesempurnaan (*darajat al-kamāl*), dan menjadi *al-insān al-*

[86] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 37.

kāmil (manusia sempurna). Baginya, manusia pada tataran pertama adalah *al-kaun al-jami'* (ciptaan yang komprehensif), intisari dari keberadaan alam semesta. Disebut dengan mikrokosmos. Sebab itu manusia dikatakan manifestasi dari Sang Mutlak karena manusia dianugerahi Sifat dan Nama-Nama Sang Mutlak. Dirinya menjadi image atau citra dari Tuhan karena telah mendapatkan pantulan cahaya-cahaya ketuhanan yang pada puncaknya mendapatkan predikat sebagai wakil Tuhan (khalifah) di muka bumi.[87] Status tersebut tentunya hanya dimiliki oleh manusia yang menjadi "*al-insān al-kāmil*" (manusia sempurna) baik secara ruhani dan jasmani, bukan manusia yang merendah derajatnya pada jurang *asfala sāfilin* karena hegemoni nafsu dan syahwat birahinya. Sementara itu Imam Khomeini menyebut wakil dengan insan ilahiyah, artinya manusia yang mampu menghiasi dirinya dengan sifat-sifat ketuhanan. Baginya, kematangan keilmuan mampu mendorong manusia melakukan penyingkapan (*tajally*) esensi *al-ḥaqq* dan cahaya *ḍurūry* (penampakan) yang bersifat '*aqliyyah* (logis) dan non '*aqliyyah* (tidak logis).[88] Artinya mampu menjelaskan sifat, *asmā'* dan *'af'āl* Tuhan baik yang bersifat logis atau tidak logis. Akal mampu membimbing manusia pada bentuk ilahiyah dan menutup sifat jahiliyah yang bersumber dari kebodohan melalui proses *tazkiyyat al-nafs* (penyucian jiwa), yakni usaha merobek nafsu kebinatangan yang membelenggu jiwa dan raga manusia.

Dalam bahasa Izutsu bahwa terdapat 4 (empat) relasi antara Tuhan dan manusia, yaitu (1) relasi ontologis, antara Tuhan sebagai sumber eksistensi manusia yang utama; dan manusia sebagai refresentasi dunia wujud yang eksistensina berasal dari Tuhan, dalam bahasa teologis disebut hubungan pencipta dan makhluk, antara Tuhan dan manusia. (2) Relasi komunikatif, Tuhan dan manusia memiliki hubungan yang sangat dekat satu sama lain, Tuhan, tentu saja mengambil inisiatif melalui komunikasi timbal balik (muwājahah). (3) Relasi Tuan dan hamba, relasi yang melibatkan bahwa Tuhan adalah Tuan, konsepnya penuh keagungan, kemuliaan, ke Maha dari segala Maha; sedangan manusia adalah hamba, konsepnya penuh kehinaan, kerendahan, kepatuhan mutlak. Manusia yang melebih dari konsepnya adalah kesombongan dan dalam kebodohan, menyaingi Esensi Tuhan. (4) Relasi etik, didasari pada

[87] Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat,* 259-265.

[88] Imam Khomeini, *Insan Ilahiyyah,*terj Sharḥ al-Hadīth al-Junūd al-'Aql wa al-Jahl (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), 46.

dua aspek yang berbeda, di mana Tuhan ada simbol tanpa batas, membedakan batas sifat dan nama kehambaan dan ketuhanan.[89]

Konsep manusia sebagai pengganti atau wakil Tuhan diulas dalam kitab Kejadian 1:26-28 bahwa eksposisi gambaran Tuhan diwakili oleh ciptaan-Nya. Dalam tradisi Kristen menyakini bahwa manusia diciptakan yang bersumber dari Allah (Tuhan) sebagai ciptaan yang special, sehingga rupa Allah sejatinya berada pada manusia. Artinya manusia diciptakan berdasarkan gambar dan rupa Allah dan menjadi pembeda dengan ciptaan lainnya. Sebab itu, eksposisi keberadaan manusia merupakan wakil Tuhan yang mengemban tugas tugas ketuhanan untuk menjaga keseimbangan dan keteraturan di alam semesta.[90]

Selanjutnya manusia yang sudah menempati atau mereliasasikan maqam *fana'* maka ia seperti *fi'il māḍi majhūl* yang *ḍumma awwaluhu*. Artinya mampu memadukan atau mengkombinasikan (*ḍumma*) tindakan masa lalu dipermulaan (*awwaluhu*) dan akhiran (*akhiruhu*). Sehingga waktu seakan terkombinasi menjadi satu antara awal dan akhir atau permulaan dan akhiran, tenggelam dalam menyaksikan Pengendali segala waktu (Allah). Kemudian ia pun akan "*kusira mā qabla akhirihi*." Artinya tawadhu' pada akhirnya (*tāwāḍu' fī akhirihi*) yang disertai dengan keagungan derajat, dan kebesaran (kemuliaan) keberadaanya, bermanfaat seperti ke-bermanfaat-an universal yang diwariskan Nabi Muhammad.[91] Dengan kata lain awalan dan akhiran adalah suatu kebaikan, ditutup (diakhiri) dengan ketawadhuan hakiki setelah melakukan penyingkapan Nama-Nama dan Sifat-Sifat-Nya, menjadi pribadi yang bermanfaat untuk alam semesta, dan seisinya.

وكل من تحقق بمقام الفناء يشير إلى هذا المعنى، فإن كان الفعل الذي صدر منه ماضيا ضم أوله إلى آخره وصار وقتا واحدا، هو الاستغراق في شهود موقت الأوقات....

---

[89] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Simantik Terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 78-79.

[90] Penjelasan ini telah diulas oleh Henky Wijaya, "Ekposisi Gambar Allah Menurut Penciptaan Manusia Berdasarkan Kejadian 1:26-28." Diakses https://www.researchgate.net/publication/282854855_Ekposisi_Gambar_Allah_Menurut_Penciptaan_Manusia_Berdasarkan_Kejadian_126-28?enrichId=rgreq-81ad31353b3f69ad6bc5faf842f8a5fb-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzI4Mjg1NDg1NTtBUzoyODQ2OTE5OTIyMDMyNjhAMTQ0NDg4NzI2ODM5NA%3D%3D&el=1_x_2&_esc=publicationCoverPdf pada tanggal 30 Maret 2018.

[91] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 122; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr*, 105

وكسر ما قبل آخره أي تواضع في آخره مع عظم قدره وكبر شأنه ليعم الإنتفاع به كما عم الانتفاع بموروثه صلى الله عليه وسلم

Artinya:

Setiap orang yang sudah merealisasikan maqam fana', maka mengisyaratkan makna seperti ini. Apabila perbuatannya bersumber dari masa lalu, maka ia mampu mengkombinasikan awalan dan akhiran, menjadikannya dalam satu waktu, dia tenggelam dalam penyaksian Dzat Pengatur segala waktu….. Wa kusira mā qabla akhirihi, yakni tawadhu' pada akhirnya bersama keagungan kuasa-Nya, dan kebesaran keberadaan-Nya, bermanfaat seperti kebermanfaatan universal yang diwariskan Nabi Muhammad saw.

Kemudian tidak hanya seperti *fi'il māḍi majhūl*, maka ia pun akan seperti *fi'il muḍāri' majhūl,* yaitu tindakan (*fi'il*) menyerupai para ahli suluk yang secara berlahan-lahan menuju langit kenyataan dan bumi kerendahan dengan adanya izin dari-Nya, kemapanan dan kemantapan dalam keyakinan maka menjadikannya *ḍumma* (mampu memadukan atau mengkombinasikan) antara awalan dan akhiran. Artinya senantiasa konsisten dengan keyakinan dan kemantapan bathin menyerupai amaliyah atau tindakan para ahli suluk, dari awal pencarian sampai pada titik akhir pencarian. Tidak hanya itu, menjadikannya "*futiḥa lahu qabla ākhiri 'umrihi*," yaitu tersingkapnya mata bathin menjangkau rahasia-rahasia tuhan dengan penuh kenikmatan, puncaknya mendapatkan derajat kemuliaan dan kenikmatan hakiki bersama Dzat yang Mahaabadi sebelum datangnya kematian, akhir umurnya.[92]

وإن كان الفعل الواقع منه مضارعا أي مشابها لأفعال أهل السلوك بأن تنزل إلى السماء الخمول وأرض الخضوع بالإذن والتمكين والرسوخ في اليقين ضم أوله لآخره وفتح له قبل أخر عمره في باب الترقي أبدا سرمدا إلى ما لا نهاية.

Artinya:

Apabila perbuatan memposisikan sebagai muḍāri', yakni menyerupai perbuatan-perbuatan ahli suluk yang berlahan-lahan merangkak naik menuju langit kenyataan, dan bumi kerendahan dengan izin, ketetapan dan kemantapan keyakinan maka akan dumma awwaluhu li akhiri, mengkombinasikan awalan untuk akhiran, dan

[92] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 122.

tersingkap rahasia ketuhanan baginya sebelum datang ajalnya dalam kaitan peningkatan kenikmatan keabadian tanpa batas.

Selanjutnya menurut Ibn ‘Ajībah, kontekstualisasi para pengganti Tuhan (*al-nā’ib ‘an al-fā‘il*) terbagi 2 (dua), yaitu *nā‘ib al-fā‘il* yang *ẓāhir* (nyata) dan *nā‘ib al-fā‘il* yang *muḍmar* (samar). Pengganti Tuhan yang zahir (nyata) yaitu manusia yang mendapatkan anugerah inayah Allah dan menempati makam kewalian. Pengganti Tuhan *(nā‘ib al-fā‘il)* yang ẓahir ditampakan dalam bentuk *khawāriq* (di luar kebiasaan, berkelakuan seperti halnya orang gila) dan anugerahi keramat-keramat ketuhanan *(karāmāt).* Artinya pengganti Tuhan adalah wali-wali Allah yang sudah menempati maqam wushul dan meraih kenikmatan anugerah inayah dari-Nya.

Kemudian wakil Tuhan *(nā‘ib al-fā‘il)* akan tersimpan *(muḍmar)* dari orang yang hidup dengan kegagalan, penuh kekecewaan, dan kekurangan tak mampu wushul kepada Allah. Pengganti Tuhan *(nā‘ib al-fā‘il)* yang muḍmar (tersimpan) tidak dapat diketahui kecuali bagi orang yang dianugerahi karamah (kemuliaan) oleh Allah. Para pendosa tak bisa mengetahuinya, dan tidak akan dikaruniai wushul kecuali atas kehendak Allah. Dengan kata lain, para pengganti Tuhan (*nā’ib al fā‘il*) yang muḍmar sifatnya *mustatir* (tersimpan) dan *khafiyyun* (tersembunyi) dari manusia yang selalu bergumul dengan kegagalan, kekecewaan, dan kekurangan jasmaniyah dan batiniyahnya, sehingga tidak dapat diketahui oleh orang lain kecuali mereka yang memiliki anugerah kemuliaan dari Allah. Dalam hal ini adalah para wali wali Allah yang *mastūr* (tertutup), yang tidak tampak *khawāriq* (seperti orang gila) dan anugerah kemuliaan (keramat).[93]

وهو على قسمين: ظاهر ومضمر. ظاهر لمن سبقت له العناية ووجبت له الولاية. ومضمر أي خفي عمن سبق له الخذلان وخص بالخيبة والحرمان، لا يعرفهم إلا من أكرمه الكريم المنان، فلا يعرف العوائس المجرمون، ولا يصل إليهم إلا من أراد الله أن يواصله إليه..... والظاهر الذي يظهر عليه خوارق وكرامات، والخفي من لم يظهر عليه ذلك.

Artinya:

Dia (nā‘ib al-fā‘il) terbagi dua bagian, yaitu tampak dan tersimpan. Tampak bagi orang yang dianugerai inayah,

[93] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 122; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 106.

dan wajib baginya kewalian. Dan tersimpan, yakni sama bagi orang yang bergumul dengan kegagalan, kekecewaan dan kekurangan, tidak dapat diketahui kecuali bagi mereka yang diberikan anugerah kemuliaan dari Allah, tidak dapat diketahui oleh orang yang hidup dalam gelimangan kriminal, dan tidak akan pernah sampai menemukannya, kecuali atas kehendak Allah mempertemukannya.... Dan yang tampak akan ditampakan dengan khawariq dan kekeramatan, sedangkan yang samar adalah orang yang tak tampak kedua hal tersebut.

3. Maf'ūl bih Manifestasi Peraih Maqam Fana' dan Baqa'

Makna lain dari *maf'ūl bih* adalah objek, yaitu hasil perbuatan; atau yang terkena dari suatu perbuatan. Secara denotatif bahwa *maf'ūl bih* merupakan *ism* (nomina) yang dibaca *naṣb* karena menjadi objek atau yang terkena dari suatu perbuatan. Kata ضَرَبْتُ زَيْدًا merupakan susunan klausa yang terdiri dari 3 (tiga) suku kata, yaitu kata "ضَرَبْ" yang memiliki arti memukul sebagai kata kerja (*fi'l*); sedangkan subjek atau *fā'il*-nya berupa *ḍamīr*, yaitu kata "تُ" yang berarti "saya." Adapun kata "زَيْدًا" adalah sesuatu yang menjadi objek dari sebuah perbuatan memukul, maka dari itu kata "zaidan" disebut dengan *maf'ūlun bih*. Kemudian *maf'ulun bih* (objek) terbagi dalam 2 (dua) kategoriasasi, yaitu *maf'ūlun bih* ism ẓāhr, seperti kata "اَلْفَرَسَ" dalam kalimat "رَكِبْتُ اَلْفَرَسَ;" dan *maf'ūlun bih* ism ḍamīr, seperti kata "نِي" dalam kata "ضَرَبَنِي."

اَلِاسْمُ اَلْمَنْصُوبُ, اَلَّذِي يَقَعُ بِهِ اَلْفِعْلُ, نَحْوَ ضَرَبْتُ زَيْدًا, وَرَكِبْتُ اَلْفَرَسَ. وَهُوَ قِسْمَانِ ظَاهِرٌ, وَمُضْمَرٌ. فَالظَّاهِرُ مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ. وَالْمُضْمَرُ قِسْمَانِ مُتَّصِلٌ, وَمُنْفَصِلٌ. فَالْمُتَّصِلُ اِثْنَا عَشَرَ, وَهِيَ ضَرَبَنِي, وَضَرَبَنَا, وَضَرَبَكَ, وَضَرَبَكِ, وَضَرَبَكُمَا, وَضَرَبَكُمْ, وَضَرَبَكُنَّ, وَضَرَبَهُ, وَضَرَبَهَا, وَضَرَبَهُمَا, وَضَرَبَهُمْ, وَضَرَبَهُنَّ .وَالْمُنْفَصِلُ اِثْنَا عَشَرَ, وَهِيَ إِيَّايَ, وَإِيَّانَا, وَإِيَّاكَ, وَإِيَّاكِ, وَإِيَّاكُمَا, وَإِيَّاكُمْ, وَإِيَّاكُنَّ, وَإِيَّاهُ, وَإِيَّاهَا, وَإِيَّاهُمَا, وَإِيَّاهُمْ, وَإِيَّاهُنَّ

Maf'ūl bih adalah ism (nomina) yang dibaca naṣb yang menjadi objek atau yang dikenakan padanya suatu perbuatan. Seperti "ضَرَبْتُ زَيْدًا, وَرَكِبْتُ اَلْفَرَسَ". Maf'ūl bih terbagi 2 (dua), yaitu berupa ism ẓāhir dan ism ḍamīr. Adapun yang ẓāhir terlah dijelaskan sebelumnyam sedangkan yang ḍamir terbagi 2, yaitu

*muttaṣil dan muttaṣil. Muttaṣil berjumlah 12 (dua belas), yaitu; "*ضَرَبَنِي, وَضَرَبَنَا, وَضَرَبَكَ, وَضَرَبَكِ, وَضَرَبَكُمَا, وَضَرَبَكُمْ, وَضَرَبَكُنَّ, وَضَرَبَهُ, وَضَرَبَهَا, وَضَرَبَهُمَا, وَضَرَبَهُمْ, وَضَرَبَهُنَّ.

Sedangkan yang munfaṣil juga berjumlah 12 (dua belas), yaitu إِيَّايَ, وَإِيَّانَا, وَإِيَّاكَ, وَإِيَّاكِ, وَإِيَّاكُمَا, وَإِيَّاكُمْ, وَإِيَّاكُنَّ, وَإِيَّاهُ, وَإِيَّاهَا, وَإِيَّاهُمَا, وَإِيَّاهُمْ, وَإِيَّاهُنَّ.[94]

Maf'ūl bih merupakan isyarat dari manusia yang telah meraih maqam fana'dan sempurna dalam maqam baqa' bersama Allah. Dirinya hilang dan melebur dalam keghaiban rasa dari keberadaan diri. Perbuatannya pun menjadi objek utama Tuhan, yakni ciptaan Allah (*maf'ūlun bih*) karena merasa tidak memiliki kemampuan untuk menjabarkan tentang kondisi pribadinya, sebab, baginya, tidak ada yang lain kecuali Allah dalam kepasrahan yang totalty.[95] Dengan kata lain manusia yang menjadi *maf'ūl bih* adalah waliyullah yang menjadi objek dari pantulan sinar cahaya dan asma ketuhanan. Dirinya merupakan sebagai pilot project perwujudan suatu Eksistensi dan Esensi yang Mahabesar, sebab itu sejatinya *maf'ūl bih* mampu menggantikan peran dan fungsi serta tugas-tugas ketuhanan, statusnya pun dapat beralih dari objek manjadi subjek, dari yang diatur menjadi pengatur.

Tidak hanya itu, *maf'ūl bih* sebagai isyarat dari kondisi ruhani sejati sebagai Esensi dari *'ain al-musammā*, artinya sebagai objek penerima salah satu wujud dari esensi ketuhanan, dan penerima pancaran cahaya ketuhanan. Artinya *maf'ūl bih* adalah "*al-rijāl al-qabḍah al-mutaṣarrifīn*," yakni orang-orang berkualitas yang dicintai dan berada dalam lindungan (genggaman) Allah dalam segala tindakan (*taṣarruf*), pun juga diberikan amanah menjaga rahasia-rahasia ketuhanan dalam penciptaan dan kerajaan-Nya.[96]

وإلى ذلك يشير ما ورد من قولهم: الشأن أن تكون عين الإسم وقولهم: أصابتك عين من عيون المسمى....وإلى ذلك إشارة منهم إلى رجال القبضة المتصرفين بالله والأمناء على أسرار الله في خليقته ومملكته...

Artinya:

Hal itu merupakan isyarat yang dilaporkan dari ucapan mereka: suatu kondisi yang menjadi inti dari Ism (Tuhan). Dan ucapan mereka: engkau menjadi inti dari segala inti yang diberi nama... Hal tersebut merupakan

---

[94] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 21-22.

[95] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 176.

[96] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 176. al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 135.

isyarat "rijāl al-qabḍah al-mutaṣarrifin", para kekasih Allah yang berada dalam lindungan genggaman-Nya dalam bertingkahlaku karena Allah, dan menerima amanat rahasia-rahasia Allah dalam penciptaan dan kerajaan-Nya.

Maf'ūl bih juga diartikan sebagai *al-ism al-manṣūb,* yakni nama yang di-*naṣb*-kan, yaitu nama (orang) yang diteguhkan atau dikuatkan jiwa dan raganya oleh Allah dalam melewati arus takdir yang baginya tidak ada kewenangan merubah dan memilih, menerima perbuatan bersama Allah, menjadi sarana perbuatan-Nya, dan menjadi pedang dari pedang-pedang-Nya menghukumi musuh-musuh-Nya, jika berkehendak.[97] Dengan kata lain *maf'ūl bih* adalah para kekasih Allah yang diteguhkan jiwa raganya karena sudah meraih dan melewati maqam-maqam *manṣūbāt al-asmā',* mengawali dengan bertaubatan, kesadaran diri (*tanabbuh*), istiqamah, *khauf* (takut); *rajā'* (harapan), bersabar dalam menghadapi cobaan, bersyukur atas anugerah kenikmatan, wara', zuhud, tawakal, ridha, *taslīm* (pasrah), ikhlas, jujur, *maḥabbah* (kecintaan), dan diakhiri dengan ber-*mushāhadah* (penyaksian) wujud Tuhan.[98]

وهو الاسم المنصوب بجريان المقادير عليه لم يبق له تدبير ولا اختيار، وهو الذي يقع به الفعل مع الله، وهو آلة لفعله، وسيف من سيوفه ينتقم به من أعدائه إذا شاء.

Artinya:

Maf'ūl bih adalah manusia yang diteguhkan hatinya dalam melewati takdir, tidak ada ketetapan baginya dan tidak ada pula pilihan, yaitu yang menerima perbuatan bersama Allah, yaitu alat untuk perbuatan-Nya, dan pedang dari pedang-pedangan-Nya, menghukumi sebagian musuh-musuhnya jiak berkehendak.

Kemudian Ibn 'Ajībah membagi *maf'ūl bih* (kekasih Allah) pada 2 (dua) macam, yaitu yang *ẓāhir* dan yang *muḍmar*. *Maf'ūl bih* yang *ẓāhir* adalah kekasih Allah yang tampak, terlihat dan dikenal. Penampakannya (*maf'ūl bih* yang *ẓāhir*) merupakan tugas dari Allah untuk memberikan kemanfaatan kepada hamba-hamba-Nya, tidak hanya itu, juga bertugas memberikan *hujjah* (penjelasan) baik berupa nasihat atau peringatan yang datangnya dari Tuhan. Sedangkan *maf'ūl bih* (kekasih Allah) yang *muḍmar* (tersimpan) adalah rahasia atau harta yang tersimpan dan tersembunyi (*muḍmarun khafiyyun*)

---

[97] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 177; Lihat al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 136.

[98] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 173.

dibalik tirai kewajaran manusia sampai bertemu Allah.[99] Artinya *maf'ūl bih muḍmar* adalah para waliyullah yang *maktūm* (tersembunyi) akan tetapi *mastūr* (tertutupi) sampai Allah menampakkanya. Dikatakan berjumlah 4000 orang.

وهو على قسمين: ظاهر معروف أظهره الله لنفع عباده أو إقامة الحجة عليهم في الإندار. ومضمر خفي، وهو كنز من كنوز الله، من به على خلقه وهو مستور تحت أستار البشرية حتى يلقى الله

Artinya:

Maf'ūl bih terbagi 2 (dua), yaitu ẓāhir, tampak dan dikenal. Allah menampakannya guna memberikan manfaat kepada hamba-hamba-Nya, dan menjelaskan hujjah peringatan pada mereka. Muḍmar, tersimpan dan samar, dia adalah harta yang tersimpan dari harta-harta simpanan Allah lainnya, dianugerah bagi ciptaan-Nya, dia tertutup tirai manusia sampai bertemu Allah. []

4. *Mubtadā'* (Yang Maha *Mubtadā'*) & *Khabar*: Berita Berita Tentang Ketuhanan

Susunan struktur subjek dan predikat dalam bahasa Arab juga dalam bentuk susunan *mubtadā'* (subjek) dan *khabar* (predikat). *Mubtadā'* adalah kata *ism* (nomina) yang berada dipermulaan yang terbebas dari intervensi hukum *'āmil lafẓy*. Sedangkan *khabar* adalah ism (nomina) yang keberadaan selalu dihubungkan dengan *mubtadā'*. Pada tataran praktis, keduanya dikategorisasi ke dalam 2 (dua) hal, yaitu *mubtadā'* dan *khabar* secara *ẓāhir*; dan *mubtadā'* dan *khabar* secara *ḍamīr* (kata ganti). Artinya *mubtadā'* terdiri dari *ism ẓāhir* (nomina yang tampak) dan *ism ḍamīr* (kata ganti), begitu juga dengan *khabar*, yakni berupa *ism ẓāhir* dan *ism ḍamīr*.

اَلْمُبْتَدَأُ هو اَلِاسْمُ اَلْمَرْفُوعُ اَلْعَارِي عَنْ اَلْعَوَامِلِ اَللَّفْظِيَّةِ. وَالْخَبَرُ هُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَرْفُوعُ اَلْمُسْنَدُ إِلَيْهِ, نَحْوَ قَوْلِكَ "زَيْدٌ قَائِمٌ" وَ"الزَّيْدَانِ قَائِمَانِ" وَ"الزَّيْدُونَ قَائِمُونَ." والمبتدأ قِسْمَانِ ظَاهِرٌ وَمُضْمَرٌ. فَالظَّاهِرُ مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ. وَالمُضْمَرُ اِثْنَا عَشَرَ. وَهِيَ: أَنَا وَنَحْنُ وَأَنْتَ وَأَنْتِ وَأَنْتُمَا وَأَنْتُمْ وَأَنْتُنَّ وَهوَ وهِيَ وَهُمَا وَهُمْ وَهُنَّ نَحْوُ قَوْلِكَ (أَنَا قَائِمٌ) وَ(نَحْنُ قَائِمُوْنَ) وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

[99] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 177; al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 137.

Mubtadā‘ adalah isim yang di-rafa’-kan yang terbebas dari ‘āmil-’āmil lafadzh. Sedangkan khabar adalah isim yang di-rafa’-kan yang disandarkan kepada mubtadā‘. Contohnya : “ زَيْدٌ قَائِمٌ ” وَ”الزَّيْدَانِ قَائِمَانِ” وَ”الزَّيْدُونَ قَائِمُونَ “ (Zaid berdiri, Dua orang Zaid berdiri, Zaid-zaid (orang-orang yang bernama zaid) berdiri).
Kemudian, mubtadā‘ terbagi dalam dua jenis, yaitu mubtadā‘ isim ẓāhir dan mubtadā‘ ism ḍamīr. mubtadā‘ isim ẓāhir sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya (seperti contoh di atas). Sedangkan mubtadā‘ ism ḍamīr ada dua belas, yaitu; أَنَا وَنَحْنُ وَأَنْتَ وَأَنْتِ وَأَنْتُمَا وَأَنْتُمْ وَأَنْتُنَّ وَهوَ وهِيَ وَهُمَا وَهُمْ وَهُنَّ (saya, kami, kamu (lk), kamu (pr), kalian berdua, kalian (lk), kalian (pr), dia (lk), dia (pr), mereka berdua, mereka (lk), mereka (pr). Contohnya : (أَنَا قَائِمٌ) وَ(نَحْنُ قَائِمُوْنَ) (saya berdiri, kami berdiri), dan contoh lain yang serupa”[100]

Ibn ‘Ājībah menjelaskan bahwa *mubtadā‘* adalah Esensi tanpa batas, yaitu Allah Swt. yang berada sejak zaman azali, Dia adalah realitas yang tersembunyi sebelum adanya penyingkapan Esensi perwujudan-Nya. Artinya alam semesta berikut seisinya (ciptaan atau sesuatu selain Allah) merupakan media penyingkapan perwujudan-Nya. Sebab dalam setiap penciptaan dipastikan melekat Nama-Nama-Nya dari Esensi yang berbilang (*asmā’un li musammayāt muta’addidah*) baik secara lafziyah, namun secara maknawi adal Tunggal. Kesemuanya disandarkan (*mustanidun*) pada Dzat yang Maha Permulaan (*al-Ibtidā’*) sejak zaman azali yang menjadi cabang atau bagian penyingkapan Esensi dan Eksistensi-Nya.[101]

المبتداء به والمنتهى إليه هو الحق جل جلاله... والمبتداء إشارة إلى الذات العلية الأزلية في حال الكنزية قبل التجلي، لأن ما وقع به التجلي من الفروع الكونية أسماء لمسميات متعددة ألفاظا متحدة معنى. وهي مستندة إلى ما وقع من الابتداء، وهي الذات العلية الأزلية، لأنها فرع عنها وتجلي من تجلياتها

Artinya:
yang Maha Permulaan dan yang Maha Tanpa Batas, adalah al-Ḥaqq… Mubtadā‘ merupakan isyarat Dzat

[100] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah*, 15-16.
[101] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 130; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 107.

> *yang Mahaluhur dan Mahaazli dalam sebuah realitas pemberdaharaan yang tersimpan sebelum adanya penyingkapan. Karena sesuatu yang menjadi penyingkapan merupakan bagian dari alam semesta, sebagai wujud dari Nama-Nama yang berbilang secara lafaz, dan Tunggal secara makna. Dia disandarkan pada Dzat yang Maha Ibtidā' (permulaan), yaitu Dzat yang Mahaluhur dan Mahaazali, karena menjadi bagian darinya, dan menyingkap dari beberapa penyingkapannya.*

Kemudian *mubtadā'* diartikan sebagai "*al-ism al-marfū al-'aẓīmu al-qadru, al-'aliyyu al-shā'n, al-'ary 'an al-'awāmil ay al-munazzah 'an al-ta'hīr wa al-infi'āl,*" yaitu Sang Nama yang ditinggikan derajat-Nya, yang Mahaagung dan Mahakuasa, yang Mahaluhur dan Maha Berkehendak, yang terbebas dari pengaruh dan intervensi *'āmil-'āmil* (yang memerintahkan), juga terbebas dari segala pengaruh dan ransangan nafsu dan syahwat. Sedangkan *khabar* diartikan "*al-ism al-muttaḥid bi al-dhāt wa in ta'addadat asmā'uhu,*" yaitu manusia yang memadu (manunggal) pada Dzat, meskipun berbilang namanya. Tidak hanya itu, *khabar* juga diartikan sebagai perantara penyingkapan wujud semesta, yakni berupa penyingkapan sifat *jamāliyah* (*feminisme*), dan *jalāliyah* (maskulin) karena telah diluhurkan derajatnya sebagai wujud pengungkapan rahasia dan cahaya Sang Dzat (*al-marfū' al-qadru haithu annahā sirru min asrār al-dhāt wa nūrun min anwārihā*). Sebab itu khabar (manusia) dengan segala kekurangan yang tampak lahir (ẓāhir) atau bentuk dan prilakunya tetapi sejatinya secara bathin adalah esensi kesempurnaan (*'ayn al-kamāl*).[102]

Dalam pemahaman lain, *khabar* adalah media atau berita yang menjadi media penyingkapan Esensi dan Eksistensi Tuhan. Berita (*khabar*) penyingkapan Tuhan diwakili oleh alam semesta sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmo. Keduanya menjadi media penyingkapan (teofani/ *tajalli*) dari Esensi dan Eksistensi Tuhan, di mana alam semesta (makrokosmos) mewakili *asmā'* (nama-nama) Tuhan yang berbilang yang melekat pada setiap benda ciptaan-Nya, sedangkan manusia (mikrokosmos) mewakili image atau citra yang dianugerahi pantulan cahaya ketuhanan.

المبتداء هو الإسم المرفوع العظيم القدر، العلي الشأن،
العري عن العوامل أي المنزه عن التأثير والإنفعال...

[102] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 131; lihat juga al- Kūhîny, *Munyat al-Faqîr*, 108-109.

والخبر الإسم المتحد بالذات وإن تعددت أسماؤه، وهو ما وقع به التجلي من الفروع الكونية، والتجليات الجلالية والمجمالية، المرفوعة القدر من حيث أنها سر من أسرار الذات ونور من نورها، وإن وقع في الظاهر نقص في بعض أنواعها فمن جهة الباطن عين الكمال.

Artinya:

Mubtadā' adalah Sang Nama yang Mahaluhur, Mahaagung, Mahakuasa, Mahatinggi, dan Mahaterbebas dari pengeruh 'āmil, yakni bersih dari pengaruh makhluk dan perbuatannya… Sedangkan khabar adalah nama yang dengan Dzat, jika Nama-Namanya berbilang, dia adalah suatu tempat penyingkapan bagian dari alam semesta, dan penyingkapan sifat jalāliyyah dan jamāliyyah, yang diluhurkan, yang dikuasakan, sekiranya dirinya menjadi bagian dari rahasia-rahasia Dzat dan cahaya-cahayanya, jika berada dalam kondisi tampak terkesan terdapat kekurangan pada sebagian bentuknya, namun dari sisi bathin adalah esensi kesempurnaan.

Dalam pandangan al-Idrīsy bahwa *mubtadā'* diartikan sebagai isyarat dari perwujudan yang Mahamutlak (*al-wujūd al-muṭlaq*), Dzat yang terbebas dari pengaruh makhluk (*al-bāri' lil khalq*) di mana keberadaan-Nya merupakan tanda dari ke-Mahaluhuran-Nya *(raf'uhu*), ke-Mahagungan-Nya (*ta'ẓīmuhu*), ke-Mahabersihan-Nya (*tanzīhuhu*) dan ke-Mahasucian-Nya (*taqdīsuhu*). Sedangkan *khabar* merupakan isyarat *al-wujūd al-muqayyad*, yaitu perwujudan yang tidak bisa berdiri sendiri, melainkan membutuhkan pada yang lain. *Khabar* dimuliakan atau luhurkan (*marfū'un*) karena kemuliaan atau keluhurannya dalam menyingkap *asmā'* (Nama-Nama) dan sifat-sifat Allah, baik secara lahir (*ẓāhir*) ataupun bathin (*ḍamīr*). Kemudian hubungan atau sandaran *(al-musnad*) *al-wujūd muqayyad* (hamba/ makhluk) dengan *al-wujūd al-muṭlaq* (Allah) ditinjau dari kebutuhannya (seorang hamba) pada Dzat dan eksistensi keberadaan-Nya.[103] Dengan kata lain bahwa *mubtadā'* adalah Allah yang Mahamutlak keberadaan-Nya, sedangkan *khabar* adalah manusia (makhluk) yang tidak akan terlepas dari Allah.

[103] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 37-38:

المبتداء, إشارة إلى الوجود المطلق وهو الباري للخلق,من علامات رفعه وتعظيمه وتنزيهه وتقديسه لنفسه بنفسه, والخبر, إشارة إلى الوجود المقيد وهو ما سوى الباري, من الموجودات كلها المحدثة فهي مرفوعة أي معظمة بتجلي الأسماء فيها والصفات ظاهرا وباطنا, قوله المسند إليه أي إلى المبتداء فالوجود المقيد مسند إلى الوجود المطلق أي مفتقر إليه افتقارا ذاتيا أي لإيجاد والإمداد

Berbeda dengan Ibn 'Ajībah dan al-Idrīsy, bahwa al-Qushayry menjelaskan *mubtadā'* dalam konstruksi makna yang berbeda. Pandangannya merujuk dari peran dan fungsi *mubtadā'* secara gramatika (berfungsi) bahwa *mubtadā'* adalah manusia yang selamat dari pengaruh atau hegemoni ketamakan duniawi (*ta'thīr al-iṭmā'*); keengganan mengikuti syahwat dan keinginan (nafsu) yang dapat membelenggunya (*lam ta'mal fīhi al-shahawāt wa al-iradāt*); juga selamat dari ambisi pribadinya (*salima lahu al-taqadum*); selamat ketertawanan hasrat dan banyak tuntuntan (*man asrathu al-munā wa al-maṭalabāt*); selamat dari kerendahan sifat sifat tercela (*tasaffal li al-a'tāb*); dan selamat dari terjatuh dalam barisan kehinaan (*waqa'a fī ṣaffī al-ni'āl*).[104] Dengan kata lain bahwa *mubtadā'* adalah manusia yang terdepan memerangi pengaruh dan hegemoni ketamakan dalam jiwa dan raga, dan melawan hegemoni hawa dan nafsu serta ambisi pribadi yang dapat menjerumuskan dirinya pada jurang kerendahan, ketergelinciran, kejelekan, dan kehinaan. Artinya mereka yang terdepan berjihad memerangi belenggu nafsu dan syahwatnya.

Selanjutnya *mubtadā'* terbagi 2 (dua), yaitu *ẓāhir* (tampak) dan *muḍmar* (tersimpan). *Mubtadā'* (Allah) akan terasa tampak *(ẓāhir)* bagi orang –orang Arif (*gnostic*) karena telah melakukan penyingkapan-penyingkapan atas Esensi dan Eksistensi perwujudan Tuhan, sebab itu dalam pandangannya hanyalah Tuhan, tidak ada yang dilihat kecuali Allah. Maka dari itu *mubtadā'* akan tampak (ẓāhir) bagi peraih maqam baqa', penyaksian Tuhan (*shuhūd*) dan menjadi inti Tuhan (*'iyān*) dalam kenikmatan yang hakiki. Namun sebaliknya *mubtadā'* (Allah) akan *muḍmar* (tersimpan) atau samar bagi orang-orang lalai, menyibukan diri dengan pencarian dalil untuk menemukan bukti keradaan-Nya, dirinya hanya berkutat pada perdebatan akademik kaum intelektual tentang ketuhanan, namun sejatinya dirinya belum menemukan kenikmatan akibat dari kemiskinan spiritual.[105]

والمبتداء قسمان: ظاهر عند العارفين بظهور تجلياته، فلا يرون معه غيرا.... ومضمر أي خفي عند الغافلين يستدلون بالأشياء عليه.

Artinya:

---

[104] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 270.
من سلم من تأثير الأطماع فيه، ولم تعمل فيه الشهوات والإرادات سلم له التقدم، ومن أسرتْه المُنى والمطالبات تسفل للأعتاب ووقع في صَفِّ النِّعال.

[105] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 131; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 109-110

> *Mubatadā' terbagi 2 (dua), yaitu ẓāhir, tampak bagi golongan arifin tampak dengan penyingkapan-Nya, tiada yang terlihat bersamanya kecuali Dia…; dan muḍmar, samar bagi golongan yang lalai, mereka hanya mencari dalil dengan segala sesuatu hanya untuk mengetahui-Nya.*

Pembagain *mubtadā'* juga terjadi pada *khabar* terbagi 2 (dua). Ibn 'Ajīibah menjelaskan bahwa *khabar* adalah informasi yang tampak ketika meraih *'iyān* mulai dari alam ghaib sampai pada alam *mushāhadah* (penyaksian). Ia membaginya dalam 2 (dua) hal, yaitu *mufrad* dan *ghair mufrad*. *Mufrad* (tunggal) adalah raga halus, wujud tanpa meteri yang tersekat dalam bentuk, seperti malaikat dan jin. Sedangkan *ghair mufrad* adalah tidak tunggal, raga kasar berupa materi yang terdiri dari jasad, daging, darah; atau juga anatomi yang tersentuh inderawi.[106]

> والخبر الذي ظهر للعيان من عالم الغيب إلى عالم الشهادة قسمان أيضا: مفرد وهو ما ليست له مادة محصورة كالملائكة والجن. وغير المفرد وهو ما له مادة محصورة، وهو المركب من جسم، ولحم، ودم أو من جواهر الحسية.
>
> Artinya:
>
> *Khabar adalah yang tampak ketika pencapaian 'iyān dari unsur alam ghaib sampai alam nyata. Khabar pun terbagi 2 (dua), yaitu mufrad dan ghair mufrad. Khabar mufrad artinya wujud tanpa materi, seperti malaikat dan jin. Sedangkan khabar ghair mufrad adalah wujud berupa materi yang jelas, dia tersusun dari jasad, daging, darah; atau wujud materi dari anatomi yang tersentuh indera materi.*

Sementara itu al-Idrīsy membagi *mubtadā'* dalam 2 (dua) bagian, yaitu *ẓāhir* dan *muḍmar*. Dalam artian menjadikan *al-wujūd al-muqayyad* sebagai sumber penampakan (*maẓharan*) dua nama Allah, yaitu; *al-ẓāhir* (yang Mahatampak) dan *al-bāṭin* (yang Mahabathin) di mana kedua nama tersebut menjadi sumber penampakan (*maẓhar*) sifat *jalāliyyah* (maskulin) dan *jamāliyyah* (feminim) Tuhan. Sebab itu dibalik yang tampak (*ẓāhir*) sejatinya tersimpan sebuah rahasia bathin (*bāṭin*).[107]

---

[106] Ibn Ajīibah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 131; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 110

[107] Pada dasarnya yang diulas oleh al-Idrīsy memiliki kesamaan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, mengutip dari pendapatnya Ibn

Sementara itu al-Qushayry ulasan tetang *mubtadā'* dan *khabar* berbeda dengan Ibn 'Ajībah, ulasannya meninjau dari peran dan fungsi *mubtadā'* - *khabar* secara gramatika, yakni sebagai penyempurna percakapan (*mā tatimmu bihi fā'idatu al-khiṭāb*). Sebab itu, baginya, *mubtadā'* dan *khabar* memiliki hubungan (*musnad*) yang tidak bisa dipisahkan dalam menyempurnakan percakapan (*al-khiṭāb*). Ia menggambarkan bahwa *ibtidā'* (memulai) adalah simbol awal perjalanan menjadi orang arif (*gnostic*) atau ahli irfan untuk mencapai kesempurnaan, dan istiqamah menggapai, wuhsul kepada Allah. Mengawali ketaatan harus diakhiri dengan kesempurnaan. Cemerlang diawal pun harus cemerlang diakhir.[108][]

'Arbay, bahwa manusia sebagai bukti dari perwujudan-Nya yang anugerah pantulan cayaha dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat-Nya.

والمبتداء قسمان ظاهر ومضمر أي جعل الوجود المقيد مظهرا للاسمين وهما الظاهر والباطن، والاسمان مظهر للصفتين (الجلالية والجمالية)

Lihat al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 37.

[108] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 287.

SUFISME KATA KETERANGAN "Al-Mukammilāt al-Manṣūbāt" dan Tawābi'

Bagian ini akan mengulas makna konotasi sufistik dari adverbia atau kata keterangan. Adverbia dalam bahasa Arab disebut *al-Mukammilāt al-Mansūbāt,* yaitu kata keterangan yang dibaca *naṣb* yang terdiri dari *maf'ūl muṭlaq* atau *maṣdar* (*absolute object of cognate adverb*), *maf'ūl li ajlih* (*causative object*), *maf'ūl fih* atau *ẓarf* (*lacative adverb*), *maf'ūl ma'ah* (*adverb of accompaniment*), *tamyīz* (*specificative/ distincative*), *ḥāl* (*circumstantial adverb*), *istithnā'* dan (*exception/ exclusion*). Tidak hanya itu, pada bab ini juga dibahas *adverbial complement of dependent*, yaitu *al-tawābi'*, di antaranya; *na'at* (*adjective/ descriptive*), *'aṭf (conjunction/ descriptive*), *taukīd* (*emphasis/ convirmative/ corroboration*), dan *badal* (*apposition/ substitution*).

A. Adverbia Manṣūbāt Dalam Rekaan Imajinatif Sufistif

1. Maṣdar: Konsep Pusat Semesta

Denotatif *maṣdar* masuk dalam kategori keterangan (*adverbia*) yang menjelaskan tentang jenis, jumlah, atau acara suatu perbuatan dilakukan. Secara definitif *maṣdar* dikatakan sebagai *ism* (nomina) yang dibaca *naṣb* di mana tata letaknya berada pada urutan ketiga dalam *tasrifan* (*derivasi*) kata kerja (*fi'il*). Kategorisasinya terbagi 2 (dua), yaitu *lafẓy* dan *ma'nawy*. *Lafẓy* artinya secara tekstual memiliki kesamaan lafaz dan makna; atau menjadi *tasrifan* (derivasi) pada urutan ketiga dari *fi'il*. Seperti kata "قَتَلْتُهُ قَتْلًا." Namun sebaliknya, secara *ma'nawy* sesuai secara maknanya namun tidak secara lafaznya, seperti kata "جَلَسْتُ قُعُودًا." Adapun tujuannya dalam rangka menjelaskan konteksualisasi jenis, bilangan, dan menguatkan kondisi *'āmil* secara maknawi.

اَلْمَصْدَرُ هُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَنْصُوبُ, اَلَّذِي يَجِيءُ ثَالِثًا فِي تَصْرِيفِ اَلْفِعْلِ, ، نحو ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا.وَهُوَ قِسْمَانِ لَفْظِيٌّ وَمَعْنَوِيٌّ, فَإِنْ وَافَقَ لَفْظُهُ لَفْظَ فِعْلِهِ فَهُوَ لَفْظِيٌّ, نَحْوَ قَتَلْتُهُ قَتْلًا.وَإِنْ وَافَقَ مَعْنَى فِعْلِهِ دُونَ لَفْظِهِ فَهُوَ

مَعْنَوِيٌّ ، نحو جَلَسْتُ قُعُودًا, ، وقمت وُقُوفًا, ، وما أَشْبَهَ ذَلِكَ

Maṣdar adalah ism (nomina) yang dibaca naṣb, posisinya pada nomor ketiga dalam tasrifan (derivasi) fi'il, seperti ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا (telah memukul – sedang memukul – pukulan). Kemudian, maṣdar terbagi 2 (dua), yaitu lafẓy dan ma'nawy. Maṣdar lafẓy apabila bentuk (lafaẓ) maṣdar sama dengan fi'il-nya, seperti قَتَلْتُهُ قَتْلًا (aku benar-benar membunuhnya). Sedangkan maṣdar ma'nawy adalah maṣdar yang sama dalam sisi maknanya, namu berbeda dalam bentuk lafaznya, seperti جَلَسْتُ قُعُودًا, ، وقمت وُقُوفًا (aku benar-benar duduk, aku benar-benar berdiri).[1]

Ibn 'Ajībah menjelaskan *maṣdar* merupakan simbol dari manusia yang menjadi inti dari segala rahasia penyingkapan. Dengan kata lain *maṣdar* adalah sesuatu yang bersumber dari Allah yang menjadi inti penyingkapan karena dianugerahi pantulan cahaya dan rahasia Dzat-Nya. Manusia yang diberikan titel sebagai wakil Tuhan, mengutip Ibn 'Ajibah pada pembahasan sebelumnya, disebut dengan *al-Quṭub al-Jāmi'* dan *al-Ghauth*.[2] Manusia tersebut adalah *al-manṣūb,* yaitu orang yang diteguhkan jiwa dan raganya yang keberadaanya mewakili semua identitas penciptaan semesta (*al-kā'ināt*) untuk diketahui dan disaksikan, bahwa esensi dan eksistensinya merupakan perwujudan bagian dari Esensi dan Eksistensi Tuhannya. Artinya di-*naṣab*-kan (ditampakan/ dikuatkan/ ditegakan) karena perwujudan *al-Quṭub al-Jāmi'* sebagai wakil Tuhan yang esensial di alam semesta, sebab dirinya merupakan petunjuk dari keberadaan Esensi dan Eksistensi yang Maha dari segala Maha, yaitu Allah swt.[3]

المصدر ما صدر عن الحق من أنوار تجلياته وأسرار ذاته وهو المنصوب أي ما نصبت من الكائنات ليعرف بها ويشهد فيها، فما نصبت الكائنات لتراها بل لترى فيها مولاه.

Artinya:
Maṣdar sesuatu yang bersumber dari al-Ḥaqq, menceritakan cahaya-cahaya penyingkapan-Nya, dan

[1]Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 22.

[2] Penjelasan ini sudah diulas pada bab nāib al-fa'il (pengganti Tuhan)

[3] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 180; al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 138.

rahasia-rahasia Dzat-Nya, dia adalah yang diteguhkan, yakni manusia yang diteguhkan dari alam semesta untuk diketahui dan disaksikan Esensi-Nya, peneguhan alam semesta bukan untuk melihatnya, tetapi melihat keberadaan Tuhan yang berada pada dirinya.

Kemudian istilah *maṣdar* berada pada nomor 3 (tiga) dalam tasrifan (derivasi) *fi'il* merupakan simbol dari pelaksanaan syariat, tarekat, dan makrifat. Tasrifan *pertama* artinya syariat yang menunjukan bahwa raga manusia sibuk dengan melaksanakan syariat sehingga merasa ridha atau ikhlas dan mendapat rasa manis dari bersyariat. Tasrifan yang *kedua* artinya tarekat yang menunjukan bahwa hati manusia disibukan dengan amalan membersihkan penyakit-penyaki hati yang tercela dan menghiasinya dengan amaliah keutamaan (*al-faḍa'iliyyah*). Kemudian tasrifan yang *ketiga* artinya makrifat yang menunjukan bahwa ruh manusia sibuk melakukan perenungan di tengah lautan hakikat (*baḥr al-ḥaqā'iq*) secara terus menerus (*continu*) bersama-Nya, dan yang dipenuhi oleh keyakinan yang kuat tak akan pernah goyah (*yarsakhu qadamuhā*)[4] karena telah menyaksikan dan mendapatkan anugerah pantulan cahaya Tuhan.[5] Maka dari itu syariat adalah level pertama, yakni raga, tarekat adalah level kedua, yakni hati, sedangkan hakikat adalah level ketiga, yakni ruh.

ويكشف عن تصريف الفعل ثالثا في فعل الشريعة، والطريقة، والحقيقة. فتشتغل النفس أولا بالشريعة حتى ترتاض بها وتذوق حلاوتها. ويشتغل القلب ثانيا بأفعال الطريقة فيتخلى من الرذائل ويتحلى بالفضائل. وتشتغل الروح ثالثا بالفكرة في بحر الحقائق حتى تستمر معها ويرسخ قدمها في شهود أنوارها

Artinya:

Tiga tasrifan fi'il menyingkap tentang perbuatan syariat, tarekat, dan hakikat. Pertama, manusia yang disibukan dengan syariat, sehingga ia merasa ridha dan merasakan manisnya bersyariat. Kedua, hati yang sibuk dengan perbuatan tarekat, mensucikan hati dari segala penyakit dan mengihasinya dengan amaliyah keutamaan. Ketiga, ruh yang sibuk dengan berfikir tentang lautan hakikat

[4] Jika diterjemahkan secara tekstual, maka artinya menguhjam kakinya. Artinya, mantap dengan keyakinan yang kuat dan kokoh.

[5] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 138.

secara terus menerus bersama-Nya, memantapkan langkahnya dalam menyaksikan cahaya-cahaya-Nya.

Kemudian manusia (*al-kā'ināt*) yang menjadi sumber perwujudan Tuhan, terbagi dalam 2 (dua) golongan, yaitu golongan yang bersifat *ma'nawy* (abstrak) dan yang bersifat *lafẓy* (nampak). Maknawi adalah golongan yang rasa maknawinya lebih dominan daripada rasa inderawinya, sehingga dirinya menjadi sebuah entitas maknawi (abstrak). Seperti malaikat dan orang-orang arif dari keturunan Adam. Sedangkan *lafẓy* adalah golongan yang rasa inderawinya lebih dominan daripada rasa maknawinya. Seperti benda-benda mati (*jamadāt*), manusia yang syahwatnya lebih dominan daripada akal sehatnya; tenggelam asyik dalam kelalaian; dan diperbudak oleh kesibukan duniawi, sampai-sampai terhapus ketajaman mata bathinnya, terpenjara jiwa dan raganya oleh cakupan rasa inderawi.

وهو أي ما صدر من الكائنات على قسمين: قسم غلب معناه على حسه فصار معنويا كالعارفين من بني أدم. وقسم غلب حسه على معناه كالجمادات ويلحق بهم من غلب حسه على معناه، وشهوته على عقله من بني أدم وهم المنكهمون[6] في الغفلة المنكبون[7] على الدنيا بالكلية، فانطمست بصيرتهم واتسعت دائرة حسهم، فهم مسجونون[8] بمحيطاتهم محصورون في هيكل ذاتهم.[9]

Artinya:

Yakni, manusia yang menjadi inti semesta terbagi dua, yaitu golongan yang rasa maknawinya lebih dominan daripada inderawinya, maka disebut maknawi, seperti orang-orang arif dari bani Adam; dan golongan yang rasa inderawinya lebih dominan daripada inderawinya, seperti benda-benda mati, orang yang inderawi lebih dominan dari pada maknawi, syahwatnya lebih dominan daripada akalnya dari bani Adam, mereka adalah asyik dalam kelalaian, dan menjadi budak dunia secara keseluruhan, terhapus mata bathinya, jajahan inderawinya lebih luas, maka mereka terpenjara dalam segala hal, dan terkepung segala raganya.

---

[6] المنكهمون artinya orang yang sungguh-sungguh, tekun, asyik.

[7] اِنْكَبَّ - يَنْكَبُّ عَلَى artinya membaktikan diri, menekuni, sibuk dengan.

[8] مسجونون artinya orang yang tertahan, terpenjara dan terkunci.

[9] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 180;al-Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 148-149.

Sebagian orang-orang Arif (*ngonstic*) mengatakan bahwa terdapat 3 (tiga) kelompok atau golongan makhluk hidup, yaitu (1) golongan yang berakal namun tidak memilik syahwat, yaitu malaikat; (2) golongan yang bersyawat namun tidak berakal, yaitu binatang; dan (3) golongan yang syawat dan juga berakal, yaitu manusia. Manusia yang didominasi oleh akal sehatnya daripada syahwatnya, seperti halnya malaikat, maka disebut manusia utama. Tetapi manusia yang didominasi oleh syahwatnya daripada akal sehat, maka ia seperti binatang dan tersesat, tidak ada kemulian baginya dihadapan Allah kecuali mampu bermujahadah sehinga mencapai kemuliaan Allah seperti para malaikat.[10] []

2. Ẓarf: Wadah Perwujudan Tuhan

Ẓarf menjadi bagian dari *adverbia* atau kata keterangan yang menunjukan waktu atau tempat. Secara denotatif diartikan *ism* (nomina) yang dibaca *naṣb* yang mengira-ngira terdapat kata "fī" artinya "di dalam, pada." Dalam bahasa Arab dibagi ke dalam 2 (dua) kategori, yaitu *ẓarf zamān*, yakni kata yang menunjukan arti masa atau waktu; dan *ẓarf makān*, yakni kata yang menunjukan arti tempat.

ظَرْفُ اَلزَّمَانِ هُوَ اِسْمُ اَلزَّمَانِ اَلْمَنْصُوبُ بِتَقْدِيرِ "فِي" نَحْوَ اَلْيَوْمِ, وَاللَّيْلَةِ, وَغَدْوَةً, وَبُكْرَةً, وَسَحَرًا, وَغَدًا, وَعَتَمَةً, وَصَبَاحًا, وَمَسَاءً, وَأَبَدًا, وَأَمَدًا, وَحِينًا وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. وَظَرْفُ اَلْمَكَانِ هُوَ اِسْمُ اَلْمَكَانِ اَلْمَنْصُوبُ بِتَقْدِيرِ "فِي" نَحْوَ أَمَامَ, وَخَلْفَ, وَقُدَّامَ, وَوَرَاءَ, وَفَوْقَ, وَتَحْتَ, وَعِنْدَ, وَمَعَ, وَإِزَاءَ, وَحِذَاءَ, وَتِلْقَاءَ, وَثَمَّ, وَهُنَا, وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

Bab Ẓarf Zamān (keterangan waktu) dan Ẓarf Makān (keterangan tempat). Ẓarf zaman iadalah isim zaman yang di-naṣab-kan dengan memperkirakan (taqdir) makna fi (pada, di). Contoh ẓarf zaman : اَلْيَوْمِ, اللَّيْلَةِ, غَدْوَةً, بُكْرَةً, سَحَرًا, غَدًا, عَتَمَةً, صَبَاحًا, مَسَاءً, أَبَدًا, أَمَدًا, حِينًا (di pagi hari, di malam hari, di pagi hari, di pagi hari, di waktu sahur, besok, di waktu malam, di waktu shubuh, di sore hari, selama-lamanya, besok-besok, suatu ketika). Sedangkan ẓarf makān adalah isim makna yang di-naṣab-kan dengan memperkirakan (taqdīr) makna "fī" (pada, di). Contohnya: أَمَامَ, خَلْفَ, قُدَّامَ, وَرَاءَ, فَوْقَ, تَحْتَ, عِنْدَ, مَعَ, إِزَاءَ, حِذَاءَ, تِلْقَاءَ, ثَمَّ, هُنَا (di

[10] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 180; al-Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 149.

depan, di belakang, di depan, di belakang, di atas, di bawah, di sisi, bersama, di depan, di depan, di depan, di sana, di sini).[11]

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa tempat (*ẓarf*) dan wadah (*awāny*) merupakan perwujudan rahasia-rahasia maknawi. Wadah (*awāny*) merupakan citra dari rahasia maknawi. Tidak ada dualisme (wujud ganda) dalam perwujudan melainkan sebuah realitas yang tersembunyi menyatu dalam wadah. Dalam arti melebur dan menyatu dalam wadah berupa pantulan cahaya ketuhanan. Sebab esensi wadah sejatinya Tuhan itu sendiri, ibarat es yang membeku dalam wadah, pada inti dari es adalah air. Kemudian perwujudan yang tampak dari luar pada dasarnya perwujudan dari dimensi lain yang tebal, di dalamnya terdapat rahasia Dzat yang Mahahalus. Penampakan luar adalah bentuk ciptaan, di mana subtansinya adalah rahasia ketersembunyian pencipta (Allah).[12] Dengan kata lain keberadaan alam semesta (makrokosmos) dan manusia (mikrokosmos) merupakan esensi dari perwujudan yang Maha Pencipta. Di mana alam semesta (makrokosmos) disifati oleh cahaya cahaya ketuhanan secara satu persatu, sedangkan manusia disifati oleh semua cahaya ketuhanan.

واعلم أن الوجود المتجلي به كله ظروف وأواني لأسرار المعاني... والأواني عين المعاني، إذ لا اثنينيه في الوجود...فالكون كله كثلجة، والثلجة ظاهرها جامدة وباطنها ماء مائع، وكذلك الكون ظاهره مكون كثيف وباطنه سر لطيف، ظاهره كون وحقيته مكوِّن.

Artinya:

Ketahuilah, bahwa wujud yang menyingkap semuanya merupakan tempat-tempat (ẓurūf) dan wadah-wadah (awāny) untuk rahasia-rahasia maknawi… Wadah-wadah adalah inti dari makna-makna, jadi tidak dualisme dalam perwujudan… Ciptaan semuanya ibarat salju, di mana salju secara lahir adalah benda keras, namun esensinya adalah air yang mencair. Begitu juga dengan ciptaan, secara lahir berupa ciptaan yang tebal, namun secara bathin adalah rahasia yang lembut, lahirnya ciptaan, namun hakikatnya pencipta.

Ketersembunyian Tuhan dibalik wadah (*ẓarf*) bukan berarti Allah menempati wadah, melainkan hanyalah kedekatan dengan yang

[11] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 22-23.

[12] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 184; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 140.

diwadahi, yang dianugerahi pantulan cahaya dari sifat dan Dzat serta karakter-Nya. Tentunya Allah melampaui batas dari segala wadah (*wa'ud 'an al-ẓarfiyyah*); pastinya kedekatan dan kebersaman Allah dengan yang diwadahi melampaui segala batas tempat, jarak dan waktu; juga melampaui batasan segala proses rotasi dari keberadaan makhluk hidup (*al-daur al-makhlūqāt*). Melebur menyatu dengan Tuhan yang disifati oleh sifat-sifat-Nya;[13] yang ada hanyalah Dia, Dia dan Dia, tidak ada suatu apapun yang hidup bersama-Nya, dan melekat pada-Nya. Sebab yang ada hanyalah pantulan dari cahaya rahasia-rahasia-Nya.[14]

Wa'ud al-Ẓarfiyyah artinya melampaui batas waktu. Dengan kata lain, tidak ada batasan waktu dan tempat bagi Allah, sebab sejatinya *ẓarf* (wadah) adalah manifestasi dari yang diwadahi (*'ain al-maẓrūf*), Dzat yang Mahaluhur dan universal meliputi segala sesuatu, serta melebur dalam segala bentuk perwujudan. Sedangkan arti *al-daur bi al-makhlūqāt*, yakni Allah melampaui segala proses rotasi dengan makhluk, rahasia yang lembut, halus dan terjaga dalam ketersimpanannya. Tidak diragukan lagi universalitas-Nya mencakup cahaya-cahaya ketuhanan yang mengitarinya. Rahasia tersebut merupakan subtansi cahaya yang dianugerahi dan menjadi samudera yang bertemu, utuh, dan padu, menjadikan daur (perputaran) rotasi makhluk merupakan ejawantah dari esensi keberputarannya.

Dia, Dia dan Dia (*huwa, huwa, huwa*) memilik isyarat 3 (tiga) isyarat makna. Kata "Dia" yang pertama merupakan wujud awal pada zaman azali sebelum adanya penyingkapan; Sedangkan kata "Dia" yang kedua adalah kondisi atau keadaan-Nya setelah adanya penyingkapan; dan kata "Dia" yang ketiga adalah kondisi atau keadaan adanya penyingkapan, dan menampakan penyingkapan lain. Dia adalah wujud abadi penyingkapan, dan ejawantah dari Dzat yang Mahaakhir. [15]

Selanjutnya waktu-waktu (*al-azminah*) menjadi agung dan luhur berkaitan dengan kadar ketaatan dan perbuatan kebaikan. Seperti malam lailatul qadar, 10 (sepuluh) akhir bulan ramadhan, hari arafah, 10 (sepuluh) hari permulaan tahun, hari asyura, dan malam kelahiran Nabi Muhammad. *Ẓarf* mengikuti yang di-*maẓrufi*-nya

---

[13] Melebur secara universal sifat-Nya yang Mahaawal dan Mahaakhir; Mahazahir dan Mahabathin;

[14] Lihat Ibn Ajĩbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 184.
والمراد بالقرب هو وصفه، وبالإحاطة هي نعته. وعد عن الظرفية والحدود، وعن الأماكن والجهات، وعن الصحبة والقرب في المسافات، وعن الدور بالمخلوقات، وامحق الكل بوصفه الأول والأخر، والظاهر والباطن، وهو هو هو كان الله ولا شيئ معه، وهو الآن على ما عليه كان

[15] Lihat Ibn Ajĩbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 184-185; lihat juga al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 141-143.

dalam hal kemuliaan atau sebaliknya (kejelekan). Sebab itu bagi orang-orang arif kemuliaan lailatur qadar tidak hanya berada pada malam di bulan ramadhan, tetapi lewatan malam dalam kehidupannya seluruhya adalah lailatul qadar. Begitu juga tempat-tempat yang mulia berkaitan dengan kadar ketaatan, seperti halnya arafah, masjid nabawi, masjid al-haram, dan masjid al-aqsha adalah tempat dengan limpahan karunia kemulian. Tetapi bagi orang-orang arif bahwa tempat di manapun memiliki kemulian, semua menjadi arafah karena kehadirannya.[16]

Terkait *ẓarf,* al-Qushayry mengartikan *ẓarf* dalam 2 (dua) hal, yaitu; *ẓarf al-zamān* dan *ẓarf al-makān. Zarf al-ẓamān* adalah waktu yang subjek berada di dalamnya (*mā anta fīhi*). Dengan kata lain menunjukan suatu waktu di mana subjek berada di dalamnya. Apabila seorang hamba berada dalam kondisi menjalankan perintah ketuhanan, maka ia adalah *ẓarf al-zamān*, yakni berada dalam putaran waktu Tuha. Begitu juga dengan seorang hamba yang menjadikan Allah sebagai penerima keridhaan maka hal itu adalah *ẓarf al-makān.* Kondisi ini pada posisi *ḍammah* (berada dalam genggaman lindungan Tuhan) sebab *ḍammah* (berada dalam lindungan tuhan) adalah *aqwā al-ḥarakāt* (kondisi paling kuat dalam melaksanakan gerakan peribadatan).

Terkadang kondisi atau waktu menjadikan seorang pada posisi *manṣūb* (diteguhkan bathiniyyah), yaitu ketika seorang hamba dalam suatu kondisi berada dalam kemubahan (diperbolehkan melakukan sesuatu), maka hal itu adalah *ẓarf al-zamān.* Begitu juga dengan kondisi di mana Allah dijadikan tempat penerimaan dengan sifat keridhaan, maka hal tersebut adalah *ẓarf al-makān.* Dengan kata lain, kondisi *manṣūb* adalah kondisi datangnya *al-rāhat* (keyamanan) dan *al-infitāḥ* (terbuka mata bathinnya), sebab *fatḥah* merupakan *akhaffu al-ḥarakāt* (paling ringan gerakan). Artinya kondisi, waktu, atau tempat (*ẓarf* yang baik (*al-ṭayyibah*) adalah yang diangkat derajat (*al-marfū'ah*) dan diteguhkan hatinya (*al-manṣūb*) oleh Allah swt. Maka dari itu seorang hamba yang melanggar perintahnya yang bukan dari Allah, melainkan hanyalah keberuntungan pribadinya (*bi ḥaẓẓi*

---

[16] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 185; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 144-146.

وأما الأزمنة فعظم أيضا بقدر ما وقع فيها من الطاعة والإحسان كليلة القدر، والليالي العشر، ويوم عرفة وأيام العشر، ويوم عائشوراء، وليلة المولد,فالظرف تابع المظروف في الشرف وضده، ولذلك كانت أوقات العارفين كلها ليلة القدر لأنها كلها عندهم عظيمة، لاشتمالها على العبادة الكبيرة وهي شهود الحبيب والقرب معه, وكذلك الأمكنة تعظم بقدرها فيها من الطاعات كجبل عرفة والمساجد الثلاثة ثم المساجد الباقية والزوايا وخلوات الأولياء ونحو ذلك مما عظمته الشريعة، وعند العارفين الأماكن كله عرفة، لأن الأماكن تتشرف بهم وتطيب بحضورهم,

nafsihi), selanjutnya Allah meninggalkannya maka ia berada pada maqam *maksūrun* (orang yang terhina, tercerai berai) dari Allah. Artinya kondisi, waktu dan tempat yang dibinasakan adalah yang dikasrahkan (dihinakan dan dicerai beraikan) oleh Allah. [17] []

3. Ḥāl: Kondisi Hati Para Ahli Sufi

Kemudian, *adverbia* selanjutnya adalah *ḥāl*, yaitu keterangan yang menjelaskan suatu kondisi. *Ḥāl* adalah *ism* (nomina) yang dibaca *naṣb* yang menafsirkan situasi dan kondisi yang masih samar. Pada prakteknya, *ḥāl* memiliki 3 (tiga) persyaratan, yaitu harus berupa *ism nakirah*; berposisi setalah kalimat sempurna; dan pelakunya (subjeknya) berupa *ism ma'rifat* (determinasi).

اَلْحَالُ هُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَنْصُوبُ, اَلْمُفَسِّرُ لِمَا اِنْبَهَمَ مِنْ اَلْهَيْئَاتِ, نَحْوَ قَوْلِكَ "جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا" وَ"رَكِبْتُ اَلْفَرَسَ مُسْرَجًا" وَ"لَقِيتُ عَبْدَ اَللَّهِ رَاكِبًا" وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. وَلَا يَكُونَ اَلْحَالُ إِلَّا نَكِرَةً, وَلَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ تَمَامِ اَلْكَلَامِ, وَلَا يَكُونُ صَاحِبُهَا إِلَّا مَعْرِفَةً.

Ḥāl termasuk isim yang di-naṣb-kan yang menjelaskan tata cara atau keadaan yang sebelumnya samar. Contohnya: جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا" وَ"رَكِبْتُ اَلْفَرَسَ مُسْرَجًا" وَ"لَقِيتُ عَبْدَ اَللَّهِ رَاكِبًا"(Zaid telah datang dengan berkendaraan, aku menunggangi kuda yang berpelana, Aku menjumpai 'Abdullah sedang berkendaraan). Ḥāl itu harus nakirah dan ḥāl itu hanya terjadi setelah kalimatnya sempurna dan shahibul haal itu pasti ma'rifat.[18]

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa *ḥāl* dalam pandangan ahli sufi adalah kondisi atau keinginan hati menyingkap rahasia dan cahaya ketuhanan. Di mana jiwa (ruh) dalam kondisi tercengang, menarawang tanpa arah, dan mabuk, tampak seperti di luar dari kebiasaan umum dalam kondisi *wajd*,[19] yang tanpa sadar dapat

---

[17] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 419-422.

الظرف أيضا على ضربين: ظرف الزمان وظرف المكان. فالزمان هو الوقت, فإن كان الذي في الوقت وفاق الأمر فظرفه على الضمة-لأن الضمة أقوى الحركات. وإن كان الذي في الوقت خلاف الأمر فظرف صاحبه مكسور لأن الكسر أرق الحركات. وإن كان الذي في الوقت المباحات فظرف صاحبه مفتوح لأن الفتحة أخف الحركات، والمباح أخف الحالات. وأما ظرف المكان-فإن كان الحق سبحانه بنعت الرضا عن صاحبه فظرفه مرفوع أو منصوب وإن كان صاحبه برقم الحظ فظرفه مكسور.

[18] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 23.

[19] Wajd kondisi spritual hati yang mendalam sehingga pelakunya merasakan ketidaksadaran dan berada dalam kenikmatan serta ketermabukan dalam cinta yang hakiki, menikmati manisnya ketaatan (*ḥalāwāt al-ṭā'āt*),

terperosok pada tempat mematikan. Dengan kata lain, *ḥāl* adalah kondisi *wajd,* yaitu merasakan ketidaksadaran yang nadir sebagai pemberian dari proses kesungguhan pencapaian menuju suatu maqam syuhud.[20] Mengutip Seyyed Hossein Nasr bahwa *ḥāl* adalah kondisi ruhani sementara yang tiba-tiba menurun, merasa tertekan (*al-qabḍ*) dan meningkat merasa lapang (*al-basṭ*) dalam suka cita yang terlukiskan yang peneuh ketermabukkan dalam kerinduan yang teramat mendalam, sehingga dirinya dihinggapi rasa takut (*khauf*) diasingkan Allah dan selalu harapan (*rajā'*) mendapat cinta-kasih-Nya.[21] Kondisi tersebut harus dilewati sebagai syarat meraih fase atau maqam selanjutnya. Setelah melewati kondisi *ḥāl*, maka selanjutnya memperoleh maqam, yaitu kondisi ketenangan dan ketentraman keluar dari kondisi memabukan menuju penjernihan jiwa (ruh) pada maqam *mushāhadah* (penyaksian), bersimpuh duduk dalam kebenaran dan kenyataan hakikat di sisi Sang Maharaja dan Mahakuasa. [22] Dengan kata lain, maqam adalah hasil yang diraih setelah melewati *ḥāl*, dari hasil ibadah, *muhāhadah* (perjuangan spiritual), *mukābadah* (berpayah-payah melewati fase spiritual), riyadhah (latihan spiritual), dan memfokuskan diri untuk mencurahkan segala sesuatunya hanya pada Allah swt.[23]

---

hasil dari sebuah wiridan (*thamrāt al-awrād*), menemukan yang dicari (al-wajd al-muṣādafah), bertambah tuga-tugasnya (izdadāt waẓā'ifuhu) sebagai tanda bertambah pula ketaatannya (izdadāt ṭā'atuhu) . Biasanya, secara kasat mata seperti orang gila. Lihat al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah,* 42.

[20] *Ḥāl* dalam pandangan al-Qushayry, adalah kondisi yang dirasakan oleh manusia biasa seperti gembira, sedih, lapang, sempit, rindu, gelisah, takut, gemetar dan lain-lain, sebab itu *ḥāl* adalah anugerah dari Allah. Kemudian, *maqām* adalah hasil yang diperoleh dari usaha. *Ḥāl* muncul dari diri sendiri, sementara *maqām* muncul dari sebuah proses pencurahan perjuangan dengan sungguh-sungguh dan berpayah-payah. Sebab itu, pemilik *ḥāl* seringkali berubah-ubah (fluktuatif), turun naik dari satu kondisi ke kondisi lain. Sedangkan *maqām* adalah kondisi konstan, tidak berubah-rubah, dan continu. Liha al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushairiyyah*, 39.

[21] Penjelasan ini dalam "Futūh al-Ghaib," lihat 'Abd al-Qādir al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār*,77. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 276 & 278. Lihat juga al-Qushayry, al-Risālat al-Futūḥiyyah, 72 & 75. Liha juga Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, terj.Yuliyani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), 161-612

[22] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 189; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 147-149..

[23] Abu Nashr as-Sarraj dikutip oleh Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf Sebuah Kajian Tematik*… 42.

الحال عند الصوفيين وارد يرد على القلب من كشف أسرار الذات وأنوارها، وتدهش[24] الروح وتهيم وتسكر، ويظهر على الجوارح فيهتز[25] الرأس ويشطح[26] البدن، ويقال فيه: الوجد... وبعد الحال المقام وهو السكون والطمأنينة بالخروج من السكر إلى الصحو،[27] فتطمئن الروح وتسكن في مقام المشاهدة، في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

Artinya:

Ḥāl menurut kalang sufi adalah keinginan hati menyingkap rahasia-rahasia Dzat dan cahaya-cahaya-Nya. Kondisi ruh tercengang, menarawang tanpa arah, mabuk, tampak pada anggota badan kepalanya bergerak-gerak efek dari kegilaan badan, dikatakan dalam kondisi wajd.... Setelah adalah ḥāl, yaitu ketenangan dan ketentraman keluar dari ketermabukan pada kesucian, jiwa menjadi tenram dan tenang berada pada maqam mushāhadah, bersimpuh dalam kenyataan berada di sis Sang Maharaja dan Mahakuasa.

Kemudian dalam perspektif yang berbeda Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa *ḥāl* adalah kondisi seseorang yang *al-muntaṣib* (diteguhkan bathinnya oleh Allah) dengan dianugerahi sifat-sifat keutamaan-Nya. Sebab dirinya jernih, suci, dan penuh anugera. Dirinya senantiasa teguh mata bathin dan pendirian (*muntaṣibun*) terhadap para muridnya dan orang lain. Kondisinya pun senantiasa meningkat dari satu *ḥāl* (kondisi) ke *ḥāl* (kondisi) lainnya, dari satu maqam ke maqam lainnya. Anugerah pertama setelah melewati maqam *ḥāl* (*aḥwāl*) adalah *al-intibāh,* yakni berupa kesadaran jiwa. Sadar dari lelapnya hidup dalam keterlenaan dan kesemberonoan hidup menuju kondisi kesungguhan dan kesemangatan jiwa (*al-tashmīr*). Selanjutnya dianugerah kedua adalah *al-yaqẓah*, yaitu keterjagaan diri dari lelapnya hidup dalam kelalaian menuju kondisi mengingat (dzikiran) yang abadi. Anugerah ketiga adalah *al-sīr,* yaitu pengosongan jiwa dari ketergantungan pada selain Allah sehingga munculnya sinar dan cahaya ketuhanan. Anugerah keempat adalah *al-wiṣāl,* yakni keluar dari ketepenjaraan atau perbudakan duniawi/

---

[24] دَهَش artinya keterkejutan, kekaguman, keheranan, kejutan

[25] يَهْتَزُّ – اِهْتَزَّ artinya mengguncang, mengayun, bergetar, bergerak-gerak.

[26] شطح artinya gila.

[27] صحو artinya keadaan terjaga, bangun; kebersihan, kecerahan, ketenangan, kejelasan.

ciptaan (*sijnu al-akwān*) menuju maqam mushayadah bersama Sang Pencipta. Sebab itu *ḥāl* disebut juga dengan berubah (*taḥawwul*) atau berpindahnya (*intiqāl*) suatu kondisi yang tidak menetap bagi pemiliknya. *Ḥāl* adalah kondisi di mana manusia mendapatkan siraman anugerah pada hatinya (*mumṭrun 'ala al-qulūb*) sebagai media pertolongan untuk menggapai makrifat, mengetahui hal-hal gaib dan menyingkap rahasia dan cahaya ketuhanan.[28]

إنما سمي الحال حالا لتحوله وانتقاله، فالحال لايدوم لصاحبه، وإنما ممطر على القلوب، غيث المعارف، وعلم الغيوب، والأسرار والكشوفات والأنوار.

Artinya: *Dinamai ḥāl karena kondisi yang berubah-ubah dan berpindah-pindah. Ḥāl tidak akan menetap bagi pelakunya, hanyalah anugerah bagi hati, media penolong orang-orang arif, ilmu-ilmu ghaib, rahasia-rahasia, penyingkapan-penyingkapan, dan cahaya-cahaya.*

Kemudian *al-mufasirru lima inbhama* atau menafsirkan kondisi kesamaran, yaitu kondisi-kondisi (*hai'āt*) hati manusia sejati atau waliyullah (*al-rijāl*) yang tersimpan dalam rahasia-rahasia hati yang paling dalam. Yakni sebuah rahasia atau motivasi yang tersimpan untuk direalisasikan dalam wujud *mushāhadah* (penyaksian) Dzat Allah yang tampak di alam jagat raya. Tentunya Ibn 'Ajībah mengingatkan tentang macam-macam jenis dan karakter manusia yang pastinya akan bermacam-macam pula keingingan serta kondisi yang dihadapinya. Ketika *aḥwāl* (kondisi) muncul dari kesucian hati atau hati yang suci maka sesuai dengan syariat Nabi Muhammad, maka bathinya pun suci dan bersih tanpa tercampur dengan motivasi lain, kecuali Allah semata. Begitupun sebaliknya, ketika *aḥwāl* (kondisi) hati dihinggapi dengan kegelapan dan penuh dengan kotoran atau penyakit hati, tentunya bertolakbelakang dengan syariat Nabi Muhammad Saw, maka bathinnya pun gelap, kotor, dan penuh penyakit karena tidak ada kesucian di dalamnya.[29]

Jadi, *al-mufassir lima inbahama*, artinya menjelaskan kondisi hati yang suci karena motivasi kesuciannya, dan juga gelap karena

---

[28] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 189; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 151.

الحال هو الاسم، أي الوصف الفضلة لأنه موهبة ومحض فضل، المنتصب للمريدين السائرين، يرقيهم من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، وأول الأحوال وارد الانتباه فينتبه من نوم البطالة والتقصير إلى حال الجد والتشمير. ثم وارد اليقظة فينتبه من نوم الغفلة إلى حال الذكر الدائم، ثم وارد السير فيتجرد من العلائق لتشرق عليه أنوار الحقائق، ثم وارد الوصال فيخرج من سجن الأكوان إلى شهود المكون,.

[29] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 191; al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 153.

kegelapan motivasinya. Dengan kata lain perilaku dan amaliah yang bersumber dari syariat maka dalam kondisi bersih hatinya, namun sebaliknya, perilaku tidak sesuai dengan syariat maka dalam kondisi kegelapan terkontaminasi penyakit di dalam hatinya. Sebab itu *aḥwāl* (kondisi hati) yang jernih merupakan merupakan dorongan Tuhan, sehingga *aḥwāl* menjadi mulia karena diikuti dengan prilaku zuhud, wara', takut (*khashyah*), kagum (*haibah*), tabah, tenang, damai, tenteram, tawadhu', pemberi, pemurah, dan hal- hal yang suci. Sebaliknya *aḥwāl* (kondisi hati) yang didorong oleh motivasi nafsani dan setani akan diiringi dengan kerasnya hati, keterhinaan, kesombongan, menjajah orang lain, kecintaan pada duniawi dan pangkat, dan perilaku-perilaku tercela lainnya.

المفسر لما انبهم من هيئات الرجال في سرائرهم، فما كمن في السرائر ظهر في شهادة الظواهر، وتنوعت الأجناس لتنوع الواردات الأحوال. فمن كانت أحواله صافية موافقة للشريعة المحمدية علمنا أن باطنه صاف لا تخليط فيه، من كانت أحواله ظلمانية مخالفة للشريعة المحمدية علمنا أن باطنه ظلماني لا صفاء فيه.

Artinya:

Menjelaskan hal yang masih samar dari kondisi hati para waliyullah dalam rahasia-rahasia hatiya. Sesuatu yang tersimpan dalam rahasia-rahasia hatinya tampak dalam penyaksian Allah secara nyata. Kemudian, berbeda-beda jenis kondisi hati karena berbeda-bedanya keinginan dan kondisi. Orang yang kondisi hatinya suci maka sesuai dengan syariat Nabi Muhammad, sebagaimana kita ketahui, bahwa bathinya pun suci tanpa tercampur di dalamnya. Sebaliknya, orang yang kondisinya kotor maka bertolakbelakang dengan syariat Nabi Muhammad, sebagaimana kita ketahui, bahwa bathinnya kotor yang tidak ada kesucian di dalamnya. []

4. Tamyīz: Kesamaran Perwujudan Maknawi Tuhan

Adverbia yang berkaitan dengan keterangan bentuk atau jenis disebut dengan *tamyīz*. *Tamyīz* adalah *ism* (nomina) yang dibaca *naṣb* yang menjelaskan situasi kesamaran pada dzat atau bentuknya. Pada penerapannya *tamyīz* menyaratkan 2 (dua) hal, yaitu harus berupa *ism nakirah* dan berada setelah kalimat menjadi sempurna.

اَلتَّمْيِيزُ هُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَنْصُوبُ, اَلْمُفَسِّرُ لِمَا اِنْبَهَمَ مِنْ اَلذَّوَاتِ, نَحْـوَ قَوْلِـكَ "تَصَـبَّبَ زَيْـدٌ عَرَقًـا", وَ"تَفَقَّـأَ بَكْـرٌ شَـحْمًا"

وَ"طَابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا" وَ"اِشْتَرَيْتُ عِشْرِينَ غُلَامًا" وَ"مَلَكْتُ تِسْعِينَ نَعْجَةً" وَ"زَيْدٌ أَكْرَمُ مِنْكَ أَبًا" وَ"أَجْمَلُ مِنْكَ وَجْهًا " وَلَا يَكُونُ إِلَّا نَكِرَةً, وَلَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ تَمَامِ اَلْكَلَامِ.

Tamyīz termasuk isim yang di-naṣab-kan yang menjelaskan zat yang sebelumnya samar. Contohnya : تَصَبَّبَ زَيْدٌ عَرَقًا" , وَ"تَفَقَّأَ بَكْرٌ شَحْمًا" وَ"طَابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا" وَ"اِشْتَرَيْتُ عِشْرِينَ غُلَامًا" وَ"مَلَكْتُ تِسْعِينَ نَعْجَةً" وَ"زَيْدٌ أَكْرَمُ مِنْكَ أَبًا" وَ"أَجْمَلُ مِنْكَ وَجْهًا " (keringat zaid mengalir, lemak Bakr berlapis-lapis, badan Muhammad wangi, aku membeli 20 budak, aku memiliki 90 ekor kambing, Bapaknya Zaid lebih mulia dari mu, dan wajah Zaid lebih tampan darimu). Tamyīz itu harus nakirah dan tamyīz hanya terjadi setelah kalimat nya sempurna.[30]

Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa *tamyīz* adalah membedakan, yakni menjelaskan perbedaan wujud kesamaran dari entitas-entitas perwujudan dengan cara mengenali makna-makna Tuhan. Maka dari itu seseorang yang ingin mencapai puncak (wushul) kepada Allah pasti mampu membedakan dan memenuhi peran serta fungsi dan kewajiban hak-hak sifat ketuhanan dan kehambaan, mengetahui gejala maknawi dan inderawi, membedakan ruhani dan jasmani, memetakan qudrat dan hikmat, dan lain sebagainya. [31]

فالتمييز هو المفسر لما انبهم من الذوات مع المعاني، فيميز بينهما ويقوم بحق كل واحد منها...

Artinya:

Membedakan (tamyīz) adalah menjelaskan hal yang samar dari Dzat-Dzat-Nya bersama makna-makna-Nya. Keduanya dibedakan (Dzat dan makna), dan berdiri dengan kebenaran atas setiap yang satu dari-Nya.

Sebab itu seseorang belum bisa dikatakan Arif apabila belum *tamyīz* (mampu membedakan antara dua sifat yang berlawanan dalam hal penampakan atau perwujudan ketuhanan). Pasalnya orang Arif harus bisa membedakan antara sifat ketuhanan (*rubūbiyyah*) dan kehambaan (‘*ubūdiyyah*), mengetahui gejala ruhani dan manusiawi, memetakan inderawi (*hissi*) dan maknawi (*ma’nā*), membedakan kemampuan (*qudrat*) dan kebijaksanaan (*hikmat*), perintah *(amr*) dan penciptaan (khalq), syariat dan hakikat, fana dan baqa’, mabuk (*sukri*) dan ketersucian (*ṣahwun*). Kedua sifat yang berlawanan

[30] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 23-24.

[31] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 195; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 157.

tersebut merupakan wujud dari penyingkapan sifat-sifat ketuhanan (*rubūbiyyah*) dan kehambaan (*'ubūdiyyah*) sebagai bagaian dari rahasia ketuhanan yang berada pada hatinya setiap hamba. *Rubūbiyyah* (ketuhanan) berkaitan dengan bathin, sedangkan *'ubūdiyyah* (kehambaan) berkaitan dengan lahiriyah atau zahir. Sebab Tuhan adalah rahasia yang tersimpan dalam penampakan basyariah manusia, dan keluhuran sifat *rubūbiyyah* (ketuhanan) sebagai bagian dari manifestasi keluhuran sifat *'ubūdiyyah* (kehambaan).[32]

Ruhani menetap pada manusia (*bashariyyah*) seperti air yang membasahi kayu menyerap bersatu di dalamnya. Namun *bashariyyah* menjadi tempat *taklīf* (diberikan beban tanggungjawab) dan kehambaan, sedangkan *ruḥāniyyah* tempat bermakrifat (*maḥall al-ta'rīf*) dan bermusyahadah dengan sifat ketuhanan (*shuhūd al-rubūbiyyah)*. Ketika *ruḥāniyyah* lebih dominan daripada *bashariyyah* maka jiwa (ruh) tak bergerak selamanya kecuali dalam cahaya dan rahasia ketuhanan. Namun sebaliknya ketika *bashariyyah* lebih dominan daripada *ruḥāniyyah* makna hanya menjadi penghuni bumi, jiwanya goyah dipenuhi dengan inderawi penciptaan dan perkataanya penuh kekhawatiran (*kalāmuhu fī al-furūqāt*).[33]

Selanjutnya inderawi berkaitan dengan yang tampak dalam pandangan mata, yakni mengindera dalam bentuk atau wadah perwujudan yang membuat terhijab atau terhalang dari Allah. Sedangkan maknawi adalah menyingkap dengan mata hati (*inkahafa al-baṣīrat*) rahasia-rahasia maknawi ketuhanan, menyaksikan makna-makna ketuhanan disebut dengan orang Arif.[34] Sebab

---

[32] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 197; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 154.

لا يكون العارف عارفا حتى يحصل له التمييز بين الضدين اللذين وقع بهما التجلي، فيميز بين الربوبية والعبودية في مظهر واحد، بين الرحانية والبشرية، وبين الحس والمعنى، وبين القدرة الوالحكمة، وبين الأمر والخلق، وبين الشريعة والحقيقة، وبين الفناء والبقاء، وبين السكر والصحو. وهكذا سائر الأضداد الموجودة في الكون الذي وقع به التجلي بين الربوبية والعبودية.

[33] Ibn 'Aṭā'illah mengingatkan bahwa "bersandarlah pada sifat-sifat rubūbiyyah (ketuhanan) dan realisasikanlah sifa-sifat ubūdiyyah (kehambaan)/ كن بأوصاف ربوبيته متعلقا وبأوصاف عبوديته له متحققا". Para pencari Tuhan haru mengetahui batasan-batasan sifat kehambaaannya lebih dahulu, maka ia akan mengetahui sifat-sifat ketuhanan. Lihat, Muḥammad Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, al-Juz' al-Thālis (Damashq: Dār al-Fikr, 2003), 375. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 322-323.

[34] Dalam bahasa Henry Corbin, bahwa penampakan lahir sejatinya penampakan bathin. Hal ini merujuk dari Ibn 'Araby yang menjelaskan konsep ilmu bathin sebagai media penyingkap gnostik (makrifat) rahasia ilahiyah dengan rasa (dhauq) yang imajinatif. Imajinasi menjadi tempat

ketersembunyian makna dalam wadah ibarat ketersembunyian air dalam bekuan es. Makna lebih dahulu (*qadīmatun*) daripada perwujudan yang bersifat *ḥādith* (baru). Dengan kata lain makna pada dasarnya sudah ada sebelum adanya perwujudan inderawi.

Khalq (pencipataan) merupakan alam proses dari sebuah penciptaan yang sesuai dengan tuntunan hikmat. Sedangkan *amr* (peritah) tidak terlepas dari proses penciptaan, kecuali dalam mukjiat para nabi atau karamah para wali yang seringkali tanpa proses. Alam amr mengandungi *qalb, ruh, sirr, khafy* dan *akhfā* tersembunyi dalam rahasia-rahasia ketuhanan. Sebab itu tatkala beralih pada alam materi berarti berkaitan dengan proses penciptaan (*khalaqa*).[35] Kemudian syariat adalah etika secara zahir, sedangkan hakikat adalah etika secara bathin. Syariat merupakan penutup bagi hakikat sebagaimana hikmat bagi qudrat.[36] Terkahir *fana'* adalah menghilang dari bersentuhan dengan perwujudan dunia karena dalam kondisi menyaksikan makna-makna ketuhanan. Sedangkan *baqa'* adalah saling bertatapan dan menyaksikan antara Tuhan dan hamba-Nya.[37]

5. Maf'ūl Min Ajlih: Konsep Maqam Kreatif Asbāb dan Qudrat

Selanjutnya kata keterangan berupa alasan, dalam bahasa Arab disebut dengan maf'ūl min ajlih, yaitu ism (nomina) yang dibaca *naṣb* yang disebutkan sebagai penjelasan dan alasan kontekstualisasi dari sebuah perbuatan. Bisa jadi menjelaskan alasan dibalik adanya suatu perbuatan yang dilakukan oleh subjek.

---

kehadiran Esensi Haḍrat al-Dhatiyyah yang secara abadi mampu menerima ide-ide (maknawi) dan ruh-ruh yang menetap pada perwujudan lahir. Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Araby* (Yogyakarta: LkiS, 2002), 284-285.

[35] James Winston Morris, *Approaching Ibn 'Arabi: Foundations, Contexts, Interpretations*, (Boston College University Libraries), 58, Persistent link: http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:107287 01 Februari 2018.

[36] 'Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 331. Liha al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushairiyyah*, 53.

[37] Ibn 'Aṭā'illah menjelaskan bahwa "sesungguhnya kamu tidak akan wushul kepada Allah kecuali setelah melewati fana bersama mu dan menghapus yang mempropaganda diri mu. Tidak akan wushul pada-Nya selamanya. Akan tetapi, jika kamu menginginkan wushul kepadanya tutupi sifat mu dengan sifat-Nya, karaktermu dengan karakter-Nya, maka kamu akan wushul padanya dengan apa yang diberikan pada mu, bukan dari mu yang diberikan pada-Nya." Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, al-Juz' al-Thālis, 412-413.

وَهُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَنْصُوبُ, اَلَّذِي يُذْكَرُ بَيَانًا لِسَبَبِ وُقُوعِ اَلْفِعْلِ, نَحْوَ قَوْلِكَ "قَامَ زَيْدٌ إِجْلَالًا لِعَمْرٍو" وَ"قَصَدْتُكَ اِبْتِغَاءَ مَعْرُوفِكَ."

Maf'ūl min ajlih termasuk ism (nomina) yang di-naṣab-kan yang bertujuan untuk menjelaskan sebab-sebab terjadinya suatu perbuatan. Contohnya; قَامَ زَيْدٌ إِجْلَالًا لِعَمْرٍو وَقَصَدْتُكَ اِبْتِغَاءَ مَعْرُوفِكَ (Zaid telah berdiri untuk memuliakan 'Amr, Aku mendekatimu karena mengharapkan kebaikanmu).[38]

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa *maf'ūl min ajlih* dalam pandangan kaum sufi adalah alam hikmat, yaitu alam *asbāb* (proses) dan *'ilal* (alasan-alasan). Mengutip Ibn 'Aṭāillah bahwa alam *asbāb* adalah maqam kreatif, yakni proses yang harus dilewati ketika ingin menggapai *tajrīd*, artinya pengosongan jiwa dan raga dari belenggu syahwat.[39] Sebab itu alam *asbāb* juga dikatakan sebagai alam sebab-musabbab, atau alam *'ilal*, yaitu proses perwujudan yang membutuhkan argumentasi logis dan alasan.

Dalam hal ini alam *asbāb*, alam *'ilal* atau alam hikmat bersifat tampak dipermukaan yang di dalamnya tersimpan alam penciptaan (*khalq*), dan alam *amr* (ide). Sedangkan alam *qudrat* murni alam ide (*amr*). Jadi, setiap penciptaan sejatinya berproses dari lewatan alam *qudrat* (atau *amr*/ ide) dan penciptaan (*khalq*). Sebab itu dikatakan bahwa alam *qudrat* (ide) sejatinya terlihat dan tampak, sedangkan alam hikmat bersifat tertutup atau rahasia yang harus digali dari setiap proses perwujudan.[40]

Namun tentunya berbeda dengan mukjizat kenabian atau karamah kewalian. Alam *qudrat* (ide) atau kuasa terkait mukjizat dan karamah tidak membutuhkan argumentasi logis atau pembenaran dari suatu ketentuan atau perwujudan, sebab hal itu di luar dari kebiasaan yang tidak mengharuskan adanya proses nalar, kecuali keimanan. Sebab itu *qudrat* (ide) dalam hal ke-mukjizat-an dan ke-karamah-an tidak tampak dan terlihat kecuali diselimuti oleh alam hikmat.

---

[38] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 26.

[39] Terkait maqam asbāb, al-mutasabbib (orang yang berproses) sejatinya diberikan porsi dan keluasan dalam berkatifitas, dalam arti harus tetap sesuai dengan tata kaidah syariat. Kreatifitas artinya diberikan keluasan dalam beribadah kepada Allah, sebagaimana keluasan yang diberikan pada seorang ayah dalam mencari nafkah untuk keluarganya. Lihat, Muḥammad Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, al-Juz' al-Awwal (Damashq: Dār al-Fikr, 2003), 40.

[40] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 211-212.. Lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 166.

Kemudian pada dasarnya alam *qudrat* (ide) bersifat bathin, sedangkan alam hikmat bersifat lahir, di mana alam hikmat (proses dan alasan) menjadi alam pembebanan tanggungjawab seorang hamba kepada Tuhannya untuk berproses kreatif menggapai wushul kepada-Nya. Tidak hanya itu pembebanan bertujuan untuk menampakkan perhiasan iman dalam mencari Esensi dari keghaiban. Hal tersebut terjadi apabila di alam dunia, namun sebaliknya, di alam akhirat maka alam hikmat berubah menjadi lahir, sedangkan alam *qudrat* beralih menjadi bathin, alasannya karena di akhirat tidak lagi membutuhkan ide, gagasan atau qudrat, maka yang ada hanyalah bentuk pertanggungjawaban dari pembebaban (*taklīf*) yang sudah diberkan. Dengan kata lain alam hikmat di akhirat adalah untuk mengetahui prilaku dan eksistensi selama di dunia, dan menjadi alam pertanggungjawaban dari setiap individu seorang hamba yang sudah tidak lagi menjadi pembebanan dan tanggungjawab sebagai manusia sebagaimana di dunia.

Ibn ‘Ajībah mencontohkan dengan rezeki yang dapat ditinjau dari dua sisi, yaitu inderawi (*ḥissiyah*) dan maknawi (*ma’nawiyyah*). Jelas, secara inderawi rezeki adalah bentuk anugerah (*al-minnah*) dari Allah, esensinya murni berasal dari qudrat Allah. Namun rezeki tertutupi oleh hikmah, sebab dapat diraih ketika melewati *asbāb* (proses-proses) atau *‘ilal* (alasan-alasan) pemerolehan rezeki. Dengan kata lain dibalik proses atau alasan pencarian rezeki, esensinya terdapat rahasia qudrat ketuhanan. Tetapi rahasia qudrat ketuhanan akan tampak, tidak lagi membutuhkan proses atau alasan-alasan argumentatif jika berkaitan dengan kemukjizatan para nabi dan ke-karamah-an para wali, sebab bagi orang yang benar-benar merealisasikan ketakwaan secara hakiki, maka akan tampak anugerah rezeki baginya tanpa sebab atau proses.[41]

> المفعول من أجله هو المسمى عند الصوفية بعالم الحكمة هو عالم الأسباب والعلل، بخلاف عالم القدرة فإنه عالم الإبراز والإظهار. فعالم القدرة هو عالم الأمر وعالم الحكمة هو عالم الخلق والأمر. فالقدرة تبرز[42] والحكمة تستر. فلا تبرز القدرة شيئا إلا مرتديا[43] برداء[44] الحكمة إلا في المعجزة

[41] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 212.

[42] بَرَزَ - يَبْرُزُ artinya nampak, muncul, menunjukkan diri, keluar, tampil, mengemuka, menonjol.

[43] اِرْتَدَى - يَرْتَدِيْ artinya memakai, berpakaian, mengenakan.

[44] رِدَاء artinya pakaian, selimut, selendang, setelan, gaun, seragam.

الرسول والكرامة للولي، فإن القدرة تبرز فلا تغطية[45] تصديقا لذلك النبي أو الولي. فعالم القدرة باطنة والحكمة فيه ظاهرة لأنه عالم التكليف ليظهر فيه مزية الإيمان بالغيب، بخلاف عالم الآخرة فإن القدرة تكون فيه ظاهرة والحكمة باطنة لأنه عالم التعريف قد انقطع في التكليف...

Artinya:

Maf'ūl min Ajlih dalam pandangan kaum sufi dinamakna dengan alam asbāb dan i'lal. Berbeda dengan alam qudrat, bahwa alam asbāb adalah alam yang tampak dan jelas. Alam qudrat adalah alam amr, sedangkan alam hikmat adalah alam penciptaan dan alam amr. Alam qudrat bersifat tampak, sedangkan alam hikmat bersifat tertutup. Qudrat terhadap sesuatu tidak tampak kecuali memakai selimut hikmah kecuali dalam hal mukjizat rasul dan keramat bagi wali. Qudrat muncul tanpa ditutupi pembenaran, karena itu milik para nabi dan wali. Alam qudrat bersifat bathin, sedangkan alam hikmat bersifat lahir, krena alam hikmat adalah alam pembebanan untuk menampakan perhiasan iman dalam keghaiban. Berbeda dengan alam akhirat, bahwa alam qudrat di akhira menjadi tampak, sedangkan alam hikmat menjadi bathin, karena alam hikmat adalah alam mengetahui, dan telah terputus pembebanan.

Dalam konotosi berbeda Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa *maf'ūl li ajlih* merupakan motif, yaitu penyebab atau alasan seseorang diteguhkan hatinya (*maṇsūbun*) oleh Allah. Dengan kata lain alasan dibalik takdir, menjelaskan setiap sabab-musabbab terjadinya suatu perbuatan yang tercatat pada zaman azali. Tentunya dalam hal ini, qudrat Tuhan yang sudah ditentukan sejak zaman azali tertutupi oleh *asbāb,* motif, atau alasan argumentatif seseorang (*ism*) diteguhkan hatinya (*al-maṇsūb*) oleh Allah swt. Alasan seseorang diteguhkan hatinya (*al-ism al-maṇsūb*) oleh Allah adalah akibat dirinya mampu melewati proses penyucian jiwa dan raga, di mulai dari ber-*takhally* (upaya keras mensucikan diri dari prilaku maksiat, ber-*taḥally* (upaya menghiasi diri dengan amalan shaleh), dan ditutup dengan ber-*tajally* (sehingga akhirnya mampu menyingkap Esensi ketuhanan); bisa diawali dengan pertaubatan, ber-*mujāhadah* (bersungguh-sungguh), ber-*mukābadah* (bersusah payah), dan pada akhirnya meraih *mushāhadah* (menyaksikan) Esensi ketuhanan. Alasan itu yang

[45] غَطَّى artinya mencukupi, menutupi.

menyebabkan seseorang terbuka mata bathinya dengan keterbukaan yang besar, lapang dan luas (*bi fatḥi al-kabīr*), terbuka hijab atau tabir pemisah di antara keduan (hamba dan Tuhan), menyatu dalam pancaran cahaya ketuhanan. Artinya *maṭlab* (tempat pencarian) dan *ibtighā'* (harapan) yang kuat adalah sebab seseorang wushul ber-makrifat kepada Allah. [46]

والمفعول لأجله هو الباعث على الاسم المنصوب لتغطية القدرة الذي يذكر بيانا لسبب وقوع الفعل السابق في الأزل. ومنه الإجلال والتعظيم الذي هو سبب الفتح الكبير. والمطلب والابتغاء الذي هو سبب الوصول إلى معرفة الحق

Artinya: *Maf'ūl li Ajlih adalah insentif bagi seseorang (ism) yang diteguhkan mata bathinya karena tertutupi qudrat yang disebutkan sebagai penjelasan sebab terjadinya perbuatan masa lalu pada zaman azali. Di antaranya ijlāl dan ta'zīm yang menjadi sebab terbukanya rahasia Yang Mahabesar. Tempat pencarian dan harapan adalah sebab wushul makrifat pada al-ḥaqq.* []

6. Maf'ūl Ma'ah: Manusia Dalam Pengawasan Allah

Denotatif *maf'ūl ma'ah* merupakan bagian dari kata keterangan atau adverbia yang menunjukan "kebesertaan" atau "bersama." Sebab itu *maf'ūl ma'ah* harus berupa *ism* (nomina) yang dibaca *naṣb* dan disebutkan untuk menjelaskan sesuatu atau orang yang secara bersama melakukan suatu perbuatan. Artinya menjelaskan orang lain yang melakukan hal yang sama yang dilakukan oleh subjeknya.

وَهُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَنْصُوبُ, اَلَّذِي يُذْكَرُ لِبَيَانِ مَنْ فُعِلَ مَعَهُ اَلْفِعْلُ, نَحْوَ قَوْلِكَ "جَاءَ اَلْأَمِيرُ وَالْجَيْشَ" وَ"اِسْتَوَى اَلْمَاءُ وَالْخَشَبَةَ ."

Maf'ūl ma'ah adalah isim yang dibaca naṣab yang bertujuan untuk menjelaskan perbuatan seseorang yang bersamanya. Contohnya: جَاءَ اَلْأَمِيرُ وَالْجَيْشَ وَاِسْتَوَى اَلْمَاءُ وَالْخَشَبَةَ (Seorang pemimpin telah datang bersama tentaranya, Air mengalir bersama kayu).[47]

---

[46] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 212. Lihat juga al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 168.

[47] Lihat al-Kafrawĩ, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 26.

Ibn 'Ajīibah menjelaskan bahwa perbuatan segala sesuatu esensi dari kebersamaa-Nya dan kehadiran-Nya. Artinya dalam setiap perbuatan sejatinya selalu ada Allah yang berdiri dibalik semua proses (*kasab*). Artinya dibalik perbuatan maka ada Dzat yang Maha Mengawasi (*al-raqīb*) dan Maha Menghadiri (*al-ḥāḍir*), yaitu Allah.[48] Kemudian *al-ma'iyyah* menurut ahli faraq,[49] bahwa dibalik semua pencipataan atau perbuatan Allah terdapat ilmu dan pengawasan-Nya, sedangkan menurut *ahli jam'*[50] terdapat Dzat dan sifat-sifat ketuhanan yang tidak dapat dipisahkan di antara keduanya, yakni antara ciptaan dan Pencipta. Sebab ciptaan merupakan ejawantah dari keberadaan Sang Pencipta. Begitu juga ilmu tidak dapat dipisahkan dengan orang alim.[51]

Bersama dengan ilmu adalah hal yang umum, sedangkan berdekatan dengannya adalah hal yang khusus. Kemudian berdekatan dengan ilmu menjadi hal umum dan biasa, namun menyingkap Esensi ketuhanan dengan ilmu adalah yang luar biasa. Sebab itu bagi orang arif bahwa cahaya Dzat dan sifat-sifat-Nya secara hakiki ketika dirinya bersama-Nya, suci dan terbebas dari pengaruh dan hegemoni duniawi. Dengan kata lain hakikat *ma'iyyah* adalah menghilangkan pemisah dengan Allah dan menyatu dengan dalam jiwa-raga seorang makhluk.

> المفعول معه هو الذي تفعل الأشياء كلها معه بحضوره وهو الله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب مع كل شيء والحاضر مع كل شيء...
>
> Artinya:
> *Maf'ūl ma'ah adalah perbuatan semuanya bersama-Nya dan berada dalam kehadiran-Nya, yaitu Allah yang berdiri sendiri dalam setiap nafas dari apa yang telah diusahakan, yang Maha Mengawasi dan Maha Menghadiri bersama segala sesuatu...*

Kemudian hakikat *ma'fūl ma'ah* adalah manusia yang berada bersama-Nya, yaitu waliyullah yang sudah menyingkap Dzat dan sifat-sifat-Nya, ber-*mushāhadah* (menyaksikan) Esensi-Nya yang beralih dari maqam fana' dan menetap pada maqam baqa' bersama

---

[48] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 215. Lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 168.

[49] Ahli faraq artinya golongan yang memiliki pembatas atau pemisah antara hamba dan Tuhannya.

[50] Ahli jama' adalah golongan yang merasakan ke Mahalembutan Allah secara lahir dan bathin antara hamba dan Tuhannya.

[51] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 215. Lihat juga l- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 169.

Allah, menyatu dalam jiwa dan raga pantulan cahaya ketuhanan, sehingga antara sifat dan yang disifati, sinar dan yang disinarinya tidak dapat dipisahkan dan menetap (*tamkīn*) dalam kenikmatan hakiki. Hal ini merupakan rahasia ketuhanan yang tidak dapat dipahami kecuali bagi orang yang sudah sampai pada maqam fana' dalam dzat dengan cara ber-*muṣāḥabah* (bergaul) dengan para masyaikh atau guru yang mendidik.[52] Hakikat *ma'iyyah* (bersama Allah) suci atau terbebas dari hal yang dapat memisahkan seorang hamba dengan Tuhannya (*al-infiṣāl*), dan juga terbebas dari sifat ketergantungan pada makhluk (*al-ittiṣāl*).

فذلك حقيقة المعية، إذ هو سبحانه منزه عن الانفصال والاتصال بالحادث... وحاصل كلامه: أن المعية بالعلم تستلزم المعية بالذات لأن الصفة لا تفارق الموصوف، وهذا السر لا يفهمه إلا أهل الفناء في الذات بصحبة مشايخ التربية...

Artinya:

Maka dari itu hakikat ma'iyyah adalah Allah terbebas (suci) dari hal yang memisahkan seorang hamba dengan Tuhannya; dan suci dari ketergantungan pada makhluk... Inti dari pembicaraan, bahwa ma'iyyah dengan ilmu mengharuskan juga ma'iyyah dengan Dzat, karena sifat tidak bisa dipisahkan dengan yang disifatinya. Hal ini merupakan rahasia yang tidak dapat dipahami kecuali bagi ahli fana' dalam Dzat dengan bergaul dengan para masyaikh yang mendidik. []

7. Pengecualian (Istithnā') Bagi Penerima Ujian Dahsyat

Selanjutnya menjelaskan konsep *istithsnā,* yaitu pengecualian ujian bagi para waliyullah yang mendapatkan ujian yang dahsyat.

بَابُ اَلِاسْتِثْنَاءِ

وَحُرُوفُ اَلِاسْتِثْنَاءِ ثَمَانِيَةٌ وَهِيَ إِلَّا, وَغَيْرُ, وَسِوَى, وَسُوَى, وَسَوَاءٌ, وَخَلَا, وَعَدَا, وَحَاشَا. فَالْمُسْتَثْنَى بِإِلَّا يُنْصَبُ إِذَا كَانَ اَلْكَلَامُ تَامًّا مُوجَبًا, نَحْوَ "قَامَ اَلْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" وَ"خَرَجَ اَلنَّاسُ إِلَّا عَمْرًا" وَإِنْ كَانَ اَلْكَلَامُ مَنْفِيًّا تَامًّا جَازَ فِيهِ اَلْبَدَلُ وَالنَّصْبُ عَلَى اَلِاسْتِثْنَاءِ, نَحْوَ "مَا قَامَ اَلْقَوْمُ إِلَّا زَيْدٌ" وَ"إِلَّا زَيْدًا" وَإِنْ

[52] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 215. Lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 170.

كَانَ اَلْكَلَامُ نَاقِصًا كَانَ عَلَى حَسَبِ اَلْعَوَامِلِ, نَحْوَ "مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ" وَ"مَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا" وَ"مَا مَرَرْتُ إِلَّا بِزَيْدٍ". وَالْمُسْتَثْنَى بِغَيْرٍ, وَسِوَى, وَسُوَى, وَسَوَاءٍ, مَجْرُورٌ لَا غَيْرُ وَالْمُسْتَثْنَى بِخَلَا, وَعَدَا, وَحَاشَا, يَجُوزُ نَصْبُهُ وَجَرُّهُ, نَحْوَ "قَامَ اَلْقَوْمُ خَلَا زَيْدًا, وَزَيْدٍ" وَ"عَدَا عَمْرًا وَعَمْرٍو" وَ"حَاشَا بَكْرًا وَبَكْرٍ."

Bab Istithnā' (pengecualian)

Ḥurūf istithnā' itu ada 8 (delapan), yiatu: إِلَّا, غَيْرُ, سِوَى, سُوَى, سَوَاءٌ, خَلَا, عَدَا, حَاشَا (semuanya bermakna kecuali / selain). Kemudian, mustathnā (kalimat yang di-istithnā'-kan/ kecualikan) dengan ḥurūf illā di-naṣab-kan jika kalām tām mujab contohnya: قَامَ اَلْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا" وَ"خَرَجَ اَلنَّاسُ إِلَّا عَمْرًا (Semua orang selain Zaid telah berdiri, semua orang selain 'Amr telah keluar). Jika berupa kalām manfiy tām, maka boleh menjadikannya badal atau me-naṣab-kan karena istithnā' contohnya: مَا قَامَ اَلْقَوْمُ إِلَّا زَيْدٌ وَ مَا قَامَ اَلْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا (keduanya bermakna sama, semua orang selain Zaid tidak berdiri). Kemudian, jika berupa kalām nāqiṣ (kurang), maka i'rab-nya sesuai dengan 'āmil-'āmilnya,. Contohnya: مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ" وَ"مَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا" وَ"مَا مَرَرْتُ إِلَّا بِزَيْدٍ" (Tidak berdiri kecuali Zaid, Tidaklah aku pukul kecuali Zaid, tidak lah aku berjalan kecuali bersama zaid)

Selanjutnya, mustathnā dengan kata khalā, 'adā, dan hāshā, maka boleh di-naṣab-kan atau di-jarr-kan. Contohnya: قَامَ اَلْقَوْمُ عَدَا, قَامَ اَلْقَوْمُ خَلَا زَيْدًا وَ قَامَ اَلْقَوْمُ خَلَا زَيْدٍ قَامَ اَلْقَوْمُ حَاشَا بَكْرًا و قَامَ اَلْقَوْمُ حَاشَا بَكْرٍ, عَمْرًا وَ قَامَ اَلْقَوْمُ عَدَا عَمْرٍو (Semua orang berdiri kecuali Zaid, 'Amr, dan Bakr).[53]

Secara gramatika *istithnā'* berarti pengecualian. Dalam hal ini Ibn 'Ajībah menjelaskan tentang pengecualian orang-orang yang mendapatkan ujian dahsyat dari Allah, yakni mereka yang dengan ditimpa musibah malah menambah keimanan, ketakwaan, dan ketaatan, malah meraih maqam ihsan dan makrifat kepada Allah. Di antaranya, mereka yang bertakwa kepada Allah secara lahir dan bathin; konsisten mengikuti sunnah nabi, baik perkatan, perbuatan dan ketetapan; senantiasa bersabar dalam melaksanakan ketaatan;[54] menjauhi maksiat dan menahan penderitaan serta cobaan; ridha atas

[53] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 24-25.

[54] Mengutip al-Jilāny, ridha dalam mendapatkan cobaat, dan bersyukur ketika dianugeri kenikmatan. Lihat 'Abd al-Qādir al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār*,123.

ketentuan Allah dalam manifestasi sifat *jalāliyyah* (maskulin) dan *jamāliyyah* (feminim)-Nya; senantiasa bertawakkal baik dalam kondisi susah atau senang, miskin atau pun kaya; menolak dan menghindari perbuatan haram dan makruh; zuhud dalam segala keanugerahan, dan selalu merasa hidpu berada dalam pengawasan Allah, baik dalam ketersembunyian maupun keterlihatan.[55]

المستثنى من الفزع الأكبر هو من حصل الإيمان والطاعة أو مقام الإحسان والمعرفة. وأسباب النجاة ثمانية: التقوى ظاهرا وباطنا، واتباع الرسول قولا وفعلا، والصبر على الطاعة وعن المعصية وفي النقمة والبلية، والرضا عن الله تعالى في الجلال والجمال، والتوكل عليه في المنع والعطاء، والدرء عن المحرم والمكروه، والزهد في الفضول من كل شيئ، ومراقبة الله في السر والعلانية.

Artinya:

Pengecualian dari cobaan yang besar adalah orang berhasil menambah keimanan, ketaatan, atau meraih maqam ihsan dan makrifat. Adapun sebab-sebab mencapai kesuksesan melewati guncangan ujian yang besar ada 8 (delapan), diantaranya: takwa, lahir dan bathin; mengikuti sunnah nabi, perkataan dan perbuatan; konsistens dalam kesabaran melaksanakan ketaatan, menjauhi maksiat, dan menahan penderitaan dan cobaan; ridha atas pengaturan Allah dalam menafestasi sifat jalāliyah (maskulin) dan jamāliyah (feminism)-Nya; tawakal ketika dalam kondisi miskin atau kaya; menolak berbuat haram dan makruh; zuhud segala keberlebihan; dan dalam pengawasan Allah, baik ketersembunyian maupun keterlihatan. []

8. "Lā" Penapian selain Tuhan

Selanjutnya menjelaskan "lā" (penapian sesuatu selain Allah).

بَابُ لَا

اِعْلَمْ أَنَّ "لَا" تَنْصِبُ اَلنَّكِرَاتِ بِغَيْرِ تَنْوِينٍ إِذَا بَاشَرَتْ اَلنَّكِرَةَ وَلَمْ تَتَكَرَّرْ "لَا" نَحْوَ "لَا رَجُلَ فِي اَلدَّارِ "فَإِنْ لَمْ تُبَاشِرْهَا وَجَبَ اَلرَّفْعُ وَوَجَبَ تَكْرَارُ "لَا" نَحْوَ لَا فِي اَلدَّارِ رَجُلٌ وَلَا اِمْرَأَةٌ "فَإِنْ تَكَرَّرَتْ "لَا" جَازَ إِعْمَالُهَا وَإِلْغَاؤُهَا, فَإِنْ شِئْتَ

[55] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 159-160.

قُلْتُ "لَا رَجُلَ فِي اَلدَّارِ وَلَا اِمْرَأَةَ". فَإِنْ شِئْتَ قُلْتُ "لَا رَجُلٌ فِي اَلدَّارِ وَلَا اِمْرَأَةٌ."

Bab Lā (penafian)

Ketahuilah! Bahwa apabila "lā" (lā nafy, lā penafian) bertemu langsung dengan isim nakirah maka lā me-naṣab-kan isim nakirah dengan tanpa tanwīn dan lā tidak berulang-ulang. Contohnya: لَا رَجُلَ فِي اَلدَّارِ (tidak ada seorang pria di dalam rumah). Jika lā tidak bertemu langsung dengan nakirah maka lā wajib diulang-ulang. Contohnya: لَا فِي اَلدَّارِ رَجُلٌ وَلَا اِمْرَأَةٌ (Tidak ada seorang pria di dalam rumah, tidak pula wanita). Jika lā berulang-ulang (juga bertemu langsung dengan nakirah), maka boleh mengamalkannya (menjadikan lā sebagai 'āmil yang me-naṣab-kan) atau menyia-nyiakannya. Maka jika kamu suka, kamu katakana: لَا رَجُلَ فِي اَلدَّارِ وَلَا اِمْرَأَةَ (Tidak ada seorang pria di dalam rumah, tidak pula wanita). Dan jika kamu suka, kamu katakan: "لَا رَجُلٌ فِي اَلدَّارِ وَلَا اِمْرَأَةٌ". (Tidak ada seorang pria di dalam rumah, tidak pula wanita).[56]

Lā memiliki arti peniadaan sesuatu selain Allah Swt, yaitu menapikan segala jenis perwujudan dan menjauhkan pandangan dari segala ketergantungan inderawi sebagai syarat memasuki kehadiran kepada Dzat yang Mahasuci (*al-quds*) dan tempat ketenteraman (*maḥall al-ins*).[57] Sebab, pengosongan hati dari ketergantungan pada selain Allah maka dapat menghantarkan menggapai maqam makrifat dan megetahui rahasia-rahasia ketuhanan. Di awali dengan pengosongan jiwa (*takhalliyah*) dan pada akhirnya mendapatkan penghiasan hiasan sifat-sifat utama (*taḥalliyah*), serta diakhiri dengan *tajalli* (penyingkapan).

Takhally adalah membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dari maksiat lahir beralih pada maksiat bathin.[58] *Takhally* juga berarti membersihkan dari dari prilaku tercela, ketergantungan pada duniawi, dan berusaha melenyapkan hegemoni hawa nafsu. Sedangkan *Taḥally* berarti menghiasi jiwa dengan sifat-sifat kemuliaan, seperti:

---

[56] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 25.

[57] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 204; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 160.

[58] Lihat Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* , 212. Lihat juga A. Zaini Dahlan, dkk, "Konsep Makrifat Menurut Al-Ghazali Dan Ibnu 'Arabi: Solusi Antisipatif Radikalisme Keagamaan Berbasis Epistemologi," K*awistara : The Journal of Social Sciences and Humanities,* Graduate School, Universitas Gadjah Mada (Volume 3 No. 1, 21 April 2013), 68-77.

kejujuran, kasih sayang, tolong menolong sabar, ikhlas, dan sebagainya. Tahapan ini merupakan penghiasan diri dengan sifat dan akhlak terpuji, muncul setelah melewati proses pengosongan jiwa dan raga dari ketergantungan duniawi, dan membebaskan diri dari sifat dan akhlak tercela.[59] Terakhir tajally adalah membebaskan diri dari tabir (hijab) yang memisahkan seorang hamba dengan Tuhan-Nya, yakni memperoleh pantulan cahaya ketuhanan dalam sifat dan Dzat-Nya, meraih penyingkapan dari perwujudan yang tunggal dalam kenikmatan yang hakiki. Ber-*mushādah* (menyaksikan) Esensi ketuhanan dengan limpahan cahaya, menatap wajah ilahi, baik ber-tajalli dalam *af'āl*-nya (perbuatan), *asmā'*-Nya (Nama-Nama), Sifat-Sifat-Nya, dan Dzat-Nya.[60]

> لا... نفي الجنس والعبد عن الحس شرط في دخول حضرة القدس ومحل الإنس. ... ولهذا شرعت كلمة التوحيد وهي لا إله إلا الله، وهي تنفى الشرك الجلي والخفي وتطهر القلب من الشواغل والعلائق...
>
> Artinya:
> *Lā... menapikan jenis dan menjauhkan hamba dari hal inderawi, sebagai syarat menggapai haḍrat al-quds dan meraih tempat ketenangan... Hal ini disyariatkan dalam kalimat tauhid, yaitu lā ilaha illallah, yakni menapikan syirik yang jelas, syirik yang samar, dan mensucikan hati dari kesibukan dan ketergantungan pada duniawi.*

Kemudian syari'at kalimat tauhid "*lā ilaha illallah*" artinya meniadakan kesyirikan yang besar/ jelas (*al-jaliyyu*) atau pun samar (*al-khafiyyu*)[61] serta membersihkan hati (*taṭhuru al-qalb*) dari kesibukan (*al-shawāghil*) dan ketergantungan (*al-'alā'iq*) hidup pada dunia. Tidak hanya itu, makna *"lā ilaha illallah*" menunjukan bahwa tidak ada yang berhak disembah hanyalah Allah, dan menetapkanNya sebagai Dzat yang harus disembah. Kemudian, bagi orang awam

---

[59] Lihat Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, 213.

[60] Nozira Salleh," Sufism and Muslim Spiritual Development," Middle-East Journal of Scientific Research, *IDOSI Publications* (Vol. 22 No. 2, 2014), 320-323 diakses di https://www.idosi.org/mejsr/mejsr22(2)14/22.pdf pada tanggal 1 Februari 2018.

[61] Secara umum menapikan syirik *jaly* (besar), dan secara khusus menapikan syirik *khafy* (samar). Syirik jaly jelas menuhankan sesuatu pada selain-Nya, seperti menyembah berhala, bintang dan lain sebagainya. Sedangkan syirik *khafy* adalah ketergantungan pada selain Allah, mencintai sesuatu maka ia menjadi hambanya. Artinya seakan menuhankan sesuatu.

berucap "*lā ilaha illallah*" artinya menghilangkan penghambaan pada selain Allah, seperti berhala, bintang dan lain sebagainya. Sedangkan bagi orang mukmin, berarti mengeluarkan hatinya dari kecenderungan padanya (selain Allah), rasa takut (*al-khauf*) dan terlalu berharap (*al-ṭama'*) padanya. Sehingga makna "*lā ilaha illallah*" adalah tidak ada cinta (kekasih) dan Dzat yang wajib disembah hanyalah Allah; tidak Dzat yang dapat digantungkan dan ketakutan terhadap sesuatu hanyalah Allah.[62]

فمعنى لا إله إلا الله لا مستحق للعبادة إلا الله، فهي تنفي استحقاق العبادة عن غير الله وتثبتها لله جل علا... فمعنى لا إله إلا الله لا حبيب ولا معبود بحق إلا الله، أو لا ركون إلى شيئ ولا خوف لى من شيئ إلا الله، فكل واحد ينفي ما في قلبه من الأغيار

Artinya:

Makna "lā ilha ilallah" adalah tidak yang paling berhak disembah hanyalah Allah, Dia lah Dzat yang menapikan ke-berhak-kan penyembahan selain Allah, dan menetapkan hanyalah Allah yang Mahaagung dan Mahaluhur... Makna "lā ilaha ilallah" adalah tidak ada kekasih dan wajib disembah dengan kebenaran hanyalah Allah, atau tidak ada penyadaran segala sesuatu dan tidak ada ketakuktan sesuatu untukku kecuali Allah. Setipa yang Mahatunggal menapikan sesuatu yang lain dalam hatinya. []

B. Adverbia Tawabi' Dalam Rekaan Makna Imajinatif Sufistik

1. *Na'at-man'ūt:* Pelengkap Adjektiva Manifestasi Kesempurnaan

Pelengkap disebut juga dengan komplemen, yaitu unsur kalimat yang fungsinya seperti Objek (O) tetapi yang membedakannya adalah pelengkap tidak bisa dirubah menjadi subjek pada kalimat pasif. Pelengkap biasanya terletak setelah predikat atau objek. Kata pelengkap atau komplemen bagian dari frasa verbal yang dapat menjadikan predikat lengkap dalam klausa, baik berupa frasa, nonima, verba, adjektiva, preposisi, atau klausa. Posisinya langsung di belakang predikat bila tidak ada objek atau di belakang objek bila ada objek. Contohnya, kalimat "Suaminya menjadi *polisi,"* "Botol itu berisi *minyak tanah*;" dan "Ibu membelikan adik *sepatu baru"*.

[62] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 204; lihat juga al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 160-162.

Kedudukan pelengkap mirip dengan objek dengan perbedaan bahwa keberadaan objek ditentukan oleh faktor ketransitifan verba, sedangkan keberadaan pelengkap ditentukan oleh faktor keharusan untuk melengkapi predikat. Dalam tata bahasa tradisional, pelengkap lazim disebut sebagai objek kedua.[63]

Na'at man'ūt masuk dalam kategori kata pelengkap (komplemen) dalam bentuk adjektiva (kata sifat). Dalam bahasa Arab, denotasi na'at (kata sifat) mengikuti yang di-*man'ūt*-inya (disifatinya) baik dalam kondisi *rafa'*, *naṣb*, *khafḍ, ma'rifat* (determinasi), dan *nakirat* (non determinasi).

اَلنَّعْتُ تَابِعٌ لِلْمَنْعُوتِ فِي رَفْعِهِ وَنَصْبِهِ وَخَفْضِهِ, وَتَعْرِيفِهِ وَتَنْكِيرِهِ; تَقُولُ قَامَ زَيْدٌ اَلْعَاقِلُ, وَرَأَيْتُ زَيْدًا اَلْعَاقِلَ, وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ اَلْعَاقِلِ.

Na'at (sifat) itu mengikuti yang disifati pada keadaan rafa', naṣab, khafḍ, ma'rifat, dan nakirah nya. Contohnya: قَامَ زَيْدٌ اَلْعَاقِلُ, وَرَأَيْتُ زَيْدًا اَلْعَاقِلَ, وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ اَلْعَاقِلِ. *(Zaid yang berakal telah berdiri, aku melihat zaid yang berakal, aku berjalan bersama zaid yang berakal)*

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa sifat adalah mengikuti (*tābi'un*) Dzat yang disifatinya (*al-mauṣūf*), yang tidak dapat dipisahkan selamanya. Dengan kata lain sifat tidak akan terlepas dari yang disifatinya. Sifat melekat pada Dzat dalam setiap penciptaan (*al-athr*) tersimpan di dalamnya Sang Pencipta (*al-mu'thir*), sebab itu tidak akan ada ciptaan (*al-athr*) yang tampak kecuali dengan kekuasaan-Nya. Artinya dalam setiap penciptaan terdapat sifat qudrat (Mahakuasa) yang melekat pada Dzatnya yang tidak dapat dipisahkan.

Melekatnya sifat pada Dzat meliputi segala kesempurnaan tanpa batas sebagaimana Dzat sebagai Esensi tanpa batas yang tidak bisa dicerna oleh akal. Tidak hanya itu sifat (*na'at*) yang melekat pada Dzat sebuah realitas persingkapan harus mengikuti yang diikutinya dalam hal ke-rubah-ubah-an. Sebab *na'at* (sifat) dan *man'ūt* (yang disifati) akan diluhurkan (kondisi *rafa'*) ketika muncul *asmā'* (Nama-Nama) Tuhan dalam bathin (hati) seorang hamba. Pada posisi seperti ini banyak orang mengingkari, padahal posisi ini merupakan maqam kesempurnan menurut *al-mālik al-ḥaqq*, yaitu Sang Maharaja.[64]

---

[63] Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 128

[64] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 146; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*,116-118

الوصف تابع للموصوف لايفترقان أبدا. وبعبارة أخرى: الصفة لاتفارق الموصوف، فمهما ظهرت الصفات ظهرت معها الذات، ومهما تجلت الذات تجلت الصفات فانمحى حينئذ وجود الأثر بظهور المؤثر، إذ لأثر لا يظهر إلا بقدرة، ... نعت الذات تابع لها في الكملات وعدم النهايات... فأسرار الذات وكملاتها خارجة عن معارك المعقول وكذلك الصفات... نعت الذات في مظاهر التجليات تابع للمنعوت في تلوناته... النعت تابع للمنعوت في رفعه إن تجلى فيه باسمه الباطن فأنكره جل الخلق وهو في مقام عند الملك الحق.

Artinya:

Sifat mengikuti yang disifatinya, tidak dapat dipisahkan selamanya. Dalam ibarat lain, sifat tidak dapat dipisahkan dengan yang disifatinya, ketika sifat-sifat tampak, maka tampak bersamaan pada Dzat, ketika tersingkap Dzat, maka tersingkap pula sifat-sifat-Nya. Maka, ketika itu, perwujudan makhluk (athr) refresentasi dari perwujudan Khaliq (mu'thir), jadi tak ada makhluk (athr) yang tampak kecuali dengan kekuasaan-Nya... Sifat Dzat mengikutinya dalam kesempurnaan tanpa batas... Sifat Dzat merupakan sumber penampakan yang mengikuti Dzat yang disifatinya dalam hal ke-rubah-ubah-an... Sifat mengikuti yang disifatinya dalam keluhurannya dalam penyingkapan dengan Nama-Nya yang Mahabathin, namun ia mengingkari keagungan makhluk, pada dia sudah meraih maqam menurut al-malik al-ḥaqq.

Sementara itu al-Idrīsy menjelaskan makna *tābi'un lil man'ūt* (mengikuti yang diikuti) dalam bentuk totalitas ketaatan kepada Allah. Artinya mengikuti dengan penuh ketaatan dalam situasi dan kondisi apapun, menyerahkan sepenuhnya pada Dzat yang diikuti. Artinya *tā'bi' lil man'ūt* merupakan simbol dari kewajiban seorang hamba mensifati dirinya dengan sifat-sifat kehambaan sesuai dengan kadar ke-maqam-annya, yaitu; maqam bodoh, ketidakmampuan, dan lemah. Mengikuti sifat berarti wajib dan harus mengikuti yang disifatinya. Seorang hamba harus memiliki sifat, karakter atau corak yang dihambakan (ketuhanan/ *al ma'būd*) karena melakat padanya sifat-sifat ketuhanan. Sebab itu Allah sebagai *al-mauṣūf* (yang disifati) dapat tersingkap dengan mengetahui sifat-sifat yang melekat pada hamba sebagai manifestasi dari kebaradaan yang disifatinya (*al-*

man'ūt). Sama halnya dengan mengetahui ciptaan (*al-maṣnū'āt*) maka pencipta (*al-ṣāni'*) dapat diketahui. Sebab setiap ciptaan merupakan sifat untuk penciptanya karena melekat karakteristik atau coraknya.[65] []

2. Konjungsi (Penghubung) Wujud Simpatik Relasi Hamba dan Tuhan

Huruf *'aṭaf* dipadankan dengan konjungsi, konjungtor, atau kata sambung, yaitu kata atau ungkapan yang menghubungkan dua satuan bahasa yang sederajat: kata dengan kata, frasa dengan frasa, klausa dengan klausa, serta kalimat dengan kalimat. Contoh: *dan*, *atau*, *serta*. Preposisi dan konjungsi adalah dua kelas yang memiliki anggota yang dapat beririsan. Contoh irisannya adalah *karena*, *sesudah*, *sejak*, *sebelum*. Kata penghubung adalah kata-kata yang digunakan untuk menghubungkan kata dengan kata, klausa dengan klausa atau kalimat dengan kalimat. Umpamanya kata *dan*, *karena*, dan *ketika*. Dilihat dari fungsinya, berikut ini dua macam kata penghubung:

a) Kata penghubung memiliki kedudukan sederajat atau setara, terdiri dari beberapa hal, yakni mengabungkan biasa, seperti "*dan, dengan, serta'*; menggabungkan memilih, seperti "*atau*;" mempertentangkan seperti "*tetapi, namun, sedangkan, sebaliknya*;" membetulkan, seperti "*melainkan, hanya*;" menegaskan, seperti " *bahkan, malah, malahan, lagi pula, apalagi, jangankan*;" membatasi, seperti "*kecuali, hanya*;" mengurutkan, seperti "*lalu, kemudian, selanjutnya*;" membatasi, seperti "*kecuali, hanya*"; menyamakan, seperti "*yakni, bahwa, adalah, ialah*;" dan menyimpulkan, seperti "*jadi, sebab, karena itu, oleh sebab itu.*"
b) Tidak hanya itu, kata penghubung yang menghubungkan klausa dengan klausa yang kedudukannya bertingkat dibedakan dalam beberapa peryataan. Penyataan dapat berkaitan dengan sebab, seperti kata "*sebab dan karena*;" syarat, seperti kata "*kalau, jikalau, jika, bila, apalagi, dan asal*;" tujuan, seperti kata "*agar dan supaya*;"*waktu ketika, sewaktu, sebelum, sesudah*

[65] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 41-42.
ومعنى تابع للمنعوت أي طائع, فيجب العبد أن يتصف بصفات معبوده على قدر مقامه الذي هو مقام الجهل والعجز الضعف, فوجب على الصفة أن تتبع الموصوف والنعت المنعوت وجوبا لازما محتوما ومن لم يفعل ذلك، وتركه تكبيرا وتحيرا كتب مأثورا ملوما. فالعبد صفة للمعبود ونعت له فيعرف الموصوف بالصفة والمنعوت بالنعت, كما أن بالمصنوعات يعرف الصانع فالصناعة صفة لصانعها نعت له,

> *, tatkala*;" akibat, seperti kata "*sampai*, *hingga*, dan *sehingga;"* sasaran, seperti kata "*untuk* dan *guna;*" perbandingan, seperti kata *seperti*, *sebagai*, dan *laksana;* dan tempat, seperti kata "*tempat."*[66]

Dalam bahasa Arab, *'Aṭaf* harus mengikuti *ma'ṭūf*-nya dalam kondisi *rafa'*, *naṣb*, *khafḍ* dan *jazm*-nya. Sebagai kata penghubung, *'aṭaf* memiliki derajat atau tingkatan setara, memilih, menegaskan, mempertentangkan, membetulkan, mengurutkan, menyamakan, membatasi, dan menyimpulkan. Tidak hanya itu, menunjukan sebuah penyataan sebab, syarat, tujuan, akibat, sasaran, perbandingan dan tempat.

> وَحُرُوفُ اَلْعَطْفِ عَشَرَةٌ وَهِيَ اَلْوَاوُ, وَالْفَاءُ, وَثُمَّ, وَأَوْ, وَأَمْ, وَإِمَّا, وَبَلْ, وَلَا, وَلَكِنْ, وَحَتَّى فِي بَعْضِ اَلْمَوَاضِعِ. فَإِنْ عُطِفَتْ عَلَى مَرْفُوعٍ رُفِعَتْ أَوْ عَلَى مَنْصُوبٍ نُصِبَتْ, أَوْ عَلَى مَخْفُوضٍ خُفِضَتْ, أَوْ عَلَى مَجْزُومٍ جُزِمَتْ, تَقُولُ "قَامَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو, وَرَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا, وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو, وَزَيْدٌ لَمْ يَقُمْ وَلَمْ يَقْعُدْ."
>
> *Ḥurūf 'athaf ada sepuluh, yaitu: وَ (dan)، فَ (maka), ثُمَّ (kemudian), أَوْ (atau), أَمْ (ataukah), إِمَّا (adakalanya), بَلْ (bahkan) , لَا(tidak), لَكِنْ (akan tetapi), حَتَّى فِي بَعْضِ اَلْمَوَاضِعِ (Ḥattā/ Sehingga pada sebagian tempat). Jika kamu 'aṭaf-kan dalam keadaan rafa' maka kamu rafa'-kan, dalam keadan naṣab maka kamu naṣab-kan, dalam keadaan khafḍ maka kamu khafḍ-kan, dalam keadaan jazm maka kamu jazm-kan. Contohnya :" قَامَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو, وَرَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا, وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو, وَزَيْدٌ لَمْ يَقُمْ وَلَمْ يَقْعُدْ (Zaid dan 'Amr telah berdiri, Aku melihat Zaid dan 'Amr, Aku berjalan bersama Zaid dan 'Amr, Zaid sedang tidak berdiri, tidak pula duduk).*[67]

Ibn 'Ajībah meng-konotasi-kan huruf *'aṭaf* sebagai bentuk rasa simpatik, atau kasih dan sayang Allah untuk hamba-Nya. Bahwa bentuk simpati, rasa kasihan, rasa sayang, belas kasih dan kasih sayang Allah ('*aṭf*) dalam 10 (sepuluh) hal atau bentuk, yaitu hidayah-Nya (*hidāyat*), taufiq-Nya (*taufīq*), penjagaan-Nya (*ḥafaẓah*), pengendalian-Nya (*tauliyyah*), berdekatan dengan Allah (*taqrībuh*

---

[66] Lihat penjelasan tengan padanan 'aṭaf pada artikel "kata penghubung" di https://id.wikibooks.org/wiki/Bahasa_Indonesia/KonjungsiKata_Penghubung_dan diakses pada tanggal 02 Mei 2018, pukul 20.00 wib.

[67] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 19.

min haḍratih), penyingkapan hijab-Nya (*kashf hijābih*), penyikasaan-Nya terhadap musuh musuhnya (*intiqāmuh min a'adā'ih*), penguasaan pemenuhan-Nya terhadap kebutuhannya tanpa kesulitan (*qiyāmuh bi shu'ūnih bilā ta'abin*), menganugerahi cinta pada hati hamba-hambaNya (*qadhfu mahabbatih fī qulūb 'ibādih*), dan bangkitnya kesadaran makhluk dengan himmah, prilaku dan ucapannya (*intihāḍ al-qulūb bi himmatihi wa ḥālihi wa kalāmihi*).[68]

علامة العطف من الله تعالى على عبده عشرة: هدايته، وتوفيقه، وحفظه، وتوليته، وتقريبه حضرته، وكشف حجابه، وانتقامه من أعدائه، وقيامه بشؤونه بلا تعب، وقذف محبته في قلوب عباده، وانتهاض القلوب بهمته وحاله وكلامه

Artinya;

Tanda simpatik dan kasih sayang Allah pada seorang hamba ada 10 (sepuluh), yaitu hidayah-Nya; taufiq-Nya; penjagaan-Nya; pengendalian-Nya; berdekatan dengan Allah; penyingkapan hijab-Nya; penyikasaan-Nya terhadap musuh musuhnya; penguasaan pemenuhan-Nya terhadap kebutuhannya tanpa kesulitan; menganugerahi cinta pada hati hamba-hamba-Nya; dan bangkitnya kesadaran makhluk dengan himmah, prilaku dan ucapannya.

Kemudian tanda *'aṭaf* (simpati, rasa kasihan, rasa sayang, belas kasih, kasih saying) seorang hamba pada Tuhannya, diantaranya; menuruti perintah dan larangan-Nya (*imtithālu amrihi wa ijtinābu nahyihi*), memperbanyak dzikir pada-Nya (*al-ikthār min dhikrihi*), pasrah pada pemaksaan aturan-Nya (*al-istislām li qahrihi*), mencintahi firman-Nya (*maḥabbat kalāmih*), mencitai rasul-nya (*maḥabbat rasūlihi*), mencintai keluargaNya (*maḥabbat ahl baitihi*), mencintai, bergaul, dan berkhidmat kepada para wali-Nya (*maḥabbat awliyā'ihi wa ṣaḥbatihim wa khidmatihim*), yakin dan bertawakal atas segala problematika hanya kepada Allah (*wa al-thiqqah bi rabbihi wa al-tawakkal 'alaihi fī jamī'i umūrih*), tidak memiliki pengaturan dan kebebasan memilih melangka bersama Tuhan (*'adamu al-tadbīr wal ikhtiyār ma'a rubūbiyyatih*), rela dan pasrah atas segalan hukum ketuhanan jalāliyah dan jamāliyah (*al-riḍā wa al-taslīm bi jamī'i aḥkāmihi al-jalāliyyah wa al-jamāliyyah*), dan benar-benar makrifat senantiasa bermusyahadah dan hadir denganNya

[68] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 161; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr*,124.

setiap saat (*taḥqīqu ma'rifatihi wa dawāmi shuhūdihi wa al-ḥuḍūr ma'ahu fī jilli awqātihi*).[69]

وعلامة العطف من العبد على مولاه: امتثال أمره واجتناب نهيه، والإكثار من ذكره، والاستسلام لقهره ومحبة كلامه ومحبة رسوله ومحبة أهل بيته، ومحبة أولياءه وصحبتهم وخدمتهم، والثقة بربه، والتوكل عليه في جميع أموره، وعدم التدبير والاختيار مع ربوبيته، والرضا والتسليم بجميع أحكامه الجلالية والجمالية، وتحقيق معرفته ودوام شهوده والجضور معه في جل أوقاته...

Artinya:

Tanda simpatik dan kasih sayang seorang hamba pada Tuhannya, diantaranya; menuruti perintah dan larangan-Nya; memperbanyak dzikir pada-Nya; pasrah pada pemaksaan aturan-Nya; mencintahi firman-Nya; mencitai rasul-Nya; mencintai keluarga-Nya; mencintai, bergaul, dan berkhidmat kepada para wali-Nya; yakin dan bertawakal atas segala problematika hanya kepada Allah; tidak memiliki pengaturan dan kebebasan memilih melangka bersama Tuhan; rela dan pasrah atas segalan hukum ketuhanan jalāliyah dan jamāliyah; dan benar-benar makrifat senantiasa bermusyahadah dan hadir dengan-Nya setiap saat…

Penjelasan lain tentang 10 (sepuluh) *ḥurūf* 'aṭaf, di antaranya:

1. *Wawu al-Jam'i*, artinya simbol dari berkumpulnya hati bersama Allah dan para ahli Allah (waliyullah);
2. *Fā' al-tartīb*, artinya simbol tertibnya pelaksanaan tugas-tugas rutin kehambaan secara zahir dalam bersyariat. Jika tidak ada wirid maka tidak ada warid, dan tidak mengingkari wirid kecuali orang yang bodoh;
3. *Thumma*, artinya simbol dari pelan-pelan dan tidak tergesa-gesaan. Kehati-hatian merupakan dari Allah, sedangkan ketergesa-gesaan berasal dari setan. Bekerja dengan hati-hati akan mencapai sasaran, sebaliknya, bekerja dengan ketergesa-gesaan bisa salah sasaran;
4. *Aw* (atau) memiliki arti "*al-tanjīz*" alternatif pilihan. Seorang hamba jika diberikan alternatif pilihan antara 'ubūdiyyah (kehambaan) dan ḥurriyyah (kebebasan) maka ia akan memilih sebagai hamba (*'ubūdiyyah*) sebagai

[69] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 161; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr*, 124-125.

manifestasi pelaksanaan syariat secara zahir dan kebebasan secara bathin. 'Ubūdiyyah artinya kerendahaan bukan keluhuran, dan juga pem-boleh-an harta dan harga dirinya untuk semua makhluk.

5. *Am* dapat berarti sebagai *taqsīm* (pembagian), *ibhām* (menyamarkan) dan *tashkīk* (keragu-raguan). *'Am* dengan makna *taqsīm* (pembagian) adalah bersedekah; atau membagikan rejeki atas anugerah ketuhanan yang diberikan Allah. Sedangkan *'am* dengan makna *ibhām* (menyamarkan) adalah menyamarkan kondisi atau menyembunyikan rahasia ketuhanan yang sudah dianugerai Allah dengan ilmunya. "pencarian kemuliaan agar orang lain tahu akan kemuliaanya menunjukan ketidakbenaran dalam penghambaan." Kemudian, *'am* dengan makna "*tashkīki*" keragu-raguan adalah keraguan derajat kewalian setelah diperlihatkan (*al-ta'rīḍ*) pada sebab-sebab ditampakan (*ẓuhūr*).
6. *Bal* memiliki "*iḍrāb*" (meralat, menyimpang, berpaling). Artinya simbol dari berpalingnya seorang hamba dari dunia dan penghuninya (manusia), menuju Allah. *Bal* juga isyarat dari keberpalingan (*iḍrāb*) diri dari alam kebendaan, menghilangkan diri keakuan dari Sang Pencipta (*al-mukawwin*), menuju maqam fana dan *mushāhadah* (penyaksian Tuhan);
7. *Immā* memiliki arti *al-ta'yīn* (ketentuan), dan *taswiyah* (persamaan). Immā bermakna *ta'yīn* artinya ketentuan Tuhan yang harus diikuti, di mana yang bathil harus ditinggalkan; atau penentuan menuju jalan suluk dengan bimbingan salikin. Sedangkan *immā* memiliki arti *taswiyah* (persamaan atau penyemarataan) adalah simbol persamaan atau penyamarataan. Emas dan debu, kehinaan dan kemuliaan, kebutuhan dan keterpenuhan tidak membuat dirinya gelap mata mencintai dunia. Semua itu adalah ahwal, tidak terlalu berarti, sebab dirinya sudah mencapai maqam istima (sama rata) menyatu dengan Allah dalam kenikmatan meningkatnya derajat pada tingkat kewalian yang tinggi.
8. *Lā* memiliki arti *tanfī al-siwā tathbutu al-maulā*. Artinya meniadakan merasa sama (kesamaan) dan mengukuhkan ketuhanan Allah. Dengan kata lain, menapikan sesuatu yang lain kecuali Allah;
9. *Lakin* memiliki arti *istidrāk* (penyusulan, perbaikan). Artinya menyusul atau mengejar waktu yang sudah disia-

siakan dengan kesungguhan, keseriusan, dan kesiapan dari sisa-sisa umur menuju kematian.

10. *Ḥattā* memiliki arti *intihā'u al-sīr bi al-wuṣūl* (mencapai puncak perjalan wushul). Artinya simbol dari akhir atau pencapaian puncak perjalanan menuju wushul kepada Allah, dan mengukuhkan (*tamkīn*) diri pada maqam *shuhūd*.[70]

Jika sesuatu di-*'aṭaf*-kan atau dihubungkan pada hal yang *marfū'* (orang yang diangkat derajat oleh Allah) maka ia akan menjadi *rafa'* (bertambah kemuliaannya). Kemudian, jika di-*'aṭaf*-kan pada hal yang *manṣūb* (orang yang konsistensi atau keteguhan hati), ber-*tawajjuh* dan berada dalam perjalanan suluk (*al-sair*) maka ia akan *naṣb* (konsisten memiliki keteguhan hati) sampai wushul kepada Allah. Selanjutnya meng-*'aṭaf* pada hal yang *makhfūḍ* (orang yang rendah atau hina karena hawa nafsunya), maka ia akan *khafḍ* (merasa rendah atau hina) dan merasa kesulitan dalam ber-*mujāhadah* (bersungguh-sungguh) dan ber-*mukābadah* (berpayah-payah) menuju wushul kepada Allah. Sedangan, meng-*'aṭaf* pada hal yang *majzūm* (isiqomah/ kukuh meniti perjalanan mencari wushul) maka ia akan *jazm* (merasa kukuh, istiqomah dan tenang/ *sukūn*) dengan kuat sampai akhirnya bermusyahadah (penyaksian) mengetahui rahasia dan cahaya sifat ketuhanan.[71]

Sementara itu al-Qushayry memiliki penjelasan berbeda dengan Ibn 'Ajībah, baginya, bahwa *'aṭaf* adalah persekutuan makna dan harakat pada *i'rab*. Artinya mengikuti yang diikuti dalam peran dan fungsinya. Begitu juga mengikuti atau bergaul dengan satu kelompok maka harus menyesuaikan diri dengan kelompok yang

---

[70] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 161-162; al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 125-127.

وحروف العطف عشرة، أي أسبابها وهي واو الجمع: أي جمع القلب بالله والجمع مع أهل الله. وفاء الترتيب: وهي ترتيب وظائف العبودية في الظاهر على ترتيب الشريعة,، وثم: التي تدل على المهلة وعدم العجلة. وأو: التي تفيد التنجيز، فإذا خيره سيده اختار العبودية على الحرية فبقدر ما يتحقق بالعبودية في الظاهر تتحقق له الحرية في الباطن. وأم للتقسيم: فيقسم ما جعله الله على يديه من الأرزاق الحسية والمعنوية,، أو الإبهام فيبهم أمره ويكتم سره اكتفاه بعلم الله..، والتشكيك في الولاية بعد التعرض لأسباب الظهور. وبل للإضراب: وهو إضرابه عن الدنيا وأهلها إلى مولاه, وبل تشير إلى إضراب المريد عن الكون غيبة في المكون فناء وشهودا. ولا: تنفي السوى وتثبت المولى. ولكن: تشير إلى استدراك ما فات من العمرفي البطالة والتقصير بالجد فيما بقي والاجتهاد والتشمير. وحتى: تشير إلى انتهاء السير بالوصول إلى غاية المعرفة والتمكين على دوام الشهود

[71] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 163: al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 128.

فإن عطفت بها على مرفوع في درجات القرب رفعت أي زدت في رفعة. أو على منصوب للتوجه والسير نصبت به حتى وصلت. أو على مخفوض للهوى والنفس بالمجاهدة والمكابدة خفضتهما له أي أعنته عليهما. أو على مجزوم للسير طالب للوصول جزمته وشددت عقده حتى يشاهد أسرار ذاته وأنوار صفاته

diikutinya, bergabung (*inkharaṭa*) dalam tujuan visi-misinya, dan terhitung menjadi bagian kelompok, masa depan kelompoknya merupakan masa depan dirinya, dan kemenangan kelompoknya merupkan keteguhan jiwa dan raga pribadinya. Hal ini biasa terjadi di masyarakat dalam berorganisasi untuk mencapai cita-cita dan tujuan, sebab itu berorganisasi merupakan perintah menebar cinta dan kasih sayang (*al'aṭf*) antara yang muda dan yang tua dalam satu keluarga, berhubungan dengan penuh tanggungjawab (*takāful*) dan saling mengasihi (*tarāḥum*). Yang tua menyayangi yang muda, dan yang muda harmoni yang tua dengan penuh cinta.[72] Dengan kata lain, *'aṭaf* adalah rasa tanggungjawab dan kasih sayang dalam berkelompok atau berorganisasi, cinta (*'aṭaf*) dan mencintai (*ma'ṭūf*), mengikuti dan menjadi bagian keluarga dalam mensukseskan tujuan dan visi-misi organisasi. []

3. Taukīd: Penegasan atau Pengukuhan Mursyid

Taukīd secara denotatif artinya menguatkan atau mengukuhkan dengan bahasa yang biasa digunakan dalam bahasa Arab. Konsekuensi *taukīd* harus mengikuti yang dikuatkan atau yang dikukuh dalam sisi *i'rab*-nya.

اَلتَّوْكِيـــدُ "تـــابع لِلْمُؤَكَّـــدِ فِي رَفْعِـــهِ وَنَصْـــبِهِ وَخَفْضِـــهِ وَتَعْرِيفِهِ ."وَيَكُونُ بِأَلْفَاظٍ مَعْلُومَةٍ, وَهِيَ اَلنَّفْسُ, وَالْعَيْنُ, وَكُلُّ, وَأَجْمَعُ, وَتَوَابِعُ أَجْمَعَ, وَهِيَ أَكْتَعُ, وَأَبْتَعُ, وَأَبْصَعُ, تَقُولُ قَامَ زَيْدٌ نَفْسُهُ, وَرَأَيْتُ اَلْقَوْمَ كُلَّهُمْ, وَمَرَرْتُ بِالْقَوْمِ أَجْمَعِينَ.

Taukīd adalah mengikuti yang di-taukīd-kan (diperkuat), baik dalam kodisi rafa', naṣab, khafḍ, dan ma'rifat. Taukid terkadang berupa kata kata, yaitu: اَلنَّفْسُ, وَالْعَيْنُ, وَكُلُّ, وَأَجْمَعُ (diri, diri, setiap, seluruh). Dan yang mengikuti ajma'ū, yaitu:أَكْتَعُ, وَأَبْتَعُ, وَأَبْصَعُ (semuanya bermakna seluruh). Contohnya : قَامَ زَيْدٌ نَفْسُهُ, وَرَأَيْتُ اَلْقَوْمَ كُلَّهُمْ, وَمَرَرْتُ بِالْقَوْمِ أَجْمَعِينَ. (Zaid benar-benar telah berdiri, Aku benar-benar melihat semua orang, Aku benar-benar berjalan dengan semua orang).[73]

[72] Al-Qushayry tidak menjelaskan *'aṭaf* dalam perspektif tasawuf, ia menjelaskan tentang konsistensi mengikuti orang yang diikutinya harus dengan penuh tanggungjawab dan rasa cinta-kasih. al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 357-360.

[73] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah…*19-20.

Ibn ‘Ajîbah mengartikan *taukīd* sebagai simbol dari pengukuhan, penguatan, penegasan atau peneguhan terhadap suatu hal. Dalam hal ini, kemantapan bathin berada pada jalan wushul dengan mengikuti seseorang (*tā’bi’un*) untuk dijadikan mursyid atau (guru) sebagai *mu’akkad* (yang meneguhkan).[74] Dengan kata lain *taukīd* merupakan simbol dari pengokohan atau pengukuhan seseorang untuk dijadikan sebagai guru atau *mu’akkad* yang menjadi perantara dalam meniti perjalanan bermusyahadah kepada Allah. Guru yang dicari harus sudah menggapai maqam *tajrīd*, yaitu maqam pengosongan jiwa dan raga dari belenggu nafsu duniawi.[75] Sebab itu orang yang dijadikan *mu’akkad* (guru) harus memiliki derajat yang tinggi (*rafī’an*) juga luhur (agung) di mata Allah, yakni telah menggapai maqam makrifat kepada Allah dan rasul-Nya dengan *‘iyān* (mata bathin). Tidak hanya itu, keyakinan dan kemantapan jiwa serta raganya pun harus benar benar nyata, atau benar-benar merasakan (*balīghan*) dan benar-benar mulia. Sebab seorang *mua’akkad* (guru) memiliki tanggungjawab atas kepribadian muridnya, juga menjadi panutan dan tauladan baik yang bagi muridnya.[76]

Senada dengan Ibn ‘Aṭāillah bahwa pencarian dan pengukuhan diri berada dalam kebenaran seharusnya dengan mencari guru yang sudah meraih maqam hakikat, sudah menanggalkan hawa nafsunya, dan teguh pendirian dalam mengabdikan diri hanya kepada Allah. Mengikuti perintah dan menjauhi larangannya adalah keharusan yang dilaksanakan.[77] Sebab itu guru yang baik bukan sekedar diperhatikan

---

[74] Dalam pandangan Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jîlāny, bahwa seorang murid memiliki tanggungjawab yang amat besar, *muḥmil ḥammālun yaḥmilu kullu shadīdin wa thaqīlin*. Sebab dirinya sebagi pencari (ṭālibun), pencari jalan ketuhanan yang dipenuhi dengan kerinduan mendalam sampai dirinya menemukan yang dicari, berhasil meraih (memenangkan) yang dicintainya, dan mendapatkan keinginannya. Lihat ‘Abd al-Qādir al-Jîlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār*,135.

[75] Tajrīd, secara harfiah artinya diam atau kosong. Ahli tasawuf memaknai tajrid ialah diam, kosong, dan berpaling dari segala urusan dunia, baik yang mengikat hati maupun jiwa, yakni mereka semata-mata beribadah kepada Allah tanpa memikirkan usaha dan ikhtiar. Dengan kata lain, membebaskan jiwa dan raga dari belenggu nafsu dan syahwat. Lihat Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz’ Awwal, 40.

[76] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 166; al- Kūhîny, *Munyat al-Faqīr*, 129. Abdul Qadir Isa mengingatkan bahwa bergaul dengan mursyid adalah obat mujarab, menjauhi diri racun yang mematikan. Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakikat Tasawuf,* 24.

[77] Ibn ‘Aṭā’illah Al-Sakandary, *Miftāḥ al-Falāh wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ* (tt: Musṭafā al-Bāb al-Ḥalb, 1381 H), 30.

perkataannya, tetapi yang darimu mengambil sesuatu yang positif, bukan ungkapan-ungkapan yang menebak-nebak dirimu melainkan yang petunjuknya mengalir dalam dirimu, bukan juga yang mengajakmu menuju pintu, melainkan yang menghilangkan tabir antara dirimu dengan dirinya, bukan hanya menuntunmu dengan ucapan melainkan mampu membangkitkan kondisi spritualmu. Gurumu adalah orang yang mampu mengeluarkanmu dari belenggu hawa nafsu, dan memasukanmu kehadapan Tuhan, membersihkan cermin hati sehingga tampak jelas cahaya-cahaya Tuhan, yang mampu membangkitkan hasrat menuju Allah, dan berjalan bersama, mendampingi serta menuntunmu menuju cahaya ketuhanan sembari berkata, "inilah kamu, dan Tuhanmu."[78]

Atas dasar itu Ibn 'Ajībah mengingatkan situasi historis dari seorang guru (*mu'akkad*) memiliki dampak atau pengaruh yang signifikan terhadap seorang murid (*tābi'un lil mu'akkad*). Apabila guru (*mu'akkad*) hanya ahli dalam bidang ilmu simbolik (ahli rusum), yakni ahli teks-teks lahir (ahli ilmu syariat) atau hanya penghafal al-qur'an, maka murid (tābi'un lil *mu'akkad*) akan memiliki kemantapan atau keyakninan sama seperti Sang Guru. Artinya ketika keyakinan guru berada pada posisi tengah-tengah (mutawassiṭan), yakni ahli dalam ilmu rusūm dan hanya menghafal al-qur'an, maka keyakinan murid pun akan sama seperti raihan Sang Guru, mutawasiṭan (berada di tengah-tengah). Keyakinan dan kemantapan bathiniyyah *mutawassiṭan* (berada di tengah-tengah) terkadang meningkat pun juga menurun, namun terkadang dihinggapi keinginan menjadi ahli riyāsah (seorang pemimpin), memperoleh jabatan, menjadi ahli *asbāb* (berada dalam proses),[79] dan kesibukan hati dari pengaruh keduniaan. Apabila *mu'akkad* (pengukuhan wasilah atau guru) yang dicari bersifat duniawi maka*taukīd* (penguatan) dan kemantapan (*al-jazm*) pun akan duniawi, semua bergantung pada motivasinya.[80]

---

[78] Lihat 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rany, *Laṭā'if al-Minan wa al-Akhlāq "al-Minan al-Kubrā* (al-Qāhirat: al-Maymūniyyah, 1321 H), 167.

[79] Asbab adalah aktifitas yang menyebabkan seseorang mendapatkan sesuatu dari harta dunia misalnya bekerja untuk mendapatkan rezeki untuk menafkahi diri sendiri maupun keluarga (usaha atau ikhtiar). Lihat Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz' Awwal, 40.

[80] Tingkatan pertama, yaitu mu'akkad rafa', yakni para ahli hakikat dan makrifat (muqarrabīn). Tingkatan kedua, yaitu mu'akkad naṣb, yakni para ahli rusum dan penghafal qur'an. Tingakatan ketiga, yaitu mu'akkad khafḍ, yakni orang-orang lalai kepada Allah. Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 166-167; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 129.

التوكيد في الأمور والعزم عليها الجد في طلبها تابع للمؤكد المطلوب. فإن كان رفيعا عظيما كمعرفة الله ورسوله بالعيان، فالتوكيد والعزم يكون بليغا وعظيما....، وإن كان المؤكد أي المطلوب متوسطا كعلم الرسوم وحفظ القرأن فالتوكيد والعزم يكون متوسطا فقد يدركه أهل الرياسة والجاه وأهل الأسباب والشواغل القلبية... وإن كان المؤكد أمرا دنيويا فالتوكيد والجزم فيه على قدر الهمة.

Artinya:

Pengukuhan dalam segala hal dan kemantapan dengan kesungguhan berada dalam pencarian untuk menggikuti mu'akkad (guru) yang dicari. Apabila mu'akkad (guru) sudah diangkat derajatnya dan luhur, seperti bermakrifat kepada Allah dan rasul-Nya dengan 'iyān, maka ia benar-benar kukuh dan benar luhur... Apabila mu'akkad, yakni yang dicari berada di tengah-tengah, seperti ahli rusum dan penghafal qur'an maka keyakinan dan kemantapan pun jugab berada di tengah-tengah, terkadang mengingingkan menjadi seorang pemimpin, mendapat jabatan, ahli asbabm dan kesibukan hati dengan dunia..... Apabila mua'kkad (guru) suatu hal duniawi, maka keyakinan dan kemantapan bergantung pada kadar motivasinya.

Kemudian Ibn 'Ajībah membagi *mu'akkad* (guru) dalam 3 (tiga) hal. Pertama *mu'akkad* (guru) yang sudah di-*rafa'*-kan atau diangkat derajatnya oleh Allah swt, yaitu peraih maqam *muqarabīn*. Kedua *mu'akkad* (guru) yang sudah berada di tengah-tengah (*mutawassiṭan*) maka dalam kondisi *naṣb* (memiliki keteguhan bathin) tidak meningkat pun juga tidak menurun, yaitu peraih maqam *abrār* dan *ṣāliḥīn* (orang-orang baik dan shaleh). Ketiga *mu'akkad* (guru) yang berada dalam kondisi *khafḍ* (rendah atau hina), yaitu guru yang motivasinya duniawi, hatinya disibukan dengan problematika dunia, maka disebut dengan *mu'akkad ghāfilīn* (mengikuti guru yang lalai), yakni peraih maqam *ghāfilīn* (lalai).[81]

تابع للمؤكد في رفعه في المقام الأول مع المقربين، ونصبه أي توسطه في المقام الثاني مع الأبرار والصالحين، وخفضه في المقام الثالث مع الغافلين

[81] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 166-167; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 130.

Artinya:

Murid mengikuti mu'akkad (guru) dalam keluhurannya, berada pada maqam pertama bersama para muqarrabīn, dan keteguhannya, yakni berada di tengah-tengah berada pada kedua bersama orang-orang baik dan shaleh, dan kehinaannya, berada pada maqam ketiga bersama orang-orang yang lalai.

Kemudian mengikuti *mu'akkad* (guru) dalam hal kemakrifatannya (*tābi'un mu'akkad fī ta'rīfihi*) disesuaikan dengan kadar kepayahan dan kesungguhan yang dilakukan oleh seorang murid. Sebab itu mengikuti *mu'akkad* (guru) dapat membuat seorang murid ber-makrifat kepada Allah, dan tersingkap hijab yang menutupi mata bathinnya. Tak jarang mengikuti *mu'akkad* (guru) membuat murid mengingkari (*tankīr* atau *nakirah*) ketika minim kesungguhan dan motivasi (*qallat mujāhadatuhu*) dari kesibukan mencari Tuhan (*tafarruguh*), kemudian Allah pun mengingkarinya akibat dari kesibukan hidupnya hanya mengejar duniawi. Dengan kata lain mengikuti *mu'akkad* (guru) menjadikan seorang murid berjauhan dengan Allah akibat dari salah motivasi dan tujuan untuk mengikutinya, sehingga ia mengingkari gurunya karena kesibukan duniawi yang membelenggunya.

وتبعه أيضا في تعيرفه، فبقدر كبده واجتهاده، يكون تعريفه وكشف الحجاب عنه. اوقد يتبعه أيضا في تنكيره إن قلت مجاهدته و تفرّغُه، فينتكر الحق له على قدر شغله عنه...

Artinya:

Mengikutinya (mu'akkad) juga dalam kemakrifatanya sesuai dengan kadar kepayahan dan kesungguhan, dapat menjadikan makrifat kepada Allah dan terbukanya hijab dari-Nya. Terkadang, mengikuti (mu'akkad), juga, dalam pengingkarannya, apabila sedikit kesungguhan, mengosong hati dari Tuhan, Tuhan pun mengingkarinya karena kadar kesibukannya.

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa *taukīd* dan kesungguhan pencarian Tuhan dapat dilakukan dengan 3 (tiga) hal, yaitu dengan *taukīd bi al-nafs* (pengukuhan diri/ pribadi), *taukīd bi al-'ayn* (pengukuhan esensi diri), dan *taukīd bi al-kull* (pengukuhan jiwa dan raga). *Taukīd bi al-nafs* artinya menjual dirinya (menghinakan dirinya) dihadapan Allah dan berusaha dengan sungguh-sungguh mematikan dan memakasa diri menjauhi hegemoni hawa nafsu. Ber-*taukīd bi al-nafs* adalah tingkatan pertama yang harus dilakukan ketika ingin mencari Tuhan. Lalu *taukīd bi al-'ayn*, artinya pengukuhan diri dalam kemantapan bersama Esensi dari segala

esensi, melebur mengikuti Dzat-Nya dengan keridha-an dan keikhlasan hakiki. *Taukīd bi al-'ayn* adalah tingkatan kedua, yakni melebur dalam keghaiban bersama Esensi Dzatnya. Terakhir *taukīd bi al-Kull* adalah pengukuhan jiwa (ruh) dan raga (jasad/ nafs) serta semua yang dimiliki diserahkan kepada Allah, yaitu bagi orang yang mengenal semuanya karena Allah, sebab yang ada hanyalah Allah tidak yang lain. Pengukuhan *al-kull* (keseluruhan) merupakan tingkatan tertinggi yang dimiliki para peraih baqa'karena telah melebur jiwa dan raganya dengan Allah.[82]

ويكون التوكيد والجدّ في الطلب بالنفس، أي بيعها وبذلها للحتوف والمكاره أولا، وبالغيبة عنها ثانيا، ويكون بالعين أي بالذات بإتباعها في مرضاة الله، وبالكل أي بالنفس والروح، وكل ما تملك، تَهبُه لله، ولمن يعرفك بالله.

Artinya:

Keyakinan dan kesungguhan dalam pencarian dengan al-nafs, yakni merendahkan diri dan bersungguh-sungguh untuk mematikan dan memaksa diri dari belenggu nafsu pada awalnya, dengan melebur dalam keghaiban Tuhan keduanya. Dengan al-'ayn, melebur dengan mengikuti Dzat dalam keikhlasan karena Allah. Dan dengan al-kull, yakni dengan jiwa dan ruh, segala sesuatu miliki Allah, dan diperuntukan karena Allah, dan bagi orang yang mengetahuimu karena Allah. []

4. Badal: Waliyullah Para Pengganti Tuhan

Dalam bahasa Arab terdapat istilah *badal*, yakni pengganti, bukan kata ganti akan tetapi kata *ism* atau *fi'il* yang berfungsi menjelaskan wujud yang sama, bagian dari sesuatu, sifatnya, dan atau salah ucap. Secara konotatif *badal* diartikan sebagai para pengganti Tuhan.

إِذَا أُبْدِلَ اِسْمٌ مِنْ اِسْمٍ أَوْ فِعْلٌ مِنْ فِعْلٍ تَبِعَهُ فِي جَمِيعِ إِعْرَابِهِ. وَهُوَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ بَدَلُ اَلشَّيْءِ مِنْ اَلشَّيْءِ, وَبَدَلُ اَلْبَعْضِ مِنْ اَلْكُلِّ, وَبَدَلُ اَلِاشْتِمَالِ, وَبَدَلُ اَلْغَلَطِ, نَحْوَ قَوْلِكَ "قَامَ زَيْدٌ أَخُوكَ, وَأَكَلْتُ اَلرَّغِيفَ ثُلُثَهُ, وَنَفَعَنِي زَيْدٌ عِلْمُهُ, وَرَأَيْتُ زَيْدًا اَلْفَرَسَ", أَرَدْتَ أَنْ تَقُولَ رَأَيْتُ اَلْفَرَسَ فَغَلِطْتَ فَأَبْدَلْتَ زَيْدًا مِنْهُ.

Apabila di-badal-kan (diganti) isim dengan isim atau fi'il dengan fi'il maka badal (kata ganti) nya mengikuti kata

[82] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 167.

yang diganti pada seluruh i'rab-nya. Badal itu ada empat: (1) بَدَلُ اَلْبَعْضِ مِنْ اَلْكُلِّ (2) بَدَلُ اَلشَّيْءِ مِنْ اَلشَّيْءِ (3) بَدَلُ اَلْإِشْتِمَالِ; dan (4) وَبَدَلُ اَلْغَلَطِ. Contohnya: "قَامَ زَيْدٌ أَخُوكَ, وَأَكَلْتُ اَلرَّغِيفَ ثُلُثَهُ, وَنَفَعَنِي زَيْدٌ عِلْمُهُ, وَرَأَيْتُ زَيْدًا اَلْفَرَسَ (Zaid, saudaramu, telah berdiri – Aku makna roti sepertiganya – Ilmu Zaid bermanfaat untuk ku – Aku melihat Zaid, (maaf) maksudnya kuda. Sebetulnya yang ingin kau ucapkan adalah "Aku melihat kuda", akan tetapi kamu salah ucap dan kamu ganti dengan "Aku melihat Zaid".[83]

Konotasi *badal* bagi Ibn 'Ajîbah merupakan tanda meningkatkan maqam seorang hamba menuju maqam ketuhanan. Baginya, apabila Sang *Ism* (Nama/ Allah) telah digantikan posisinya oleh *ism* lainnya, dalam hal ini manusia yang telah meraih maqam fana' dalam Dzat-Nya, maka merupakan tanda meningkatnya (*yataraqqā*) kondisi seorang hamba (*ism al-'abd*) menuju *ism al-rabb* (Nama Tuhan). Kondisi tersebut merupakan tanda melekatnya cahaya-cahaya hakikat ketuhanan yang menguasai kesadaran diri seorang hamba, maka dirinya seakan menghilang dan menyatu dalam wujud Tuhan.[84] Hal tersebut merupakan maqam *wiṣāl*[85] dan *ittiṣāl*.[86] Di mana Esensi Sang *Ism* melekat pada esensi *ism* lainnya (manusia), yakni menyatu dalam jiwa dan raga, sehingga *ism* (manusia) menyakini bahwa tidak ada yang lain hanyalah Allah semata dan menyakini tentang hakikat dirinya adalah hakikat Tuhannya sebagai pengganti Tuhan. Begitu juga dengan perbuatan (*fi'il*), perbuatan (*ism*/ manusia) sejatinya refresentasi perbuatan Sang *Ism* (Allah), begitupun sebaliknya, melebur dalam maqam fana' bersama *af'āl* (perbuatan-perbuatan) ketuhanan. Tidak ada yang dipandang sebagai subjek atau pengatur di alam semesta kecuali Allah. Di mana hakikat perbuatannya (*ism*/ manusia) melebur dalam hakikat perbuatan Sang *Ism* (Allah).[87]

إذا أبدل اسم من اسم في مقام الفناء في الذات فيترقى من اسم العبد إلى اسم الرب حين تستولي عليه أنوار الحقائق، فيغيب العبد في وجود الرب وهو مقام الوصال

[83] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 20.

[84] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 171.

[85] Wiṣāl adalah penglihatan dan musyahadah melalui rahasia kalbu (sirr al-qalbi) ketika di dunia, dan dengan mata secara fisik ketika di akhirat.

[86] Ittiṣāl adalah penyingkapan kalbu (*mukāshafat al-qulūb*) dan penyaksian rahasia-rahasia ketuhanan dalam maqam kehinaan seorang hamba.

[87] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 171; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 131.

والاتصال... أو فعل من فعل في مقام الفناء في الأفعال فلا يرى فاعلا قط إلا الله

Artinya: *Ketika Sang Ism (Allah) telah digantikan oleh ism (manusia) lainnya dalam maqam fana' dalam Dzat maka merupakan tanda meningkatnya derajat ism al-'abd (seorang hamba) dalam menuju ism al-rabb (Ism Tuhan), sekiranya cahaya-cahaya hakikat menguasai dirinya. Hamba akan merasa menghilang menyatu dalam perwujudan rabb, yaitu maqam wiṣāl dan ittiṣāl... Atau perbuatan (Sang Ism/Alla) digantikan dengan perbuatan (hamba) dalam maqam fana' dalam af'āl Allah, maka tidak ada subjek yang dipandang kecuali Allah semata.*

Mengutip dari Ibn 'Araby bahwa manusia adalah *badal* (pengganti) Tuhan, secara spesifik ia menyebutnya dengan istilah "khalifah" di muka bumi. Namun ia menegaskan bahwa pemberian gelar "khalifah" Tuhan di muka bumi hanya diperuntukan bagi manusia yang telah meraih derajat *al-insān al-kāmil* (manusia yang sempurna), di mana dirinya adalah pantulan dari cahaya ketuhanan yang melekat dalam dirinya Esensi Dzat dan sifat ketuhanan.[88] Dengan kata lain bahwa penggati Tuhan adalah waliyullah yang disifati sifat ketuhanan (*al-wilāyatu na'tu ilahiyyin*) yang memiliki hubungan erat dengan Allah ditinjau dari sisi ketuhanan dan manifestasi dari segala penciptaan semesta, wali dari para wali (*al-walāyat naṣr al-waliyy*) dan penolong parang penolong (*naṣr al-nāṣir*), berada di sisi Allah dengan penuh hasrat dan menyatu menjadi bagian dari-Nya.[89]

Kemudian Ibn 'Ajībah membagi badal (pengganti) Tuhan dalam 4 (empat) hal,[90] yaitu: Pertama *badal kull min kull*, yakni menggantikan *al-Ḥaqq* (Allah) secara keseluruhan, yang hanya dimiliki oleh pemilik maqam *al-ghauth* (penolong) yang mencakup

[88] Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat,* 259-265. Lihat juga Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Mystical Dimension of Islam (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 338-340. Lihat juga Titus Burckhardt, *Astrologi Spritual Ibn 'Arabi*, terj. Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 46.

[89] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith,371-372.

[90] Hierarki kewalian dibagi ke dalam 9 tingkatan: (1) Wali Aqṭab atau Wali Quṭub, (2) Wali A'immah, (3) Wali Autād, (4) Wali Abdāl, (5) Wali Nuqabā', (6) Wali Nujabā', (7) Wali Ḥawāriyyūn, (8) Wali Rajabiyyūn, dan (9) Wali Khatm. Lihat Ryandi, Konsep Kewalian Menurut Hakim Tirmidzi, *Jurnal Kalimah* (Vol. 12, No. 2, September 2014), 328-329.

segala manifestasi wujud, sebagai refresentasi dari eksistensi ketuhanan yang melekat padanya. Kedua *badal ba'aḍ min al-kull*, yakni mengantikan Allah pada sebagian hal saja, sebagaimana dimiliki oleh peraih maqam *aqṭab, autad, abdal, nujabā', nuqabā',* dan *ṣaliḥīn.* Mereka memiliki kapasitas pengaturan sebagai *badal* (pengganti) Tuhan dengan batasan, sesuai dengan tugas dan penguasaan yang diberikan Allah. Diberikan sebagian wewenang ketuhanan sebagai tugas yang harus dijalani dan dititi sebagai petugas Tuhan.

Ketiga *badal ishtimāl*, yakni sebagai pengganti yang kemencakupan (*ishtimāl*) pengetahuan cahaya dan rahasia ketuhanan yang tidak dapat diketemukan dari wali-wali lainnya. Hal ini merupakan maqam *afrad* sebab wali *afrad* lebih mengetahui tetang pengetahuan ketuhanan daripada wali quṭub yang mengumpulkan segala manifestasi wujud. Keempat *badal ghalaṭ* adalah manusia yang merasa dirinya sebagai pengganti Tuhan, padahal hanyalah pengakuan kosong dan salah (*ghalaṭ*). Memaparkan maqam-maqam para manusia sejati (*al-rijāl*) seakan akan bagian dari dirinya, padahal dirinya hanyalah pengakuan kosong (*ghalaṭ*) jauh darinya.[91]

> وهو على أربعة أنواع: إما أن يكون بدلا من الحق ونائبا عنه في الكل. وهو مقام الغوث الجامع، لأن المدد كله للدائرة كلها حسا ومعنى. وإما أن يكون بدلا منه في البعض، كمقام الأقطب والأوتاد والأبدال والنجباء والنقباء والصالحين.... وإما أن يكون بدلا لاشتماله على علوم وأنوار وأسرار لم توجد لغيره، وهذا مقام الأفراد فإن الفرد أكبر من القطب الجامع في العلم بالله... وقد يكون ذلك البدل دعوى وغلطا، فيترامى على مقامات الرجال بالدعوى والغلط وهو بعيد منها....
>
> Artinya:
> *Badal terbagi 4 (empat) macam: Adakalanya badal dari al-ḥaqq dan pengganti dalam segala hal, yaitu maqam al-ghauth al-jāmi', mencakup segala lapisan baik secara inderawi atau pun maknawi. Adakalanya badal (pengganti) dari sebagian, seperti maqam aqṭab, awtād, abdāl, nujabā', nuqabā' dan ṣaliḥīn... Adakalanya pengganti meliputi segala keilmuan, cahaya, dan rahasia yang tidak ditemukan pada yang lain. Ini adalah maqam*

[91] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 171-172; lihat al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 132-133.

afrād, karena afrād lebih unggul daripada al-quṭub al-jāmi' dalam hal keilmuan Allah... dan terkadang merasa dirinya sebagai pengganti Tuhan, padahal hanyalah pengakuan kosong. Memaparkan tentang maqam-maqam kewalian dengan dakwahnya, padahal hanyalah pengakuan kosong, dirinya jauh dari hal itu. []

SUFISME MUNĀDĀ, I'RAB DAN AWĀMIL

Bab ini akan mengulas makna konotasi sufistik tentang *munādā'* (kata panggil), *i'rab kalimat* dan *'awāmil*. *Munādā* merupakan simbol dari konsep tawasulan seorang hamba; *i'rab* konsep dasar perubahan hati manusia; dan *'awāmil* sebagai simbol dari suatu hal (faktor-faktor) yang dapat mempengaruhi hati manusia.

A. *Munādā*: Tawasulan Pemberi Syafaat

Selanjutnya menjelaskan *munādā* yaitu jenis panggilan, seperti nama seseorang, panggilan yang umum tetapi makdsudnya khusus, umum tetapi tidak khusus, berupa *iḍāfat* atau serupa dengan *iḍāfat*. Secara konotatif diartikan memanggil Allah melalu wasilah (perantara) atau para pemberi syafaat.

اَلْمُنَادَى خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ : المفرد اَلْعَلَمُ, وَالنَّكِرَةُ اَلْمَقْصُودَةُ, وَالنَّكِرَةُ غَيْرُ اَلْمَقْصُودَةِ, وَالْمُضَافُ, وَالشَّبِيهُ بِالْمُضَافِ فَأَمَّا اَلْمُفْرَدُ اَلْعَلَمُ وَالنَّكِرَةُ اَلْمَقْصُودَةُ فَيُبْنَيَانِ عَلَى اَلضَّمِّ مِنْ غَيْرِ تَنْوِينٍ, نَحْوَ "يَا زَيْدُ" وَ"يَا رَجُلُ" وَالثَّلَاثَةُ اَلْبَاقِيَةُ مَنْصُوبَةٌ لَا غَيْرُ.

Munādā itu ada lima, yaitu: (1) المفرد اَلْعَلَمُ (nama-nama); (2) النَّكِرَةُ اَلْمَقْصُودَةُ (nakirah yang termaksud); (3) النَّكِرَةُ غَيْرُ اَلْمَقْصُودَةِ (nakirah yang tidak termaksud); (4) الْمُضَافُ (muḍāf); dan (5) الشَّبِيهُ بِالْمُضَافِ (yang menyerupai muḍāf). Adapun munādā mufrad 'alam dan nakirah maqṣūdah maka hukumnya mabnī di-Ḍammah (dibaca Ḍammah selamanya) tanpa tanwīn, contohnya: يَا زَيْدُ وَيَا رَجُل (wahai Zaid… , Wahai seorang pria…); dan tiga munādā sisanya di-naṣab-kan.[1]

Munādā artinya yang dipanggil. *Munādā* adalah penjelasan tentang wasilah atau perantara yang dapat menghantarkan wushul atau memberikan stimulan dorongan doa kepada Allah. Kemudian Ibn

[1] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 25.

'Ajīibah menjelaskan bahwa terdapat 5 (lima) golongan yang dapat dipanggil dan dijadikan wasilah untuk memberikan syafaat, di antaranya:

1. *Munādā mufrad al'ālam*, yakni Dzat yang Mahamufrad atau yang Mahatunggal di jagat alam raya adalah Allah;
2. *Munādā al-nakirah al-maqsūdah*, yakni para waliyullah sebagai pengganti atau pewaris rasul;
3. *Munādā al-nakirah ghair al-maqsūdah,* yakni para waliyullah yang *mastūr* (tertutup) dan *maktūm* (tersimpan) sampai akhir hayatnya;
4. *Munādā al-muḍāf*, yakni berkelompok dengan para waliyullah;
5. *Munādā al-mushābih al-muḍāf,* yakni menyerupai amaliah para waliyullah.[2]

Munādā mufrād al-'ālam adalah Allah swt yang harus dipanggil-panggil dalam bentuk dzikiran yang Mahamufrad, Nama Allah. Memanggil-manggil artinya mengingat Allah untuk senantiasa hadir dan datang dalam setiap hembusan nafas.[3] Mengutip dari 'Abd al-Qādir al-Jilāny memanggil-manggil (*munādā*) dan mengingat-ingat (berdzikir) Tuhan dilaksanakan dalam beberapa tahapan, yaitu diawali dengan lisan (*dhikr al-lisān*), hati (*dhikr al-qalb*), ruh atau jiwa (*dhikr al-rūḥ*), sirr (*dhikr al-sirr*), yang tersembunyi dan lembut (*dhikr al-khafy*) serta yang paling tersembunyi nan lembut (*dhikr akhfā al-khafy*).[4]

Kemudian *munādā mufrad al-'ālam* diartikan Nabi Muhammad saw. selaku utusan yang Mahamufrad. Hal ini ditinjau bahwa hanya Nabi Muhammad yang memiliki sekian banyak kesempurnan (*kamulāt*) dan dalam segala hal tanpa memiliki kecacatan sedikitpun. Tidak hanya itu hanya Nabi Muhammad mendapatkan mukjizat yang paling agung dan tinggi, yaitu al-Qur'an yang kemanfaatannya dapat dirasakan oleh lintas generasi, lintas agama, dan alam semesta.[5] Al-Qur'an sebagai mukjizat Nabi Muhammad tidak berhenti pada masa hidupnya, namun dapat dirasakan oleh generasi dan komunitas apapun setelahnya sampai hari kiamat. Sebab al-Qur'an merupakan sumber berita dan informasi ilmu pengetahuan sebagai sebuah pengaturan tata kehidupan, norma, hukum dan etik social baik yang

---

[2] Munādā dalam hal ini adalah para pemberi syafaat atau wasilah. Lihat Ibn Aǰībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 208-209.

[3] Lihat Ibn Aǰībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 208. Lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 163.

[4] Lihat 'Abd al-Qādir al-J̌īlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār*, 28.

[5] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 163.

berhubungan dengan sesama manusia, dengan Tuhan dan juga alam semesta. Al-Qur'an tidak hanya mengatur sumber hukum agama, tetapi juga hukum semesta yang universal, teksnya corpus tetapi maknanya dinamis karena menjadi tuntunan atau pedoman hidup umat manusia.[6]

المنادى في الأزمات والمآرب أي الشدائد والمقاصد خمسة. المفرد العلم وهو الحق جل جلاله، وهذا هو المقصود الذات والأربعة وسائل. وقد يطلق المفرد العلم على الرسول عليه الصلاة والسلام لانفراده بالمكالات وظهوره بالمعجزات.

Artinya:

Munādā (yang dipanggil, dimintai pertolongan) sepanjang masa (al-azamāt), yakni segala kesulitan, dan tujuan ada 5 (lima). Pertama, mufrad al-'alam, yaitu al-Ḥaqq. Hal ini adala tujuan utama, sementara yang 4 (empat) adalah perantara. Terkadang, maksud mufrad al-'alam ditujukan pada Rasul karena hanya dirinya yang dianugerahi sifat-sifat kesempurnaan (li infiradihi bil kamālāt), dan penampakannya dengan mukjizat.

Pengarang kitab Burdah, berkata:

خفضت كل مقام بالإضافة إذ *
نوديت بالرفع مثل المفرد العلم

*Engkau (Muhammad) khafḍ-kan segala maqam dengan iḍafah **
Ketika Engkau dipanggil rafa' sebagaimana mufrad 'alam (Nabi Muhammad).[7]

Kedua *al-nakirah al-maqṣūdah* adalah rahasia kewalian sebagai pintu atau jalan menuju Allah. Para waliyullah tentunya memiliki kedekatan khusus dengan Allah, sebab diri dan jiwanya sudah menyatu dengan Allah yang dianugerahi cahaya-cahaya ketuhanan. Sebab itu sebagai kekasih Allah, orang yang dekat dengan Allah maka waliyullah dapat dijadikan perantara menjadi tempat dijadikan perlindungan dan penolong dalam kesulitan dan kebutuhan. Kedekatannya dengan Allah menjadikan para waliyullah sebagai pengganti Rasulallah yang dirinya menjadi gerbang terbesar menuju Allah.

---

[6] Tazeem Haider, "Universality in the Message of Quran," *Journal of South Asian Studies*, ESci Journals Publishing (Vol 4, No 2, 2016), 61-65.

[7] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 163.

Tidak hanya itu *al-nakirah al-maqsūdah* dapat ditafsirkan bahwa para waliyullah adalah rahasia keistemewaan yang tersimpan dan disamarkan (tunkaru) pada awalnya, kemudian ditampakkan setelah menggapai maqam tamakkun atau *tamkīn,* yakni menetap jiwa dan raganya dengan Allah, tidak ada yang lain selain Allah. Tujuan penampakkan waliyullah dalam rangka memberikan kemanfaatan untuk umat manusia dan menghidupkan negeri.[8] Dengan kata lain *munādā al-nakirah al-maqsūdah* adalah memanggil-manggil para waliyullah yang awalnya disamarkan (*tunkaru*), kemudian diperintahkan Allah untuk menampakkan diri setelah mendapatkan maqam *tamkīn* dalam rangka memberikan kemanfaatan pada umat, dan negeri. Artinya waliyullah yang pada awalnya sebuah rahasia tersimpan (nakirah), kemudian ditampakkan dan dituju (*maqṣūdah*) untuk dijadikan wasilah menuju Allah.

والنكرة المقصودة وهي سر الولاية، وتقضى بشفاعته الحوائج لأنه نائب الرسول الذي هو الحجاب الأعظم. وإنما فسرنا النكرة المقصودة هنا بسر الخصوصية لتنكر أولا وتقصد ثانيا بعد التمكن منها، فيظهر صاحبها بعد الخفاء لينتفع به العباد وتحيا به البلاد.

Artinya:

al-nakirah al-maqsūdah artinya rahasia kewalian, dikabulkannya kebutuhan-kebutuhan dengan syafaatnya, karena mereka waliyullah para pengganti rasul yang menjadi gerbang terbesar menuju Allah. Hanya saja, di sini kita tafsirkan al-nakirah al-maqṣūdah dengan rahasia keistimewaan yang disamarkan terlebih dahulu, kemudian ditujukan setelah memperoleh maqam tamkīn (ketetapan bathin) dari-Nya. Selanjutnya, pemiliknya akan muncul setelah ketersamaran untuk memberikan manfaat bagi hamba-hamba Allah dan menghidupi negara.

Ketiga *al-nakiratu ghair al-maqṣūdah* adalah keistimewaan (*al-khuṣūṣiyyah*) yang melekat pada waliyullah dalam kondisi kesamaran (*ḥāl al-khafā'*) sampai meninggal. Dirinya adalah gudang rahasia yang tersimpan dalam kesamaran, pengantin Tuhan yang tidak dapat diketahui kecuali oleh orang yang memiliki status yang sama dengannya; atau yang berdekatan dengannya.[9] Sebab itu waliyullah

[8] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 208. Lihat juga al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 164.

[9] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 208. Lihat juga al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 164.

yang *mastūr* (tertutup) yang tidak pernah tampak karena ke-*mastūr*-anya, melainkan dirinya tersimpan (*nakirah*) tetapi tidak dituju (*ghair maqṣūdah*). Artinya dirinya dijadikan wasilah dalam ke-*mastūr*-annya dan tidak tertuju untuk dijadikan wasilah. Sebab tidak ada yang mengetahuinya kecuali yang semisal dan dekat dengannya.

والنكرة غير المقصودة هي الخصوصية التي بقيت على حال الخفاء حتى مات صاحبها، فهو كنز من كنوز الخفاء وعروس الحضرة لا يعرفه إلا أمثاله ومن قرب منه.

Artinya:

al-Nakirah ghair al-maqṣūdah adalah keistimewaan yang melekat dalam kondisi kesamaran sampai mati pemiliknya. Dia adalah gudang rahasia dari segala gudang-gudang rahasia kesamaran, dan pengantin al-ḥaḍrah yang tidak diketahui oleh orang yang semisal atau berdekatan dengannya.

Keempat *al-muḍāf* (berkelompok) artinya berkumpul belajar dan berkhidmat kepada para wali Allah. Sebab orang berkumpul atau menjadi bagian dari kelompok tertentu maka ia bagian darinya. Dalam hal ini menjadi bagian para wali Allah. Artinya berkelompok atau berkumpul dengan para waliyullah menjadi salah satu media atau perantara wushul kepada Allah. Kelima adalah *al-mushabbah bi al-muḍāf* (menyerupai orang yang ada dalam kelompok) artinya menyerupai para wali Allah, berhias sebagaimana hiasan para wali Allah dan berusaha menyamai derajat para wali Allah. Namun pada dasarnya tidak memiliki daya untuk mencapai kawasan ruhani sebagaimana para wali Allah, melainkan hanya harapan untuk mendapatkan keberkahan dan anugerah cahaya-cahayanya.[10] Berkumpul dengan waliyullah dibarengi dengan mencontoh atau mengamalkan amaliah yang dilakukan olehnya. Sebab menyerupainya berarti sama dengannya, atau selevel dengannya, namun setidaknya sama dalam kualitas dan tingkatan ketaatannya.

والمضاف إلى أولياء الله بالتربية والخدمة، وهو الملحق بهم في المآل. والمشبه به المضاف وهو تزيا بزيهم

[10] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 208-209. Lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 164-165.

وانتسب إليهم ولم يكن له همة للظفر[11] بسرهم، فلا شك أنه تلحفه بركاتهم وتنسحب[12] عليه أنوارهم.

Artinya:

Muḍāf pada waliyullah dengan pendidikan dan berkhidmat, sebab dia adalah gabungan dari segala inti. Dan Mushabbah bihi al-muḍāf adalah menghiasi diri dengan perhiasan waliyullah, menisbatkan pada mereka, dan tidak ada motivasi baginya meraih kemenangan dengan rahasianya. Maka tidak ada keraguan mengikuti keberkahannya, dan menarik cahaya-cahaya ketuhanan darinya.

Dalam konstruksi makna lain Ibn 'Ajībah mengartikan *mufrad al-'ālam* adalah Rasulallah, sedangkan *nakirah maqsūdah* adalah nabi-nabi keturunan Ibrahim As sebab mereka semuanya dalam lindungan Allah (*'alā al-ḍammi 'alā allah*) yang berkumpul bersama Allah tanpa *tanwīn*, yakni tanpa terlihat oleh makhluk (*al-athr*), sebab mereka sedang menyaksikan *al-mu'thir* (pencipta) dalam keghaiban. Dirinya dengan Tuhan tidak akan terpisah, walaupun sesaat. Artinya *nakirah maqṣūdah* adalah nabi-nabi Allah yang saat ini tersimpan (*tunkaru*) dalam kenikmatan bermusyahadah dan berada dalam genggaman lindungan (*ḍammah*) bersama Allah, tetapi tetap dituju (*maqṣūdatun*) sebagai perantara atau wasilah wushul kepada Allah. Lalu 3 (tiga) hal lainnya, seperti al-*nakirah ghair maqṣūdah, muḍāf* dan *mushabbah bi al-muḍāf* adalah mereka (selain para nabi) yang diteguhkan hatinya (*maṇṣūbun*) oleh Allah dan berhasil melewati takdir dengan penuh ketenangan, sehingga dirinya mampu ber-*mushāhadah* (menyaksikan) Esensi Dzat dan Sifat Tuhan, bersemayam dalam maqam baqa' setelah meraih *tamkīn* (ketetapan) berada di sisi Allah. Posisinya bila Allah mendekatkan bukan karena usaha dan suksesi jeripayahnya, melain karena anugerah-Nya, menjauhkannya karena keadilan-Nya yang suatu saat akan berakhir dengan penuh kebahagiaan.[13]

فأما المفرد العلم: ويراد به الرسول عليه الصلاة والسلام، والنكرة المقصودة فيبنى أمره[14] على الضم على الله، والجمع بالله من غير تنوين أي من غير شهود الأثر بسبب

---

[11] ظَفِرَ artinya memenangkan, memperoleh, mencapai, mendapatkan .

[12] سَحَبَ – يَسْبحُ artinya menarik, mengeluarkan, menyeret, menghela, menyentakkan, membimbing, menggandeng, memundurkan, menarik kembali, mencabut

[13] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 165.

[14] Dalam al-Kūhīny ditulis فيبنى أمره bukan من بني إبراهيم.

غيبتهم في شهود المؤثر فلا يفترقون عنه ساعة. والثلاثة منصوبة للمقادير يجري عليهم ما كتب لهم مع السكون تحت مجاريه. إن قربهم فبفضله، وإن فر منهم فبعدله والستر من أجله يحلو...

Artinya:

Adapun mufrad 'ālam, yang dimaksud adalah Rasulallah. Al-Nakirah al-maqṣūdah dari turunan nabi Adam yang berada dalam lindungan Allah, berkumpul bersama Allah tanpa tanwīn, yakni tanpa dilihat oleh al-athr (makhluk), sebab dalam keghaiban penyaksian al-mu'thir (Pencipta), mereka tidak dapat dipisahkan walau sesaat. Sedangkan 3 (tiga) lainnya diteguhkan mata bathinnya melewati guratan takdir yang telah dituliskan dengan penuh ketenangan dalam melewatinya. Ketika didekatkan karena anugerah-Nya, ketika dijauhkan karena keadilan-Nya, tersimpan di sisi-Nya ...

B. *I'rab* Simbol Perubahan Kondisi Hati Manusia

Pada bagian ini menjelaskan denotasi makna *i'rab,* yaitu perubahan harakat akhir kata (dalam bahasa Arab) karena dikondisikan oleh *'āmil* yang mempengaruhinya, baik secara lafaz ataupun takdir.

اَلْإِعْرَابُ هُوَ تَغْيِيْرُ أَوَاخِرِ اَلْكَلِمِ لِاخْتِلَافِ اَلْعَوَامِلِ اَلدَّاخِلَةِ عَلَيْهَا لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا

I'rab adalah perubahan akhir kalimat (kata) karena beda-bedanya 'āmil yang masuk pada kata tersebut, baik secara lafaẓ (ẓāhir) atau pun taqdīr (bāṭin).[15]

Ibn 'Ajībah memaknai *i'rab* dengan arti "hati," yaitu hati seringkali berubah-ubah (fluktuatif) akibat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi historis. Dengan kata lain bahwa perubahan kondisi hati manusia dipengaruhi oleh motivasi, ambisi atau keinginan (*al-waridāt*) yang memerintahkan, sehingga terkadang hati merasa sempit, ghalaw, sumuk, atau tertekan (*al-qabḍ*), pun juga sebaliknya, merasa lapang, luas, dan tenang (*al-basṭ*). Lapang dan tertekannya

[15] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 6.

hati akan silih berganti bergantung pada situasi dan kondisi historis, baik siang ataupun malam.[16]

> تغيير أحوال القلوب لاختلاف الواردات الداخلة عليها، فتارة عليها وارد القبض، وتارة وارد البسط، فالقبض والبسط يتعاقبان على العبد تعاقب الليل والنهار
>
> Artinya:
>
> *Perubahan kondisi hati karena berbeda-bedanya keinginan yang masuk padanya. Terkadang hati menjadi tertekan, pun juga terkadang lapang. Tertekan dan lapangnya hati saling bergantian bagi seorang hamba seperti pergantian malam dan siang.*

Kemudian etikanya, kondisi hati yang merasa tertekan (*al-qabḍ*) seharusnya diimbangi dengan sikap tenang dan sabar dalam mengikuti arus takdir sembari menunggu dan mencari jalan keluar dari Allah (*majārrī al-aqdār wa intiẓār al-faraj*), sedangkan hati yang dalam kondisi lapang tanpa beban seharusnya diikuti dengan cara menjaga lisan dan mata, yakni berusaha menimbulkan rasa malu kepada Allah (*kaff al-lisān wa qabḍ al-'ānān wa al-ḥayā min al-karīm al-mannān*).[17] Dalam penjelasan al-Qushayry bahwa *al-qabḍ* (tertekan) dan *al-basṭ* (lapang) merupakan kondisi bathin manusia ketika menapaki maqam *al-khauf* (kekhawatiran) dan *al-rajā'* (pengharapan). *Al-Qabḍ* (tertekan) sama dengan *al-khauf,* sedangkan *al-basṭ* (lapang) sama dengan *al-rajā'.* Perasaan khawatir, ketakutan, atau pesimisme (*al-khauf*) muncul akibat datangnya hal yang dibenci dan tidak disukai, sementara yang dicintai menjadi sirna di masa yang akan datang. Hati yang tertekan (*al-qabḍ*) oleh rasa takut dan khawatir (*al-khauf*) terjadi akibat adanya sesuatu yang tidak sesuai dan tidak diinginkan di luar harapan, namun sebaliknya hati akan merasa lapang (*al-basṭ*) ketika mendapatkan sesuatu yang diharapkan. Sedangkan harapan atau optimisme (*al-rajā'*) muncul dari hati yang lapang (*al-basṭ*) dan optimis memandang masa depan, tidak khawatir mendapatkan hal yang tidak diinginkan; atau pun sebaliknya.[18] Sebab itu *i'rab* merupakan sebuah penjelasan (*al-bayān*) atas situasi dan kondisi hati yang dipengaruhi oleh problematika lahir akibat dari

---

[16] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 46; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr,* 57 – 58.

[17] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 46-67; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr,* 59-60.

[18] al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushairiyyah,* 40. Lihat juga al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism,* 79.

berbeda-bedanya keinginan, bermacam-macam jenis pekerjaan dan motivasi, keinginan, serta situasi dan kondisi.

'al-Idrīsy tidak mengartikan *i'rab* dengan hati melainkan ucapan yang dipengaruhi oleh situasi dan kondisi hati. Baginya, *kalām* adalah struktur kata yang menjadikan lisan sebagai sumber atau tempat pengucapan; yang berubah-ubah karena adanya *'āwāmil* (perintah) yang mempengaruhi situasi dan kondisi hati. Sebab itu tidak mungkin seseorang dapat berkata banyak atau sedikit jika tanpa adanya tendensi dan kekhawatiran dalam hatinya atau juga situasi kondisi yang mempengaruhi hatinya. Baginya, lisan merupakan kepanjangan dari suara hati sebagai sebuah rahasia dari Dzat yang Mahatahu, Mahakuasa, Mahaada, dan tersingkapnya pintu-pintu kegaiban, yang hanyalah Dia yang mengetahui.[19]

اعلم أن الكلام اللفظي المركب الذي جعل له لسان الفم مظهرا ويظهر في أواخر كلمه هذا التغيير بسبب العوامل الداخلة عليه أصله القلب، فلا يمكن تلفظ اللسان بكلمة أو أقل أو أكثر إلا وقد خطر ذلك على القلب أولا ثم ينطلق اللسان بذلك، والقلب ممد بذلك من خزائن العليم القدير الموجد الممد الذي عنده خزائن كل شيء وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو..

Artinya:

Ketahuilah, bahwa kalam lafzy adala susunan kata yang menjadikan lisan sebagai sumber pelapalan, dam jelas pada akhir kata berubah dengan sebab adanya 'awāmil (pengaruh/ yang memerintah) yang masuk pada asal pelapalan, yaitu hati. Maka tidak mungkin pelapalan lisan, baik satu kata, tidak bersumber dari hati. Diawali dengan kekhawatiran hati, kemudian diucapkan dengan lisan. Hati merupakan kepanjangan rahasia yang Mahaalim, Yang Mahakuasa, Yang Mahaada, Yang Mahapanjang, yang disisi-Nya terdapat rahasia segala sesuatu, dan disisiNya terdapat pintu-pintu ghaib yang tidak diketahui kecuali hanyalah Dia.

a) Pembagian 'Irab

Selanjutnya, denotasi dan konotasi pembagian *i'rab*, bahwa *i'rab* terbagi 4 (empat), yaitu *rafa'*, *naṣab, khafḍ* dan *jazm.*

وَأَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ رَفْعٌ, وَنَصْبٌ, وَخَفْضٌ, وَجَزْمٌ

[19] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah ,* 16.

Pembagian i'rab itu ada empat: rafa', naṣab, khafḍ dan jazm.[20]

Ibn 'Ajĩbah, menjelaskan bahwa perubahan kondisi hati terkait 4 (empat) hal, yaitu; *rafā* (meningkat), *naṣb* (tegar/ istiqomah), *khafḍ* (hina/ rendah), dan *jazm* (mantap/ teguh). Terkadang, (1) hati dalam kondisi *rafa'* (meningkat) ketika sudah mengenal Allah, meningkat kualitas ketaatan-Nya, berada dalam lingkungan orang-orang baik dan merdeka, seperti lingkungan para waliyullah.). *Rafa'* artinya tingginya derajat, kemuliaan dan kedudukan di sisi Allah (*raf'u al-qadr wa al-'izz wa al jāh 'indallah*). Namun sebaliknya, pun terkadang (2) hati pun dalam kondisi *khafḍ*, yaitu ketika hidup dalam kebodohan yang abadi, hidup dalam bergelimangan maksiat, dan tunduk mengikuti gejolak nafsu, sehingga terjerumus pada kerendahan (*al-dhull*) dan kehinaan (*al-hawān*).[21]

Kemudian (3) hati dalam kondisi *naṣb* ketika kesabaran, keteguhan, dan ketegaran hati karena mampu melewati irama takdir (*naṣb al-nafs li majāry al-aqdār*). Dalam arti hati akan menjadi lebih sabar, teguh dan tegar ketika mampu melewati fase-fase kehidupan baik berupa ujian atau pun anugera sebagai proses mengikuti arus takdir ilahiyah. Selanjutnya (4) hati dalam kondisi *jazm* ketika berada dalam kondisi yang mantap, kokoh, teguh, dan niat yang kuat, yakni berada dalam perjalanan suluk yang diekspresikan dengan cara ber-*mujāhadah* (sungguh-sungguh), dan ber-*mukābadah* (tahan terhadap penderitaan) meraih maqam kesempurnaan wushul kepada Allah. Maka dari itu, kondisi hati seperti ini merupakan bagian dari capaian maqam ridha (keikhlasan) dan kepasrahan (*al-taslīm*) bagi pelaku suluk.[22] Dengan kata lain, kondisi *rafa'* dan *naṣb* adalah milik orang orang arif yang *wuṣūl* kepada Allah; sedangkan kondisi *khafḍ* adalah milik orang yang menyandang kehinaan, rusak dan bingung lahiriyah dan bathiniyahnya; sementara *jazm* adalah milik mereka yang sedang meniti jalan *sulūk* menuju *wushul* kepada Allah.

وأحوال التغيير الذي يعتري الإنسان وينزل به أربعة: رفع أي رفع القدر والعز والجاه عند الله... والخفض وهو الذل والهوان... والنصب : نصب لمجاري الأقدار وهو مقام الرضا والتسليم وهو حال الطمأنينة من العارفين

[20] Al-Kafrawĩ, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 6.

[21] Rafa' lawanya adalah khafaḍ

[22] Ajĩbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 47-48; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr,* 60-61.

الصالحين. والجزم وهو التصميم والعزم على السير والمجاهدة والمكابدة الى الوصول إلى تمام المشاهدة.

Artinya:

Perubahan kondisi hati yang dapat menimpa manusia, berada pada 4 (empat) hal. Rafa', yaitu meningkatknya kualitas makrifat, kemuliaan, dan pangkat di sisi Allah... Khafḍ, yaitu kehinaan dan kerendahan... Nasb, yaitu keteguhan hati melawati takdir, yaitu maqam ridha dan pasrah, yaitu kondisi ketenangan para arifin dan shalihin. Jazm adalah kemantapan hati dan keteguhan niat berada dalam perjalanan, bermujahadah, dan bermukabadah untuk menggapai wushul dan maqam kesempurnaan bermusyahadah.

Terkait *i'rab,* Imam al Ghazali dalam "*Minhāj al-'Ārifīn,*" memiliki penjelasan yang berbeda. Versinya, meningkatnya kualitas hati (*raf'u al-qalb*) karena konsistensi dalam mengingat Allah (*dzikrullah*); terbukanya pintu hati (*fatḥ al-qalb*) karena meraih keridhaan Allah; sedangkan hinanya hati (*khafḍ al-qalb*) karena terlalu menyibukan diri pada selain Allah; dan membeku atau tertutupnya hati (*waqf al-qalb*) karena melupakan Allah.[23] Artinya, hati seseorang dalam kondisi *rafa'* (tinggi) karena selalu mengingat Allah, dalam kondisi *fatḥah (naṣb*/ teguh) ketika menerima segala ketentuan Allah, dalam kondisi *khafḍ* (rendah) ketika disibukan dan terlalu bergantung kehidupan duniawi, sehingga melupakan Allah; dan menjadi *jazm,* yakni membeku atau berhenti kaku (keras hati) karena banyak melupakan Allah.

b) Konotasi Tanda *'Irab* pada Kata *Ism* (Nomina)

Denotasi selanjutya tanda *'irab* bagi kata *ism*. Kata *ism* terdapat *rafa', naṣb* dan *khafḍ,* namun tidak ada *jazm.*

فَلِلْأَسْمَاءِ مِنْ ذَلِكَ اَلرَّفْعُ, وَالنَّصْبُ, وَالْخَفْضُ, وَلَا جَزْمَ فِيهَا

I'rab rafa', naṣb dan khafḍ hanya terdapat pada kalimat (kata) ism, sedangkan jazm tidak sama sekali.[24]

Bagi Ibn 'Ajībah bahwa tanda-tanda yang melekat pada kata *ism* merupakan penjelasan tentang kondisi spritualitas ahli asmā' (berdzikir) yang terkadang dirinya dalam kondisi *rafa', naṣb,* dan

[23] Dalam hal ini, al-Ghazali tidak memaknai jazm dengan a*l-Taṣmīm wa al'Azm* sebagaimana al-Kūhīny, melainkan *waqfu al-gaflat 'anillah.* Lihat Imam al-Ghazali, *Majmū' al-Rasāil li al-Imām al-Ghazali* (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawqīfiyyah, tth), 230.

[24] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 6.

khafḍ, namun tidak pernah *jazm.* Spritualitas manusia dalam (1) *rafa'* ketika ia konsisten berucap, berdzikir kepada Allah. Kemudian mempraktikan amaliah luhur secara jasmani, dan mampu (berdalil) dalam menjelaskan tanda-tanda ke-Esa-an Tuhan, maka yang demikian itu merupakan tanda akan diangkat derajat oleh Allah sebagai orang shaleh. Lanjut, spritualitas manusia (2) kondisi *naṣb* terjadi ketika manusia masih melakukan perbuatan yang baik dan dapat menjadikannya mulia (*al-irtifā'*) di mata Allah, tetapi juga masih melakukan kegiatan yang dapat merendahkan dirinya (*al-infikhaḍ*) di mata Allah, namun walau seperti itu tetap berada pada proses melawati arus takdir, maka yang demikian itu merupakan penjabaran dari 2 (dua) kondisi, yaitu keterasingan atau kelesuan (*al-futūr*) jiwa dan kesejukan (*al-burūd*) dalam beramal shaleh. Artinya masih seimbang melakukan kebaikan dan kejelekan (*al-tawassuṭ baina al-irtifā' wa al-infikhāḍ*), maka amal shaleh yang dilakukan tidak memiliki efek positif yang lebih bagi pelakunya.

Kemudian, (3) kondisi ahli asma dalam kondisi *al-khafḍ*, ketika dirinya konsisten melakukan maksiat, sehingga terjerumus dan tergelincir dari derajat kebaikan (*darajat al-ṣalāḥ*) jatu pada jurang martabat yang paling rendah (*asfala sāfilīn*), sekiranya tidak ada yang menolong baginya.[25] Artinya tergelincir dari darajat yang baik, jatuh dalam kerendahan jiwa dan raga akibat dari konsistensi bermaksiat kepada Allah.

> الرفع إن استقامت أقوالهم وقويت دلائلهم فيرتفعون إلى درجة الصالحين والنصب التوسط بين الارتفاع والانفخاض، فيقفون بمجاري الأقدار وهو حال فتورهم وبرودهم عن العمل الصالح... والخفض حال وهو عصيانهم، فيقفون درجة الصلاح فينخفضون إلى أسفل سافلين حيث لم تسبق لهم عناية الصالحين.
>
> Artinya:
> *rafa' ketika ucapannya istiqamah, argumentasinya kuat, maka Allah akan mengangkatnya meraih derajat orang-orang shaleh; Naṣb berada dititik tengah antara keluhuran dan keterpurukan, kemudian mereka dia melewati takdir, yaitu kondisi keterasingan dan kesejukannya dari amal shaleh…; Khafḍ kondisi bermaksiat, berada pada derajat kebaikan, namun mereka dijerumuskan dalam keterpurukan dan paling rendahnya*

[25] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 49-50; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 63-64.

tempat, sekiranya tidak ada pertolongan yang dekat baginya.

Kemudian spritualitas bathin "*lā jazma,"* yaitu kemantapan bathin yang dimiliki oleh ahli musyahadah. Kemantapan bathin yang hakiki tidak akan tercapai kecuali bagi ahli musyahadah dan *'iyān.* Artinya tidak ada kemantapan (*lā jazma*) bathin kecuali hanya dimiliki oleh ahli musyahadah dan *'iyān.* Kemantapan bathin artinya kondisi bathin yang sudah tidak membutuhkan dalil, data, argumentasi dan logika untuk melakukan suatu kegiatan, sebab kemantapan bathin tidak lahir dari sebuah kekhawatiran dan keserupaan dengan sifat sifat setani. Maka dari itu *lā jazma* merupakan simbol tidak ada keraguan dan kekhawatiran bagi pelaku suluk yang telah menggapai maqam *mushāhadah* (penyaksian) dan *'iyān* karena penyembahan dirinya pada Tuhan dengan prasangka kebaikan yang amat kuat dan totalitas, sehingga tidak ada ruang kosong yang dapat merusaknya.[26]

لا جزم: لهم جزم أهل العيان، إذ لا يحصل الجزم الحقيقي إلا لأهل الشهود والعيان، ... إذ لا يسلم صاحب الدليل من الخواطر الردية والشُّبه الشيطانية...

Artinya:

Lā jazm, kemantapan bathin sebagai ahli 'iyān. Kemantapan bathin yang hakiki tidak bisa diraih kecuali bagi ahli shuhūd dan 'iyān... Jadi, orang yang hanya bergelut dengan dalil tidak akan selamat dari kekhawatarian kelam dan penyerupaan sifat sifat syetan.

c) Kontasi Tanda *'Irab* Pada Kata *Fi'il* (Verb)

Selanjutnya denotasi dan konotasi tanda *i'rab* pada *'af'āl*, yaitu *rafa', naṣb* dan *jazm* dan tidak ada *khafḍ.*

وَلِلْأَفْعَالِ مِنْ ذَلِكَ اَلرَّفْعُ, وَالنَّصْبُ, وَالْجَزْمُ, وَلَا خَفْضَ فيها

i'rab rafa, naṣb dan jazm hanya berada pada kalimat (kata) fi'il, sedangkan khafḍ tidak ada sama sekali.[27]

Sebagaimana diungkap sebelumnya bahwa makna *'af'āl* atau *fi'il* adalah simbol dari usaha atau upaya menuju wushul dengan melewati proses ber-*mujāhadah* (berjihad/ kesungguhan),[28] dan ber-

[26] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 49; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 64.

[27] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 6.

[28] Ber-*mujāhadah* artinya berjihad dan bersungguh-sungguh memerangi hawa nafsu, sebab itu ber-mujahadah hukumnya fardhu 'ain.

mukābadah (bersusah payah mengekang hawa nafsu).[29] Maka dari itu proses wushul dengan ber-*mujāhadah* dan ber-*mukābadah* dapat menjadikan pelakunya dalam posisi *rafa'* (diangkat derajatnya ke tempat yang paling tinggi), *naṣb* (memiliki ketegaran hati dalam menjalani arus takdir), dan *jazm* (memiliki kemantapan akidah dan ilmu pengetahuan yang timbul dari pencapaian bermusyahadah). Tentunya tidak ada kehinaan atau kerendahan (*al-khafḍ*) bagi pencari jalan tarekat, juga tidak ada kejahatan yang dapat membahayakan dirinya karena sudah mendapatkan *'iyān* dari Allah." Ketika dalam posisi *khafḍ*, maka akan segera *rafa'*, tidak ada kerendahan berikutnya lagi.[30] Dengan kata lain, ahli tarekat yang sudah mendapat *maqam 'iyān* akan terhindar dari perilaku tercela, andaikata dalam kondisi *khafḍ* (rendah atau pun hina) maka akan segera bangkit untuk meningkatkan kondisi meraih kembali maqam *rafa'* (diangkat derajatNya).[31]

> الرفع أي إلى أعلى عليين، والنصب أي نصب أبدانهم إلى مجاري الأقــدار بالرضى والتسليم، والجزم في عقائدهم وعلـومهم لأنـه عـن شـهود وعيـان، ولاخفـض فيهـا لأنهـم سـبقت لهـم مـن الله العنايـة فلاتضرهم الجنايـة فكلمـا طلبهم عامل الخفض استدركهم عامل الرفع فيرفعهم، فلا خفض لهم أبدا
>
> Artinya:
> *rafa', menggapai puncak 'illiyyīn. Naṣb, tegar jiwa raganya melewati takdir dengan ke-ridha-an dan kepasrahan. Jazm, mantap dalam berakidah dan keilmuan untuk ber-musyahadah dan 'iyān. La khafḍa, tidak ada kerendahan di dalamnya, karena baginya, didahului*

Berusaha melewati fase pengenalan dan meredam nafsunya sehingga tersingkap rahasia dan cahaya ketuhanan. Mujahadah adalah syarat wushul kepada Allah, jika tidak melewatinya maka hanyalah kekeliruan. Lihat Abdul Qadir 'Isa, *Hakekat Tasawuf*, terj. "al-Ḥaqā'iq al-Taṣawwuf" (Jakarta: Qisthi Press, 2005), 71-77.

[29] Ber-mukābadah adalah mencicipi kepahitan, melawan kesenangan, bersusah payah mengekang hawa nafsu. Lihat Imam al-Ghazali, *Taman Kebenaran (Raudhatut Thalibin wa 'Umdatus Salikin): Sebuah Destinasi Spritual Mencari Jati Diri Menemukan Tuhan* (Jakarta Selatan: Turos Khazanah Pustaka Islam, 2017), 26.

[30] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 50; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 65.

[31] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 50; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 66.

pertolongan Allah, tidak ada kejahatan yang dapat melukainya, ketika berada dalam kondisi khafaḍ maka ia akan segera bangkit meningkatkan kondisi meraih kembali maqam rafa', maka tidak ada lagi khafaḍ (rendah atau hina) selamanya.[]

C. Tanda Simbolik Perubahan Hati Manusia

Perubahan hati manusia pasti dipengaruhi oleh situasi dan kondisi, seperti keinginan atau kebutuhan yang turut menghegemoni situasi hati, atau kekhawatiran yang dapat menjerumuskan pada jalan kesesatan. Terkadang hati dalam kondisi *rafa'* (meningkat iman dan takwa-nya), pun juga tak jarang beralih kondisinya menjadi *khafḍ* (hina/ rendah/menurun) atau sebaliknya. Terkadang juga hati merasa tertekan (*al-qabḍ*), pun juga merasa lapang (*al-basṭ*). Maka dari itu bab ini disebut dengan بَابُ مَعْرِفَةِ عَلَامَاتِ اَلْإِعْرَابِ, yaitu bab yang menjelaskan tanda-tanda kondisi hati.

لِلرَّفْعِ أَرْبَعُ عَلَامَاتٍ : الضَّمَّةُ ، وَالْوَاوُ وَالْأَلِفُ, وَالنُّونُ

Bagi rafa' terdapat empat tanda, yaitu ḍamah, wawu, alif dan nūn.[32]

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa kondisi hati manusia seringkali berubah-ubah dan berpindah-pindah dari satu kondisi ke kondisi lain karena dipengaruhi oleh keinginan hati dan kekhawatiran yang positif ataupun negatif. Terkadang dalam kondisi *rafa'* (meningkat), terkadang sebaliknya, *khafaḍ* (hina/ renda), terkadang dalam kondisi tertekan (*al-qabḍ*) dan lapang (*al-basṭ*). Hal ini terjadi karena dipengaruhi oleh perbedaan pengaruh (*takhāluf al-āthār*) dan perpindahan kondisi (*tanaqqulāt al-aṭwār*).[33] Sebab itu hati yang dalam kondisi *rafa'* dapat menghantarkan pelakunya menggapai maqam *muqarrabīn*, yaitu hidup berada dalam pengawasan Tuhan,[34] yang ditandai dengan *ḍammah, wawu, alif* dan *nūn.*[35] (1) *Ḍammah* artinya berkumpul, berteman, berkhidmat, dan mengagungkan serta

[32] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 6.

[33] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 51.

[34] *Muqarrabīn* adalah orang yang sudah berdekatan dengan Allah. Muqārabah adalah kesadaran diri berada dalam pengawasan Allah, menyakini segala pikiran, perbuatan, dan rahasia dalam hati, yang membuat seseorang menjadi terhormat, takut, dan tunduk kepadaNya. Sedangkan muḥāsabah adalah menyakini bahwa Allah mengetahui segala pikiran dan rahasia dalam hati, dan meneliti dengan cermat perbuatan sehari-hari telah sesuai atau menyimpang dari pandangan Allah. Lihat Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf,* 178-179; lihat Zarprulkhan, *Ilmu Tasawuf,* 59-60.

[35] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 52.

mencintai seorang guru yang sudah berada pada maqam muqarrabīn.[36] Artinya seorang murid berkumpul dan bergaul dengan seorang guru yang dapat membimbingan dan menghantarkannya wushul kepada Allah. Sebab itu dalam wacana sufisme yang dilontarkan Abū Yazīd al-Busṭamī bahwa siapa yang tidak memiliki guru, maka setanlah yang menjadi gurunya/ *man lam yakun lahu ustādhun fa imāmuhu shaiṭān*."[37] Meniti karir sufistik tanpa dibawah bimbingan mursyid ibarat 2 (dua) hari perjalanan akan terasa seperti 200 (dua ratus) tahun lamanya, tidak akan pernah sampai meraih kesuksesan wushul.[38]

Kemudian (2) *wawu* artinya *al-huwiyyah wa al-ḥaqīqat* yaitu dengan cara mengetahui identitas diri, kepribadian diri, personaliti dan hakikat individunya. Melewati maqam fana' melebur bersama maqam hakiki. Dengan kata lain intropeksi dan bertadabbur eksistensi diri sehingga menemukan hakikat dirinya, sebab "barang siapa yang mengetahui eksistensi dirinya, maka pasti ia akan mengetahui eksistensi Tuhannya." Mengetahui eksistensi diri bukan sekedar lahiriyah atau jasmaniyah dan bukan sekedar pelapalan definisi lisan, melainkan secara bathin dengan memenuhi hak dan eksistensi ruh Muhammad sebagai sumber penciptaan semesta.[39]

Selanjutnya (3) *alif al-waḥdah* (kesatuan), yaitu seorang murid harus menjadi pribadi yang memiliki satu fokus, satu tujuan, satu cinta, dan kehendak yang satu. Kesatuan hati yang di dalamnya terdapat pancaran tauhid dan terbebas dari semua bentuk kesyirikan. Terakhir (4) *nūn*, yaitu *al-anāniyyah* (keakuan), yaitu seorang murid

---

[36] *Ḍammah* memiliki terjemahan sebagai berikut, di antaranya; menggabungkan, mempersatukan, membawakan, bersama-sama, menghubungkan, mengombinasikan, mengumpulkan, dan atau mengelompokkan. Dalam hal ini berkumpul dan berkelompok dengan para wali atau orang arif menjadi media penghantar seseorang terangkat derajatnya (rafa') di sisi Allah. Sebab, pergaulan memiliki pengaruh signifikan dalam membentuk kepribadian, akhlak dan karakter. Bergaul dengan ahli spritual akan membuat dirinya menjadi spritualis, begitu pun sebaliknya. Lihat Abdul Qadir 'Isa, *Hakekat Tasawuf*, 22.

[37] Dikutip dalam bukunya Zarprulkhan, *Ilmu Tasawuf,* 76.

[38] William C. Cittick, *Jalan Cinta Sang Sufi*, terj. Sadat Ismail & Achmad Nidjam (YogyakartaL Qalam, 2005), 183.

[39] Al-Ghazali menjelaskan bahwa mengetahui diri bukan mengetahui secara lahir atau jasmani, melainkan secara bathin. Lihat penjelasan Abū Ḥāmid al-Ghazaly tentan konsep mengetahui diri dalam kitabnya yang berjudul "Kimiyā'u al-Sa'ādah", diakses di http://www.cktab.com/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8/485/?page=1 (pada tanggal 15 Januari 2018 Pukul 16.00)

harus selalu mengingat (berdzikir) kepada Allah sampai menemukan jati dirinya atau manifestasi dzat yang dinamai (*'ain al-musammā*), "aku adalah Dzat yang mencintai, dan Dzat yang mencintai adalah aku.

أولها : الضمة أي ضم المريد إلى الشيخ وصحبته وخدمته وتعظيمه ومحبته. وثانيها: الواو أي الهُوِيَّة والحقيقة، فلا بد للمريد أن يفنى في الذات حقيقة، فمن لا فناء له لا بقاء له... وثالثها ألف الوحدة: فلا بد أن يكون فرد الفرد فيكون له قصد واحد ومحبة واحدة وإرادة واحدة، ويكون ذلك بقلب مفرد فيه توحيد مجرد. ورابعها نون الأنانية: فلا يزال المريد يذكر الاسم حتى يكون عين المسمى...

Artinya:

Pertama ḍammah, murid berkumpul, bergaul, berkhidmat, mengagungkan dan mencitai seorang syaikh. Kedua wawu, mengetahui identitas dan hakikat. Maka seorang murid harus fana' dalam dzat secara hakikat, maka barang siapa yang tidak menggapai maqam fana' maka tidak ada maqam baqa' baginya… Ketiga, alif kesatuan. seorang murid harus memiliki satu fokus, satu tujuan, satu cinta, dan kehendak yang satu. Kesatuan hati yang di dalamnya terdapat pancaran tauhid dan terbebas dari semua bentuk kesyirikan. Keempat, nūn, artinya al-anāniyyah (keakuan), yaitu seorang murid harus selalu mengingat (berdzikir) Allah sampai menemukan 'ain al-musammā (inti dari Dzat yang dinamai).

Kemudian dalam penjelasan lain, *ḍammah* diartikan dengan *ḍammu al-nafs* yaitu menggenggam atau membatasi dengan cara mencegah diri dari pelampiasan gejolak nafsu, melalu pengendalian diri dengan ber-*mujāhadah* dan ber-*mukābadah* dalam menggapai maqam musyahadah. Sedangkan *wawu* diartikan *al-wudd* (rasa suka) dan *al-maḥabbah* (rasa cinta). Menyukai dan mencintai Allah dan rasulNya, saudara seperjuangan, dan sesama hamba Allah. *Maḥabbah* (mencintai) adalah pilar dasar meniti jalan tarekat sebagai media perantara perjalanan menggapai hakikat kenyataan.[40] Selanjutnya *alif*

[40] Wawu, oleh al-Kūhiny, diartikan dengan *al-Wudd* atau *al-Mawaddah*, yaitu cinta, kasih dan sayang. Abdul Qadir 'Isa mengutip al-Ghazali menjelaskan bahwa cinta kepada Allah adalah tujuan utama menggapai maqam dan puncak tertinggi dari semua tingkatan. Tidak ada maqam setelah cinta kecuali dia adalah buah dan konsekuensinya, seperti kerinduan, rasa suka, ridha dan lain sebagainya. Tidak ada maqam sebelum

sebagaimana penjelasan sebelumnya, bahwa *alif* artinya *alif waḥdah* (kesatuan fokus hanyalah Allah), yakni focus dan konsisten berada pada jalan suluk sehingga meraih wushul kepada Allah. Terakhir, *nūn* mengungkap makna *nūr al-tawajjuh* (cahaya kecenderungan diri hanya pada Allah), kemudian beralih menjadi *nūr al- muwājahah,* yakni seakan saling menatap di antar keduanya (manusia dan Tuhan). *Nūr al-tawajjuh* bagi para peniti tarekat adalah kenikmatan dalam melaksanakan ketaatan beribadah berupa letupan kegembiraan dan kemabukan. Sedangkan *nūr al-muwājahah* (cahaya saling menatap) adalah milik para ahli wushul yang sudah bermusyahadah.[41] Dalam bahasa 'Abd al-Qādir al-Jīlāny adalah para waliyullah yang sudah menggapai dzikiran *akhfā al-khafy* (yang paling rahasia atau samar), yaitu ketika saling menebar cahaya antara hamba dan TuhanNya.[42]

فيشير بالضم إلى ضم النفس وكفها عن حظوظها وهواها بلجام المجاهدة والمكابدة فيترفع إلى مقام المشاهدة. وبالواو إلى الود والمحبة في الله ورسوله والشيخ الذي يوصله إلى حضرته والإخوان سائر عباد الله.... ويشير بالألف إلى الوحدة كما تقدم. وبالنون إلى نور التوجه ثم المواجهة، فنور التواجه للسائرين ونور المواجهة للواصلين.

Artinya:

Ḍammah menjadi isyarat menggenggam jiwa dari batas-batas hawa nafsu dengan kendali mujahadah dan mukabadah sampai terangkat derajat menggapai maqam musyahadah. Isyarat dengan wawu menujukan rasa cinta dan kasih pada Allah, rasul, guru yang menghantarkan hadir bermusyahadah, dan saudara sesama hamba Allah…. Isyarat alif adalah kesatuan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Sedangkan isyarat nūn adalah cahaya tawajjuh dan muwājahah. Cahaya tawajjuh bagi seluruh makhluk, sedangkan cahaya muwājahah adalah milik para hamba Allah yang wushul musyahadah.

---

cinta kecuali diawali dengan pertobatan, sabar, zuhud dan lain lain. Sebab itu, cinta tidak memiliki batasan yang jelas, justru batasan atau definisi akan menambah ketidakjelasannya. Sebab cinta adalah perasaan menggebu-gebu yang memenuhi hati dan jiwa serta raga sehingga yang ada hanyalah diriNya, yaitu Allah. Lihat Abdul Qadir 'Isa, *Hakekat Tasawuf,* 277 – 294.

[41] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 67 -68.

[42] Abd al-Qādir al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār*, 33

Al-Qushayry menjelaskan bahwa hati dalam kondisi *rafa'* (yang diangkat derajatnya oleh Allah) disebabkan karena hilangnya ketergantungan hati dari keduniawian (*bi an tarfa'a qalbaka 'an al-dunyā),* yaitu hatinya para ahli zuhud; hilangnya keinginan hati (*bi 'an tarfa'a al-qalb*) mengikuti syahawat dan memiliki banyak harapan atau keinginan, yaitu hatinya para ahli ibadah, wirid, dan ijtihad; dan hilangnya segala keinginan serta menyakini bahwa tidak ada sesuatu kecuali Allah maka hal ini merupakan hatinya para ahli inkisar berupa penyerahan diri secara totalitas dan membutuhkan Tuhan (*arbāb al-khuḍū' wal -iftiqār*). Kemudian hati dalam kondisi *rafa'* ditandai dengan hati yang focus hanya menuju *al-ḥaqq* dan tersucikan dengan menggapai maqam *shuhūd*; menjauhkan diri dari segala keharaman, menghilangkan sifat ketergantungan pada makhluk, menghilangkan diri dari minta-minta kebutuhan lain kepada Allah, kebutuhan yang ada hanyalah Allah dan karena Allah, meliputi sesuatu selain Allah menurut peraih maqam penyempurnaan cinta (*ihkām al-maḥabbah*).[43]

فَأَمَّا اَلضَّمَّةُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلرَّفْعِ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ فِي اَلِاسْمِ اَلْمُفْرَدِ, وَجَمْعِ اَلتَّكْسِيرِ, وَجَمْعِ اَلْمُؤَنَّثِ اَلسَّالِمِ, وَالْفِعْلِ اَلْمُضَارِعِ اَلَّذِي لَمْ يَتَّصِلْ بِآخِرِهِ شَيْءٌ

Ḍamah menjadi tanda bagi i'rab rafa' dalam empat tempat, yaitu ism mufrad, jama' ta'sīr, jama' mu'annath sālim, dan fi'il muḍāri' yang ḥurūf akhirnya tidak bertemu sesuatu.[44]

Konotasi berikutnya *ḍammah* sebagai tanda *rafa'*. Ibn 'Ajībah mengartikan *ḍammah* sebagai media penyandaran diri kepada Allah melalui perkumpulan bersama para waliyullah, mencintainya menjadi tanda diangkat derajat (*rafa'*) seorang hamba meraih maqam muqarrabin. Tidak hanya itu, *ḍammah* menjadi salah satu penghantar meraih maqam *sābiqīn* (maqam para pendahulu) ketika berdzikir *ism mufrad* (nama Allah), kemudian ber-fana' dalam *asmā'* (nama-nama) dan Dzat-Nya. Terkadang, *ḍammah* juga menjadi tanda *rafa'* (diangkat derajat) bagi mereka yang berkumpul dan mencintai para waliyullah yang sudah *taksīr* (mampu memecah egoisme) dan *iksīr* (meraih kebahagiaan abadi). Sebab itu berkumpul (*ḍammah*) dengan para waliyullah menjadi tanda akan meningkatnya derajat (*rafa'*) seorang hamba (murid) dalam memperoleh maqam *muqarrbīn*, terdapat pada 4 (empat) hal, yaitu *ism mufrad* (berdzikir nama Allah), *jama' mu'annath al-sālim* (menikahi wanita yang selamat), *jama' ta'sīr* (berkumpul bersama ahli *iksīr*/ pemecah syahwat), dan *fi'il*

[43] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 41 &158-167.
[44] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 6.

muḍari' lam yattaṣilu bi 'akhirihi shai'un (amaliyah yang sebening hati tanpa dihinggapi perasaan yang negatif).[45]

Ism mufrad artinya berdzikir nama Allah[46] dan fana 'di dalamnya sebagai perantara maraih maqam *sābiqīn*. *Fana'* dalam nama (*asmā'*) merupakan awal *fana'* dalam dzat. Besar dan kecilnya *fana'* dalam dzat bergantung pada *fana'* dalam nama (*asmā'*). Sedangkan *jama' taksīr* artinya berkumpul dan mencintai para ahli *taksīr* (pemecah ego) dan ahli *iksīr* (meraih kebahagiaan abadi). Mengolah wujud dengan *himmah*.[47] Memecah kedirian orang yang dikehendaki dan melatihnya. Memecah yang memusuhi dengan iradah Tuhan. Selanjutnya *jama' muannath sālim* artinya menikahi (*jama'*) wanita shalehah yang selamat dalam melewati cobaan-cobaan pernikahan, dan kesibukan yang dapat melalaikan dirinya pada Tuhan.[48] Seharusnya pernikahan mampu meningkatkan kualitas keyakinan, dan memperluas cakrawala akhlak, sehingga pernikahan menjadi media menghantarkan pada makrifat. Semantara itu murid yang mengetahui bahwa menikah menjadi salah satu kendala dalam bermusyahadah biasanya mereka meninggalkannya. Terakhir adalah *fi'il muḍāri' alladhī lam yattaṣil bi akhirihi shai'un* yaitu mengikuti, menyesuaikan, atau menyerupai amaliah yang dilakukan oleh para *aṣfiyā'* (orang-orang suci) dalam melaksanakan sunnah, dan selamat dari perilaku menyimpang (bid'ah). Merelaisasikan amal dengan keikhlasan dan terbebas dari pengaruh sekitar dan kekuatan lain. Sebab amal saleh adalah perbuatan yang dibarengi keikhlasan pada awalnya, keyakinan pada tengah-tengahnya, dan diakhiri dengan

---

[45] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 55.

[46] Berdzikir *isim mufrad*, artinya berdzikir yang Mahamufrad, dan Mahatunggal yaitu Allah swt. Berdzikir dengan nama Allah, sesuai dengan hadits riwayat Anas ibn Malik:

عَنْ أَنَس رضى الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "لاَ تَقُومُ السَّاعةُ حَتَّى لاَ يُقَالَ فِي الأَرْضِ: الله، الله". رواه مسلم

"Dari Anas Ra. Sesungguhnya rasulallah berkata: kiamat tidak akan terjadi sampai di muka bumi tidak ada lagi yang menyebut Allah, Allah." HR. Muslim

[47] *Himmah* adalah menghadapkan hati (*tawajjuh al-qalb*) segala maksud dan tujuan dengan seluruh kekuatan ruhani, hanya kepada Allah capaian kesempurnaan. *Himmah* juga berarti motivasi melepaskan hati dari keinginan, ketulusan hati yang totalitas.

[48] Ibn 'Araby pada bab 108 dalam al-Futūḥāt al-Makiyyah menjelaskan tentang godaan dan syahwat, bergaul dengan anak dan wanita (isteri), serta kapan harus bergau dengannya. Lihat Abī Bakr Muḥyi al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abdullah al-Ḥātimy, al-Ma'rūf bi Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 284-288.

penghilangan memperoleh (harapan) sesuatu dari setiap amal kebaikan. Dengan kata lain, bahwa *fi'il muḍari'* adalah menyerupai amaliah para wali Allah yang tidak dihinggapi oleh penyakit penyakit hati, seperti ingin dilihat (*al-iẓhār lahu*) dan membanggakan diri (*al-tabajjuh*) karena orang lain.[49]

فأما الضمة[50] بالأولياء والمحبة لهم فتكون علامة للرفع إلى مقام المقربين، وسببا في نيل مقام السابقين في ذكر اسم المفرد والفناء فيه... ويكون أيضا علامة للرفع في محبة جميع الأولياء الذين هم أهل التكسير والإكسير... في جمع المؤنث السالم، أي جمعه بالمؤنث السالم على طريق التزوج السالم من غوائله وشغله عن ربه.... ويرتفع أيضا بالفعل المضارع أي العمل المشابه لفعل الأصفياء بموافقته للسنة وسلامته من البدع، وتحققه فيه بالإخلاص والتبري من الحول والقوة. الذي لم يتصل بأخره شيء: من العلل كالإظهار له والتبجح به.

Artinya:

Bersama (ḍammah) para wali dan mencintainya menjadi tanda diangkat derajat (rafa') menggapai maqam muqarrabīn; dan menjadi sebab meraih maqam sabiqīn dalam berdzikir ism mufrad (Allah) dan fana' di dalamnya…. Bersamanya (dammah) juga menjadi tanda diangkat derajat (rafa') dalam mencintai seluruh waliyullah yang meraka adalah ahli taksīr (pemecah ego) dan ahli iksīr (obat keabadian)... Pada jama' muannanth sālim, yaitu menikai perempuan yang selamat dari cobaan pernikahan dan kesibukan yang dapat melalaikan diri pada Allah... Terangkat derajat dengan fi'il muḍāri', yaitu perbuatan yang menyerupai prilaku orang-orang suci dengan mengikutinya melakukan kesunnahan, dan selamat dari ke-bid'ah-an, beramal dengan keikhlasan, memperbaiki lingkungan dan kekuata lain. Alladhī lam yattaṣil bi akhirihi shai'un, tidak melekat pada akhir hidupnya penyakit-penyakit, seperti mempertontonkan keistimewaan, dan membanggakan diri.

---

[49] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 52; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 69-70.

[50] Terjemahan kata *ḍammah,* di antaranya; menggabungkan, mempersatukan, membawakan, bersama-sama, menghubungkan, mengombinasikan, mengumpulkan, dan mengelompokkan.

Kemudian penjelasan tentang wawu sebagai tanda *rafā'* dalam 2 (dua) kategori, yaitu *jama' mudhakkar sālim* dan *asmā' al-khamsah.*

وَأَمَّا اَلْوَاوُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلرَّفْعِ فِي مَوْضِعَيْنِ فِي جَمْعِ اَلْمُذَكَّرِ اَلسَّالِمِ, وَفِي اَلْأَسْمَاءِ اَلْخَمْسَةِ, وَهِيَ أَبُوكَ, وَأَخُوكَ, وَحَمُوكَ, وَفُوكَ, وَذُو مَالٍ

Wawu menjadi tanda dalam i'rab rafa' berada pada dua tempat, yaitu jama' mudhakkar sālim dan beberap ism lima, diantaranya; abūka, akhūka, ḥamūka, fūka, dan dhū mālin.[51]

Selanjutnya *wawu* merupakan tanda seseorang diangkat derajatnya oleh Allah swt. *Wawu* oleh Ibn 'Ajībah diartikan sebagai simbol rasa suka (*al-mawaddah*) dan rasa cinta (*al-maḥabbah*).[52] Maka dari itu *wawu* adalah rasa suka (*al-mawaddah*) dan rasa cinta (*al-maḥabbah*) yang menjadi tanda seseorang diangkat derajatnya (*rafa'*) oleh Allah dalam 2 (dua) hal, yaitu; pada *jama' mudhakkar sālim,* dan *asmā' al-khamsah.*[53]

Pertama *jama' mudhakkar sālim* artinya rasa suka dan cinta seharusnya muncul dari perkumpulan dan sebuah kesepakatan yang besar, serta bersumber dari ahli berfikir yang jernih mata bathinnya, dan ahli logika yang lurus hatinya. Ekspresi rasa suka dan cinta harus terbebas dari tujuan keduniawian dan belenggu syahwat hewani-syathani, melainkan hanya mengharapkan keridhaan Allah semata, tanpa adanya embel-embel harapan sedikitpun. Artinya berkumpul dengan ahli fikir yang jernih dan lurus yang hidupnya hanya mengharapkan keridhaan Tuhan tanpa imbalan akan menumbuhkan benih-benih suka dan cinta kepada Allah, dan menjadi media terangkat derajat (*rafa'*) dihadapanNya.

Kedua *asmā' al-khamsah* artinya cjawantah suka dan cinta tidak hanya untuk dirinya dan Tuhannya, melainkan harus diimpelementasi pada penciptaan lainnya, yaitu manusia (*al-ins*), malaikat (*al-malak*), jin (*al-jinn*), binatang (*al-ḥayawanāt*) dan benda-benda mati (*al-jamadāt*). Dengan kata lain, *mawaddah* dan

---

[51] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 7.

[52] Maḥabbah adalah ekspresi yang tidak bisa digambarkan dan jelaskan, tetapi dapat dirasakan. "*if the intellect were to try and explain love, it world fall dwon in the mud like an ass. Love and loving can only be explained by love*/ Jika intelektualitas mencoba dan menjelaskan cinta, maka dunia jatuh di lumpur seperti keledai. Cinta dan cinta hanya bisa dijelaskan dengan cinta." Lihat Robert van De Weyer, *33 Reading Form Islam* (MumbaiL Jaico Publishing, 2003), 10.

[53] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 59; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 71-72.

maḥabbah (*wawu*) harus diejawantahkan pada 5 (lima) hal tersebut sebagai bagian dari diangkat derajat (*rafa'*) seorang hamba di mata Allah.

فأما واو المودة والمحبة من الخلق فتكون علامة للرفع عند الخالق في موضعين: في جمع المذكر السالم أي إذا كانت تلك المحبة من الجمع الكثير والجم الغفير من أهل العقل السليم والرأي المستقيم، ولا عبرة بمحبة السفهاء، ولا بعضهم، إذ ليسوا من أهل العقل السليم وأن يكون ذلك الود سالما من الأغراض والأهواء، بل يكون لله وفي الله ومن الله ولا عوض ولا حرف.... وتكون أيضا علامة لرفعه في الأسماء الخمسة إذا وقعت من الأجناس الخمسة: الإنس، والملك، والجن، والحيوانات، والجمادات.

Artinya; *Wawu, rasa suka dan cinta seorang makhluk menjadi rafa' (diangkat derajat) dihadapan Sang Khaliq dalam dua tempat: Pada jama' mudhakkar sālim, cinta tersbut muncul dari perkumpulan (kesepakatan) orang yang banyak, dari golongan yang melimpah ampunan, dari ahli berfikir yang selamat, dan ahli logika yang lurus, dan tidak ada ibrah (ajaran) dari orang-orang bodoh dan yang lain, jadi mereka semua bagian dari ahli akal yang selamat. Rasa suka terbebas dari motivasi pribadi dan hawa nafsu, tetapi fokusnya karena Allah, pada Allah, dan dari Allah, tidak ada imbalan dan tidak ada harapan…. Kemudian, wawu (rasa suka dan cinta) sebagai tanda rafa' (diangkat derjat) diterapkan pada lima nama (asmā' al-khamsah), berada pada lima jenis, yaitu manusia, malaikat, jin, binatang dan benda-benda mati.*

Ekspresi *maḥabbah* (rasa) diungkap oleh Rabī'ah al-'Adawiyah bahwa mencintai tidak ada ruang kosong untuk membenci, keseluruhan adalah cinta dengan totalitas tanpa batas, sehingga kecintaan pada Sang Khalik memalingkan diri kepada makhluk.[54] Al-'Adawiyah mengekspresikan cinta dengan syair terkenalnya, yaitu:

أحِبُكَ حُبَيْنِ حُبَ الهَوىٰ * وحُبْاً لأنَكَ أهْلٌ لِـذَاك
فأما الذي هُوَ حُبُ الهَوىٰ * فَشُغْلِي بذِكْرِكَ عَمَنْ سِواكْ

[54] Lihat Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf,*.244.

وامّا الذي أنْتَ أهلٌ لَهُ * فَلَسْتُ أرىٰ الكَوْنِ حَتىٰ أراكْ
فلا الحَمْدُ فِي ذا ولا ذاكَ لِي * ولكنْ لكَ الحَمْدُ فِي ذا وذاك

Aku mencintai Mu dengan dua cinta
Cinta karena hasrat diriku kepada-Mu
Dan cinta karena hanya Engkau yang memilikinya
Dengan Cinta hasrat, aku selalu sibuk menyebut nama-Mu
Dengan Cinta karena Diri-Mu saja,
Dan tidak yang lain
Karena aku berharap Engkau singkapkan Tirai Wajah-Mu
Biar aku bisa menatap-Mu seluruh
Tak ada puja-puji bagi yang ini atau yang itu
Seluruh puja-puji untuk-Mu saja

Ekspresi syair cinta al-'Adawiyah menjelaskan bahwa *ḥubb al-hawā* adalah rasa cinta yang menggebu-gebu penuh kerinduan yang mendalam, muncul sebagai anugerah kenikmatan ilahi. Sebab itu cinta sejati hanya memfokuskan dirinya pada Dzat yang dicintai dan tidak ruang kosong yang diberikan kepada yang lain. Sehingga dalam jiwa dan raga hanyalah sibuk bercinta dengan Dzat yang dicintai. Dzat yang dicintai menjadi keluarga atau bagian dalam hidupnya yang tidak ada tirai penghalang di antara keduanya. Totalitas pencinta menjadi tanpa batas, tanpa harapan, tanpa pujian, serta keinginan mendapat balasan, sebab semua itu hanyalah milik Dzat yang dicintai.[55]

Selanjutnya, *alif* menjadi tanda *rafa'* yang secara khusus hanya berada pada *ism tathniyah,* yaitu ism yang memiliki arti dua.

وَأَمَّا اَلْأَلِفُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلرَّفْعِ فِي تَثْنِيَةِ اَلْأَسْمَاءِ خَاصَّةً

Alif sebagai tanda dari rafa' secara khusus berada pada ism tathniyah.[56]

Ibn 'Ajībah meng-konotasi alif sebagai simbol penyatuan diri atau fokus (*al-waḥdah*) hanya pada Dzat yang Mahaalif. Penyatuan harus benar-benar menyatu (*al-taḥaqquq*). Sebab itu *alif* menjadi seseorang diangkat derajatnya (*tanda rafa'*) ketika telah menggapai penyatuan dan memfokuskan diri hanya pada Allah (al-waḥdah). Dengan kata lain, fokus dalam fungsi yang sebenar-benarnya baik secara jasmani ataupun ruhani. Kondisi ini hanya dimiliki oleh

[55] Penjelasan syair ini dapat dilihat 'Abd al-Mun'im al-Ḥafīny, *Rābi'ah al-'Adawiyyah Imām al-'Āshiqīn wa al-Maḥzūmīn* (al-Qāhirat: Dār al-Rashād, 1996), 16; lihat Mohd.Aji Isnaini, "Sastra Islam Dan Mahabbah Konsep Al-Hub Al-Ilahi Rabi'ah Al-Adawiyah Dan Pengaruhnya Dalam Tasawuf" *Wardah UIN Raden Intan* (Vol 13, No 2, Tahun 2012), 190-195;

[56] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 7.

seseorang (*ism*) yang berpegang pada dua hal (*tathniyyah*), yaitu syariat dan hakikat. Tidak hanya itu, Ibn 'Ajîbah mengingatkan bahwa ketika seseorang menyatu dengan hakikat, namun menapikan hakikat maka dirinya termasuk dalam kondisi zindiq,[57] kecuali bagi yang *majdūb*.[58] *Tathniyyah* juga diartikan dua hal yang berlawanan, seperti sifat-sifat dan nama-nama ketuhanan, indrawi dan makna; khawatir (*khauf*) dan *rajā'* (harapan); hikmah (kebijaksanaan) dan *qudrat* (kemampuan); hamba (*'ubūdiyyah*) dan ketuhanan (*rubūbiyyah*); kerajaan alam jasmani (*al-mulk*); dan kerajaan alam malaikat (*al-malakūt*), *athr* dan *mu'thir,* ciptaan dan penciptaan, makhluk dan *al-ḥaqq* (Allah).[59]

> وأما الألف الوحدة أي التحقق بها فتكون علامة لرفع صاحبها وكماله في تثنية الأسماء خاصة، أي في حال التمسك بالشريعة والحقيقة فقط.... تكون ألف الوحدة علامة للرفع في تثنية الأشياء الدالة عليها الأسماء. وتثنيتها جعلها ورؤيتها قائمة بين الضدين بين الحس والمعنى، بين الحكمة والقدرة، بين العبودية والربوبية، بين الملك والملكوت، بين الأثر والمؤثر، وبين الكون والمكون، وبين الخلق والخالق...
>
> Artinya:
> *Alif waḥdah (benar benar menyatu) menjadi tanda diangkat derajat (rafa') bagi pemiliknya dalam hal tathniyah al-asmā' (ketika bepegang pada syariat dan hakikat) secara khusus. Artinya hanya berpegang teguh pada syariat dan hakikat saja…. Terkadang, alif waḥdah menjadi tanda rafa' dalam dua hal yang menunjukan asmā' ketuhanan. Pen-tathniyah-an menjadikan dirinya terlihat berdiri sendiri diantara dua hal yang saling*

---

[57] Zindiq secara etimologi berarti "kotoran yang membahayakan". Sedangkan menurut istilah ilmu fiqih atau hukum Islam berarti seseorang yang tidak berpegang teguh terhadap agama. Menurut Imam Syafii, Imam Malik dan Imam Ahmad, Zindiq yaitu orang yang menampakan keislaman dan menyembunyikan kekafirannya. Lihat M. Abdul Mujieb, Syafi'ah, & Ahmad Ismail M, *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali* (Jakarta: Mizan Publika, 2009), 529.

[58] Jadhab artinya terpesona. Dalam hal ini keterpesonaan terhadap Tuhan sehingga menghilangkan akal dan pikirannya. Lihat M. Abdul Mujieb, dkk, *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali*, 223 & 302.

[59] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 61-62; lihat juga al-Kūhîny, *Munyat al-Faqîr*, 73-74.

> *berlawanan, seperti indrawi dan makna, hikmah (kebijaksanaan) dan qudrat (kemampuan), hamba (‘ubūdiyyah) dan ketuhanan (rubūbiyyah), kerajaan alam jasmani (al-mulk) dan kerajaan alam malaikat (al-malakūt), athr dan mu’thir, ciptaan dan penciptaan, makhluk dan al-ḥaqq (Allah)….*

Selanjutnya *nūn* menjadi tanda *rafa’* pada *fi’l muḍāri’* yang bertemu *ḍamīr tathniyyah, ḍamīr jama’ atau ḍamīr mu’annath mukhāṭabah.*

> وَأَمَّا اَلنُّونُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلرَّفْعِ فِي اَلْفِعْلِ اَلْمُضَارِعِ, إِذَا اِتَّصَلَ بِهِ ضَمِيرُ تَثْنِيَةٍ, أَوْ ضَمِيرُ جَمْعٍ, أَوْ ضَمِيرُ اَلْمُؤَنَّثَةِ اَلْمُخَاطَبَةِ.
>
> *Nūn menjadi tanda rafa’ berada pada fi’il muḍāri’ yang terdapat ḍamīr tathniyyah, ḍamīr jama’ dan ḍamīr mu’annathah mukhāṭabah.*[60]

Tanda manusia yang diangkat derajat (*rafa’*) yaitu meraih *nūn, al-anāniyyah* (keakuan) berada pada maqam fana’ menuju baqa’ “*anā man ahwā wa man ahwā anā*/ aku adalah dzat yang mencintai, dan dzat yang mencintai adalah aku.” Ibn ‘Ajīibah menegaskan bahwa *rafa’* (diangkat derajat) karena sudah meraih *nūn* (*al-‘anāniyah*), yakni berada pada orang yang sudah menggapai fana’ menuju baqa’ dan dalam hatinya terdapat *ḍamīr tathniyyah*, yaitu tersimpan dalam dirinya syariat dan hikakat. Dengan kata lain melekat dalam dirinya syariat secara lahir, dan hakikat secara bathin. *Ḍamīr tathniyyah* diartikan dengan melihat 2 (dua) sifat yang saling berlawanan (seperti *jamāliyah* dan *jalāliyah*) yang melekat pada Allah sebagai wujud dari manifestasi penyingkapan eksistensi-Nya.

Kemudian *ḍamīr jama’* artinya menyimpan segala eksistensi ketuhanan dalam ruang, waktu dan kondisi. Tenggelam dalam musyahadah (penyaksian wujud Tuhan), hilang dalam perwujudan (wujud seperti tidak wujud), senantiasa dalam kondisi kemabukan bercinta dengan-Nya dan kesejukan, tenggelam dalam limpahan anugerah. Sedangkan *ḍamīr muannath mukhāṭabah* adalah para pemilik bashirah (mata bathin) yang menerangkan lawan (memberikan pencerahan) bicaranya dengan keinginan ketuhanan (*waridāt al-ilahiyyah*), ilmu ladunniyah, dan rahasia-rahasia ketuhanan.[61]

---

[60] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 7.

[61] Ajīibah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 64; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 74-75.

وأما نون الأنانية وهو مقام الفناء الذي يقول صاحبه: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فيكون علامة لرفع صاحبه إذا اتصل به ضمير تثنية، وهو الذي يقر الشريعة في محلها والحقيقة في محلها... أو تقول: ضمير تثنية هو رؤية الضدين في جميع التجليات كما تقدم، أو ضمير جمع على الله في جميع الأوقات وكل الحالات فيكون مستغرقا في الشهود غائبا عن كل موجود مستديم الشرب والورود غارفا من عين المنة والجود... أو ضمير المؤنثة المخاطبة أي ذي البصيرة المنورة المخاطبة بالواردات الإلهية والعلوم اللدنية والأسرار الربانية.

Artinya:

Nūn al-anāniyah yaitu maqam fana' yang pelakunya berkata: "anā man ahwā wa man ahwā anā/ aku adalah dzat yang mencintai, dan dzat yang mencintai adalah aku" menjadi tanda rafa' (diangkat derajat) apabila bertemu dengan ḍamīr tathniyyah, yaitu menetap syariat dan hakikat dalam dirinya.... Dikatakan ḍamīr tathniyyah adalah melihat dua sifat yang bertentangan dalam segala penyingkapan sebagaimana telah diulas sebelumnya. Ḍamīr jama', tersimpan berkumpul pada Allah dalam segala waktu dan kondisi, menjadi tenggelam dalam musyahadah tentang kegaiban perwujudan, langgeng dalam kemabukan dan kesejukan, menarik inti anugerah dan kedermawanan... Ḍamir mu'annath mukhaṭabat adalah pemilik mata bathin yang menyinari lawan bicara dengan memenuhi keinginan ketuhanan, ilmu-ilmu laduni, dan rahasia-rahasia ketuhanan.

Selanjutnya *naṣb* sebagai *i'rab* terdapat 5 (lima) tanda, yaitu *fatḥah, alif, kasrah, yā'* dan membuang *nūn.*

وَلِلنَّصْبِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ: الْفَتْحَةُ، وَالْأَلِفُ، وَالْكَسْرَةُ، وَالياءُ، وَحَذْفُ النُّونِ

bagi naṣb terdapat 5 (lima) tanda, yaitu fatḥah, alif, kasrah, yā', dan membuang nūn.[62]

Selanjutnya tanda *naṣb* (keteguhan hati). Ibn 'Ajībah mengartikan bahwa keteguhan hati (*maṇsūb al-qalb*) seorang hamba dalam melewati takdir akan menempatkan dirinya menggapai

[62] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah*,7.

maqam ridha. Hal itu ditandai dengan 5 (lima) hal, yaitu; *fatḥah, alif, kasrah, yā* dan membuang *nūn*.

Fatḥah artinya penyingkapan mata hati (bathin) bermakrifat kepada Allah (*fatḥ qalbihi li ma'rifati al-ḥaqq*). Sebab orang yang sudah mengenal Allah maka ridha atas segala konsekuensinya (*aḥkām*), begitupun sebaliknya, orang yang tidak mengenal Allah maka ia membenci segala konsekuensinya yang tidak sesuai dengan keinginannya.[63] Orang arif senantiasa tegar dan bersabar melewati segala ketentuan takdir yang sudah digariskan Tuhan, meskipun tidak mengenakan dan bertentangan dengan keinginannya, senantiasa bersabar melewati ketentuan takdir. Menilai orang berakal dapat dilihat dari keteguhan bathiniyyah melewati guratan takdir dengan keridhaan dalam setiap peristiwa. Ibnu 'Aṭā'illah berkata: *"al-ghāfil idhā aṣbaḥa yanẓuru mā dhā yaf'al wa al-'āqil yanẓuru mā dhā yaf'alullah bih*/ orang yang lalai ketika shubuh (bangun tidur) akan berfikir apa yang dilakukannya, sedangkan orang berakal akan berfikir apa yang Allah lakukan padanya."[64]

Kemudian *alif* simbol ketauhidan (*waḥdah*), artinya memperhatikan atau fokus hanya pada Allah sebagai yang tidak ada yang lain selain DzatNya. Sebab itu orang yang sudah tersingkap mata hatinya maka ia memfokuskan dirinya pada Allah; ridha (ikhlas) dalam menjalani segala ketentuan Allah, tidak mengenal yang lain selain Allah. Selanjutnya *kasrah* adalah simbol dari kerendahan hati (*al-khuḍū'*) dan berdiam dalam ketenangan (*al-sukūn*) bathin melewati guratan takdir ketuhanan. Merasa hina dihadapan-Nya, pun juga merasa amat membutuhkan kasih dan sayang-Nya. Keyakinan yang sempurna (*al-yaqīn al-tām*) dan ketenangan sejati (*al-ṭuma'nīnah al-kubrā*). Begitupun dengan *yā'* adalah simbol dari keyakinan (*al-yaqīn*).[65] Adapun *hadhfu al-nūn* artinya membuang *nūn al-anāniyyah* yang keluar dari maqam fana' menuju maqam *baqā'*.[66]

---

[63] Dalam kitab al-Hikam dijelaskan bahwa "salah satu ketergantungan terhadap amal atau perbuatan adalah hilangnya pengharapan atau motivasi ketika tidak tercapai, kesalahan atau ketidak sesuaian". " من علامات الاعتماد على العمل نقصان الرجا عند وجود الزلل." Lihat Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah li Ibn 'Atā'yyah* …, 89.

[64] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl* (Damshq: Dār al-Fikr, 2003), 293-295.

[65] Al-Qushayry membagi keyakinan dalam 3 (tiga) hal, yaitu 'ilm al-yaqīn, 'ain al-yaqīn, ḥaqq al-yaqīn. Penjelasan ini akan dijelaskan pada yā' sebagai tanda naṣb. Lihat al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushairiyyah,* 53; lihat juga al- Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism,* 107

[66] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 64-65; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*,75-76.

Pada tingkatan awal *anāniyah* (egoisme keakuan/ paling merasa) rasa sombong, dengki dan segala penyakit hati harus dihilangkan dari jiwa dan raga sebelum meraih maqam fana', kemudian pada level kedua *anāniyah* akan muncul kembali setelah meraih maqam fana', yakni merasakan hanya dirinya dan Tuhannya, berada dalam kenikmatan dan ketermabukan hakiki dalam keangurehan ketuhanan. Selanjutnya meningkat pada level ketiga *anāniyyah* harus dihilangkan ketika meraih maqam baqa' sebab tidak ada motivasi dan harapan (*al-ḥarf al-ṭama'*) apapun kecuali bersama-Nya.

لنصب العبد نفسه للمقادير في مقام الرضا خمس علامات، الفتحة: أي فتح قلبه لمعرفة الله... يبرز من عنصر القدرة ألف الوحدة، فلا يرى إلا الله ولا يركن لشيء سواه.... الكسرة أي الخضوع والسكون تحت مجاري أقداره والذل والافتقار إليه، وعلامته أيضا: اليقين التام والطمأنينة الكبرى. فالياء يشار بها هنا إلى اليقين... حذف نون الأنانية لخروجه إلى البقاء...

Artinya:

Keteguhan seorang hamba melewati takdir dalam maqam ridha terdapat 5 (lima) tanda. Fatḥah, artinya tersingkapnya harti untuk bermakrifat kepada Allah... Mengemuka unsur al-qudrat pada alif al-waḥdah, maka tidak yang dilihat kecuali Allah, tidak bersandar pada yang lain selain Allah.... Kasrah, artinya rendah hati dan ketenangan dalam melewati takdir-Nya, merasa hina dan membutuhkan-Nya. Tandanya keyakinan yang sempurna dan ketenangan yang besar. Di sini, yā' mengisyaratkan sebuah keyakinan... Membuang nūn anāniyyah untuk keluar dari fana' menuju baqa'.

Sementara itu al-Qushayry menandai *naṣb* (keteguhan hati/ *naṣb al-qulūb*) dengan keteguhan diri melewati hamparan harmoni yang luas (i*ntiṣāb al-badan 'alā bisāṭ al-wifāq*), keteguhan hati mencapai maqam *shuhūd* (penyaksian Tuhan), setelah melewati dengan baik perjalanan yang panjang (*intiṣāb al-qulūb fī maḥalli al-shuhūd bi ḥusni al-iṭrāq*), keteguhan lubuk hati yang paling dalam (*inṭiṣāb al-sirr*) melihat sifat ketuhanan Dzat yang Mahatunggal (*bi waṣf al-shuhūd*), dan suci atau terbebas dari problematika perbedaan (*al-tanaqqy 'an daqā'iq al-iftirāq*). *Naṣb* juga diartikan dengan teguhan hati melewati hukum hukum (ketentuan) takdir tanpa melakukan proses ikhtiar dan tidak dapat dipengaruhi oleh keduniaan.

Dengan kata lain, *naṣb* merupakan simbol dari keteguhan dan konsistensi secara totalitas melewati alur takdir Allah.[67]

Kemudian *fatḥah* sebagai tanda *naṣb* berada pada 3 (tiga) kategori, yaitu *ism mufrad, jama' ta'kṣīr*, dan *fi'l muḍāri'* yang kemasukan *'āmil naṣb* dan huruf akhirnya tidak terdapat huruf *'illat* dan *nūn.*

فَأَمَّا الْفَتْحَةُ فَتَكُونُ عَلَامةً لِلنَّصْبِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: فِي الْاِسْمِ الْمُفْرَدِ، وَجَمْعِ التَّكْسِيرِ، وَالْفِعْلِ الْمُضَارِعِ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ نَاصِبٌ وَلَمْ يَتَّصِلْ بِآخِرِهِ شَيْءٌ.

Fatḥah menjadi tanda dari naṣb berada pada 3 (tiga) tempat, yaitu pada ism mufrad, jama' ta'sīr, dan fi'il muḍāri' yang terdapat 'āmil naṣb dan ḥurūf akhirnya tidak bertemu sesuatu.[68]

Fatḥah merupakan simbol dari terbukanya mata hati (*baṣīrah*) bermakrifat kepada Allah sebagai tanda keteguhan hati atau diteguhkan hati (*naṣb*) oleh Allah bagi para pemiliknya. Sebab itu *fatḥah* (terbukanya mata makrifat kepada Allah) tidak dapat diraih kecuali telah merealisasikan maqam ridha (keikhlasan) dan merealisasikan 3 (tiga) hal dalam mengawali penitian perjalanan spritual untuk menggapai wushul kepada Alla. Pertama tenggelam dalam berdzikir *ism mufrad* (Allah). Kedua bergaul dengan para ahli dzikir. Artinya memiliki guru yang sudah melewati fase-fase dzikiran kepada Allah, sebagaimana telah diulas oleh Syaik 'Abd al-Qādir al-Jīlāny. Ketiga berpegang teguh pada amal shaleh yang tidak dihinggapi penyakit-penyakit hati (*alladhī lam yattaṣil bi akhirihi shai'un min al-'ilal*), yaitu berpegang teguh pada syariat nabi Muhammad saw.[69]

لا يكون الفتح على تحقيق العبد بمقام الرضى إلا بعد تحققه بثلاثة أمور في بدايته: الاستغراق في الإسم المفرد، وصحبته للذاكرين وتمسكه بالعمل الصالح الذي لم يتصل به شيء من العلل، وهو التمسك بالشريعة المحمدية.

Artinya:

Fatḥah (terbukanya mata hati) seorang hamba setelah merealisasikan maqam ridha kecuali setelah merealisasikan 3 (tiga) hal dalam mengawali wushul,

---

[67]al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 170-173.

[68] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,*7.

[69] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 65; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 76.

yaitu tenggelam dalam ism mufrad (Allah), bergaul dengan ahli dzikir, dan berpegang teguh pada amal shaleh yang tidak dihinggapi penyakit, yakni berpegang tehuh pada syariat Muhammad.

Kemudian *alif* menjadi tanda *naṣb* hanya berada pada *asmā' al-khamsah,* yaitu *ism* lima.

وَأَمَّا الْأَلِفُ: فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلنَّصْبِ فِي الْأَسْمَاءِ الْخَمْسَةِ، نَحْوَ: "رَأَيْتُ أَبَاكَ وَأَخَاكَ" وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

Alif menjadi tanda naṣb berada pada asmā' al-khamsah (ism lima), seperti contoh "ra'aitu abāka wa akhāka/ aku melihat bapakmu dan saudaramu", dan hal yang serupa dengannya.[70]

Sebagaimana diulas sebelumnya bahwa alif merupakan simbol penyatuan fokus pada Dzat yang Tunggal, artinya tiada yang lain selain Dzat-Nya. Sebab itu para peraih *alif waḥdah* menjadi tanda di-*naṣb*-kan (diteguhkan) hatinya untuk menjadi seorang guru dan penasehat (pengingat). Tanda keteguhan hati dan kapasitasnya merupakan manifestasi dari 3 (tiga) proses meniti jalan spritual, yaitu (1) bergaul dengan para guru; (2) mengoyak kebiasaan rendah hawa nafsu yang membelenggu; dan (3) mendapatkan otoritas sanad untuk menjadi guru atau penasehat. Sementara itu 2 (dua) manifestasi lainnya merupakan proses meraih wushul, yaitu meraih maqam (4) fana' dan (5) baqa'. Dengan kata lain, peraih *alif waḥdah* menjadi tanda diteguhkan hatinya (*naṣb al-qalb*) oleh Allah swt. yang diempelementasikan dalam dua manifestasi, yaitu manifestasi meniti perjalanan spritual dan manifestasi meraih wushul melewati maqam fana' dan baqa'.[71]

وأما ألف الوحدة إذا تحقق به المريد وتمكن منه فيكون علامة لنصبه للمشيخة[72] والتذكير في خمسة أمور، فإذا تخقق بها كانت علامة على صحة نصبه وظهوره بذلك ثلاثة في سيره الصحبة للشيخ وخرق عوائد نفسه وإذن له من شيخه. واثنان بعد وصوله وهما التحقق بمقام الفناء والبقاء.

Artinya:

Alif "waḥdah atau menyatu," ketika seorang murid sudah merealisasikan dan kukuh bersama alif waḥdah maka

[70] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,*7.

[71] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 65-66; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 77.

[72] Dalam bukunya al-Kūhīny ditulis للشيخوخة bukan للمشيخة.

> *menjadi tanda keteguhan hati (naṣb) untuk menjadi guru dan pengingat (penasehat) dalam 5 (lima) hal. Apabila mampu merealisasikan alif waḥdah maka menjadi tanda kebenaran keteguhan hatinya, dan kemunculannya. Hal itu terdapat 3 (tiga) perjalanan, yaitu (1) bergaul dengan para guru, (2) mengoyak kebiasaan ketergantungan pada nafsu, (3) mendapat otoritas sanad dari guru. Sementara itu, 2 (dua) manifestasi lain yang dapat mendorong wushul, menggapai maqam (4) fana' dan (5) baqa'.*

Berbeda dengan Ibn 'Ajībah, Ibn 'Araby mengartikan alif dengan *maqām al-jam'* yaitu maqam keterpaduan. Baginya *alif* merupakan simbol nama (*asmā'*) ketuhanan yang berada pada nama (*ism*) "Allah", seperti *al-qayyumiyyah* (berdiri sendiri). Juga simbol dari nama *af'āl* (perbuatan) Allah, seperti*; al-mubdi'* (Maha Memulai), *al-bā'ith* (Maha Membangkitkan), *al-wāsi'* (Mahaluas), *al-ḥāfiẓ* (Maha Menjaga), *al-khāliq* (Maha Pencipta) dan lain sebagainya. Juga simbol dari Dzat Allah swt, seperti *al-ẓahir* (Mahalahir), *al-wāḥid* (Mahatunggal), *al-awwal* (Mahaawal*), al-ākhir* (Mahaakhir) dan lain sebagainya. Dengan kata lain, *alif* adalah Allah Dzat yang tersucikan tanpa entitas, tempat dan bukan benda-benda. *Alif* juga diartikan sebagai hurup keabadian yang terkandung di dalamnya keazalian, yang kekuatan dan kemuliaan-Nya tidak tertandingi.[73]

فأَلِفُ الذَاتِ تَنَـزَّهَتِ فهَلْ * لكِ فِي الأكوان عينٌ ومحَلْ؟
قال: لا، غيرُ اِلْتِـفَاتِي فأنا * حَرفٌ تَأبِيْدٌ تضمَّنْتُ الأزل
فأنا العبدُ الضعيفُ المجتبى * وأنا من عزَّ سلطاني وجَلَّ

*Alif Zat, tersucikan **
Apakah Engkau entitas atau tempat dalam penciptaan?
*Ia berkata: "tidak," tidak pernah aku menaruh perhatian padanya, aku * adalah huruf keabadian dan terkandung dalam diriku keazalian*
*Namun daku hanyalah hamba nan lemah, yang terpilihi **
Dan aku hanyalah orang yang memuliakan Raja (Allah) ku

Berbicara tentang Alif, Khaled Bentoun'es memahami bahwa perwujudan ilahiyah dapat direnungkan pada simbolisme makna dari hurur *alif* (ا) dan *bā* (ب). Baginya, alif merupakan unsur maskulin atau ruhaniyah tuhan sedangkan bā adalah unsur feminim atau jiwa kreatif. Ulasannya, alif memiliki posisi vertikal yang transendental, membujur dari atas ke bawah sebagai simbol dari penciptaan Adam,

[73] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Awwal, 106.

sementara *bā'* berposisi melintang dan horizontal sebagai simbol dari penciptaan *Ḥawā.* Mengingat fungsinya, alif bersifat independent dan transendental sehingga tidak dapat dihubungkan dengan huruf lainnya, berbeda dengan *bā'* yang tidak memiliki makna utuh kecuali disandingkan dengan kata lain. Sebab itu, maskulinitas Adam bersifat independent, dan berdiri sendiri, sementara femenisme *Ḥawā* dapat bermakna ketika dihubungkan dengan kata lain. Intinya, keberadaan dan peleburan alif dan *bā'* (Adam dan *Ḥawā*) merupakan kekuatan kreatif penciptaan manusia yang tampak dalam wujud sifat maskulin dan feminim yang dimiliki oleh setiap manusia.[74] Dengan kata lain, *alif* dan *bā'* merupakan perwujudan dari keberadaan Allah yang diwakil oleh keberadaan sifat maskulin dan feminim yang dimiliki oleh manusia.

وَأَمَّا الْكَسْرَةُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلنَّصْبِ فِي جَمْعِ الْمُؤَنَّثِ السَّالِمِ

Kasrah menjadi tanda naṣb pada jama' mu'annath al-sālim.[75]

Selanjutnya *kasrah.* Ibn 'Ajībah mengartikan *kasrah* dengan *al-zallat* (tergelincir), dan *al-hafwah* (ketersandungan/ kesalahan). Keduanya merupakan tanda *naṣb* (diteguhkan hatinya) oleh Allah untuk bertawajjuh kepada-Nya, yakni tidak merusak dan melemahkan perjalanan wushul kepada Allah. Arti *al-zallat* dan *al-hafwah* dalam hal ini adalah senantiasa merasa hina, rendah, tergelincir, tersandung dan bersalah dihadapan Allah, merasakan dirinya sebagai hamba, dan melekat dalam dirinya sifat kehambaan bukan ketuhanan. Sebab itu orang yang arif hatinya senantiasa *naṣb* (teguh) selalu ber-*muwājahah* (saling bertatap muka) dengan Allah walau kondisi keterhinaan dan ketergelinciran (*al-zallat*) secara duniawi. Keterhinaan duniawi tidak berpengaruh pada keteguhan hatinya. Sejatinya keterhinaan duniawi merupakan manifestasi dari kemuliaan ukhrawi bagi para ahli Allah.

Kemudian kasrah (*al-zallat* dan *al-hafwah*) merupakan tanda penguat yang membangun kesadarani dari ketidakberdayaan dan kegelisahan ketika ber-*jama' mu'annath sālim.* Artinya bersalah ketika memiliki kecenderungan pada isteri atau perempuan, kemudian kembali pada jalan ketuhanan setelah terhinakan dan ketidakberdayaan melewati ujian yang datang dari keluarga (isteri dan anak). Sebab faktor keluarga (isteri, anak dan permaslahan rumah tangga) seringkali menjadi kendala penghalang wushul kepada

[74] Khaled Bentoun'es, *Tasawuf Jantung Islam Nilai-Nilai Universal Dalam Tasawuf*, terj, le Soufisme Ca'ur de l'Islam (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 132-135.

[75] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,*7.

Allah.[76] Dengan kata lain seorang murid sering kali tergelincir pada maqam *kasrah* ketika dihadapkan pada masalah rumah tangga (isteri dan anak), namun tak akan berlama-lama untuk segera bangkit meraih fase-fase wushul selanjutnya, sebab ber-makrifat adalah yang mutlak bagi pelaku *sālik.*

Ibn 'Arab mengingatkan bahwa wanita (isteri) dan anak (*ṣuḥbat al-aḥdāth*) dapat menjadi penghalang seorang murid wushul kepada Allah. Sebab itu, bahwa seorang murid (peniti jalan makrifat) tidak dipengaruhi oleh isteri dan anak tetap konsisten dan fokus berada pada perjalanan wushul. Baginya, seorang murid tidak sepatutnya menggauli atau mengasihi isteri sampai kembali pada pelukan isteri dan melupakan perjalanan spritualnya. Ketika seperti itu (ber-*ta'annuth*/ berada dalam pengaruh isteri), maka ia kembali pada dunia yang paling rendah (*al-'ālam al-asfal*), ia hanya akan melihat dari kejauhan dan kerinduan dunia yang paling luhur (*ta'ashshuq al-a'lā)* dan menyaksikan dirinya dalam setiap kondisi dan waktu menikah selamanya (*mankūḥan dā'iman*). Ia tidak lagi melihat dirinya sedang menyingkap gambaran eksistensi ketuhanan dan sedang mengingat-Nya (*lā yubṣru li nafsihi fī kashfihi al-ṣūry wa ḥā*luhu dhikran). Dirinya tidak lagi menjadi lelaki seutuhnya (*wa lā annahu rajulun aṣlan*), melainkan beralih menjadi perempuan (*bal anūthatan maḥḍatan*) karena di bawah kekekangan ketiak isterinya. Atas dasar itu, Ibn 'Araby mengingatkan bahwa bagi seorang murid (pelaku suluk) diperbolehkan menikahi atau menggauli isteri yang tidak merusak kencederungan dan fokus dirinya kepada Allah, sebab bagi murid (pelaku jalan suluk) menyaksikan eksistensi ketuhanan yang mutlak dilakukan. Maka, setiap orang yang mengetahui kondisinya maka ia berada dalam jalan kebenaran, tidak akan main-main, dan juga tidak akan menjadi parasit untuk dirinya dan orang lain.[77]

> وأما الكسرة أي الزلة[78] والهفوة فتكون علامة على نصب العبد وجهه لجهة التوجه بحيث لم تضره ولم تفتره، بل تزيد له انكسارا وانحياشا لربه في جمع المؤنث السالم أي إذا كان ميالا بطبعه لجهة النساء ثم سلم من غائلتهن ورحل إلى ربه بانكساره.

Artinya:

Kasrah (al-zallat dan al-hafwah/ tergelincir) menjadi tanda naṣb (keteguhan hati) seorang hamba yang

---

[76] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 77

[77] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 288.

[78]Dalam al-Kūhīny tidak ditulis dengan الزلة melainkan الذلة (kehinaan)

mengarahkan dirinya pada tawajjuh ketuhanan, sekiranya tidak merusak dan melemahkannya. Tetapi malah menjadikan dirinya sebagai obat keabadian (ahli inkisār) dan sempurna untuk Tuhannya dalam ber-jam' mu'annath sālim (menikahi isteri yang selamat), yakni ketika dalam kondisi lebih condong pada isterinya, ia selama dari pengaruh isterinya; dan segera ber-rihlah menuju Allah dengan keabadiannya.

وَأَمَّا الْيَاءُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلنَّصبِ فِي التَّثْنِيَةِ وَالْجَمْعِ

yā' menjadi tanda naṣb terdapat di ism tathniyyah dan jama'.[79]

Selanjutnya, *yā'.* Sebagaimana diulas sebelumnya, Ibn 'Ajībah mengartikan *yā'* sebagai simbol dari keyakinan dan ketenangan. *Yā'* adalah keyakinan (al-yaqīn) dan ketenangan bathin (*al-ṭuma'nīnah*) sebagai tanda keteguhan (*naṣb*) dan ke-tawajjuh-an hati seorang hambah pada Tuhannya. Hal ini berkatian dalam sisi (1) ber-*tathniyyah*. Artinya keteguhan dan ke-*tawajjuh*-an hati menjalankan dan memadukan syariat dan hakikat. Ke-*tawajjuh*-an (penghadapan diri kepada Allah) yang sempurna dapat diketahui dengan memastikan diri memegang teguh syariat secara lahir, dan disinari rahasia cahaya hakikat secara bathin. Dengan kata lain ber-*ism tathniyyah* (berpegang pada syariat dan hakikat) adalah keyakinan (*al-yaqīn*) dan ketenangan (*tuma'nīnah*) sebagai simbol dari *naṣb,* yakni keteguhan hati seorang hamba ber-*tawajjuh* memfokuskan jiwa raga hanya pada Allah. Kemudian, keteguhan hati (*naṣb*) dapat digapai dengan (2) *jama'.* Artinya senantiasa berkumpul jiwa dan raganya dengan Allah, dipenuhi dengan kemabukan cinta, dan kerinduan berada dalam belaian cinta-kasih ilahi.[80]

وأما اليقين والطمأنينة فيكون علامة لنصب العبد وتوجهه إلى ربه في التثنية. أي في ضمنه الشريعة إلى الحقيقة.... ويظهر أيضا نصبه وتوجهه في الجمع الدائم بالقلب الهائم، فيكون شربه متواليا ووسكره متواصلا.

Artinya:

Yakin dan ketentraman menjadi tanda naṣb (keteguhan hati) dan ke-tawajjuh-an hati seorang hamba pada Tuhannya dalam ber-tatniyyah, yakni berpegang pada syariat untuk menggapai hakikat.... Jelas, naṣb (keteguhan hati) dan ke-tawajjuh-an hati dapat diraih dengan ber-jama' (berkumpul atau senggama) selamanya

[79] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,*7-8.
[80] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 78

dalam hati yang sedang bercinta, mabuk bercinta secara terus menerus.

al-Qushayry membagi tingkatan keyakinan dalam 3 (tiga) hal, yaitu '*ilm al-yaqīn, 'ayn al-yaqīn* dan *ḥaqq al-yaqīn*. Ilmu yakin *('ilm al-yaqīn*) artinya pengetahuan yang tidak dirasuki (*lā yatadākhalu raybun*) keraguan pada umumnya, dan tidak terlepas dalam penggambaran Allah (*lā yuṭlaqu fī waṣfī al-ḥaqq*) tanpa batas *('adam al-tauqīf*). Artinya pengetahuan yang pasti dan bersumber dari Allah swt. Sebab itu ilmu yakin *('ilm al-yaqīn*) membutuhkan argumentasi dalil (*al-burhān*), begitu juga dengan *'ayn al-yaqīn* (pokok keyakinan) yang membutuhkan penjelasan (*al-bayān).* Dengan kata lain ilmu yakin membutuhkan pembuktian dan argumentasi logis melalui hukum klausalistik (timbal balik). Sedangkan '*ayn al-yaqīn* adalah keyakinan yang muncul dari orang-orang arif bahwa segala argumentasi logis atau pun tidak logis sejatinya ada eksistensi Dzat di dalamnya (Allah). Artinya dibalik simbolisme *burhani* atau ayat-ayat penciptaan ada sebuah eksistensi yang segala Maha, yaitu Allah. Sebab itu *'ayn al-yaqīn* adalah fase kedua setelah ilmu yakin *('ilm al-yaqīn*). Selanjutnya *ḥaqq al-yaqīn* adalah sesuatu yang disifati dengan *'iyān (mā kāna bi na'ti al-'iyān*). Artinya keyakinan hakiki yang muncul dari gapaian musyahadah kepada Allah, tanpa sedikitpun keraguan, dan ruang kosong dari ketidakpastian. Menyadari bahwa segala sesuatu yang wujud merupakan bukti dari wujud Allah. Meresap dalam jiwa dan raganya kesempurnaan keyakinan tanpa ruang, waktu dan batas. Sebab itu ilmu yakin diperuntukkan para ahli fikir (*arbāb al-'uqūl*), *'ayn al-yaqīn* bagi pemilik ilmu pengetahuan (*aṣḥāb al-'ulūm*), dan *ḥaqq al-yaqīn,* bagi penggapai maqam makrifat.[81]

Bisa dikatakan ilmu yakin adalah *level muḥaḍarah* (menghadirkan), yaitu pengetahuan manusia yang dikendalikan oleh rasionalitas (akal pikiran) dan membutuhkan pembuktian objektif (*burhāni*). Sedangkan '*ayn al-yaqīn* adalah level *mukāshafah* (penyingkapan) ketuhanan, di mana pengetahuan manusia di dasari oleh eksplanasi penjelasan (*al-bayān*), yaitu pandangan kebenaran objektif yang mengacu pada kebenaran mungkin. Selanjutnya *ḥaqq al-yaqīn* adalah level *mushāhadah* (penyaksian) eksistensi ketuhanan yang muncul dari pengalaman makrifat kepada Allah, berada dalam bayang-bayang ketuhanan, acap kali disebut dengan *al-mu'ayyanah*.[82]

---

[81] al-Qushairy, *al-Risālat al-Qushairiyyah,* 53; lihat juga al- Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism,* 107

[82] M. Abdul Mujieb, dkk*, Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali*, 235-236.

وَأَمَّا حَذْفُ النُّونِ فَيَكُونُ عَلَامَةً لِلنَّصْبِ فِي الْأَفْعَالِ الْخَمْسَةِ الَّتِي رَفْعُهَا بِثَبَاتِ النُّونِ

Membuang nūn sebagai tanda naṣb sebagai tanda af'āl al-khamsah yang dalam kondisi rafa' menetapkan nūn.[83]

Konotasi membuang *nūn* artinya ketika seorang murid (pelaku suluk) yang sudah menggapai maqam fana' diwajibkan membuang *al-anāniyyah* (egoisme keakuan dalam kenikmatan fana' bersama Allah). Bagi Ibn 'Ajībah hal tersebut merupakan tanda *naṣb* (diteguhkannya) hati oleh Allah, dari maqam fana' beralih meraih maqam baqa'. Dengan kata lain *nūn* (*al-anāniyyah*) adalah tanda seseorang meraih maqam fana' dan mendapat anugerah *naṣb* (keteguhan) hati, yang harus dibuang ketika ingin meraih maqam baqa'. Fana' artinya yang ada hanyalah aku "*anā*," sedangkan baqa' yang ada hanyalah "Dia/ Huwa".

Membuang *nūn* diartikan sebagai tanda *naṣb* (diteguhkan) hatinya ketika seorang hamba yang menyibukkan dirinya dalam maqam *huwiyyah* (pencarian identitas diri) dengan berusaha *mujāhadah* (sungguh-sungguh) dan selalu melakukan kegiatan atau amaliah yang dapat menghantarkan atau meningkatkan diri meraih *rafa'* (diangkat derajat) oleh Allah. Kemudian Allah tetapkan *nūn al-anāniyyah* (*thubūt al-nūn*) padanya, karena *nūn* secara khusus adalah keikhlasan dan keyakinan meraih kesempurnaan. Dengan kata lain, ketika melewati proses *mujāhadah* (kesungguhan) dan *mukābadah* (berpayah-payah) meniti jalan wushul, kemudian Allah akan mengangkat derajat (*rafa'*) dengan menetapkan nūn (*al-anāniyy*ah/ egoisme keakuan)pada dirinya sebagai tanda meraih maqam fana'. Yang ada hanyalah "aku." Selanjutnya setelah *nūn al-'anāniyah* menetap dalam maqam fana', maka *nūn* harus dibuang sebagai proses menggapai maqam baqa'. Pembuangan *nūn* (*al-anāniyyah*) setelah menempati maqam fana' "akuisme" adalah ejawantah menaikan tingkatan meraih maqam baqa'. Hal tersebut merupakan tanda dari seseorang yang di-*naṣb*-kan (diteguhkan) jiwa dan raganya oleh Allah swt. dalam meraih derajat kesempurnaan yang hakiki, maka yang ada hanyalah "aku dan Dia."[84]

Pembuangan sifat *al-'anāniyah* (keakuan) adalah proses awal yang harus dilewati sebelum menggapai maqam baqa', yaitu membuang segala sifat kesombongan, keakuan, merasa hebat, merasa berjasa dan lain lain yang dihadapan Allah. Kemudian ketika memasuki fase fana' dalam ketuhanan maka dirinya dalam

[83] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah*,8.

[84] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 67; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 78.

kemabukan sehingga merasa bahwa yang ada hanyalah "ana/ aku," setalah itu meningkat meraih maqam baqa' menyibukan diri untuk meningkatnya derajat (*rafa'*) dengan menetapkan sifat *'anāniyah* (*thubūt al-nūn*), maka yang ada hanyalah antara "aku" dan "Dia".

فأما حذف النون الأنانية بالخروج إلى التحقق بالهُوية في مقام البقاء... فعلامة نصبه في مقام الهُوية اشتغاله بالأفعال التي ترفع إلى الله بثبوت النون لعلة النون الذي يَحُفُّها[85] وهو الإخلاص والإتقان

Artinya:

Membuang nūn al-anāniyah (sifat keakuan pada maqam fana') keluar untuk merealisasikan pribadi dalam meraih maqam baqā'... maka tanda naṣb (keteguhan hati) pada maqam al-hawiyyah adalah disibukan dengan perbuatan-perbuatan yang dapat meningkatkan derajat pada Allah dengan ditetapkannya nūn, karena 'illat nūn yang garukannya, yaitu peraih maqam ikhlas dan yakin.

Denotasi selanjutnya adalah tanda *khafḍ* suatu kata. Tanda *khafḍ* terbagi 3 (tiga), yaitu kasrah, yā, dan fatḥah.

وَلِلْخَفْضِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ الْكَسْرَةُ، وَالْيَاءُ، وَالْفَتْحَةُ

i'rab dalam kondisi khafḍ memiliki 3 (tiga) tanda, yaitu kasrah, yā, dan fatḥah.[86]

Tanda *khafḍ* adalah simbol kerendahan hati (tawadhu') seorang hamba dihadapan Allah. Ditandai dengan 3 (tiga) hal, yaitu *kasrah yā'* dan *fatḥah*. *Kasrah* artinya takluk tunduk pada Tuhan selama-lamanya (*inkisāruhu li rabbihi dā'iman*), kagum dengan keagungan Tuhan (*haibatan min ijlālan lahu*), dan kepada hamba Allah lainnya rendah hati serta takzim kepada para waliyullah. Kemudian *yā'* artinya merealisasikan *yā' al-nasb,* yakin keyakinan menisbatkan diri pada golongan sufi. Dengan kata lain yakin menjadi dan berada pada golongan kaum sufi. Juga merealisasikan capaian maqam yang sudah diraih oleh ahli sufi, sehinga dikatakan bahwa dirinya adalah ahli sufi; atau menisbatkan dan menyandarkan diri pada waliyullah. Selanjutnya *fatḥah* yaitu tersingkap cahaya ketuhanan padanya,

---

[85] Dalam al-Kūhĭny ditulis التي يخصها bukan الذي يَحُفُّها sebagaimana Ibn 'Ajĭbah. Dalam hal ini, penulis lebih cenderung pada التي يخصها karena meninjau sisi terjemahan, sebab jika الذي يَحُفُّها artinya menggosokkan atau menggarukan. Perbedaan ini dalam perspektif penulis terjadi karena perbedaan dalam men-tahqiq (editting). Al-Kūhĭny di-taḥqĭq oleh Badr al-Dĭn Manṣūr, sedangkan Ibn 'Ajĭbah di-taḥqĭq oleh 'Abd al-Salām al-'Imrāny al-Khālidy.

[86] Al-Kafrawĭ, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 8.

benar-benar merealisasikan penyingkapan yang luas (*maftūhan bi fatḥ al-kabīr*). [87] Artinya benar-benar menyingkap (ber-*tajally*) eksistensi ketuhanan dan meraih maqam syuhud.

ولخفض العبد وتواضعه ثلاث علامات: انكساره لربه دائما، هيبة منه إجلالا له، ولعباد الله تواضعا ولأوليائه تعظيما. وتحققه بياء النسب، أي يكون منسوبا إلى الصوفية، متحققا بمقامهم، حتى يقال في صوفي، أو منسوبا لأولياء الله مضافا إليهم. الثالث: أن يكون مفتوحا عليه، قد تحقق بالفتح الكبير.

Artinya:

Rendah hati seorang hamba ditandai dengan 3 (tiga) hal, yaitu (1) tunduk pada Allah selama-lamanya, kagum atas keagunggan-Nya, dan pada hamba Allah lainnya tawadhu serta takzim pada waliyullah. (2) Merealisasikan yā' nasb, yakni menisbatkan diri menjadi sufi, dan merealisasikan capaian maqam ahli sufi, sehingga dikatakan sebagai ahli sufi; atau menisbatkan dan menyandarkan diri pada waliyullah; dan (3) tiga, tersingkap (mata bathinya), dan benar-benar dalan saingkapan yang besar.

Ibn 'Aṭā'illah menjelaskan bahwa rendah hati yang hakiki sejatinya muncul setelah *mushāhadah* (menyaksikan) Allah dan menyingkap sifat-sifat-Nya.

التواضع الحقيقي ما كان ناشئا عن شهود عظمته وتجلى صفته.

"Tawadhu' (rendah hati) yang hakiki muncul dari menyaksikan keagungan dan menyingkap sifat Tuhan." [88]

Sementara itu al-Qushayry menerjemahkan *khafḍ* sama dengan Ibn 'Ajībah, yaitu rendah hati atau tawadhu'. Rendah hati (*khafḍ al-qulūb*) ditandai dengan munculnya rasa malu (*ishtish'ār al-khajl*) dalam diri seorang hamba, selalu merasa takut (*istidāmat al-wajl*), selalu merasa dalam kehinaan (*luzūm al-dhulli*), rendah diri (*ītthār al-khumūl*), membiasakan diri untuk khusyuk (*mulazamāt al-khushū'*) dalam beribadah, menemukan eksistensi diri dalam pengorbanan jihad (*ilqā' al-nafs fī dhabā'iḥa al-jihād*). Artinya, berusaha menemukan eksistensi diri dengan *mujāhadah* (sungguh-sungguh) dan *mukābadah* (berpayah-payah) melewati fase-fase wushul *mushāhadah*, sehingga

[87] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 67; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 79.

[88] Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah,* 84.

mengetahui eksistensi diri sebagai manifestasi usaha mengetahui Tuhannya. Kemudian al-Qushayry juga mengartikan *khafḍ* dengan *khafḍ al-jannah*, merendahkan sayap. Artinya rendah diri dan murah hati terhadap orang yang membutuhkan sesuatu padanya (*khafḍ al-janāḥ man ṭalabaka*), tidak bertentangan dalam syariat (sejalan dengan syariat) tanpa penolakan, tanpa kontrovesi (*nizā'in*), tidak membosankan (*ibrāmin*), dan tanpa paksaan (*istikrāhin*).[89]

وأما خفض القلوب فيكون باستشعار الخجل واستدامة الوجل ولزوم الذل وإيثار الخمول وملازمة الخشوع وإلقاء النفس في ذبائح الجهاد. وقد يكون بخفض الجناح لكل من طالبك بشيئ ليس في الشرع له نكر من غير رد ولا نزاع ولا إبرام ولا استكراه.

Artinya*:*

Rendah hati memunculkan rasa malu, selalu merasa takut, selalu merasa hina, rendah diri, membiasakan khusyuk, menemukan diri dalam pengorbanan jihad. Terkadang (rendah hati) dengan merendahkan sayap pada orang yang meminta sesuatu padamu yang tidak bertentangan dengan syariat, tanpa penolakan, tanpa kontroversi, tidak membosankan, dan tanpa paksaan.

فَأَمَّا الْكَسْرَةُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلْخَفْضِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: فِي الْاِسْمِ الْمُفْرَدِ الْمُنْصَرِفِ، وَجَمْعِ التَّكْسِيرِ الْمُنْصَرِفِ، وَفِي جَمْعِ الْمُؤَنَّثِ السَّالِمِ.

Kasrah menjadi tanda khafḍ berada pada 3 (tiga) tempat, yaitu; ism mufrad yang munṣarif, jam' ta'sīr yang munṣarif dan jam' mu'annath thālim.[90]

Sebagaimana telah diungkap sebelumnya, bahwa *kasrah* (merasa tidak berdaya) merupakan simbol ketawadhuan hakiki. *Kasrah* merupakan menjadi tanda ketawadhuan (*khafḍ*) terdapat pada 3 (tiga) hal. Pertama menyibukan diri dengan *ism mufrad*, yaitu senantiasa berdzikir (mengingat) Allah, Dzat yang Maha *Mufrad*. Kemudian mengagungkannya, sebab *ism mufrad* adalah raja di raja nama-nama Tuhan (*sulṭān al-asmā'*). Kedua berkumpul dengan para waliyullah yang ahli *iksīr* (obat keabadian), dan ahli *taksīr* (pemecah egoisme diri). Ketiga melaksanakan sunnah kenabian, menjaga agama dengan berkumpul (menikahi) wanita (*mu'annath*) yang selamat dari problematika (cobaan) yang muncul dalam membangun bahtera

[89] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 42-43 & 174-178.
[90] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 8.

rumah tangga. Dalam pandangan Ibn 'Araby bukan menikahi wanita (isteri) yang tidak merusak fokus meraih wushul kepada Allah.[91] Ketawadhuan dan akhlak yang baik dari seorang hamba tidak tampak kepermukaan khalayak kecuali tetap terjaga bersama keluarga dan anak-anaknya.

فأما الانكسار[92] فيكون علامة للتواضع الحقيقي في ثلاثة مواضع، أولها الاشتعال بذكر الله، وأعظم الذكر الاسم المفرد لأنه سلطان الأسماء... ثنيها جمعه مع الأولياء أهل الإكسير والتكسير، ثالثها تحصيله عليه الصلاة والسلام وإحرازه لدينيه بجمعه المؤنث من غوائله وهو التزوج.

Artinya:

Merasa tidak berdaya menjadi tanda dari ketawadhuan yang hakiki, berada pada 3 (tiga) tempat. Pertama, menyibukkan diri dengan berdzikir Allah, dan menganggungkan dzikir ism mufrad, karena dzikir ism mufrad itu raja di raja nama-nama Allah.... Kedua, berkumpul bersama para wali ahli iksīr dan taksīr. Ketiga, melaksanakan sunnah dan menjaga agama dengan menikahi wanita yang selamat dari hegemoni mencitainya, yaitu menikah.

وَأَمَّا الْيَاءُ: فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلْخَفْضِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: فِي الْأَسْمَاءِ الْخَمْسَةِ، وَفِي التَّثْنِيَةِ، وَالْجَمْعِ

Yā' menjadi tanda *khafḍ* dalam 3 (tiga) tempat, yaitu pada *ism* lima (*asmā' al-khamsah*), *ism tathniyyah*, dan *jama'* (*mudhakkar sālim* atau *mu'annath sālim*)[93]

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa *yā'* memiliki arti *al-yaqīn* dan *al-ṭuma'nīnah* (keyakinan dan ketenangan). *Yā'* merupakan nisbat (*yā' al-nisbat*), artinya keyakinan dan ketenangan menisbatkan diri secara hakiki pada ahli sufi (*al-latī taḥaqqaqhu bi luḥūq al-ṣūfiyyah*) merupakan bagian dari tanda ketawadhuan (*khafḍ*) seorang hamba, sehingga mampu meraih capaian sebagaimana yang dicapai oleh ahli sufi. Hal ini terkait dengan 3 (tiga) hal, yaitu; *asmā' al-khamsah, tathniyyah* dan *jama'*.[94]

---

[91] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 288

[92] انكسر artinya dikalahkan, dan ditaklukan. Maka dari itu orang yang sudah dikalahkan atau ditaklukan berarti merasa tidak mampu atau tidak berdaya, tidak memiliki kekuatan apapun kecuali kekuatan Tuhan.

[93] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 8.

[94] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 68-69; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 80-81.

Pertama *asmā' al-khamsah* (nama-nama yang lima), artinya, ketawadhuan harus lah diimplementasikan kepada sesama makhluk Allah, yakni pada 5 (lima) golongan, yaitu; manusia (*al-ins*), jin (*al-jinn*), malaikat (*al-malā'ikat*), binatang (*al-hayawānāt*), dan benda benda mati (*al-jamadāt*). Sebab, orang yang arif tidak hanya tawadhu' pada manusia, tetapi juga pada makhluk lainnya, seperti tanah, batu, air dan segala ciptaan yang ada di alam semesta.

Kedua *ism tathaniyyah* artinya sifat tawadhu' muncul dari proses musyahadah (penyaksian) dua sifat yang berlawanan (*al-tathniyyah*). Artinya tawadhu' dalam sifat ketuhanan (*rubūbiyyah*) diimplementasikan dalam tawadhu' dalam realitas kehambaan (*'ubūdiyyah*). Dengan kata lain, sikap tawadhu' terhadap sesama hamba atau makhluk hidup (*'ubūdiyyah*) merupakan manifestasi ketawadhu'an terhadap Tuhan (*rubūbiyyah*). Dalam penjelasan Ibn 'Aṭā'illah bahwa tawadhu' yang hakiki muncul dari proses musyahadah keagungan dan menyingkap sifat-sifat ketuhanan.[95]

Dalam bahasa Seyyed Hossein Nasr bahwa Allah adalah realitas tertinggi, Tuhan sekaligus Ketuhanan, transenden sekaligus imanen, sangat jauh sekaligus sangat dekat manusia, agung sekaligus pemurah. Dia Absolut, tak terbatas dan sumber segala rahmat. Dia asal mula dan akhir segala sesuatu. Dia adalah pencipta, pemelihara dan juga penghancur alam semesta, dalam arti Dia menentukan kehidupan dan kematian. Segala sesuatu kembali kepada-Nya. Semua kualitas positif yang kita dapati di alam semesta seperti kecantikan, kebaikan, dan kekuatan berasal dari-Nya, dan Dia bukan hanya sumber alam semesta tetapi juga sumber kualitas-Nya.[96] Artinya tampak dalam pandangannya bahwa seluruh dimensi dari Realitas Ketuhanan memiliki hubungan bipolar, yang masing-masing kutub adalah setara dan saling meliputi. Begitu juga dengan konsep eksistensial Tuhan dalam Islam mengatasi pertentangan, yang secara berhadapan berbeda. Artinya, mereka saling melingkupi dalam kesempurnaan Zat-Nya, sehingga nampak sekali prinsip coincidentia oppositorum (*al-jam' bayn al-'addad*) menjadi dasar filosofis Nasr dalam memahami Realitas Tuhan. Tuhan bagi pemahaman Nasr tidak bisa dipahami kecuali dengan memadukan dua sifat yang berlawanan pada-Nya.[97] Dalam perspektif Ibn 'Ajībah konsep ini ejawantah dari

---

[95] Maḥmūd 'Abd al-Maqṣūd Haikal, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah,* 84; Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭy, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz' al-Khāmis (Damshq: Dār al-Fikr, 2003), 177.

[96] Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1994), 34

[97] Irwandra, "Konsepsi Tuhan dalam Kesemestaan Menurut Seyyed Hossein Nasr", Jurnal *Ushuluddin* (Vol. XVII No. 1, Januari 2011), 2-3.

makna ism tathniyyah, yakni mengetahui dua sifat yang saling bertentangan.

Ketiga, *jama'*, berkumpul dan mengasihi sesama suadara, baik besar atau pun kecil, mengasihi yang lemah (kecil) dan menghormati yang kuat (besar) tanpa membedakan identitas dan golongan.

وأما ياء النسبة التي تحققه بلحوق الصوفية فتكون علامة على خفضه وتواضعه، حتى يتحقق بما تحققهوا به في ثلاثة مواضع: الأسماء الخمسة أي يظهر تواضعه في الأسماء الخمسة: الإنس، والجن، والملائكة، والحيونات والجمادات... وفي التثنية في شهود الضدين في الأشياء كلها فيتواضع مع الربوبية ويقوم بحق العبودية. وفي الجمع أي جمع الإخوان مع صغيرهم وكبيرهم ويرحم صغيرهم ويوقر كبيرهم.

Artinya:

Yā' nisbat (yakin menisbatkan diri) merealisasikan bertemu dengan ahli sufi menjadi tanda kerendahan hati, sehingga mampu merealisasikan sebagaimana capaian ahli sufi dalam 3 (tiga) tempat, yaitu pada asmā' al-khamsah (lima nama), yakni tawadhu' pada 5 (lima) jenis nama, yaitu manusia, jin, malaikat, hewan dan benda-benda mati. Pada ism tathniyyah, yakni menyingkap dua sifat yang berlawanan dalam segala hal penciptaan, tawadhu' bersama rubūbiyyah dan melaksanakan dengan 'ubūdiyyah. Pada jama', yakni berkumpul dengan saudara, tawadhu' pada yang lebih kecil dan lebih besar, mengasihi yang kecil dan menghormati yang besar.

وَأَمَّا الْفَتْحَةُ فَتَكُونُ عَلَامَةً لِلْخَفْضِ فِي الْاِسْمِ الَّذِي لَا يَنْصَرِفُ

Fatḥah menjadi tanda khafḍ berada pada ism yang tidak bisa ditasrif.

Selanjutnya *fatḥah*, sebagaimana ulasan sebelumnya sebagai tanda terbukanya mata hati (*baṣīrat*) ber-makrifat kepada Allah (*fatḥu qalbihi 'alā ma'rifatillah*) yang menjadi tanda diteguhkan (di-*naṣb*-kan)-nya hati seorang hamba. Namun dalam hal ini berbeda, *fatḥah* sebagai tanda *khafḍ* adalah tanda ditolaknya ketawadhuan, melainkan menjadi tanda kehinaan (*khafḍ*),[98] berada pada maqam *akābir* (para pembesar/ penantang/ kesombongan). Hal itu terjadi bagi

[98] Khafaḍ dalam hal ini lebih tepat diartikan kerendahan atau kehinaan. Bukan ketawadhuan.

seorang hamba yang hatinya tidak bisa berpaling dari hawa nafsu (*lā yanṣarifu 'an hawāhu*), dan tak henti-hentinya mengikuti watak dan anugerah. Dengan kata lain hamba yang dihegemoni oleh syahwa dan nafsu, tak berhenti mengikuti tabiat buruknya, dan selalu berharap mendapatkan anugerah. Hal itu disebabkan karena dua hal, yaitu cinta jabatan (*ḥubb al-riyāsah*) dan cinta kehormatan (*ḥubb al-jāh*). Kedua alasan tersebut pada dasarnya berpusat pada satu *'illat*, yaitu cinta dunia (*ḥubb al-dunyā'*) yang menjadi pangkal kerusakan dan keluputan.[99]

قد يكون الفتح على العبد في علم الحقائق سببا لطرده. وعلامة لخفضه عن مقام الأكابر. وذلك في العبد الذي لا ينصرف عن هواه ولا ينفك عن طبعه ومتابعة مناه...

Artinya:

Terkadang fatḥah bagi seorang hamba dalam ilmu hakikat menjadi sebab tertolaknya meraih ketawadhuan, dan menjadi tanda untuk dihinakan karena berada pada maqam pembesar, atau para panantang. Hal itu berada pada hamba yang tak bisa berpaling dari hawa nafsu, dan tak henti-hentinya dihegemoni oleh tabiat buruk dan mengikuti hasrat.

Selanjutnya, denotasi *jazm*, yaitu *i'rab jazm* ditandai dengan 2 (dua) hal, yaitu sukūn dan membuang huruf 'illat serta membuang nūn.

وَلِلْجَزْمِ عَلَامَتَانِ: السُّكُونُ، وَالْحَذْفُ

Pada i'rab jazm terdapat dua tanda, yaitu sukūn dan membuang (nūn dan ḥurūf 'illat)[100]

Konotasi *jazm* adalah kemantapan bathin. Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa kemantapan bathin (*al-jazm*), dan tenggelam di dalamnya (*al-rusūkh fīhā*),[101] sekiranya tak ada lagi kesusahan atau kesumukan hati, kekhawatiran, keraguan dan kepalsuan, ditandai dengan 2 (dua) hal, yaitu *sukūn* (ketenangan bathin) dan membuang *nūn anāniyyah* dan penyakit (*'illat*) yang bersemayam dalam hati.

---

[99] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 73; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 81-82.

[100] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 8.

[101] رسوخ maṣdar dari kata رَسَخ yang memiliki arti, di antaranya: berakar, berakar tunjang, yang dibentuk dengan kuat, ditetapkan, dimantapkan, dipastikan, stabil, mantap. Jika di-tashdīd-kan رسّخ يرسِّخ maka memiliki arti sebagai berikut; menetapkan, mengatasi, menstabilkan, menentukan, mengikatkan, menanamkan, memperkuat, mengkonsolidasikan, mempersatukan .

Pertama *sukūn* artinya ketenangan bathin (*al-ṭuma'nīnah*). Orang yang dalam *sukūn* ibarat gunung yang kokoh menghujam kakinya ke bumi, tak goyah walau diterpa kesusahan dalam situasi dan kondisi apapun. Kedua *al-ḥadhf* artinya kemantapan hati bermusyahadah kepada Allah dengan membuang ketergantungan dan kesibukan dunia (*hadhf 'alā'iq al-qalb wa shawāghilihi*), yang ada hanyalah Allah Dzat yang Maha Tunggal. Sebab itu peraih maqam *jazm* (kemantapan bathin) dijamin kecukupan dan kemantapan hati dalam menghadapi problematika duniawi dan kehidupan ukhrawi.[102]

والجزم بمعرفة الحق والرسوخ فيها بحيث ينقطع من القلب التهَمُّم[103] والخواطر والشكوك والأوهام، علامتان: السكون أي سكون القلب وطمأنينته... وعلامة الجزم أيضا بشهود الحق حذف علائق القلب وشواغله .

Artinya:

Mantap bathinnya bermakrifat al-haqq dan menghujam kokoh di dalamnya, sekiranya tak ada lagi kesusahan hati, kekhawatiran, keraguan dan kepalsuan terdapat 2 (dua) tanda, yaitu sukūn, yakni ketenangan hati..... dan tanda jazm lainnya menyasikan al-haqq dengan membuang ketergantuan dan kesibukan hati pada selain Allah.

Sementara itu al-Qushayry mengartikan *jazm* dengan (1) *al-qaṭ',* berarti terformat, terpotong, atau terputus; dan (2) dengan *al-sukūn,* berarti ketenangan dan ketentraman). *Jazm* sebagai simbol *al-qaṭ'* artinya memutus mata rantai dan membuang (*al-ḥadhf*) segala ketergantungan (*'alā'iq*) hati pada duniawi, serta melakukan hal yang sia-sia, yakni tenang dan tentram dalam melewati hukum-hukum hakikat tanpa tendensi, dan motivasi. Hal ini merupakan etika dalam bersyariat. Kemudian *jazm* dalam arti *al-qaṭ*', yakni memutus kekhawatiran dari ketidakpastian menggapai anugerah; terputusnya motivasi menggebu-gebu (*a'nāq*) pencarian (*maṭālabāt*) ketuhanan, keinginan (*waridāt*), dan pilihan (*ikhtiyarāt*) dengan kesia-siaan, sehingga ia merasa nyaman bersama Allah.[104] Dengan kata lain seseorang yang sudah menggapai maqam musyahadah atau baqa' maka dirinya harus memutus kekhawatiran, motivasi menggebu-gebu, '*anāniyyah* (keakuan) pada maqam fana', dan lain-lain. Dirinya

[102] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 74; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 83 -84.

[103] Dalam al-Kūhīny ditulis *al-tawahhum* (kepalsuan), tapi dalam Ibn 'Ajībah ditulis *al-tahammum* (kesusahan hati).

[104] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 43 & 179-188.

merasa tiada yang lebih berarti hanyalah Allah, tiada keinginan dan harapan kecuali Allah, maka yang ada hanyalah Allah dan karena Allah.

> وأما جزم القلوب، فالجزم القطع، ويكون بحذف العلائق والسكون تحت جريان أحكام الحقيقة من غير إخلال بشيء من آداب الشريعة. ويكون جزم القلوب قطعها عن خطرات المنى فإن الأماني والمعاني متضادة، فيقطع أعناق[105] المطالبات والإرادات والاختيارات بسيوف اليأس، ثم ليسكن بالله لله مع الله،...

Artinya:

Jazm hati, jazm adalah al-qaṭ' (memutus), membuang 'alā'iq, dan tenang dalam melewati hukum-hukum hakikat tanpa ada tendensi satupun sebagai ejawantah etika dalam bersyariat. Jazm hati yaitu memutus kekhawatiran dari ketidakdapatan anugerah; angan-angan kosong dan makna yang berlawanan, terputusnya motivasi menggebu-gebu, pencarian, keinginan, dan pilihan tajam yang sia-sia, sehingga merasa tenang bersama Allah, dan karena Allah bersama Allah.

فَأَمَّا السُّكُونُ فَيَكُونُ عَلَامَةً لِلْجَزْمِ فِي الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ الصَّحِيحِ الْآخِرِ.

وَأَمَّا الْحَذْفُ فَيَكُونُ عَلَامَةً لِلْجَزْمِ فِي الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ الْمُعْتَلِّ الْآخِرِ، وَفِي الْأَفْعَالِ الْخَمْسَةِ الَّتِي رَفْعُهَا بِثَبَاتِ النُّونِ.

Sukūn menjadi tanda jazm terdapat pada fi'il muḍāri' yang shahih ḥurūf akhirnya, sedangkan membuang sebagai tanda jazm berada pada fi'il muḍāri' yang mu'tal (terdapat ḥurūf 'illat) diakhirnya, dan fi'il lima (af'āl al-khamsah) yang ketika rafa' dengan menetapkan nūn.[106]

Sebagaimana diulas sebelumnya bahwa *sukūn* merupakan simbol dari ketenangan (*al-ṭuma'nīnah*). Sebab itu, ketenangan lahir (*sukūn*) adalah usaha bermujahadah sebagai tanda *jazm* (kemantapan) bathin dalam ber-*mushāhadah* (penyaksian) dengan *fil'il muḍāri',* yakni mantap atau kukuh niat menyerupai amaliah kesalehan yang dilakukan oleh orang-orang ikhlas (*mukhliṣīn*). Tentunya sesuai

[105] أعناق jamak dari عنق, memiliki arti pundak. Dalam hal ini, penulis mengartikan dengan keinginan yang menggebu-gebu.

[106] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 76.

dengan syariat kenabian, terhindar dari bid'ah, dan terbebas dari penyakit (*'illat*) hati yang dapat merusak, bahkan merusak wushul kepada Allah setelah menggapai maqam *mushāhadah* (penyaksian) dengan kemantapan bathin (*jazm al-qulūb*). Seperti *tabajjuḥ,* membangga-banggakan diri, pamer keistimewaan dihadapan orang lain, atau meminta imbalan. Dengan kata lain bahwa *sukūn* adalah kemantapan bathin, yakni kepayahan yang dapat menghantarkan meraih *mushāhadah* (penyaksian), ditandai dengan kehidupan yang baik (*al-ḥayāt al-ṭayyibah*) dan kehidupan yang damai (*al-'aish al-hani'*).[107]

فأما السكون الظاهر من تعب المجاهدة فيكون علامة لجزم الباطن ورسوخه في مقام المشاهدة في فعل المضارع، أي في العمل الصالح المشابه لأفعال المخلصين... الصحيح الآخر أي الصافي من العلل التى تلحقه بعد تمامه كالتبجح به، واعتقاد المزية على الناس بسببه أي طلب العوض عليه.

Artinya:

Sukūn secara lahir adalah salah satu kepayahan atau usaha dalam ber-mujāhadah, menjadi tanda kemantapan bathin dan kukuh kuat dalam maqam mushāhadah pada fi'il muḍāri', yakni beramal shaleh yang menyerupai perubatan-perbuatan para mukhliṣīn…. Ṣaḥīh al-Ākhir, yakni suci dari penyakit-penyakit yang melekat setelah menggapai kesempurnaan, seperti membangga-banggakan diri, pamare keistimewaan pada manusia karenanya, yakni meminta imbalan atas apa yang telah diperbuatnya.

Kemudian ketenangan lahir (*sukūn al-ẓāhir*) salah satu bentuk kepayahan ber-mujahadah, terkadang dibarengi dengan ketenangan bathin (*sukūn al-bāṭin*) dalam relaksasi bermusyahadah (*rāḥat al-mushāhadat*); terkadang juga dibarengi dengan ketakutan (*ahwāl*) dan kekhawatiran duniawiyah (*al-khawaṭir al-duniyawiyyah*) ketika menuju maqam baqa'. Biasanya ketenangan bermujahadah adalah ketenangan ber-*mushāhadah* yang terkadang dibarengi dengan parasaan takut dan kekhawatiran duniawiyah. Posisi ini terjadi karena adanya pergumulan sifat kegelapan (*dhulmāny*) dengan sifat kecahayaan (*nurāny*) yang dapat menggoncang atau bahkan menggagalkan bermusyahadah kepada Tuhan. Maka dari itu dzikir

[107]Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 76; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr*, 84.

ism mufrad (Allah) yang sudah menyatu dalam hati, jiwa dan raga menjadi senjata untuk mengeluarkan *dhulmāny* (kegelapan) yang bersemayam dalam tubuh.

Dalam pandangan al-Ghazali bahwa tubuh manusia terdiri dari jiwa dan raga. Jiwa bersifat metafisik, immateria, bukan sebuah komposisi dan mengandung mengetahui yang bergerak dan kekal. Sedangkan badan bersifat materi, tak mengandung daya, dan tidak kekal. Dalam jiwa terdapat ruh, akal dan kalbu merupakan daya penggerak yang memengaruhi raga. Jiwa dan raga memiliki hubungan yang saling membutuhkan, sebab jiwa bukan badan, begitu pun sebaliknya, badan juga bukan jiwa. Hubungan keduanya bersifat horizontal transendental yang pada akhirnya akan terpisah, di mana jiwa (ruh) akan kembali pada alam lahut, dan raga kembali pada tanah. Sebab itu al-Ghazali membagi jiwa pada beberapa tingkatan, yaitu jiwa yang tenang (*al-nafs al-muṭma'innah*), jiwa yang penuh penyesalan (*al-nafs al-lawwāmah*), dan jiwa yang memerintah (*al-nafs al-'ammārah*). Jiwa yang tenang (*al-nafs al-muṭma'innah*) adalah ketenangan, ketenteraman dan kedamaian Tuhan "ridha dan meridhai." Jiwa yang tenang adalah potensi, dorongan, hasrat, dan nafsu yang sudah terkendali dan sesuai perintah Tuhan. Manusai yang memiliki ketenangan jiwa akan mengedepankan logika ketika bertindak. Sedangkan jiwa yang menyesal (*al-nafs al-lawwāmah*) adalah jiwa yang menyadair pikiran-pikiran, keinginan dan cela diri sendiri, merupakan tarap awal ruhani kembali pada Tuhan. *Nafs lawwāmah* adalah potensi, dorongan, hasrat, dan nafsu yang berusaha dikendalikan sesuai perintah Tuhan. Manusia yang memiliki nafsu *lawwāmah* maka pada satu sisi mengikuti logika berfikirnya, dan pada sisi lain mengikuti hawa nafsunya. Selanjutnya jiwa yang memerintah (*an-nafs al-'amarah*) adalah jiwa yang dipenuhi dengan amarah, dipenuhi ketamakna dalam kemurkaan (*ghaḍb*) dan keinginan nafsu (*shahwat*). Manusia tak mampu mengontrol sifat dan karakter yang melekat di badan, kadang ia memiliki sifat binatang melata, binatang buas, dan iblis. Jarang sekali mengikuti sifat ketaatan malaikat.[108]

Selanjutnya *al-hadhf* menjadi tanda dari *jazm* ditandai dengan membuang *ḥurūf* illat (penyakit) pada *fi'il muḍāri'* dan membuang *nūn* pada *'af'āl al-khamsah* (*fi'il* lima). *Al-Ḥadhf* artinya membuang segala kesibukan dan ketergantungan lahir duniawiyah, baik kegelapan (*dhulmāny*) ataupun kecahayaan (*nurāny*), sebagai tanda dari kemantapan hati (*jazm al-bāthin*) dan telah mencapai

[108] *Ahmad Ali Riyadi, Psikologi Sufi Al-Ghazali (Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008), 109.*

(merelasisasikan) maqam *adhwāq* (merasakan keberadaan Tuhan), dan *wujdān* (suara hati) serta ikhlas berada pada maqam *'iyān* (melihat Tuhan). Kemudian *fi'il muḍari'* artinya amalan yang kualitasnya sama seperti amaliyah orang-orang shaleh. Sedangkan *al-mu'tall al-ākhir* artinya membuang penyakit dan segala sifat-sifatnya, kemudian sucikan sebagai tanda kemantapan (*jazm*) dan merealisasikannya dengan 'irfān (mengetahui) segala sifat bermusyahadah dan *'iyān* kepada Tuhan. Apabila *'illat* (penyakit) tidak buang (*lam yuḥdhaf*) maka tak akan bisa disucikan ditandai dengan sifat selalu kekurangan (*ḥirmān*) dan kebohongan permanen. Sebab itu, seseorang tidak dapat digolongkan sebagai *ahl jazm* (memiliki kemantapan dan ketenangan) apabila dalam hatinya masih terdapat *'illat* (penyakit) baik secara lahir ataupun bathin.

Tanda orang meraih kondisi *jazm* adalah mampu mereaslisasikan *mujāhadah* (sungguh-sungguh) dan *mukābadah* (ber-payah-payah) melewati fase-fase wushul dengan cara menyerupai amaliah para wali (*fi'il muḍāri'*). Pertama akan diangkat derajatnya (*rafa'*) oleh Allah swt. ditandai dengan keberadaan *nūn al-anāniyyah* (keakuan) pada dirinya. Anugerah *nūn al-'anāniyyah* merupakan ejawantah dari peraihan maqam fana'. Bisa juga diangkat derajat ditandai dengan *nūn* yang berarti cahaya (*al-nurāniyyah*), dan menemukan kenikmatan (*wujdān al-ḥalawāt*). Kedua *nūn al-'anāniyyah* pada maqam fana' harus dibuang atau ditinggalkan ketika menggapai maqam kemantapan bathin (*jazm al-qulūb*), memantapkan diri hanya pada Allah tiada yang lain, berada dalam kenikmatan *mushāhadah* (penyaksian), meraih baqa' bersama Allah. Bisa juga membuang (*al-hadhf*) artinya membuang kesibukan dan ketergantungan pada dunia, baik yang bersifat kegelapan (*ẓulmāniyyah*) atau pencerahan (*nurāniyyah*). Hal tersebut merupakan tanda kemantapan bathin (*jazm al-bāṭin*). Merealisasikan maqam olah rasa (*al-adhwāq*) dan penemuan (*wujdān*) eksistensi ketuhanan, ikhlas berada pada maqam '*iyān*, menyerupai amaliyah orang-orang shaleh. Kemudian membuang penyakit-penyakit hati yang membelenggu jiwa dan raga, lalu disucikan dan dibersihkan. Hal tersebut merupakan tanda kemantapan bathin (*jazm al-bāṭin*), merealisakan dengan *'irfān* sifat dari pemerolehan *shuhūd* dan *'iyān*.[109] Menemukan kenikmatan beramaliah ditandai dengan munculnya rasa aman, nyaman, dan tentram sebagai manifestasi dari diterimanya amal perbuatan diakhirat.

[109] al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 86-87.

وأما حذف الشواغل والعلائق الظاهرة ظلمانية كانت أو نوارنية فيكون علامة لجزم الباطن وتحققه بمقام الأذواق والوجدان وتخلصه لمقام العيان في الفعل المضارع أي العمل المشابه لأفعال الصالحين، المعتل الأخر بما تقدم فإن حذف علته وصفاه طهره من تلك العلل كان علامة على جزمه وتحققه بالعرفان على نعت الشهود والعيان...

Artinya:

Membuang kesibukan dan ketergantungan pada dunia, baik kegelapan atau pencerahan merupakan tanda kemantapan bathin, dan merealisasikan maqam olah rasa dan penemuan, ikhlas berada pada maqam 'iyān dalam menyerupai amaliyah shaliḥīn. Mu'tal al-Ākhir sebagaimana sebelumnya, membuang penyakit lalu disucikan dan dibersihkan dari itu penyakit sebagai tanda kemantapan dan merealisasikan irfan sifat dari shuhūd dan 'iyān. []

D. Konsep Penyingkapan Keghaiban dengan Huruf dan Ḥarakat.

Selanjutnya menjelaskan fasal kalimat (kata) yang di-*i'rabi,* ditinjau dari jenisnya. Pada dasarnya penerapan *mu'rabāt* pada bab ini sudah dijelaskan pada bab sebelumnya secara jelas dan luas.

فَاَلْمُعْرَبَاتُ قِسْمَانِ قِسْمٌ يُعْرَبُ بِالْحَرَكَاتِ, وَقِسْمٌ يُعْرَبُ بِالْحُرُوفِ

فَاَلَّذِي يُعْرَبُ بِالْحَرَكَاتِ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ اَلِاسْمُ اَلْمُفْرَدُ, وَجَمْعُ اَلتَّكْسِيرِ, وَجَمْعُ اَلْمُؤَنَّثِ اَلسَّالِمِ, وَالْفِعْلُ اَلْمُضَارِعُ اَلَّذِي لَمْ يَتَّصِلْ بِآخِرِهِ شَيْءٌ

وَكُلُّهَا تُرْفَعُ بِالضَّمَّةِ، وَتَنْصَبُ بِالْفَتْحَةِ، وَتُخْفَضُ بِالْكَسْرَةِ وَتُجْزَمُ بِالسُّكُونِ، وَخَرَجَ عَنْ ذَلِكَ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: جَمْعُ الْمُؤَنَّثِ السَّالِمُ يُنْصَبُ بِالْكَسْرَةِ، وَالْاسْمُ الَّذِي لَا يَنْصَرِفُ يُخْفَضُ بِالْفَتْحَةِ، وَالْفِعْلُ الْمُضَارِعُ الْمُعْتَلُ الْآخِرِ يُجْزَمُ بِحَذْفِ آخِرِهِ

وَالَّذِي يُعْرَبُ بِالْحُرُوفِ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: التَّثْنِيَةُ، وَجَمْعُ الْمُذَكَّرِ السَّالِمُ، وَالْأَسْمَاءُ الْخَمْسَةُ، وَالْأَفْعَالُ الْخَمْسَةُ، وَهِيَ: يَفْعَلَانِ، وَتَفْعَلَانِ، وَيَفْعَلُونَ، وَتَفْعَلُونَ، وَتَفْعَلِينَ.

فَأَمَّا التَّثْنِيَةُ فَتُرْفَعُ بِالْأَلِفِ، وَتُنْصَبُ وَتُخْفَضُ بِالْيَاءِ وَأَمَّا جَمْعُ الْمُذَكَّرِ السَّالِمُ فَيُرْفَعُ بِالْوَاوِ، وَيُنْصَبُ وَيُخْفَضُ بِالْيَاءِ

وَ أَمَّـا الأَسْـمَاءُ الْخَمْسَـةُ فَتُرْفَـعُ بِـالْوَاوِ وتُنصَـبُ بِـالْأَلِفِ، وتُخْفَـضُ بِالْيَـاءِ وَ أَمَّـا الأَفْعَـالُ الْخَمْسَـةُ فَتُرْفَـعُ بِـالنُّوْنِ وتُنصَبُ وَتُجْزَمُ بِحَذْفِهَا

Fasal Mu'rabāt

Mu'rabāt (kata yang diberikan i'rab) terdapat 2 (dua) jenis, yaitu di-i'rabi dengan perubahan harakat dan di-i'rabi dengan pergantian ḥurūf.

Kata (kalimat dalam bahasa Arab) yang di-i'rabi dengan harakat terbagi 4 (empat), yaitu ism mufrad, jama' ta'sīr. jama' muannath sālim, dan fi'il muḍāri' yang ḥurūf akhirnya tidak bertemu sesuatu (nūn, dan ḥurūf 'illat). Semuanya ketika rafa' dengan ḍammah, naṣb dengan fatḥah, khafḍ dengan kasrah, dan jazm dengan sukūn, kecuali pada 3 (tiga) hal, yaitu jama' mu'annath sālim naṣb dan jar dengan kasrah, ism yang tidak dapat ditasrif ketika jar dengan fatḥah, dan fi'il muḍāri' yang ḥurūf akhirnya terdapat ḥurūf 'illat (wawu atau yā) maka ketika jazm harus membuang ḥurūf 'illat.

Kemudian, kata (kalimat) yang di-i'rabi dengan ḥurūf terbagi 4 (empat), yaitu; ism tanthniyyah, jama' mudhakkar sālim, asmā' al-khamsah, dan af'āl al-khamsah, yaitu; يَفْعَلَانِ، وَتَفْعَلَانِ، وَيَفْعَلُونَ، وَتَفْعَلُونَ، وَتَفْعَلِين. Ism tanthniyyah ketika rafa' dengan alif, naṣb dan jar dengan yā'. Sedangkan jama' mudhakkar sālim ketika rafa' dengan wawu, naṣb dan jar dengan yā'. Sementara asmā' al-khamsah ketika rafa' dengan wawu, naṣb dengan alif, dan jarr dengan yā'. Terakhir, af'āl al-khamsah ketika rafa' dengan nūn, naṣb dan jarr dengan membuang nūn.[110]

Selanjutnya konotasi *mu'rabāt* (yang di-*i'rab*-kan) yaitu rahasia penampakan peralihan dari alam ghaib menuju alam *shahādah* (penyaksian), dari lautan *jabarūt* menuju lautan *malakūt* dan *mulki* sebagai manifestasi rahasia-rahasia Dzat Allah yang azali. [111] Hal tersebut disimbolkan dengan 2 (dua) hal, yaitu (1) huruf-huruf semesta (*qismun yaẓharu bi al-ḥurūf*); dan (2) ashkāl, yakni symbol

[110] Al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 9.

[111] Syaikh Abd al-Qādir al-Jīlāny dalam Sirr al-Asrār menjelaskan bahwa ruh manusia ditempatkan di alam lahūt, diturunkan ke alam jabarūt, ke alam malakut dan alam mulki, Padahal ini, al-Kūhīny tidak tidak runut menyebutkannya. Lihat 'Abd al-Qādir al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār* (Damaskus: Dār al-Sanābil, 1993), 43-48.

atau bentuk penciptaan (*qismun yaẓahru bil al-ashkāl*). Keduanya merupakan perwujudan dari penampakan (*tajalliyāt*) sifat-sifat dan nama-nama (*asmā'*) ketuhanan, yang subtansinya merupakan perwujudan Tuhan. Sebab, Dzat Tuhan pada dasarnya realitas yang tersimpan (*ḥālat al-kanziyyah*), memiliki kelembutan (*laṭīfah*) yang samar, qadīm dan azali. Tersifati dengan kesempurnaan, lalu tersingkap dan tampak dalam bentuk simbol (*al-rusūm*) dan bentuk (*ashkāl*) penciptaan.[112] Dengan kata lain, *mu'rabāt al-ḥurūf* merupakan bukti perwujudan Tuhan yang tampak, dapat disingkap dengan memahami huruf-huruf semesta berupa simbol (*al-rusūm*) dan bentuk (*al-ashkāl*) penciptaan.

الأسرار المعربات أي المظهرات من عالم الغيب إلى عالم الشهادة أو من بحر البجروت إلى عالم الملك والملكوت وهي أسرار الذات الأزلية، قسمان: قسم يعرب أي يظهر بالحروف. قسم يعرب أي يظهر بالأشكال، ويقال للجميع: التجليات, وذلك أن الذات العلية في حال الكنزية كانت ذاتا لطيفة خفية قديمة أزلية، متصفة بأوصاف الكمال ثم تجلت وظهرت بالرسوم والأشكال

Artinya:

Rahasia mu'rabāt, yakni penampakan dari alam ghaib ke alam shahādah, dari jabarūt ke mulki dan malakūt, yaitu rahasia-rahasia Dzat yang Mahaazali. Terbagi 2 (dua), yaitu penampakan dalam bentuk huruf (simbol) dan ashkāl (bentuk). Dikatakan secara umum, berupa penyingkapan. Dzat yang Mahaluhur merupakan kondisi (harta) yang tersimpan, memiliki kelembutan, samar, qadīm dan azali, tersifati dengan sifat-sifat kesempurnaan, kemudian tersingkap, dan tampak dengan simbol dan bentuk penciptaan.

Kemudian huruf-huruf semesta (*al-rusūm*) adalah penampakan yang besar, seperti arasy, kursy, tingkatan langit-bumi, gunung-gunung, dan ciptaan yang besar-besar lainnya. Sedangkan *ashkāl* adalah penampakan kecil, seperti manusia, malaikat, dan makhluk hidup lainnya. Penampakan penciptaan yang besar merupakan simbol dari *ḥurūf* atau abjad, sedangkan penampakan penciptaan yang kecil disimbolkan dengan harakat (*ashkāl*) dan rahasia dari Dzat Mahaluhur dengan pengertian maknawi. Dengan kata lain huruf-huruf semesta (*al-rusūm* atau *al-ḥurūf*) dan harakat (*ashkāl*) sebuah eksistenasi penuh nilai dan makna sebagai refresentasi dari

[112] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 81.

penyingkapan rahasia Dzat yang Mahaluhur yang tampak secara inderawi.[113]

Mengutip bahasa Ibn 'Araby, bahwa huruf huruf semesta diartikan dengan 2 (dua) istilah, yaitu (1) *al-insān al-kabir* (manusia besar), yaitu alam jagat raya, yakni makrokosmos yang mewakili aspe pewujudan satu aspek Nama tertentu dari Tuhan; dan (2) *al-insān al-ṣaghīr* (manusia kecil), yaitu manusia, sebagai entitas kosmik yang merefresentasikan semua perwujudan Tuhan. Sebab itu keduanya sebagai cerminan Tuhan, makrokosmos adalah cerminan berkabut yang tidak keseluruhan, melainkan terpisah-pisah atau satu persatu mewakili dari perwujudan. Sedangkan mikrokosmos adalah ceriman yang sempurna, karena manusia merupakan ciptaan yang kompleks (*al-kaun al-jāmi'*), refresentasi dari semua entitas penciptaan Tuhan. Dalam hal ini, manusia yang ditunjuk sebagai khalifah Tuhan di alam raya; dan dianugerahi pantulan cahaya ketuhanan.[114]

Ibn 'Araby menjelaskan tentang huruf yang diberikan harakat, baginya, huruf yang diberikan harakat terbagi 2 (dua), yaitu yang tetap (*mutamakkin*) dan tidak tetap (*mutalawwin*). Huruf *mutalawwin* (yang tidak tetap) adalah huruf yang biasa diberikan dengan semua jenis harakat. Sedangkan huruf *mutamakkin* (tetap) adalah huruf yang *ghair munṣarif* (tidak bisa ditasrif), tidak menerima perubahan, dalam situasi dan kondisi atau konteks kalimat apapun. Keduanya merupakan situasi dan kondisi bagi seorang hamba ketika ingin meraih maqam *mushāhadah* kepada Allah.[115]

Ism (manusia), *fi'il* (perbuatan), dan huruf (pengikat) memiliki kondisi yang sama seperti *tamkīn* (tetap) dan *talwīn* (tidak tetap). Manusia dan perbuatannya seringkali ber-ubah-ubah (*talwīn*) karena situasi dan kondisinya dipengaruhi oleh *waridāt* (keinginan) yang masuk dalam hati (*al-'awāmil al-dākhilati 'alaihā*). Sebab itu, terkadang *ism* (manusia) dan *fi'il* (perbuatannya) dalam kondisi *rafa'* (terangkat derajat), *naṣb* (keteguhan hati), *khafḍ* (tawadhu' bisa juga

---

[113] Pada bagian ini al-Kūhīny hanya fokus pada pembagian i'rab, yaitu huruf dan harakat, tidak menjelaskan secara jelas tentang pembagian pembagian lainnya sebagaimana teks aslinya. Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 81; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 87-89.

[114] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi* (Bandung: Mizan, 2016), 259-265.

[115] Ibn 'Araby menjelaskan bahwa simbol harakat dengan nomor atau angka ibarat raga, sedangan harakat dengan lafaz atau huruf seperti ruh atau jiwa. Di mana jiwa dan ruh keduanya memiliki hubungan kausalitas. Lihat Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Awwal, 135; lihat juga Muḥyiddīn Ibn al-'Araby, *al-Futūhāt al-Makiyyah,* Jilid 2, terj, Harun Nur Rosyid (Yogyakarta: CV. Diandraf Kreatif, 2017), 13.

terjerumus dalam kehinaan), dan *jazm* (kemantapan bathin meraih ketenangan) sebagai anugerah dari Allah. Namun sebaliknya, terkadang *tamkīn* (tetap) atau *mabnī,* tidak pernah berubah, dalam konsistensi yang tinggi, walaupun didera permasalahan yang luar biasa hebat, maka yang demikian itu adalah pemilik maqam tamkīn (kepastian), yaitu waliyullah. []

E. ‘Awāmil Dalam Simbol Imajinatif Sufistik

1. Konsep Naskh – Mansūkh Dalam Tradisi Sufi

Penjelasan selanjutnya berkaitan dengan *‘awāmil nawāsikh*, yaitu *‘āmil* yang dapat merubah harakat dari struktur *mubtadā‘* dan *khabar.*

بَابُ اَلْعَوَامِلِ اَلدَّاخِلَةِ عَلَى اَلْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ

وَهِيَ ثَلَاثَـةُ أَشْـيَاءَ كَـانَ وَأَخَوَاتُهَـا وَإِنَّ وَأَخَوَاتُهَـا وَظَنَنْـتُ وَأَخَوَاتُهَا فَأَمَّا كَانَ وَأَخَوَاتُهَا, فَإِنَّهَا تَرْفَعُ اَلِاسْمَ, وَتَنْصِبُ اَلْخَبَرَ, وَهِيَ كَانَ, وَأَمْسَى, وَأَصْبَحَ, وَأَضْحَى, وَظَلَّ, وَبَاتَ, وَصَارَ, وَلَيْسَ, وَمَا زَالَ, وَمَا اِنْفَكَّ, وَمَا فَتِئَ, وَمَا بَرِحَ, وَمَا دَامَ, وَمَا تَصَرَّفَ مِنْهَا نَحْوَ كَانَ, وَيَكُونُ, وَكُنْ, وَأَصْبَحَ وَيُصْبِحُ وَأَصْبِحْ, تَقُولُ "كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا, وَلَيْسَ عَمْرٌو شَاخِصًا" وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

وَأَمَّا إِنَّ وَأَخَوَاتُهَا فَإِنَّهَا تَنْصِبُ الاسْمَ وَتَرْفَعُ الْخَبَرَ، وَهِيَ: إِنَّ، وَأَنَّ، وَلَكِنَّ، وَكَأَنَّ، وَلَيْتَ، وَلَعَلَّ، تَقُولُ: إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ، وَلَيْتَ عَمْرًا شَاخِصٌ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَمَعْنَى إِنَّ وَأَنَّ لِلتَّوْكِيدِ، وَلَكِنَّ لِلِاسْتِدْرَاكِ، وَكَأَنَّ لِلتَّشْبِيهِ، وَلَيْتَ لِلتَّمَنِّي، وَلَعَلَّ لِلتَّرَجِي وَالتَّوَقُّعِ.

وَأَمَّا ظَنَنْتُ وَأَخَوَاتُهَا فَإِنَّهَا تَنْصِبُ الْمُبْتَدَأَ وَالْخَبَرَ عَلَى أَنَّهُمَا مَفْعُولَانِ لَهَا، وَهِيَ: ظَنَنْتُ، وَحَسِبْتُ، وَخِلْتُ، وَزَعَمْتُ، وَرَأَيْتُ، وَعَلِمْتُ، وَوَجَدْتُ، وَاتَّخَذْتُ، وَجَعَلْتُ، وَسَمِعْتُ؛ تَقُولُ: ظَنَنْتُ زَيْدًا مُنْطَلِقًا ، وَرَأَيْتُ عَمْرًا شاخصًا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ

Bab ‘āmil-’āmil yang masuk kepada mubtadā‘ dan khabar.

Adapun ‘awāmil yang masuk kepada mubtadā‘ dan khabar itu ada tiga macam: Kāna dan yang semisal Kāna; innna dan yang semisal inna; dan ẓanna (ẓanantu) dan yang semisal ẓanna.

Kāna dan saudara-saudaranya berfungsi untuk -rafa'-kan isim (mubtadā') dan me-naṣab-kan khabar. Adapun Kāna dan suadara-saudaranya, yaitu كَانَ (ada,terjadi), أَمْسَى(memasuki waktu sore), أَصْبَحَ (memasuki waktu pagi), أَضْحَى(memasuki waktu dhuha), ظَلَّ (pada waktu siang), بَاتَ (pada waktu malam), صَارَ(menjadi), لَيْسَ (tidak), مَا زَالَ (senantiasa), مَا اِنْفَكَّ (senantiasa), مَا فَتِئَ (senantiasa), مَا بَرِحَ (senantiasa), مَا دَامَ (senantiasa) dan juga tashrif (perubahan kata) dari kata-kata di atas, seperti : كَانَ, وَيَكُونُ, وَكُنْ, وَأَصْبَحَ وَيُصْبِحُ وَأَصْبِحْ (telah terjadi, sedang terjadi, jadilah! – Telah memasuki waktu pagi, sedang memasuki waktu shubuh, masukilah waktu shubuh!). Contohnya: "كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا, وَلَيْسَ عَمْرٌو شَاخِصًا" (Zaid telah berdiri, 'Amr tidak pergi) dan contoh lain yang serupa.

Sedangkan Inna dan saudara-saudaranya itu me-naṣb-kan mubtadā' dan me-rafa'-kan khabar inna dan saudara-saudaranya adalah إِنَّ (sesungguhnya)، أَنَّ (sesungguhnya)، لَكِنَّ (akan tetapi)، كَأَنَّ(seakan-akan)، لَيْتَ(andai)، لَعَلَّ(agar, supaya). Contohnya: إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ، وَلَيْتَ عَمْرًا شَاخِصٌ (sesungguhnya Zaid berdiri, Andai 'Amr pergi). Kemudian, makna إِنَّ dan أَنَّ adalah untuk taukīd (penekanan), لَكِنَّ untuk istidraak (mempertentangkan), كَأَنَّ untuk tashbīh (penyerupaan), لَيْتَ untuk tamanniy (pengandaian), لَعَلَّ untuk tarajjiy (pengharapan kebaikan) dan tawaqqu' (ketakutan dari nasib buruk).

Selanjutnya, Ẓanantu (ẓanna) dan saudara-saudaranya itu me-naṣb-kan mubtadā' dan khabar karena keduanya (mubtada dan khabar) adalah maf'ūl bagi ẓanna dan saudara-saudaranya. Adapun ẓanna dan saudara-saudaranya, di antaranya; ظَنَنْتُ (saya telah menyangka), وَحَسِبْتُ(saya telah mengira), وَخِلْتُ (saya telah membayangkan), وَزَعَمْتُ (saya telah menduga), وَرَأَيْتُ (saya telah melihat), وَعَلِمْتُ (saya telah mengetahui), وَوَجَدْتُ (saya telah mendapatkan), وَاتَّخَذْتُ (saya telah menjadikan), وَجَعَلْتُ (saya telah menjadikan), وَسَمِعْتُ (saya telah mendengar). Contohnya: ظَنَنْتُ زَيْدًا مُنْطَلِقًا، وَرَأَيْتُ عَمْرًا شاخصًا (Aku telah menyangka Zaid pergi, Aku telah melihat 'Amr pergi).[116]

[116] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 16-18.

Dalam tata bahasa Arab bahwa *'āmil* yang dapat merubah struktur harakat *mubtadā'* dan *khabar* disebut dengan *'āmil nawāksih*. Berarti *'āmil nawāsikh* telah menghapus peran *'āmil ibitidā'* yang tak tampak dan bersifat maknawi. Sebab itu bagi Ibn 'Ajībah bahwa *'āmil nawasikh* dianggap telah menghapus fungsi *ibtidā'* sebagai isyarat dari dihapusnya hukum-hukum esensial yang melekat pada Dzat yang Mahaqadim, Maha Permulaan dan Mahapuncak dari segala sesuatu.

Fungsi *naskh* dalam hal ini terjadi pada hukum syariat. Artinya adanya pembatasan pelaksanaan hukum sampai batas waktu tertentu, kemudian Allah memperbaharuinya (menghapus/ me-*naskh*) dengan hukum yang baru sesuai dengan kehendak-Nya. Sebab itu, syariat pada satu kelompok akan berbeda dan bisa juga diralat pada kelompok lain sesuai dengan situasi dan kondisinya yang memengaruhinya. Contohnya, seperti perubahan qiblat dari masjid al-aqsha beralih ke masjid al-haram; atau dalam tata kaidah ushul fiqh bahwa penerapan hukum selalu berkaitan dengan *'illat*-nya (hal yang menjadi dasar).

Tidak hanya itu, men-*naskh* (penghapusan) juga terjadi pada takdir Allah yang tampak dan menuju alam nyata. Prosesnya, Allah menampakan kepada malaikat tentang konsekuensi suatu hal yang dikaitkan dengan sebab-sebab dan syarat-syarat. Dengan kata lain, adanya sebab dan akibat sebagai sebuah proses dari implementasi takdir yang batasan dan ketentuannya termaktub dalam al-Qur'an. Walaupun pada dasarnya bagi Allah tidak membutuhkan proses untuk melakukan sesuatu.[117] *Naskh* juga terjadi pada kilasan-kilasan (keinginan) hati yang bening, seperti seorang wali yang menginformasikan keinginannya kepada Allah, namun sebaliknya Allah me-*naskh* (menghapus) diganti dengan keinginan yang berlawanan dengannya, maka hal tersebut tidak akan mencemar kewalian dan derajatnya. Sebab itu penjelasan tentang *naskh* mengisyaratkan adanya *talwīn* (perubahan)[118] ketentuan yang sudah

[117] Hal ini berkaitan dengan takdir mu'allaq, yaitu takdir yang masih bisa di ubah dengan ikhtiar dan kerja keras, usaha dan doa. Takdir mu'allaq masih bisa kita ubah dengan kerja keras dan doa, usaha, kesabaran. Sedangkan takdir mubram adalah takdir yang tidak bisa kita ubah tidak peduli sekuat apa kita berusaha. Takdir mubram itu sudah menjadi ketetapan allah yang maha kuasa yang tidak bisa di ganggugugat dan di ubah.

[118] Talwīn adalah sifat yang dimiliki oleh ahli aḥwāl, yaitu kondisi yang berubah-ubah dari seorang hamba yang menuju Allah. Sedangkan tamkīn adalah kondisi ketenangan bathin ketika sampai (wuṣūl) kepada Allah, yang dimiliki oleh ahli ḥaqā'iq. Lihat al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushairiyah* .., 50.

termaktub di zaman azali dengan elastisitas dari cabang-cabang penciptaan.[119]

Seperti *Kāna* sebagai isyarat dari "*Kāna allah wa la shai'a ma'ahu*," eksistensi Dzat yang ada hanyalah Allah, maka tidak ada dzat lain bersama-Nya; sedangkan *Aḍhā, Aṣbaḥa*, dan *Amsā* menujukan perubahan (*talwīn*) penciptaan ditinjau dari perjalanan cakrawala, seperti waktu pagi, sore, dan duha. Kemudian *ẓalla* dan *batta* merupakan isyarat dari perubahan (*talwīn*) perjalanan waktu, seperti siang dan malam; sementara *ṣāra* adalah isyarat dari perubahan dari kejelasan nyata (*al-ẓuhūr*) dan ketersembunyian (*al-buṭūn*).

Selanjutnya *laysa* menunjukan arti kesucian (*al-tanzīh*) Allah, seperti kalimat "*laisa kamithlihi shai'un*" tidak ada yang sama bagi Allah. Sedangkan *mā zāla* dan kata-kata sejenisnya menunjukan bahwa Allah *mā zāla* (selalu ada), *mā yazūl* (tidak akan hilang) dan *mā yaḥūl* (tidak akan berubah) dari segala yang ada melekat pada Dzat-Nya, sebab perubahan bagi-Nya adalah kemustahilan. Terakhir, *dāma* menunjukan keabadian sifat-sifat ketuhanan-Nya selamanya tanpa batas.[120]

> فكان تشير إلى كان الله ولا شيئ معه حيث لا شكل ولا رسم، وأمسى وأصبح وأضحى إلى تلوينها بمرور الفلك في الصباح والمساء والضحى، ويشار ظل و بات إلى تلوينها بمرور الليل والنهار، و بصار إلى تلوينها بالظهور والبطون، وبليس إلى تنزيهها كقوله تعالى "ليس كمثله شيء"، وبما زال وأخواتها إلى أنه تعالى ما زال ما يزول ما يحول عما كان عليه، فالتغير عليه تعالى محال، وبدام إلى دوام ربوبيته أزلا أو أبدا.
>
> Artinya:
> *Kāna merupakan isyarat kondisi Allah yang tidak ada sesuatu bersama-Nya, tidak ada ṣyakal (bentuk) dan juga simbol. Amsā, aṣbaḥa, dan aḍḥā menunjukan perubahan waktu semesta melewati orbit pagi, sore dan dhuhah. Sedangkan ẓalla dan bāta isyarat perubahan melewati malam dan siang; dan dengan ṣāra perubahan secara lahir dan bathin. Adapun laysa menunjukan kesucian-Nya, seperti firman Allah "laysa ka mithlihi shai'un." Kemudian, mā zāla dan teman-temannya merupakan*

[119] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 142.

[120] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 143; lihat juga al- Kūhîny, *Munyat al-Faqîr*, 113

> *isyarat bahwa Allah selalu ada, tidak pernal hilang, dan tidak akan berubah dari sesuatu apapun. Sebab, perubahan baginya hal yang mustahil. Terakhir, dāma, menunjukan keabadian sifat ketuhanan sejak zaman azali dan selama-lamanya.*

Jelas, adanya perbuatan atau ciptaan Allah mengharuskan adanya peluhuran (*an tarfa'a*) Sang *Ism*, mengagungkan-Nya, dan menyingkap Esensi-Nya, Dial ah yang Maha *Mubtadā'* dari pada yang lain. Ciptaan atau perbuatan Allah menunjukan ke-Mahaluhur-anNya dan ke-Mahaagungan-Nya, sebab Dzat-Nya merupakan sumber atau asal penciptaan; dan keluhuran-Nya merupakan bukti adanya perubahan bagi makhluk (*al-athār*), dan adanya pergantian fase kehidupan (*tanaqqulāt al-aṭwār*). Hal tersebut menunjukan keluhuran Dzat yang Mahatunggal (*al-wāḥid*) dan yang Mahaperkasa (*al-qahhār*), di mana manusia (mikrokosmos) dan alam semesta (makrokosmos) merupakan media penyingkapan ke-Mahaluhur-an Dzat yang Maha Mubatadā'.

Kemudian *taṇsib al-khabar* merupakan isyarat dari keteguhan hati manusia (*al-athr*) melewati hukum hukum takdir Dzat yang Mahatunggal dan Mahaperkasa.[121] Keteguhan hati (*naṣb al-qalb*) dapat diraih dengan *fatḥah*, terbukanya mata bathin untuk bermakrifat kepada Allah, hal tersebut harus dibuktikan dengan *Alif waḥdah*, yaitu fokus dan konsisten berada pada jalan spiritual, meniadakan yang ada selain Allah karena Allah dan untuk Allah.[122] Juga dengan *yā'*, yaitu keyakinan yang sempurna sehingga mendapatkan ketenangan dan ketentraman bathin. Lagi dengan membuang *nūn*, yaitu *al-anāniyyah* "egoism" keakuan dalam maqam fana' dan kemabukan cinta dengan anugerah kenikmatan bersama-Nya, beralih menuju maqam baqa' dengan syarat membuang sifat keakuan "*anāniyyah*", sehingga yang ada hanyalah aku dan Dia.

> ومن شأن هذه الأفعال أن ترفع الاسم وتعظمه وتجله، وهو الذي كان مبتداء الأشياء، وأصل ظهورها ورفعها له دلالتها على تلوين الآثار وتنقلات الأطوار، فتدل ذلك على عظمة الواحد القهار، وتنصب الخبر الذي هو عبارة عن الأثر لجريان أحكام الواحد القهار.

---

[121] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 143; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 113

[122] Penjelasan alif waḥdah dijelaskan oleh Ibn Araby, lebih spesifik tentang "lām Jalāliyyah dan Alif Waḥdāniyyah. Lihat Ibn Arabi, *al-Futūḥāt al-Makiyyah*, Jilid 2. Terj. Harun, 119-121.

Artinya:

Dan dari munculnya perbuatan-perbuatan atau ciptaan-ciptaan ini agara Sang Ism diluhurkan, diagungkan dan disingkap Esensi dan Eksistensi-Nya, Dia yang Maha Mubtadā' dari pada sesuatu. Asal penampakan ciptaan, dan keluhurannya, bagi-Nya, menunjukan perubahan penciptaan dan peralihan perkembangan fase kehidupan. Hal itu menunjukan keluhuran Dzat yang Mahatunggal dan Maha Perkasa. Sedangkan tanṣib al-khabar adalah ibarat dari keteguhan hati manusia melewati hukum-hukum Dzat yang Mahatunggal dan Maha Perkasa. []

Selanjutnya *inna* dan lafaz-lafaz yang sepertinya merupakan simbol dari perubahan situasi kondisi atau keadaan makhluk yang tampak dihadapan *al-haḍrat al-ḥaqq* (Allah). Hal tersebut merupakan pengukuhan dan pemantapan untuk mencari solusi (jalan keluar) dari problematika keagamaan dan ke-duniawi-an. Tidak hanya itu, *inna* dan lafaz-lafaz sejenisnya merupakan isyarat dari sesuatu yang tersusun atau bersimpul dengan-Nya, seperti harapan (*al-rajā'*), kekhawatiran (*al-khauf*), angan-angan (*al-tamanny*) dan harapan kosong (*al-ṭama' al-fārigh*).[123]

وأما إن وأخواتها فتشير إلى أحوال الخلق البارزة من حضرة الحق، وذلك ما يعتريها من تأكيد الأمور والعزم عليها لإدراك نتائجها، إما دينية أو دنيوية، إذ لا تدرك الأمور إلا بالعزم والجد... وتشير أيضا إلى ما يتركب بها من الرجاء والخوف والتمني والطمع الفارغ.

Artinya:

Adapun inna dan saudara-saudaranya menunjukan sistuasi dan kondisi makhluk yang tampak dari ḥadrat al-ḥaqq. Kondisi tersebut tidak akan menimpanya dari penguatan persoalan dan keyakinan untuk menjangkau hasilnya, baik secara agama dan dunia. Jadi, persoalan tidak akan terjangkau kecuali dengan niat dan sungguh-sungguh... Dan menunjukan, lagi, pada sesuatu yang tersusun dari harapan, kekhawatiran, angan-angan, dan harapan kosong. []

Kemudian *ẓanantu* dan kata-kata sejenisnya sebagai isyarat dari situasi dan kondisi hati yang memiliki perasangka (*ẓann*). Terkadang hati pada posisi *'ainu al-yaqīn* yaitu kemantapan keyakinan yang

[123] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 143; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 113-114.

kuat, yang muncul dari bermusyahadah dan menempati maqam *'iyān*. Hati dalam posisi '*ain al-yaqīn* adalah milik golongan arif yang pengetahuan dan informasi bersumber dari Allah. Kemudian kondisi hati para pencari dalil (*ahl al-dalīl wa al burhān*), yaitu hati dengan perasangka (*ẓann*) yang kuat yang bersumber dari pencarian dari atas fenomena ketuhanan. Terkadang hati dalam kondisi kuat seperti dalam posisi *'ain al-yaqīn* karena adanya dalil dan bukti yang mendukung kemantapan, namun sebaliknya terkadang hati dipenuhi dengan kekhawatiran yang buruk (*al-khawāṭir al-radī'ah*), karena tidak memiliki kemantapan kecuali hanya perasangka yang kuat, dipermainkan oleh keragu-raguan (*al-shakūk*) dan angan-angan (*al-awhām*), maka pemilik hati yang seperti ini akan mati dalam kondisi hati keragu-ragu-an dan membutuhkan pertolongan Allah.[124]

وأما ظننت وأخواتها فتشير إلى أحوال القلوب، فإن منها: ما يدخل فيه اليقين الكبير الناشئ عن الشهود والعيان، وهومقام عين اليقين، وهذا مقام العارفين الراسخين في العلم بالله.... ومنها ما يدخلها الظن القوي الراجح وهي قلوب أهل البرهان والاستدلال، فتارة يقوى عليهم الدليل فيستشرفون على عين اليقين، وتارة تتكر عليهم الخواطر الرديئة فلا يبقى لهم إلا الظن القوي، ومنهم من تلعب بهم الشكوك والأوهام فيموتون على الشك والعياذ بالله.

Artinya:

Adapun ẓanantu dan saudara-saudaranya merupakan isyarat dari kondisi hati. Di antaranya, sesuatu keyakinan yang besar yang muncul dari shuhūd dan 'iyān, adalah maqam 'ayn al-yaqīn. Dan ini maqam arifin yang kokoh dalam ilmu dengan Allah... dan di antaranya, sesuatu yang kemasukan perasangka yang kuat, dan unggul,, yaitu hatinya para ahli argumentasi dan para pencari dalili. Terkadang, dalil membuatnya kuat sehingga mereka merasa mulia dalam kondisi 'ayn al-yaqīn; dan

[124] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 143-144; lihat juga al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr*, 114. Bagi al-Qushayry, ilmu yakin adalah pengetahuan manusia yang dikendalikan oleh rasionalitas (akal pikiran) dan pembuktian objektif (*burhāni*). '*Ayn al-yaqīn* adalah pengetahuan manusia yang di dasari oleh eksplanasi penjelasan (*al-bayān*) kebenaran objektif yang mengacu pada kebenaran yang mungkin. Sedangkan, *ḥaqq al-yaq*īn adalah pengetahuan yang muncul dari pengalaman makrifat kepada Allah. Lihat al-Qushairy, *al-Risālat al-Qushairiyyah,* 53; lihat juga al- Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism,* 107

> *terkadang mereka dalam kekhawatiran yang celah, tidak ada konsistensi kecuali perasangka yang kuat. Mereka adalah orang yang permainkan keraguan, angan-angan dan akan mati dalam keraguan dan berdosa kepada Allah.* []

Penjelasan al-Idrīsy terkait penjelasan "*al-'awāmil al-dākhilati 'alā al-mubtadā'i wa al-khabari*" berbeda dengan Ibn 'Ajībah. Sebagaimana diuraikan sebelumnya bahwa *bāb marfū'at al-asmā'* merupakan penjelasan tentang *al-wujūd al-muqayyad* (wujud yang berkaitan), dalam hal ini manusia yang diberikan amanat dan menjadi manifestasi dari perwujudan keagungan dan tersingkap-Nya rahasia yang Mahamutlak (*al-wujūd al-muṭlaq*). Sebab itu manusia sebagai pengemban amanat Tuhan menjadi pusat penampakan eksistensi-Nya dipengaruhi atau diperintahkan (*'awāmil fi al-mubtadā' wa al-khabar*) oleh 3 (tiga) hal, yaitu syariat, tarekat, dan hakikat. Dalam hal ini, *mubtadā'* tidak diartikan dengan Sang Maha *Ibtidā'* (permulaan), melainkan diartikan manusia sebagai pengemban amanat ketuhanan, sedangkan *khabar* adalah ucapan dan perbuatannya. Dengan kata lain *mubtadā'* (manusia) dan *khabar* (ucapan dan perbuatan) dipengaruhi oleh ketiga *'āmil* tersebut (syariat, tarekat dan hakikat), beramal atau berfungsi sebagai perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*) yang termaktub dalam qur'an dan hadits, sebagai wujud manifestasi dari keberadaan sifat-sifat Dzat yang Mahaluhur. Syari'at dan tarekat merupakan sifat, sedangkan hakikat adalah yang disifati (*al-mauṣūf*). Di mana *al-mauṣūf* (hakikat) dan sifat (syariat dan tarekat) merupakan *'awāmil* yang masuk pada *mubtadā'* (manusia) dan *khabar* (ucapan dan perbuatan) dalam perwujudan dan masa yang panjang.[125] []

2. 'Awāmil *Naṣb*: Rintangan Meraih Wushul

Selanjutnya denotasi dan konotasi *'awāmil nawāṣib* (*'āmil* yang me-*naṣb*-kan) dan *'awāmil jawāzim* (*'āmil* yang men-*jazm*-kan).

فالنواصب عَشَرَةٌ, وَهِيَ
أَنْ, وَلَنْ, وَإِذَنْ, وَكَيْ, وَلَامُ كَيْ, وَلَامُ اَلْجُحُودِ, وَحَتَّى,
وَالْجَوَابُ بِالْفَاءِ, وَالْوَاوِ, وَأَوْ.

[125] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 39-40

ولما أن كان كذلك جعل مظهرا لثلاثة أشياء وهي الشريعة والطريقة والحقيقة فهو عوامل في المبتداء والخبر. فالإنسان مبتداء وأقواله وأفعاله خبره. فالمبتداء وخبره معمولان لهذه العوامل الثلاثة وعملها فيهما بالأمر والنهي الواردان في الكتاب والسنة، وذلك من صفات الذات العلية, والعوامل الثلاثة عاملان منها صفة والثالث موصوف فالصفتان الشريعة والطريقة والموصوف هو الحقيقة. والموصوف والصفتان عوامل داخلة على المبتداء والخبر بالإيجاد والإمداد.

وَالْجَـوَازِمُ ثَمَانِيَـةَ عَشَرَ-وَهِيَ لَـمْ, وَلَمَّـا, وَأَلَـمْ, وَأَلَمَّـا, وَلَامُ اَلْأَمْـرِ وَالـدُّعَاءِ, وَ "لَا" فِي اَلـنَّهْيِ وَالـدُّعَاءِ, وَإِنْ وَمَـا وَمَــنْ وَمَهْمَــا, وَإِذْمَــا ، وأي وَمَــتَى, وَأَيْــنَ وَأَيَّــانَ, وَأَنَّى, وَحَيْثُمَا, وَكَيْفَمَا, وَإِذَا فِي اَلشِّعْرِ خاصة.

'āmil naṣb ada sepuluh, yaitu an, lan, idhan, kay, lām kay, lām juḥūd, jawāb fā', wawū dan aw.

Sedangan 'āmil jazm ada 18 (delapan belas), yaitu lam, lammā, alam, alammā, lām amr, lām du'ā', lā pada nahyi dan du'ā', in, mā, man, mahmā, idhmā, ay, matā, ayna, ayyāna, annā, haithumā, kaifamā, dan idhan dalam syair tertentu.[126]

Terkait *'āmil naṣb,* Ibn 'Ajībah tidak menjelaskan makna simbolik dibalik *'āmil-'āmil* yang me-*naṣb*-kan suatu kata dengan cara tidak meninjau kesesuaian peran dan fungsi '*awāmil*, melainkan menjelaskan perbuatan atau hal yang dapat memerintahkan seseorang sehingga dirinya tidak dapat wushul kepada Allah. Baginya *'āmil naṣb* adalah suatu hal yang dapat memerintangi seseorang wushul kepada Allah, terdapat 10 (sepuluh), yaitu (1) cinta dunia (*ḥubb al-duniyā);* (2) cinta jabatan/ kemuliaan (*ḥubb al-jāh*); (3) cinta harta (*ḥubb al-māl*); (4) risau tak punya rejeki (*hamm al-rizq*); (5) takut miskin (*khauf al-faqr*); (6) bergantung pada makhluk (*murāqabat al-khalq*); (7) berburuk sangka pada ahli nisbah/ arif billah (*su'u al-ẓann bi ahli al-nisbat*); (8) mengingkari keberadaan para wali (*inkār wujūdi al-khuṣūṣiyyat*); (9) mengingkari keberadaan ahli spritual (*inkār wujūdi ahli al-tarbiyyat*; dan (10) toleran pada egoisme pribadi sampai tidak mampu menguasi dirinya menghindari, dan mecegah dari gejolak syahwat (*al-shafaqat 'alā al-nafs ḥattā lā yaqdira 'alā mukhālafatihā wa raddihā 'an hawāhā*).[127]

والنواصب التي تنصب العبد وتمنعه من الوصول إلى ربه عشرة: حب الجاه والمال وهم الرزق وخوف الفقر وسوء الظن بأهل النسبة وإنكار وجود الخصوصية، وإنكار وجود أهل التربية والشفقة على النفس حتى لايقدر على مخالفتها وردها عن هواها.

Artinya:

Hal yang dapat menghalangi seorang hamba wushul kepada Allah ada 10 (sepuluh), yaitu; 1) cinta dunia; (2)

---

[126] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 10-11.

[127]Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 105; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 96.

cinta jabatan/ kemuliaan; (3) cinta harta; (4) risau tak punya rejeki; (5) takut miskin; (6) bergantung pada makhluk; (7) berburuk sangka pada ahli nisbah/ arif billah; (8) mengingkari keberadaan para wali; (9) mengingkari keberadaan ahli spritual dan (10) toleran pada egoisme pribadi sampai tidak mampu menguasi dirinya menghindari, dan mecegah dari gejolak syahwat.

3. *'Awāmil Jawāzim* Faktor-Faktor Yang Membekukan Hati

Begitu juga dengan *'awāmil al-jazm* bahwa *'awāmil* (perintah) yang dapat membekukan hati seorang hamba (*tajzimu*) dan menghalanginya mendapat keistimewaan dari Allah swt ada 18 (delapan belas), yaitu; (1) sombong (*al-kibar*); (2) hasud atau dengki (*al-ḥasd*); (3) ambisius meraih kemuliaan (*ḥubb al-'uluww*); (4) ujub atau membanggakan diri (*al-'ujub*); (5) riya (*al-riyā'*); (6) tidak memiliki perasaan tawadhu pada wali wali Allah (*al-khuḍū' li al-awliyā'*); (7) mengujat mereka (*al-intiqād 'alaihim*); (8) mencela fakir miskin (*al-ṭa'an 'alā al-faqr*); (9) tamak pada makhluk (*al-ṭama' fī al-khalq*); (10) takut pada makhluk (*al-khauf minhum*); (11) bersimpati dan memihak pada orang zalim (*al-mayl ilā ahli al-ẓulm wa al-rukūn ilaihim*); (12) hanya berhenti pada maqam maqam tertentu (*al-rukūn ilaihim*); dan (13) berhenti pada maqam keramatan tidak sampai wushul (*al-wuqūf ma'a al-maqāmāt wa al-karāmāt*); (14) berhenti pada kenikmatan ketaatan, tidak sampai wushul (*ḥalāwat al-ṭā'āt*); (15) tenggelam larut pada ilmu pengetahuan tekstual atau intelektualitas (*al-istighrāq fī 'ilm al-rusūm*); (16) kaku memegang aturan zahir syariat (*al-tajammu' ma'a ẓāhir al-sharī'at*); (17) memamerkan keluhuran derajat (*al-ta'arruḍ li al-'alāwiyy*at); dan (18) menampakan kelebihan sebelum mapan (*al-ẓuhūr qabla al-tamkīn*).[128]

والجوازم تجزمه وتحرمه من الخصوصية ثمانية عشر: الكبر والحسد وحب العلو والعجب والرياء وعدم الخضوع لأولياء والخوف والانتقاد عليهم والطعن على الفقراء والطمع في الخلق والخوف منهم والميل إلى أهل الظلم والركون إليهم والوقوف مع المقامات والكرامات وحلاوة الطاعات والاستغراق في علم الرسوم والتجمع مع الظاهر الشريعة والتعرض للعلويات والظهور قبل التمكين.

[128] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 106; al- Kūhîny, *Munyat al-Faqîr*, 96.

Artinya:
'Awāmil jazm dapat membekukan hati dan menghalangi seseorang mendapat keistemewan ada 18 (delapan belas), yaitu; (1) sombong; (2) hasud atau dengki; (3) ambisius meraih kemuliaan; (4) ujub atau membanggakan diri; (5) riya; (6) tidak memiliki perasaan tawadhu pada wali wali Allah; (7) mengujat mereka; (8) mencela fakir; (9) tamak pada makhluk; (10) takut pada; (11) bersimpati dan memihak pada orang zalim; (12) hanya berhenti pada maqam maqam tertentu; (13) berhenti pada maqam keramatan tidak sampai wushul; (14) berhenti pada kenikmatan ketaatan, tidak sampai wushul; (15) tenggelam larut pada ilmu pengetahuan tekstual atau intelektualitas; (16) kaku memegang aturan zahir syariat; (17) memamerkan keluhuran derajat; dan (18) menampakan kelebihan sebelum mapan. []

SUFISME MARFŪ'ĀT, MANṢŪBĀT DAN MAKHFŪḌĀT

Pada bagian ini akan menjelaskan makna konotasi sufistik *marfū'āt al-asmā', manṣūbāt al-asmā'* dan *makhfūḍāt al-asmā'. Marfū'āt al-asmā'* merupakan simbol dari para peraih kemulian maqam ruhani, sedangkan *manṣūbāt al-asmā'* adalah simbol *maqāmāt* dari capaian para sufi. Adapun *makhfūḍāt al-asmā'* menjadi tanda golongan yang direndahkan oleh Allah.

A. Marfū'āt al-Asmā': Simbolisme Golongan Peraih Maqam Kemuliaan Ruhani

Pada bagian ini menjelaskan rahasia makna dibalik *ism-ism* yang dibaca *rafa'* (بَابُ مَرْفُوعَاتِ اَلْأَسْمَاء).

اَلْمَرْفُوعَاتُ سَبْعَةٌ وَهِيَ اَلْفَاعِلُ, وَالْمَفْعُولُ اَلَّذِي لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ, وَالْمُبْتَدَأُ, وَخَبَرُهُ, وَاسْمُ "كَانَ" وَأَخَوَاتِهَا, وَخَبَرُ "إِنَّ" وَأَخَوَاتِهَا, وَالتَّابِعُ لِلْمَرْفُوعِ, وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَشْيَاءَ اَلنَّعْتُ, وَالْعَطْفُ, وَالتَّوْكِيدُ, وَالْبَدَلُ

Ism yang dibaca rafa' ada 7 (tujuh), yaitu fā'il, maf'ūl yang tidak disebutkan fā'ilnya (nā'ib al-fā'il), mubatadā', khabar, ism Kāna wa akhwātuha, khabar inna wa akhwātuhā, tawābi' yang dibaca rafa' ada 4 (empat), yaitu na'at, 'aṭaf, taukīd, dan badal.[1]

Marfu'āt al-asmā' adalah nama nama Allah yang diagungkan. Dalam perspektif Ibn 'Ajībah disebut asma'ul husna yang berjumlah 99 (sembilan puluh sembilan). Baginya, bahwa nama-nama Tuhan (asmā' al-ḥusnā) merupakan perwujudan dari keberadaan Allah, sebagai Tuhan seru sekalian alam. Ia pun menjelaskan bahwa marfū'at al-asmā' yang berjumlah 7 (tujuh) merupakan bagian dari penyingkapan perwujudan dari sifat-sifatnya, yaitu sifat *ma'āni* Allah. Yakni sifat qudrat (Mahakuasa), *al-irādat* (Maha Berkhendak), *al-'ilm* (Maha Mengetahui*), al-ḥayāt* (Mahahidup), *al-sama'* (Maha

[1] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 12.

Mendengar), *al-baṣr* (Maha Melihat), dan *al-kalām* (Maha Berbicara).[2] Sebab itu nama-nama Tuhan (*asmā' al-ḥusnā*) merupakan perwujudan dari sifat-sifat-Nya, pun juga Dzat-Nya, sebab antara sifat dan yang disifati tidak dapat dipisahkan (*al-ṣifatu lā tufāriqu bi al-mauṣūf*). Penjelasan ini tidak jauh beda seperti yang diungkap oleh 'Alī Maimūn al-Idrīsy, bahwa *marfū'at al-asmā'* merupakan isyarat dari 7 (tujuh) sifat *ma'āni* Allah.[3] Yaitu sifat-sifat Allah yang menggambarannya secara kasat mata (lahir) berada pada manusia, namun sejatinya keberadaan sifat tersebut bukti dari perwujudan-Nya. Sebab itu dapat dikatakan bahwa *marfū'at al-asmā'* adalah makna dari perwujudan Dzat yang hakiki yang diwakili oleh nama-nama-Nya yang luhur.

Mengutip dari Ibn 'Arabi dalam Izutsu bahwa Nama (*ism*) sama dengan objek yang dinamai *('ayn al-musammā*). Artinya Nama dan objek yang dinamai adalah sama dalam satu pengertian dan berbeda dengan yang lainnya dalam pengertian lain. Keduanya merupakan perwujudan Dzat yang Mutlak keberadaan-Nya, merupakan objek yang dinamai, yakni Esensi yang Mutlak. Sebab itu setiap Nama merupakan Esensi Dzat Sang Mahamutlak dalam manifestasi-Nya. Nama identik dengan Esensi yang berkaitan dengan berbagai realitas hubungan (*ḥaqā'iq al-nisbat*) yaitu hubungan yang berlaku antara Satu Realitas dengan alam. Di mana semua itu merupakan Esensi Ilahi yang dipandangan dalam sudut pandang dan aneka ragam hubungan khusus yang terjadi akibat dari fenomena ilahiyah.[4] Sebagaimana diulas oleh Ibn 'Ājībah bahwa Nama-Nama Tuhan merupakan refresentasi dari Esesi dan Eksisten-Nya yang tanpa batas, dan tidak berbilang. Berarti Nama-Nama muncul dari Realitas yang Maha Tunggal, yaitu Allah.

Selanjutnya Ibn 'Ājībah menjelaskan bahwa *fā'il* dalam *marfū'at al-asmā'* adalah Allah yang hakiki (*al-fā'il al-ḥaqīqy*), sedangkan *nā'ib al-fā'il* (pengganti *fā'il*/ pengganti Tuhan) adalah manusia yang ditunjuk sebagai khalifah Tuhan, yang dipenuhi dengan

---

[2] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 108; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 97.

[3] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 32; lihat Ibn Arabi, al-Futuhat al-Makiyyah, Jilid 2. Terj. Harun, 88-89.

[4] Pandangan-dunia Ibnu Arabi secara filosofis adalah pandangan-dunia manifestasi diri Ilahi (tajalli). Selama Sang Mutlak masih dalam kemutlakakan-Nya tidak akan ada eksistensi yang disebut dengan alam, dan kata pandangan dunia akan kehilangan maknanya sama sekali. Alam merupakan manifestasi penjelmaan diri ilahi, prinsip tajalli yang harus diungkap dengan mengenali Nama-Nama dan Sifat-Sifat-Nya. Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat,* 115-117.

pantulan cahaya ketuhanan, sebagai manifestasi refresentatif keberadaan-Nya, yaitu manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Lalu, *mubtadā'* artinya Dzat yang Maha Permulaan yang tidak awalnya, berada sebelum adanya makhluk (q*abla kulli shai'in huwa allah*). Adapun *khabar* adalah media penyingkapan (teofani) keberadaan Dzat yang Maha *Mubtadā'*, yaitu *al-athr* (bekas atau hasil), yakni ciptaan Tuhan sebagai bukti keberadaan-Nya. *Athr* diartikan sebagai berita tentang Esensi kesempurnaan-Nya (*al-khabar huwa al-tajally bihi min al-athar, li annahu yakhbiru 'an al-dhāt wa kamalātiha*).
Kemudian *ism kāna* yaitu Allah sebagai subjek (*fā'il*) penciptaan yang mengatur segala kehidupan yang wujud atau pun tidak wujud di alam semeseta (*al-kaun*), dan menjadi pusat (*maṣdar*) semesta. Sedangkan *khabar inna* adalah pengokohan pertalian (*ta'akkad al-nasb*) dan niat yang kuat *('azm*) kepada Dzat yang Maha Mengatur. Terakhir, *al-tābi' lil marfū'* adalah mengikuti golongan yang diangkat derajatnya oleh Allah, yakni para waliyullah (kekasih Allah) yang memiliki kesempurnaan (*al-waliy al-kāmil*), mengkutinya karena Allah, dan rasul-Nya sebagai sumber atau asal peraihan keluhuran (*rif'atin*), kehormatan (*sharafin*) dan kemuliaan (*'izzin*).[5]

> فالفاعل الحقيقي هو الله، والنائب عنه خليفته وهو الإنسان الكامل... ، والمبتداء قبل كل شيء هو الله تعالى، والخبر هو الذي تجلى به من الأثر، لأنه يخبر عن الذات وكمالاتها، واسم كان هو الله تعالى لأنه فاعل الكون الذي هو مصدر له، وهو أيضا خبر إنّ، لأنه به تأكدت النسب وعزم عليها، والتابع للمرفوع هو الولي الكامل لأنه تابع لله ولرسوله اللذين هما أصل كل رفعة وشرف وعز.
>
> Artinya:
> *Fā'il haqīqy adalah Allah; penggantinya (nā'ib al-fā'il) adalah khalifah-Nya, yaitu manusia yang sempurna...; mubtadā' adalah sebelum adanya segala sesuatu, yaitu Allah swt; sedangkan khabar adalah penyingkapan Allah dari athar, berita tentang Dzat dan kesempurnaan-kesempurnaan-Nya. Dan ism kāna adalah Allah sebagai subjek penciptaan yang Dia adalah sumbernya; sedangkan khabar inna, penguatan hubungan dan keyakinan kepada-Nya. Adapun tābi' lil marfū' adalah mengikuti orang yang luhur derajatnya, yaitu kekasih yang sempurna mengikuti Allah, dan rasul-Nya,*

[5] Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 108; lihat juga al-Kūhîny, *Munyat al-Faqîr*, 98.

keduanya merupakan sumber segala keluhuran, kemuliaan, dan keagungan.[]

B. Manṣūbāt al-Asmā': Simbolisme Maqāmāt Sufi

Selanjutnya menjelaskan tentang *maṇsūbāt al-asmā'* yaitu maqam-maqam diteguhkannya hati seorang murid ketika ingin menggapai wushul kepada Allah.

بَابُ مَنْصُوبَاتِ اَلْأَسْمَاءِ

اَلْمَنْصُوبَاتُ خَمْسَةَ عَشَرَ. وَهِيَ اَلْمَفْعُولُ بِهِ, وَالْمَصْدَرُ, وَظَرْفُ اَلزَّمَانِ وَظَرْفُ اَلْمَكَانِ, وَالْحَالُ, وَالتَّمْيِيزُ, وَالْمُسْتَثْنَى, وَاسْمُ لَا, وَالْمُنَادَى, وَالْمَفْعُولُ مِنْ أَجْلِهِ, وَالْمَفْعُولُ مَعَهُ, وَخَبَرُ كَانَ وَأَخَوَاتِهَا, وَاسْمُ إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، وَالتَّابِعُ لِلْمَنْصُوبِ، وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَشْيَاءٍ: النَّعْتُ وَالْعَطْفُ وَالتَّوْكِيدُ وَالْبَدَلُ.

Bab Isim-isim Yang di-naṣab-kan

Isim-isim yang dinashabkan itu ada lima belas): (1). Maf'ūl bih; (2). Mashdar; (3). Dzharaf zaman; (4. Dzharaf makna; (5). Ḥāl; (6). Tamyīz; (7). Mustatnā; (8). Isim Lā; (9). Munādā; (10). Maf'ul min ajlih; (11). Maf'ul ma'ah; (12). Khabar kāna; (13). Isim inna; (14). khabar dari isim yang semisal kāna dan isim dari isim yang semisal inna; (15). Pengikut dari yang di-naṣab-kan, yaitu ada empat : na'at, 'aṭaf, taukīd, dan badal.[6]

Selanjutnya Ibn 'Ajībah menjelaskan *manṣūbāt al-asmā'* sebagai simbol dari *maqāmāt al-manṣūbāt* (maqam-maqam diteguhkan hati seorang hamba oleh Allah swt). Jadi, seorang murid ketika mampu menanggalkan kesibukan duniawi maka ia akan wushul kepada Allah swt. dengan melewati 15 (lima belas) tingkatan yang menjadi tanda peraihan *maqāmāt al-manṣūbāt* di mata Allah, yaitu; bertaubat, ber-*tanabbuh* (sadar); istiqomah mengikuti jalan kerasulan, baik dalam ucapan, perbuatan dan perilaku; *khauf* (takut); *rajā*' (harapan); bersabar dalam menghadapi cobaan dan bersyukur atas anugerah kenikmatan; wara'; zuhud; tawakal; ridha; *taslīm* (pasrah) dan ikhlas; jujur, *maḥabbah* (kecintaan) dan *mushāhadah*, yakni memantapkan diri pada maqam syuhud dihadapan *al-Ḥaqq.*[7]

---

[6] Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 21.

[7] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 173; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 134.

المقامات المنصوبة للمريد إذا قطعها وصل خمسة عشر التوبة، ثم التنبه، ثم الاستقامة هي متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام في أقواله وأفعاله وأحواله، ثم الخوف، ثم الرجاء، ثم الصبر والشكر أي الصبر على البلية والشكر على النعمة من حيث إنها نعمة، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل، ثم الرضا، ثم التسليم، ثم الإخلاص والصدق، ثم المحبة، ثم المشاهدة وهي الرسوخ والتمكين من شهود الحق

Artiya:

Maqam maqam diteguhkan hati bagi seorang murid ketika meninggalkan kesibukan duniawi maka ia akan wushul, ada 15 (lima belas), di antaranya; taubat, kemudian tanabbuh (sadar); istiqomah mengikuti jalan kerasulan, baik ucapan, perbuatan dan perilaku; khauf (takut); rajā' (harapan); bersabar dalam menghadapi cobaan dan bersyukur atas anugerah kenikmatan; wara'; zuhud; tawakal; ridha; taslīm (pasrah) dan ikhlas; jujur,; maḥabbah (kecintaan) dan mushāhadah, yakni memantapkan diri pada maqam syuhud dihadapan al-Ḥaqq.

Taubat artinya kembali meminta ampunan kepada Allah. Dalam istilah sufistik artinya kembali dari perbuatan tercela menuju perbuatan terpuji sesuai dengan ketentuan agama, yakni kembali pada kebenaran, perubahan hati, dan penyesalan. Taubat adalah kembali dari perbuatan tercela beralih pada perbuatan terpuji menurut syariat.[8] Taubat merupakan langkah awal perjalanan dan asal semua maqam atau fase-fase menuju wushul kepada Allah.[9]

Selanjutnya *tanabbuh* (sadar) yakni menyadari tentang esesnsi, tugas dan peran serta fungsi sebagai seorang hamba. Kemudian istiqomah, senantias lurus berada dalam perjalanan, tidak terganggu dengan situasi dan kondisi historis yang dapat memengaruhinya. Istiqomah juga berarti konsisten menjalankan syariat kenabian, baik ucapan, perbuatan atau ketetapan. Lalu *rajā'* (harapan) dan *khauf* (takut)yang saling berkaitan. *Rajā'* artinya optimistis meraih yang diinginkan, harapan yang mendorong pada peningkataan ketaatan dan

[8] Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 194.

[9] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 207. Lihat juga Samsul Munir Amin, Ilmu Tasawuf,171. Lihat juga Shahida Bilqies, Understanding the Concept of Islamic Sufism*, Journal of Education & Social Policy* (Vol. 1 No. 1; June 2014), 67.

kebaikan, dan mencegah dari kemaksiatan. Sebab itu *rajā'* harus didasari oleh 3 (tiga) hal, yaitu; cinta kepada yang diharapkan, takut apabila ditinggalkan, dan berusaha menggapai harapan. *Rajā'* yang tidak dibarengi dengan ketiga hal tersebut adalah khayalan dan kesia-sia-an.[10] Sedangkan *khauf* (takut) adalah perasaan takut untuk dijauhi atau ditinggalkan, yakni kesaksian hati karena membayangkan sesuatu yang ditakuti. Sebab itu *khauf* (takut) dapat mencegah seorang hamba melakukan kemaksiatan dan mendorongnya senantiasa dalam ketaatan.[11]

Lalu *sabar* yakni keadaan jiwa yang kokoh, stabil, dan konsekuen dalam pendirian. Jiwanya tidak tergoyahkan, dan pendiriannya pun tak akan berubah bagaimanapun beratnya cobaan atau ujian, tanpa sedikitpun keluhan dan menyakini bahwa segala sesuatunya adalah ketentuan Allah.[12] Bersyukur dalam segala kenikmatan, dan tidak menggunakan kenikmatan untuk kemaksiatan serta menyadari bahwa satu-satunya pemberi nikmat adalah Allah dengan cakupan rahmat-Nya yang teramat luas.[13] *Wara'* adalah meninggalkan segala sesuatu yang meragukan, segala sesuatu yang tidak berarti, dan apapun yang berlebihan.[14] Sedangkan *zuhud* adalah tidak tertarik pada dunia, harta dan benda. Tingkat pertama dari zuhud yaitu menjauhkan diri dari dunia untuk menghindari hukum akhirat. Tingkat kedua yaitu menjauhi dunia untuk menimbang imbalan akhirat. Tingkat ketiga adalah maqam tertinggi, yaitu mengucilkan dari dari dunia bukan karena rasa takut dan berharap, melainkan kecintaan diri kepada Allah semata.[15]

Selanjutnya *tawakkal* yaitu keteguhan hati dan penyerahan diri hanya kepada Allah semata, tanpa dihinggapi kekhawatiran dan kepanikan (*iḍṭirāb*), Tingkat terendah tawakal adalah penyerahan diri kepada Allah seperti penyerahan sesuatu pada wakil yang baik dan ramah. Penyerahan yang masih dihinggapi rasa kekhawatiran dan

---

[10] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 278-279.

[11] Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 276-278. Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*,180.

[12] Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*,174. Lihat juga Shahida Bilqies, Understanding the Concept of Islamic Sufism, 68. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 310. Lihat juga Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 225.

[13] Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*,175. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 304.

[14] Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 233-234.

[15] Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, 217. Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 240-241.

harapan. Tingkat menengah seperti penyerahan diri seorang anak pada ibunya. Dengan kata lain, penyerahan diri karena adanya kenyamanan. Tingkat tertinggi seperti penyerahan pasien terhadap dokternya, yakni terbebas dari kekhawatiran, yang muncul hanyalah kepasrahan dan ketundukan.[16] Sedangkan *ridha* adalah menerima anugerah dengan ikhlas dan tulus. Peraih maqam ridha mampu melihat hikmah dibalik ketentuan yang sudah ditetapkan. Ridha adalah kelapangan hati dan menerima serta membenarkan segala takdir yang menimpanya, baik buruk atau baik.[17] Tawakkal biasa diartikan sebagai sikap bersandar dan mempercayakan diri kepada Allah.[18] Sedangkan *taslim* (pasrah) adalah hasil dari tawakkal,[19] yakni sikap berserah diri ibarat mayit di tangan orang yang memandikannya.

Ikhlas artinya membersihkan atau mensucikan baik berupa materi atau immateri, yaitu kesucian hati dalam beribadah atau beramal untuk menuju kepada Allah. *Ikhlas* adalah suasana kewajiban yang mencerminkan motivasi bathin dalam beribadah (ketaatan) kepada Allah dan membersihkan hati dari kecenderungan melakukan perbuatan yang tidak menuju kepada Allah.[20] Kejujuran adalah kesempurnaan ikhlas. Jujur dalam perkataan maka jujur dalam niat, jujur dalam memenuhi tekad maka jujur dalam beramal dan meraih maqam-maqain agama, seperti maqam takut (*khauf*), harapan (*rajā'*), cinta (*ḥubb*), ridha, tawakal dan lain-lain.[21]

---

[16] Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, 176. Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 261-265. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 300.

[17] Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 251-252. Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, 175. Dalam bahasa Ibn 'Araby ridha adalah *yaqbalu* (menerima) *dan yuṣaddiqu* (membenarkan). Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 319.

[18] Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2015), 266.

[19] Tawakal adalah titik permulaan, dengan menyandarkan diri kepada Allah dan bersikap percaya penuh (*tsiqah*) kepada-Nya; kemudian meneguhkan hati dari ketidakbergantungan pada segala bentuk kekuatan dan daya manusia selain Allah. Setelah tawakal, yang muncul kemudian adalah "*taslîm*", yakni penyarah totalitas, setelah itu muncullah "*tafwîdh*", adalah buah dari tawakkal, yakni Mengalihkan segala sesuatu kepada Allah *ta'ala* dan menunggu segala sesuatu dari-Nya. dan ujungnya adalah "*tsiqah*".

[20] Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 213. Lihat Al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah,* 114.

[21] Lihat Al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah,* 116. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 335.

Maḥabbah artinya saling cinta mencintai, yakni mencintai Allah mengandung arti patuh kepada-Nya dan membenci sikap yang melawan kepada-Nya, mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali Allah SWT serta menyerahkan seluruh diri kepada-Nya. *Maḥabbah* juga dapat diartikan sebagai luapan hati dan gejolak jiwa ketika dirundung kerinduan mendalam untuk bertemu dengan Sang Kekasih yaitu Allah Swt.[22] Terakhir *mushāhadah*, yaitu menyaksikan hadirnya *Al-Ḥaqq* secara nyata dengan mata telanjang dan tanpa bayang-bayang.[23] []

C. Makhfūḍāt al-Asmā': Golongan Hina di Mata Allah

Selanjutnya menjelaskan tentang *makhfūḍāt al-asmā*' (orang-orang yang direndahkan di mata Allah).

بَابُ مَخْفُوضَاتِ الْأَسْمَاءِ

اَلْمَخْفُوضَاتُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ مَخْفُوضٌ بِالْحَرْفِ, وَمَخْفُوضٌ بِالْإِضَافَةِ, وَتَابِعٌ لِلْمَخْفُوضِ

فَأَمَّا اَلْمَخْفُوضُ بِالْحَرْفِ فَهُوَ مَا يَخْتَصُّ بِمِنْ, وَإِلَى, وَعَنْ, وَعَلَى, وَفِي, وَرُبَّ, وَالْبَاءِ, وَالْكَافِ, وَاللَّامِ, وَبِحُرُوفِ اَلْقَسَمِ, وَهِيَ اَلْوَاوُ, وَالْبَاءُ, وَالتَّاءُ, وَبِوَاوِ رُبَّ, وَبِمُذْ, وَمُنْذُ.

وَأَمَّا مَا يُخْفَضُ بِالْإِضَافَةِ, فَنَحْوُ قَوْلِكَ "غُلَامُ زَيْدٍ" وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ مَا يُقَدَّرُ بِاللَّامِ, وَمَا يُقَدَّرُ بِمِنْ; فَالَّذِي يُقَدَّرُ بِاللَّامِ نَحْوُ "غُلَامُ زَيْدٍ" وَالَّذِي يُقَدَّرُ بِمِنْ, نَحْوُ "ثَوْبُ خَزٍّ" وَ"بَابُ سَاجٍ" وَ"خَاتَمُ حَدِيدٍ.

Bab Isim-isim yang di-khafḍ-kan (dijarkan)

Isim-isim yang di-khafḍ-kan itu ada tiga bagian: (1) di-khafḍ-kan dengan ḥurūf -ḥurūf khafḍ; (2) di-khafḍ-kan dengan iḍāfah; dan (3) di-khafḍ-kan karena tawābi'.

Adapun yang di-jārrrr-kan dengan ḥurūf khafḍ yaitu apa-apa yang dijarkan dengan ḥurūf : مِنْ (dari), إِلَى (ke), عَنْ (dari), عَلَى (di atas), فِي (di), رُبَّ (jarang), بِ (dengan), كَ (seperti), لِ (untuk) dan dengan ḥurūf sumpah yaitu: اَلْوَاوُ, الْبَاءُ, التَّاءُ (ketiganya bermakna sumpah: demi) dan dengan مُذْ, (sejak) وَمُنْذُ (sejak).

---

[22] Lihat Al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah,* 171. Lihat juga Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 470. Lihat Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf*,55. Lihat Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, 277.

[23] Lihat Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf*, 68. Lihat Al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah,* 49.

> *Adapun yang di-jārrrr-kan dengan iḍāfah maka contohnya: غُلَامُ زَيْدٍ (pembantu Zaid) dan yang di-jārrr-kan dengan iḍāfah itu ada dua, pertama yang di-taqdir-kan dengan "lām" dan kedua yang di-taqdir-kan dengan "min." Maka yang di-taqdir-kan dengan "lam" (bagi, kepunyaan) contohnya: غُلَامُ زَيْدٍ (pembantu "milik" Zaid); dan yang di-taqdir-kan dengan "min" (dari) contohnya: ثَوْبُ خَزٍّ (Baju "dari" sutera), بَابُ سَاجٍ (pintu "dari" kayu jati), خَاتَمُ حَدِيدٍ (Cincin "dari" besi).*[24]

Ibn 'Ajîbah menjelaskan *makhfūḍāt al-asmā'* tentang ciri-ciri orang yang dihinakan derajatnya oleh Allah, bukan lagi manusia sejati (*al-rijāl*) yang benar-benar disinari atau menjadi pantulan cahaya ilahi, mereka itu dihinakan (*makhfūḍun*) karena *al-ḥarf* (motivasi dunia),[25] *al-iḍāfah* (salah bergaul), dan *taba'iyyah* (masih mengikuti ego dan hawa nafsu).

Pertama, *makhfūḍun bi al-ḥarf,* artinya direndahkan atau dihinakan karena motivasi, harapan dan ketamakna pada duniawi. Tujuan hidup hanyalah dunia atau akhirat.[26] Hidup hanya mementingkan dunia semata, atau akhirat. Padahal seharusnya dunaiwi dan ukhrawi menjadi hal yang penting dan menjadi media wushul kepada Allah, namun tidak harus diperbudak oleh motivasi yang berlebihan dan membawa pada kemadaratan. Dengan kata lain motivasi dan tujuan seharusnya hanya untuk Allah, tidak ada yang lain selain-Nya. Kebaikan hidup di dunia adalah ejawantah kebaikan hidup di akhirat.

Terkait hal ini Ibn 'Ajîbah mengingatkan bahwa orang yang hanya mementingkan dunia saja atau akhirat saja, tidak ada motivasi *mushāhadah* (menyaksikan) dan baqa' bersama Allah, maka orang tersebut termasuk dalam golongan hamba yang buruk (*al-'abd al-su'u*), yaitu hamba yang ketika diberikan anugerah maka ia bersyukur dan berbuat baik (beramal), jika tidak maka tidak bersyukur atau beramal. Ketika diberikan kebaikan makna akan merasa tentran dan tenang. Namun sebaliknya, ketika diberikan ketika diberikan fitnah atau cobaan maka ketentraman dan ketenangan pun menghilang, malah memalingkan diri dari Allah, kembali dalam perbudakan ke-hamba-an tuannya. Hal demikian, termasuk golongan yang merugi di dunia dan akhirat.

---

[24] Lihat al-Kafrawî, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 26.

[25] Penjelasan tentang makna makna huruf jarr sudah dijelaskan sebelumnya.

[26] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 216. Lihat juga al al- Kūhîny, *Munyat al-Faqîr*, 171.

مخفوض بسبب الحرف: وهو من يعبد الله على حرف أو طمع في غرض دنيوي أو أخروي، وهو العبد السوء: إن أعطى عمل وإلا لم يعمل، فإن أصابه خير وهو الغرض الذي طمع فيه اطمأن به وسكن، وإن أصابته فتنة وهو فقدان ذلك الغرض انقلب وجهه ورجع عن عبودية سيده، خسر الدنيا والأخرة.

Artinya:

Dihinakan dengan sebab harapan, yaitu seseorang yang menyembah Allah karena harapan dan ketamakna pada tujuan duniawi atau ukhrawi. Dia adalah hamba yang buruk, ketika diberikan anugerah maka beramal, jika tidak, maka tidak beramal. Ketika diberikan kebaikan, yaitu tujuan yang terdapat ketamakna di dalamnya maka ia akan merasa tentram dan tenang. Namun, ketika diberikan fitnah, keduanya (ketentraman dan ketenangan) menghilang tuhuan tersebut, memalingkan wajahnya, kembali pada kehambaan tuannya, rugi dunia dan akhirat.

Kedua *makhfūḍun bi al-iḍāfah*, yaitu direndahkan karena bergaul dengan orang-orang yang direndahkan atau dihinakan derajatnya oleh Allah.[27] Dengan kata lain tidak berkelompok atau bergaul dengan orang-orang shaleh atau para waliyullah sehingga dirinya dihinakan akibat salah pergaulan. Bergaul dan menjadi pemerintah, maka akan mengikuti pergaulan layaknya pemegang pemerintah, begitu juga dengan anggota DPR pun berprilaku layaknya anggota DPR, pastinya berbicara politik, anggaran, program dan lain-lain. Bergaul dengan tukang minyak wangi maka yang akan banyak dibicarakan hal-hal yang berkaitan dengan minyak wangi. Begitu juga bergaul dengan orang shaleh atau waliyullah, maka yang dilakukan seperti amaliyah para orang shaleh dan waliyullah, yaitu berdzikir, beribadah, dan lain sebagainya.

ومخفوض بالإضافة إلى الأرذل وصحبتهم، وتقدم قول الشاعر: "وإياك أن ترضى بصحبة ساقط * فتنحط قدرا من علاك وتحقرا"

[27] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 216-217. Lihat juga al al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 172.

Artinya:

Dihinakan karena menyandarkan diri (berkelompok) dengan orang yang paling hina, dan berteman dengannya. Sebagaimana ucapan penyair:

*Jagalah dirimu dari kerelaan bergaul dengan orang yang rendah * Maka derajat mu akan turun dari keluhuran jatuh pada kehinaan*

Ketiga *makhfūḍun bi al-taba'iyyah*, yaitu direndahkan karena masih mengikuti ego dan hegemoni hawa nafsu.[28] yaitu orang yang rasa inderawinya lebih dominan daripada maknawinya, ego dan nafsu syahwatnya lebih dominan daripada logika berfikirnya. Seringkali terjadi bahwa kebaikan sejatinya suatu hal yang suci, namun banyak disusupi oleh egosime dan nafsu pribadinya, seperti halnya khutbah juma'ah sejatinya adalah sesuatu hal yang suci dan sebuah kebaikan, namun ketika isinya berupa propaganda atau penyebaran opini yang buruk, bahkan menjurus memfitnah terhadap orang lain, maka kesucian tercoreng oleh egoisme pribadi dan hawa nafsu yang menutupi logika dan akal sehat.

ومخفوض بالتبعية لنفسه وهواه، ومن تبع هواه أهوى به إلى الهوان، كما قال الشاعر:

" لا تتبع النفس في هواها * إن اتباع الهوى هوان"

Artinya:

Dihinakan karena mengikuti hawa nafsunya, barang siapa yang mengikuti hawa nafsu maka lebih binasa sampai hina (hancur). Sebagaimana ucapan penyair:

*"tinggalkan egoisme pribadi, dalam gejolak hawa nafsu * Sesungguhnya mengikuti hawa nafsu diikuti dengan kerusakan."*

Mengutip 'Abd al-Qādir al-Jailany bahwa mengikuti hawa nafsu merupakan tanda kerusakan (*'alāmat al-shaqāwah*) hati seseorang yang dapat menjauhkannya dari Tuhan. Pasalnya, kerusakan hati ditandai dengan kecendenderungan manusia mengikuti sifat-sifat iblis, sehingga ia merasa memiliki kekuatan "*al-qahr*," yaitu sifat yang menundukkan, menaklukkan, menguasai, menggulingkan, atau mengalahkan terhadap orang lain. Kemudian ia pun merasa memiliki "*al-jabbār*", yaitu kesewenang-wenangan dan congkak pada yang lain. Maka dari itu, dalam hatinya tidak ada sifat al-luṭf (lemah

[28] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 217. Lihat juga al al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqīr*, 174.

lembut), yakni sifat yang dimiliki malaikat yang senantiasa bertasbih mensucikan dirinya dan Tuhannya.[29][]

[29] Lihat penjelasan tanda kerusakan dan kebahagiaan al-Jīlāny, 'Abd al-Qādir al-Jīlāny, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār,* 34-36,

KRITIK TAFSIRAN SUFISTIK DAN SIGNIFIKANSINYA TERHADAP SASTRA ARAB SERTA TRADISI SUFI

Pada bagian ini diulas tentang kritik metodologi penafsiran makna konotasi yang dilakukan oleh Ibn ‘Ajibah, yang diawali dengan penyampaian review simbolik Ājurrūmiyyah dalam tafsiran imajintaif dan metodologinya. Tidak hanya itu pada bab ini juga dibahas signifikansi makna konotasi terhadap pembedaan teks sastra dan non sastra serta tradisi ekspresif para sufi.

A. Metodologi Penafsiran Sufi Nahwu

1. Profil Kitab “al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah” karya Ibn ‘Ajībah

Berdasarkan uraian sebelumnya, bahwa Ibn ‘Ajībah banyak menulis karya dalam bidang tasawuf, di antaranya kitab “al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah,” yaitu karya yang ditulis dalam bentuk syarah (penjelasan) dari kitab Ājurrūmiyyah yang ditulis oleh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Daud al-Ṣanhājy al-Ājrūmy. Baginya, nahwu bukan sekedar meraksa lisan akan tetapi sebagai obat hati. Atas dasar itu, ia menjadikan nahwu sebagai media transformasi keilmuan dan kegelisahan akademik serta spritualitas yang bersumber dari sebuah tradisi berfikir yang kuat. Sebab itu, mengutip ungkapan al-Maimūny yang menyatakan bahwa hal yang paling buruk adalah manusia yang mempelajari dan mengajari ilmu nahwu hanya untuk menjaga (memperbaiki) lisan semata, tetapi tidak untuk menjaga (memperbaiki) hatinya. Padahal, baginya, hati merupakan sumber (tempat) dari perwujudan Tuhan.

وأقبح من القبيح أن يتعلم الإنسان أويعلم إصلاح اللسان ولا يتعلم الإنسان أو يعلم إصلاح القلب الذي هو محل اللرب

“dan yang paling buruk daripada yang buruk adalah manusia yang mempelajari atau mengajari (ilmu nahwu)

> *hanya untuk memperbaiki lisan (tuturan), namun tidak mempelajari dan mengajari untuk memperbaiki hati yang menjadi sumber (tempat) perwujudan Tuhan."*

Atas dasar itu, ia membagi subtansi dari pembelajaran ilmu nahwu dalam 2 (dua) hal, yaitu nahwu untuk menjaga lisan (*naḥw lisān al-famm*) dan nahw untuk menjaga hati (*naḥw al-qulūb*). Nahwu hati (*naḥw al-qulūb*) bagi ahli berfikir dijadikan sebagai penguat kualitas pemahaman menyingkan Eksistensi dan Esensi ketuhanan, dan dianggap lebih bermanfaat dibanding mengetahui *naḥw al-lisān* yang hanya mengoreksi kesalahan tuturan dari bahasa Arab. Tidak hanya itu, *naḥw al-qulūb* dianggap mampu menghidupkan al-qur'an (*al-kitāb*) dan al-sunnah di dalam hati. Hal ini merupakan ekspresi keridha-an di Tuhan dan rasul-Nya. Namun *naḥw lisān al-famm* dianggap tidak mampu menghidupkan al-qur'an dan al-sunnah dalam hati. Baginya, hal tersebut dianggap negatif menurut Tuhan dan rasul-Nya. Alasannya, *naḥw lisan* hanya mampu membentuk manusia lebih argumentatif dan hanya mencari-cari dalil, tetapi tidak mampu melahirkan generasi yang bermanfaat, memiliki ilmu keyakinan yang besar (*'ilm al-yaqīn al-kabīr*), dan tidak dapat menghantarkan makrifat kepada Allah dengan sifat-sifat *'iyān* kecuali dengan mendalami cara *naḥw al-qalb*. Selain itu, *naḥw al-qalb* dianggap sebagai obat hati segala penyakit, seperti cinta dunia yang menjadi pangkal segala kekeliruan, keraguan mencari rezeki, takut terhadap makhluk, dan lain-lain, di mana semua itu adalah penghalang ma'rifat kepada Allah. Maka dari itu, naḥw al-qulb disebut juga dengan istilah "*naḥw sufi*."

Kemudian terkait dengan profile kitab "al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah" bahwa buku ini merupakan bagian dari ekspresi kegelisahan sebagaimana yang biasa dilakukan oleh para sufi lainnya, seperti membuat syair, prosa, hikayat dan lain sebagainya. Namun dalam hal ini Ibn 'Ajībah menjadikan Ājurrūmiyyah sebagai media ekspresif jiwanya, yakni mensyarahsufikan kitab yang terkenal dengan "*mukthtaṣar jiddan*/ benar benar ringkasan" dalam ilmu nahwu. Pengaruh situasi historis turut melatarbelakangi penulisan syarah sufi kitab Ājurrūmiyyah, pasalnya kecintaan dirinya pada kitab Ājurrūmiyyah pada waktu kecil menjadi inspirasi dan motivasi untuk merekonstruksi Ājurrūmiyyah dalam sajian yang berbeda, yakni dari nahwu menjadi sufi.

Kitab tersebut terdiri dari 224 halaman yang terdiri dari 28 (dua puluh delapan) pembahasan sudah termasuk daftar isi dan pengantar editor. Pembahasannya diawali dengan penulisan matan asli kitab Ājurrūmiyyah karya al-Ṣanhājy, lalu muqaddimah (pengantar) tentang selayang pandang kitab al-Futūḥāt al-

Qudūsiyyah, dan diakhiri dengan pembahasan bab makhfūḍāt al-asmā'. Buku tersebut di-taḥqīq atau dieditori oleh 'Abd al-Salām al-'Imrāny al-Khālidy, dicetak pada tahun 2015 M/ 1436 H pada percetakan Dār al-Kutub al-Ilmiyyah Lebanon.

Dalam catatan *muqaddimah* (pengantar)-nya bahwa penulisan buku tersebut diilhami dari pemahaman yang ia yakini, bahwa nahwu tidak hanya menjaga manusia dari kesalahan dalam berbahasa, tetapi juga menjaga dari kesalahan hati. Sebab itu ia membaginya dalam 2 (dua) hal, yaitu *naḥw lisān al-famm* (nahw yang menjaga lisan) dan *naḥw al-qulūb* (nahwu yang menjaga hati manusia). Baginya menjaga hati jauh lebih bermanfaat daripada sekedar menjaga lisan, pasalnya, hati merupakan sumber dari keberadaan Tuhan.

Selanjutnya pada bagian awal, yakni *muqaddimah*, ia menjelaskan tentan alasan dibalik penulisan kitab tersebut. Sebagaimana diulas di atas, bahwa Ibn 'Ajībah menyakini nahw yang meraksa hati lebih bermanfaat dibanding nahwu yang hanya meraksa lisan. Adapun metodenya berupa qiyas yang bersumber dari hasil penelitian terkait kalam atau perkataan Arab; atau bersumber dari ilmu pengetahuan tentang kondisi akhir kata dalam sebuah struktur bahasa Arab, baik berupa *i'rab* atau *binā'.*

Kemudian, metode penyampaian penulisan kitab tersebut, yakni berupa syarah sufi kitab Ājurrūmiyyah. Sebab itu penulisannya diawali dengan nahwu gramatika, kemudian disyarahi (dijelaskan) dengan makna sufi. Selanjutnya teknik penjelasannya merujuk dari potongan-potongan struktur teks yang ada pada matan Ājurrūmiyyah yang diulas secara satu persatu. Tidak hanya itu, pada setiap bab pembahasan kebanyakan diberikan tulisan "*tanbīhun*" (keterangan) dan tulisan "*al-ishārat.*" Tulisan "*tanbīhun*" berupa tambahan argumentasi tentang penjelasan nahwu yang bersumber dari pendapat ulama. Sedangkan tulisan "*ishārat*" bahwa argumentasi yang diulas bukan makna asli Ājurrūmiyyah, melain makna sufi yang dilogikakan, dan diqiyaskan serta disesuaikan kemiripan dengan makna aslinya. Artinya bahwa nahwu al-ṣanhājy adalah *al-maqīs 'alaih* atau *al-aṣl* (asal), sedangkan nahwu sufi adalah *al-maqīs* atau *al-far'* (cabang) sehingga ditemukan *'illat* (alasan) logis terkait dengan makna nahwu gramatika dan nahwu sufistik. Selanjutnya, "*fā'idah*" yakni berupa pembahasan perbandingan dari sebuah teori gramatika, seperti perbedaan *mubtadā'* dan *fā'il.* Lalu *tatmīm*, yaitu keterangan tambahan atau keterangan penyempurna, yakni pembahasan tentang perbedaan pendapat tentang suatu permasalahan dalam nahwu yang belum diulas sebelumnya. Terkahir adalah "*far'un*" atau cabang yaitu

pembahasan tambahan yang merupakan terusan dari pembahasan utama dari kitab Ibn ‘Ajîbah.

Terlepas dari istilah-istilah metodologis dari kitab “al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah” bahwa kitab tersebut disajikan secara sistematis dan berurutan sesuai dengan matan aslinya. Tidak hanya itu tampilan sistematikanya akan membuat pembaca lebih mudah mengidentifaksi tata letak makna gramatika dan makna sufistik. Kemudian, adanya istilah *tanbīhun, tatmīm,* dan *far’un* menjadi tambahan data atau penjelasan makna Ājurrūmiyyah secara gramatika, tidak pada sufistik. Sebab, pembahasan makna sufistik dijelaskan dengan 2 (dua) cara, yaitu (1) penafsiran tekstual makna sufi, dan (2) memberikan makna bahwa terdapat makna lain selain makna pertama.

2. Profil Kitab Munyat al-Faqīr karya ‘Abd al-Qādir al-Kūhīny

Judul lengkap kitab karya ‘Abd al-Qādir al-Kūhīny adalah “Munyat al-Faqīr al-Mutajjarid wa Sīrat al-Munīr al-Mutafarrid,” disebut juga dengan istilah “Mukhtaṣar Sharaḥ Ibn ‘Ajîbah ‘alā Matn al-Ājurrūmiyyah fī al-Taṣawwuf.” Kitab ini terdiri dari 176 halaman, ditaḥqīq atau dieditori oleh Dr. Badr al-Dīn Manṣūr, dicatak pada percetakan Dār al-Ḥayāt, Halab, Suriah.

Sistematika pembahasannya diawali dengan pengantar editor, yakni berupa biografi singkat ‘Abd al-Qādir al-Kūhīny, Ibn ‘Ajîbah, dan al-Ṣanhājy, serta pengantar dari penulis. Kemudian al-Kūhiny menjelaskan latarbelakang penulisan kitab tersebut, di antaranya; *pertama* keinginannya membebaskan diri dari kekhawatiran meninggal dalam kondisi *su’ul khatimah* (mati yang buruk) karena tidak menggapai raihan ilmu bathin, dan keinginannya meninggal dalam pertaubatan dan berada pada jalan suluk yang dapat menghantarkan pada keberuntungan dengan penuh kebahagiaan. *Kedua,* ia menyakini mempelajari ilmu bathin merupakan sebab dari setiap kebaikan, keberuntuhan, makrifat, dan cahaya serta sumber dari kebaikan yang menghantarkan memperoleh anugera derajat yang paling tinggi di sisi Allah.

Selanjutnya pada dasarnya kitab ini bukan hasil karya imajinatif al-Kūhīny, melainkan karya asli Ibn ‘Ajîbah yang disampaikan lebih ringkas. Pasalnya kitab ini tidak menuliskan sebagai matan Ājurrūmiyyah dan tidak menjelaskan konteks nahwunya. Dengan kata lain, kitab ini hanya mengambil atau menuliskan ulang pembahasan-pembahasan Ibn ‘Ajîbah yang terkait dengan nahwu sufi. Atas dasar itu al-Kūhiny memberikan nama kitabnya dengan “mukhtaṣar Ibn ‘Ajîbah.”

3. Profil Pembahasan Kitab "al-Maymūniyyah" Karya al-Idrīsy.

Kitab al-Risālat al-Maymuniyyah ditulis oleh 'Alī ibn Maymūn ibn Abī Bakr ibn 'Aly ibn Maymūn al-Idrīsy al-Ḥasany al-Maghriby. Kitab ini terdiri dari 82 halaman, dicetak pada penerbit al-Ḥaramayn Surabaya Indonesia tanpa dituliskan tahun terbitnya. Kemudian dalam tradisi percetakan kitab kuning, biasanya setiap satu cetakan terdiri dari dua kitab, yakni pembahasan inti berada di tengah-tengah, dan pembahasan lainnya berada dipinggir, disebut dengan *hamsh*. Tulisan pinggir dari kitab al-Risālat al-Maymūniyyah adalah kitab "Munyat al-Faqir…" karya al-Kūhiny, sedangkan tengahnya karya 'Alī Maymūn al-Idrīsy.

Kitab ini berbentuk syarah (penjelasan) Ājurrūmiyyah sebagaimana karya Ibn 'Ajībah, namun hal yang membedakan fokus kajian diantara keduanya, yakni al-Idrīsy mengulas tauhid, sedangkan Ibn 'Ajībah mengulas tasawuf. Kemudian, sebagaimana kitab syarah lainya, teknik penyampaian kitab tersebut diawali dengan penulisan penulisan struktur asli Ājurrūmiyyah al-Ṣanhājy, lalu dijelaskan pandangan tauhidnya. Sebab itu, selalu ada kata "qāla, qauluhu, dan faṣlun" dalam setiap pembahasannya.

4. Profil Pembahasan Kitab "Naḥw al-Qulūb" karya Ibn Hawāzin al-Qushayry.

Kitab "Naḥw al-Qulūb" terbagi 2 (dua), yaitu Naḥw al-Qulūb al-Ṣaghīr dan Naḥw al-Qulūb al-Kabīr. Keduanya ditulis oleh 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayry. Kitab "Naḥw al-Qulūb al-Ṣaghīr" ringkasan pemikiran al-Qushary terkait nahwu sufi ditulis dalam 48 halaman, dicetak pada percetakan Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut, Lebanon. Sedangkan kitab "Naḥw al-Qulūb al-Kabīr" adalah syarah dari *naḥw al-qulūb al-ṣaghīr*, yakni berupa penjelasan logis dan analogis terkait simbol simbol nahwu gramatika. Dieditori oleh Dr. Ibrāhīm Basyūny dan Dr. Aḥmad 'Ilm al-Dīn al-Jandy dicetak pada percetakan 'Ālam al-Fikr, Mesir, pada tahun 1994.

Kitab "Naḥw al-Qulūb al-Kabīr" terdiri dari 60 pasal. Diawali dengan pengantar editor berupa penjelasan metodologis pemaknaan secara umum, dan pemaknaan secara khusus terkait kitab Naḥw al Kabīr. Dalam Naḥw al-Qulūb al-Kabīr juga ditulis teks Naḥw al-Qulūb al-Ṣaghīr secara terpisah dengan pembahasan tersendiri. Dengan kata lain, dalam satu kitab terdapat pembahasan Naḥw al-Qulūb al-Ṣaghīr dan Naḥw al-Qulūb al-Kabīr.

Kemudian, sistematika pembahasan kitab Naḥw al-Qulūb tentunya berbeda dengan kitab "al-Futūḥāt al-Quddūsiyyah" karya

Ibn ‘Ajībah dan kitab “Risālat al-Maymūniyyah” karya al-Idrīsy. Pasalnya, kitab “Naḥw al-Qulūb bukanlah syarah dari Ājurrūmiyyah melainkan berdiri sendiri, yakni mencoba meng-qiyas-kan atau men-tashbih-kan simbol gramatika nahwu dengan makna sufistik.

Terlepas dari penjelasan profile kitab gramatika bermakna sufi di atas, bahwa karya tersebut merupakan hasil rekaan imajinatif pengarang yang mencoba meng-qiyas-kan dengan mencari ‘illat (alasan) tertentu dari simbol-simbol nahwu; atau lebih dekat dengan cara men-tashbīh dan mencari titik persamaan antara makna gramatika dan makna tasawuf (sufi). Pastinya, kontekstualisasi peralihan makna dari gramatika ke tasawuf membutuhkan kekuatan berfikir dan imajinasi, dan tidak tertutup kemungkinan terjadinya bias makna; atau pemaksaan imajinasi.

B. Analisis Penafsiran dan Bias Makna

1. Menemukan Makna Objektif

Teori otonomisasi teks telah menjadikan pembaca sebagai pemberi makna. Kini, makna tidak lagi menjadi milik pengarung, status beralih pada pembaca yang dipengaruhi oleh kreatifitas sejarah yang turut memberikan sumbangsih dan latarbelakang lahirnya sebuah makna. Bisa jadi, makna yang dimaksudkan oleh pengarang berubah atau bahkan bertolakbelakang dengan pembacanya. Bias makna menjadi tantangan tersendiri dari sebuah proses penafsiran seakan makna teks bersifat relative dan dinamis.

Nadirsyah Husen dalam kritiknya terhadap issue media social saat mempersoalkan bahwa makna seakan subjektif bergantung pada perspektif dan latarbelakang ideology pembacanya atau pemberi maknanya. Kritiknya diberikan judul “Tergantung Persepsi Kita.” Ia mencontohkan andai kawan yang tertimpa musibah maka dibilang ujian dari Tuhan, namun jika musuh maka dikatakan adzab dari Tuhan; ulama berfatwa yang mendukung calon pilihannya dibilang hebat, namun yang menolak dibilang ulama su’u; partai pendukung tagar ganti kandidat dibilang partai Tuhan, namun yang mendukung incumbent dibilang partai setan; tokoh pendukung pemerintah dibilang penjilat, namun tokoh yang sama kemudian mengkritisi pemerinta disebut belum kebagian jatah; dan ada tokoh yang kita senangi jatuh sakit maka dibilang sedang diampuni Allah lewat sakitnya; namun sebalinya tokoh yang dibenci jatuh sakit dibilang efek kena mubahalah.[1]

[1]Lihat kritik Nadirsyah Husen atas fenomena social di Indonesia “Tergantung Persepsi Kita” di http://redaksiindonesia.com/read/tergantung-persepsi-kita.html diakses pada tanggal 17 Juli 2018, pukul 20.00 wib.

Kritik ilustratif Nadirsya Husen menunjukan bahwa pembaca berperan dalam memberikan makna berdasarkan pada persepsinya, Makna ibarat dua sisi mata uang yang saling bertolakbelakang. Objektifitas beralih menjadi subjektifitas sehingga terjadi bias makna, makna suka-suka, Apalagi pembaca awam pun dapat menjadi bagian yang memperkeruh penemuan makna yang objektif.

Terkait masalah di atas, Roland Barthes mengingatkan bahwa tidak begitu saja manasuka memberikan makna pada setiap teks dan wacana. *Pertama* dirinya mengingatkan tentang logika, mitos dan kreatifitas sejarah yang mempengaruhi proses sebuah pemaknaan. Artinya pembaca yang dapat memberikan makna meraka yang memiliki intelektualitas dan daya berfikir kritis dengan menghubungkan konsep dengan mitologi serta kreatifitas sejarah. Ilustrasinya, bahwa sebelum berkembangnya ilmu pengetahun kebanyakan masyarakat berfikir bahwa gunung sedang marah ketika meletus, namun kini pandangan tersebut telah berubah setelah berkembangnya ilmu pengetahuan. Perkembangan ilmu pengetahuan pastinya berkaitan dengan kreatifitas sejarah yang tidak terlepas dari kondisi masyarakat.

Kedua antara teks dan konteks seharusnya memiliki hubungan yang kuat. Dalam konteks ilmu balaghah, objektifitas makna dipengaruhi oleh adanya titi temu antara teks dan konteks. Artinya sesuai dengan kondisi historisnya (*muqtaḍā al-ḥāl*). Selain itu dalam konstruksi ilmu tashbīh, bahwa antara mushabbah dan mushabbah bih harus adanya titik temu kesamaan (wajah shabah) yang berkaitan (*'alāqah*). Dalam pembahasan ilmu *qiyās* nahwu bahwa antara *al-aṣl* (asal) dan *al-far'* (cabang) atau *al-maqīs 'alaih* dan al-maqīs harus memiliki hubungan berupa alasan ('illat) sehingga makna dapat dipertanggungjawabkan secara hukum.

Ketiga dalam bahasa Roland Barthes bahwa pembaca yang objektif ketika mampu menjadikan signifier – signified menjadi expression (E) dan content (C).[2] Dengan kata lain, pembaca dituntut mampu membangun relation (R) antara expression (E) dan content (C) yang mengacu pada penanda (signifier) dan petanda (signified) sehingga terbentuk tanda (Sing, Sn). Konsep relasi (R) berkembang dinamis karena dibutuhkan sesuai dengan penggunaan pemakainya. Berarti E-R-C merupakan sistem pemaknaaan yang tidak dapat dipisahkan secara primer ataupun sekunder.[3] Artinya sistem E-R-C

[2] Istilah "E" expression untuk signifiant dan "C" content untuk signified diambil dari Hjelmslev. Lihat Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 94-98.

[3] lihat Graham Allen, *Roland Barthes*, 50-52.

(expression-relation-content) terdiri dari dua sistem pemaknaan, yaitu (a) sistem primer atau first order (lapisan pertama), yaitu denotasi; dan second order (lapisan kedua) yaitu *expression* (metabahasa) ejawantah dari perluasan content (C), disebut konotasi. Kemudian, metabahasa berkaitan dengan perkembangan ekspresi (E) masyarakat dan content (C) yang sama dalam sistem skunder. Dengan kata lain, metabahasa terjadi karena pengembangan *expression* dan *content* yang sama dalam sistem skundernya yang bertolak dari sistem bahasa primer.

Berdasarkan uraian di atas menunjukan bahwa sejatinya pembaca tidak boleh seenaknya memberikan makna sesuai persepsinya, sebab pembaca dituntut mampu membangun relasi antara ekspresi dan content. Tidak hanya itu pembaca pun dituntut menemukan titik temu (wajah shabah) atau alasan (*'illat*) logis dari setiap aktifitas pemaknaan. Makanya makna akan menjadi bias dan tidak lagi objektif apabila pembaca dipengaruhi oleh latarbelakang dan atau situasi historis yang mempengaruhinya. Artinya pembaca dalam menafsir tidak independent karena masih dihegemoni oleh pengaruh pesan ideologinya.

2. Kritik Bias Konotasi Nahwu Sufi

Berdasarkan uraian di atas bahwa makna konotasi seharusnya lahir dari relasi antara ekspresi dan content; atau sesuai antara teks dan konteks. Proses pemaknaan tidak hanya bersumber pada data dan sistem tanda makna primer yang berada pada lapisan pertama (denotatif), tetapi juga pada makna primer, yakni makna pada lapisan kedua (konotatif). Sebab itu makna konotatif seringkali berkaitan dengan kata-kata yang memiliki makna plural. Mengutip Sukron Kamil dalam penjelasannya tentang Roland Barthes bahwa konsep pluralitas makna ibarat menguliti bawang yang terdiri dari beberapa lapisan kulit, yakni menguliti lapisan-lapisan makna yang tidak berakhir pada jantung, dan bukan inti, bukan rahasia dan bukan pula prinsip yang tereduksi.[4]

Kemudian terkait yang dilakukan oleh Ibn 'Ajībah atas Ājurrūmiyyah, penulis menilai bahwa secara umum Ibn 'Ajībah mampu membangun relasi (R) antara Ekspresi (E) dan Content (C) antara makna nahwu gramatika dan nahwu sufi. Relasi tersebut akhirnya memberikan kesan adanya makna lain selain makna primer (lapisan pertama/ denotasi), yakni makna skunder (lapisan kedua/ konotasi). Dalam hal ini, makna nahwu gramatika adalah makna primer, sedangkan makna nahwu sufi adalah makna skunder.

[4] Lihat Sukron Kamil, *Teori Kriktik Sastra Arab*, 229.

Selanjutnya apa yang dilakukan oleh Ibn 'Ajîbah terhadap kitab Ājurrūmiyyah merupakan ejawantah dari teori *tashbih, majaz,* atau *isti'ārat.* Pasalnya makna yang dituju adalah makna yang berada pada lapisan kedua, bukan lapisan pertama. Namun pada tataran praktisnya, Ibn 'Ajîbah tidak mampu mengkonotasi setiap teks yang ada dalam kitab Ājurrūmiyyah, mungkin karena keterbatasn imajinasi dan kesulitan menemukan wajah shabah (titik temu) atau relasi antara ekspresi (E) dan Content (C). Bahkan terkesan adanya pemaksaan relasi, dan imajinasi pada kata-kata yang secara teks dan konteks tidak mmiliki hubungan logis untuk dimaknai dengan makna tertentu.

Atas dasar itu penulis menyakini bahwa tidak semua teks dapat dimaknai secara simbolik sebab pembaca dibatasi oleh keterbatasn berfikir untuk mengaikat antara teks, makna dan konteks. Pasalnya, Ibn 'Ajîbah tidak mampu menerjemahkan secara keseluruhan setiap struktur teks yang ada pada kitab Ājurrūmiyyah, seperti pada contoh-contoh penjelasan gramatika. Padahal sebagai kitab yang berbentuk syarah (penjelasan) seharusnya mampu menjangkau penjelasan dan pembahasan pada setiap teks yang ada kitab tersebut. Maka dari itu bagi penulis, bahwa konsep imajinasi tanpa batas adalah suatu hal yang keliru, alasannya perbaharuan makna imajinatif Ājurrūmiyyah yang dilakukan oleh Ibn 'Ajîbah tidak menjangkau seluruh teks yang ada dalam kitab aslinya, tidak menjangkau struktur-struktur teks yang berurutan melainkan memaknai simbol-simbol yang dianggap penting. Sebab dalam pandangan penulis, bahwa keterbatasan imajinasi pembaca bisa jadi dipengaruhi oleh daya logika dan kreatifitas dalam merekonstruksi makna dan membuat sejarah baru.

Bukti keterbatasan imajinasi adalah adanya pemaksaan imajinasi pada pembahasan *'awāmil jazm*. Penulis menilai bahwa pemaksaan ta'wilan, atau *tashbīh* terjadi pada pembahasan *awāmil jazm* dan *naṣb.* Pasalnya, merujuk uraian al-Sakāky (626 H) dalam *Miftāḥ al-'Ulūm,* al-Jurjāni (400-471) dalam Asrār al-Balāghah dan Dalā'il al-Iyjāz, atau Aḥmad al-Hāshîmy dalam *Jawāhir al-Balāghah* menyebutkan bahwa tashbih seharusnya menyaratkan beberapa hal, di antaranya; (1) muhsabbah (المـُشَبَّهُ), hal yang diserupakan; (2) *mushabbah bih* (المـُشَبَّهُ بِهِ), objek yang diserupakan; (3) adat *tashbīh* (أَداةُ التَّشْبيهِ), yaitu alat atau perantara *tashbīh*; dan (4) *wajah shabah* (وَجْهُ الشَّبَهِ), sifat yang menjadi letak kesamaan.[5]

Kontekstualisasinya, Ibn 'Ajîbah memaknai *'awāmil nawāṣib* dengan makna "faktor-faktor yang dapat mencegah seseorang wushul

[5] Lihat Aḥmad al-Hāshîmy, *Jawāhir al-Balāghah* (al-Qāhirat: Dār al-Ḥadîth, 2013), 280-281.

kepada Allah." Jika kata "awāmil" diartikan dengan "hal hal yang mempengaruhi" maka hal tersebut memiliki kolerasi dengan arti leksikalnya, apalagi istilah *'āmil* dalam gramatika adalah sesuatu yang memerintahkan. Sedangkan "*nawāṣib*" atau "*naṣb*" berarti teguh, tegak, dan konsisten. Maka seharusnya, makna yang dimaksud adalah "faktor-faktor yang dapat menghantarkan seseorang wushul kepada Allah, bukan sebaliknya." Namun apa yang dilakukan Ibn 'Ajĩbah memberikan makna "faktor pencegah wushul."[6] Sistem tanda skunder dari "awāmil nawāṣib" di antaranya; اَنْ وَلَنْ وَاِذَنْ وَكَيْ وَلاَمُ كَيْ وَلاَمُ الجُحُوْدِ وَحَتَّى وَالجَوَابُ بِالفَاءِ وَالوَاوِ وَاَوْ. Sedangkan tanda skundernya adalah (1) cinta dunia; (2) cinta jabatan/ kemuliaan; (3) cinta harta; (4) risau tak punya rejeki; (5) takut miskin; (6) bergantung pada makhluk; (7) berburuk sangka; (8) mengingkari para wali; (9) mengingkari keberadaan ahli spritual dan (10) toleran pada egoisme pribadi.

Sementara itu *'awāmil jawāzim* diartikan oleh Ibn 'Ajĩbah sebagai "faktor-faktor kejumudan atau kemandegan hati seseorang." Kata "*jawāzim*" atau "*jazm*" berarti berhenti (*al-waqf*). Dengan kata lain, awāmil jawāzim dapat dimaknai "dengan faktor-faktor yang menjumudkan hati."[7] Sistem tanda primer dari 'awāmil jawāzim di antaranya,; لَمْ (tidak akan), وَلَمَّا (belum/ kecuali), وَأَلَمْ (apakah belum/ bukankah), وَأَلَمَّا (tidakkah/ belumkah), وَلاَمُ اَلْأَمْرِ (hendaknya), الدُّعَاءِ (semoga), "لَا" فِي اَلنَّهْيِ (janganlah), وَإِنْ (jika/ seandainya), وَمَا (apakah), وَمَنْ (siapa/ barang siapa), وَمَهْمَا (setiap/ bila), وَإِذْمَا (apabila/ bila/ jika), وأي (mana saja), وَمَتَى (kapan saja), وَأَيْنَ (di mana), وَأَيَّانَ (mana saja), وَأَنَّى (setiap), وَحَيْثُمَا (seumpama/ andai kata) dan وَكَيْفَمَا (bagai mana saja). Sedangkan sistem tanda skunder, di antaranya; (1) sombong (*al-kibar*); (2) hasud atau dengki (*al-ḥasd*); (3) ambisius meraih kemuliaan (*ḥubb al-'uluww*); (4) ujub atau membanggakan diri (*al-'ujub*); (5) riya (*al-riyā'*); (6) tidak memiliki perasaan tawadhu pada wali-wali Allah (*al-khuḍū' li al-awliyā'*); (7) mengujat mereka (*al-intiqād 'alaihim*); (8) mencela fakir miskin (*al-ṭa'an 'alā al-faqr*); (9) tamak pada makhluk (*al-ṭama' fī al-khalq*); (10) takut pada makhluk (*al-khauf minhum*); (11) bersimpati dan memihak pada orang zalim (*al-mayl ilā ahli al-ẓulm wa al-rukūn ilaihim*); (12) hanya berhenti pada maqam maqam tertentu (*al-rukūn ilaihim*); dan (13) berhenti pada maqam keramatan tidak sampai wushul (*al-wuqūf ma'a al-maqāmāt wa al-karāmāt*); (14) berhenti pada kenikmatan ketaatan, tidak sampai wushul (*ḥalāwat al-ṭā'āt*); (15) tenggelam larut pada

[6] Ibn Ajĩbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 106; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 96.

[7] Ibn Ajĩbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 106; al- Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 96.

ilmu pengetahuan tekstual atau intelektualitas (*al-istighrāq fī 'ilm al-rusūm*); (16) kaku memegang aturan zahir syariat (*al-tajammu' ma'a ẓāhir al-sharī'at*); (17) memamerkan keluhuran derajat (*al-ta'arruḍ li al-'alāwiyy*āt); dan (18) menampakan kelebihan sebelum mapan (*al-ẓuhūr qabla al-tamkīn*).[8]

Terkait hal ini, penulis menilai bahwa tidak ada kolerasi antara sistem tanda primer dan sistem tanda skunder, yang harus memiliki hubungan (*qarīnah*). Lalu relasi antara ekspresi dan content pada bagian ini terkesan dipaksakan sebab tidak ada titik temu kesamaan makna antara kata "أن" dengan "cinta dunia;" atau "لن" dengan "cinta jabatan;" atau "لَمْ" dengan "sombong" dan "لَمَّا" dengan "hasud." Meninjau hal tersebut, secara logika dan kontekstualisasi kebahasaan serta qiyas bahasa tidak menemukan kolerasi dan titik temu di antara huruf-huruf naṣb dan jazm dengan karakter atau sifat dari seseorang. Maka dari itu terkait hal ini, penulis menilai adanyan pemaksaan penafsiran yang dilakukan oleh Ibn 'Ajībah, walaupun apa yang diulas oleh Ibn 'Ajīb suatu kebenaran dan tidak bertolakbelakang dengan pemahaman secara umum.

Permasalahan seperti ini pun terjadi pada *manṣūbat al-asmā'* (isim atau nomina yang harus dibaca *naṣb*) yang dialihkan maknanya menjadi maqāmat atau tahapan-tahapan seseorang diteguhkan hatinya (*manṣūb al-qalb*) oleh Allah. *Manṣūbāt al-asmā'* adalah *maqāmat* yang harus dicapai dengan bertaubat, *tanabbuh* (sadar); istiqomah;;*khauf* (takut); *rajā*' (harapan); bersabar; wara'; zuhud; tawakal; ridha; *taslīm* (pasrah) dan ikhlas; jujur,; *maḥabbah* (kecintaan) dan ditutup dengan mushāhadah.[9] *Manṣūbāt al-asmā'* sebagai sistem skunder (konotasi) harus memiliki kesesuaian atau kemiripan dengan sistem tanda primer (denotasi). Namun, terkait hal ini penulis menilai menyamakan *manṣūbāt al-asmā'* dengan *maqāmāt* dalam tradisi sufi adalah pemaksaan imajinasi. Pasalnya isi dari *manṣūbāt* adalah penjelasan tengan *maf'ūl bih, maṣdar, ẓarf zaman* dan *makān*, dan lain lain yang secara khusus memiliki pembahasan tersendiri.

Kemudian membandingkan pola penafsiran Ibn 'Ajībah dengan al-Idrīsy, pada dasarnya memiliki kesamaan. Ibn 'Ajībah dan al-Idrīsy menafsirkan Ājrūmiyah secara runut sesuai dengan bab pembahasan kitab aslinya. Hal yang membedakan adalah fokus pengkajian di mana Ibn 'Ajibah cenderung pada tasawuf, sementara al-Idrīsy mengarah

[8] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 106; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 96.

[9] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 105; al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 96

pada tauhid. Dalam hal ini, penulis menilai tafsiran konotatif Ibn ‘Ajībah lebih sistematis dan logis dibanding tafsiran al-Idrīsy. Alasannya, *pertama*, pada bab-bab terakhir mulai dari *maṇsūbāt al-asmā’* dan *makhfūḍāt al-Idrīsy* pada karya al-Kūhīny terkesan kehilangan materi atau pembahasan, sebab pembahasan simboliknya sudah diulas pada bab *marfū’at al-asmā’,* namun berbeda dengan karya Ibn ‘Ajībah yang menjelaskan secara rinci konsep sufistik dari bab *maṇsubāt al-asmā’* dan *makhfūḍāt al-asmā’.* Kedua tidak semua teks Ājurrūmiyyah bisa dimaknai secara logis, sesuai dengan teks dan makna teks, lalu dikontekstualisasikan pada makna tauhid atau pun tasawuf.

Lalu, bagaimana dengan tafsiran al-Qushayry? Al-Qushayry tidak menafsirkan atau mensyahar kitab Ājurrūmiyyah dalam penjelasan sufistik, sebagaimana Ibn ‘Ajībah. Dalam telaah yang dilakukan penulis, penjelasan al-Qushayry tidak selogis Ibn ‘Ajībah, terkesan adanya in konsistensi pemaknaan. Artinya al-Qushayry diberikan ruang kebebasan memberikan makna simbolik gramatika. Sebab dirinya tidak sedang menafsirkan atau mensyarah kitab Ājurrūmiyyah, melainkan sebatas menerjemahkan simbol gramatika. Konstruksi pemaknaan yang dibangun al-Qushayry tidak melulu menjelaskan tasawuf, tetapi ada pesan-pesan di luar tasawuf, walaupun beliau menamai kitabnya sebagai kitab nahwu sufistik.

Terlepas dari konstruks penafsiran konotatif ketiga tokoh tersebut, dan perbandingannya, bahwa penulis menilai tidak semua teks dari kitab Ājurrūmiyyah dapat dimaknai secara logis dengan makna sufistik, mungkin karena kesulitan mencari padanan makna literal dengan makna tasawuf. Kebebasan pembaca kedua (Ibn ‘Ajībah dan al-Idrīsy) dalam memberikan makna simbolik sufistik menjadikan teks Ājurrūmiyyah terkesan sebagai teks yang imajinatif, dan di maknai dalam konstruksi nalar sufistik. Lalu, apakah konstruksi makna imajinatif sufistik Ājurrūmiyyah berimplikasi pada kajian kesusastraan Arab? Maka akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.[]

C. Signifikansi Makna Imajinatif Ājurrūmiyyah

1. Singinfikansi Konotatif Ājrūmiyyah Terhadap Kajian Kesusastraan Arab

Berdasarkan uraian di atas telah dijelaskan bahwa karya dapat dikategorikan sastra karena teleh memenuhi unsur-unsurnya, yakni (1) *feeling*, rasa atau emotion (*‘aṭifah*), (2) imajinasi (*khayyāl*), (3) gagasan (fikrah/ ma’nā) dan (4) ekspresi yang dituangkan dalam bentuk teks, symbol atau bahasa (ṣūrat). Kemudian, terkait Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ajībah bahwa karya tersebut termasuk dalam

karya imajinatif, tentunya, sebuah imajinasi muncul dari jiwa pembaca atau penulis karena adanya *feeling*, dan rasa (*'āṭifah*) di dalamnya. Berarti, sekilas apa yang ditulis oleh Ibn 'Ajībah telah memenuhi sebagian unsur katagoristik dalam menentukan teks disebut karya sastra, yakni adanya *feeling* atau rasa (*'āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) pada Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah.

Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah jika dikaitkan dengan ilmu bayān, paling tidak telah memenuhi unsur majaz, yakni terdapat 2 (dua) jenis makna, yaitu makna denotatif dan makna konotatif.[10] Pemenuhan unsur majaz menunjukan adanya unsur rasa dan imajiasi di dalamnya. Sebab Ājurrūmiyyah (karya Imam al-Ṣanhājy) pada level pertama bermakna gramatika, kemudian statusnya berubah ketika Ibn 'Ajībah merekonstruksi maknanya pada level kedua, beralih dari non imajinatif menjadi imajinatif, dan dari gramatika beralih menjadi sufistik. Pertanyaannya, ketika Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah telah beralih fungsi maknanya menjadi imajinatif, apakah hal tersebut berimplikasi pada teori sastra Arab terkait unsur-unsur sastra? Sebab, sebagaimana dikutip dari al-Shāyyib, bahwa imajinasi muncul karena adanya *feeling* atau rasa (*'āṭifah*) di dalamnya. Tentunya, Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah sebagai teks imajinatif pastinya lahir dari kekuatan *feeling* dan rasa yang dimiliki oleh pembuatnya.

Pertama pada posisi ini Ājurrūmiyyah telah memenuhi unsur utama dalam sastra, yakni *'āṭifah* (rasa, *feeling*, dan *emotion*) dan *al-khayyāl* (imajinasi). Penjelasannya imajinasi sastra lahir dari sebuah cerminan atau proses memesis yang kemudian diekspresikan dalam bentuk kata. Tentunya, imajinasi muncul karena adanya *dhauq adaby* atau *'āṭifah* (rasa bersastra) yang dimiliki oleh pembuatnya.[11] Kontekstualisasinya, bahwa Ibn 'Ajībah mampu menjadikan Ājurrūmiyyah beralih fungsi menjadi karya imajinatif, penuh *tashbīh, majaz* dan konotatif, yakni telah memaknai simbol gramatika dalam konteks sufistik. Jelas, Ibn 'Ajībah, mengutip Aḥmad al-Shāyyib, dapat dipastikan memiliki kekuatan imajinasi yang kuat, yang lahir dari kekuatan rasa, *feeling* atau insting. Dengan kata lain imajinasi yang diperoleh Ibn 'Ajībah berdasarkan pada *feeling* atau rasa (*'āṭifah*) yang kuat. Namun, gagasan (*fikrah/ ma'nā*) yang dibangun bukanlah gagasan sastra melainkan gagasan tasawuf (ilmiah). Sebab

[10] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu Balaghah Cara Mudah Memahami al-Qur'an* (Bandung: Tafakkur Humaniora, 2012), 68.

[11] Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adaby*, 33-34. Lihat Aḥmad al-Shāyib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, 34.

itu, dapat dikatakan bahwa Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ājîbah karya imajinatif dengan gagasan ilmiah.[12]

Kedua imajinasi adalah sebuah cerminan masa lalu, atau saat ini yang dituangkan dalam bentuk kata. Artinya kekuatan imajinasi (*quwwat al-khayyāl*) mampu merekonstruksi ulang kondisi atau realitas nyata beralih menjadi realitas imajinatif dan fiktif. Andai cerminan muncul dari sebuah kebenaran atau realitas sejarah, ketika dituangkan dalam karya sastra akan beralih menjadi karya imajinatif-fiktif yang terkesan nyata dan hidup.[13] Mungkin, pembaca akan terbius dan merasa dalam bagian yang diceritakan dalam karya. Namun, realitas yang dibangun dalam teks sejatinya tidak dapat mewakili realitas hakiki yang terjadi pada konteks aslinya, sebab, realitas sejarah dalam karya sastra dapat dipastikan adanya rekaan yang dibuat-buat oleh penulisnya.

Contohnya, Martin Lings, penulis novel “Muhammad” menjelaskan sejarah kenabian dalam bahasa novel yang berdasarkan pada fakta-fakta sejarah dan riwayat yang kuta. Ia mencoba membangun rekaan imajinasi sehingga pembaca novelnya seakan-akan terbius dan menjadi bagian yang berada dalam novel; atau berada disamping Nabi Muhammad sebagai aktor utama sejarah. Martin Lings mendramatisir setiap konflik, seperti situasi kebingungan dan kegundahan Nabi Ibrahim ketika adanya kecemberuan Sarah isteri tua terhadap Hajar isteri muda. Konflik segitiga dalam keluarga Ibrahim, puncaknya, tersingkirnya Hajar dari Mesir berhijrah ke Bakkah bersama puteranya Isma’il. Prahara rumah tangga Ibrahim oleh Martin Lings ditampilkan luar biasa sehingga membuat pembacanya merasa iba terhadap Hajar dan Ismail, dan memaklumi kondisi bathin Sarah.[14] Terkait hal ini, penulis menyebut bahwa realitas yang berada pada novel Martin Lings adalah realitas

---

[12] Gagasan Ājrūmiyyah Ibn ‘Ajîbah bukan gagasan sastra melainkan gagasan ilmiah, yakni ilmu tasawuf.

[13] Libuše Lišková dalam tulisaannya “Reflection of Reality in Alice’s Adventures in Wonderland “mencoba menemukan element ralitas pada Alice's Adventures in Wonderland. Ia menjelaskan bahwa Alice tokoh dalam “Adventures in Wonderland” bersifat imajinatif dan fiktif tetapi dikesankan nyata. Keberadaannya adalah kenyataan dalam bentuk sindirian sisi lain kehidupan Victoria. Artinya, imajinasi yang dibangin bersumber dari realitas nyata kemudian diimajinasikan, dan menjadi kritik sisi lain kehidupan Victoria.Lihat Libuše Lišková, “Reflection of Reality in Alice’s Adventures in Wonderland “, *South Bohemian Anglo-American Studies* (No. 1, 2007), 63-65.

[14] Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber-Sumber Klasik* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007), 9 -14.

fiktif, tentunya dengan ulasan imajinatif. Anda rekaan cerita yang ditulis oleh Martin Lings adalah suatu kebenaran, tetap karya tersebut tidak bisa disebut buku atau karya sejarah, melainkan buku atau karya sastra.

Lalu apa singnifikansinya dengan ‘Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ajībah? Jelas, kekuatan imajinasi yang dibangun oleh Ibn ‘Ajībah bukan imajinasi dalam sastra, melainkan imajinasi ilmiah. Walaupun, jika ditelaah lebih mendalam setiap penggalan kata atau tafsiran simbol gramatika mayoritas mengandung majaz, sebab memaknai di luar dari makna aslinya. Jika tafsiran imajinatif Ibn ‘Ajībah atas Ājurrūmiyyah sebagai karya sastra, maka seharusnya Ibn ‘Ajībah merekonstruksi ulang teks dalam bahasa yang indah, imajinatif, di dalamnya terdapat tokoh, seperti roman dan novel yang terkait tentang simbol gramatika dengan genre sufistik. Namun, dalam hal ini Ibn ‘Ajibah hanya membangun hubungan (‘*alāqah*) imajinatif antara makna denotatif dan konotatif dalam bentuk tafsiran. Dengan kata lain, Ājurrūmiyyah bukanlah karya sastra karena tidak memenuhi unsur-unsur prosa, melainkan sebatas karya ilmiah dalam tafsiran imajinatif.

Ketiga, pola konotasi Ājurrūmiyyah Ibn ‘Ajībah berupa tafsiran definisi gramatika yang dikaitkan dengan peran dan fungsi antara makna denotatif dan makna konotatif. Tentunya, tafsiran Ibn ‘Ajībah banyak mengandung tashbīh, yakni menyerupakan konsep tasawuf dengan konsep gramatika. Seperti *fā‘il* nahwu diserupakan dengan *fā‘il* sufistik. *Fā‘il* tasawuf adalah mushabbah, sedangkan *fā‘il* gramatika adalah *mushabbah bih*. Artinya, *fā‘il* dalam perspektif tasawuf (*mushabbah*) diserupakan dengan *fā‘il* dalam gramatika (*mushabbah bih*). Titik temu (*wajah shabah*) penyerupan bersifat *tamthīly* (komprehensif) yakni berkaitan dengan peran dan fungsi serta pembagian *fā‘il* secara gramatika. Dengan kata lain bahwa *tashbīh* yang dimaksud adalah *tashbīh tamthīl*, yakni *tashbīh* yang *wajah shabah*-nya dari dari sebuah gambaran yang diambil dari berbagai segi menjadi sebuah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Artinya kebaradaan Allah sebagai *fā‘il* berada jauh sebelum adanya *fi’il* atau ciptaan, begitu juga keberadaan *fā‘il* secara gramatik posisinya setelah adanya *fi’il* (perbuatan). Kemudian secara gramatik bahwa *fā‘il* terbagi 2 (dua), yaitu *ẓāhir* (nyata) dan *ḍamīr* (tersimpan), begitu juga *fā‘il* secara sufistik terbagi 2 (dua), yaitu *ẓāhir* (nyata) dan *ḍamīr* (tersimpan). *Tashbīh*-isasi pembagian *fā‘il* statusnya sama seperti pembahasan sebelumnya, yakni *tashbīh tamthīl*.[15]

[15] Ahmad Izzan, *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu Balaghah* (Bandung: Tafakur Humaniora, 2012), 56.

Contoh lainya *nā'ib al-fā'il* yakni maf'ūl bih yang menggantikan posisi *fā'il*. Secara gramatika, bahwa *nā'ib al-fā'il* (pengganti *fā'il*) adalah maf'ūl (objek/ hasil perbuatan) yang menggantikan peran dan fungsi *fā'il* ketika *fā'il* ditiadakan, seperti kalimat "أكل محمد الرز/ Muhammad memakan nasi". Kata Muhammad secara geramatika adalah subjek atau *fā'il*, dan "akala/ memakan" adalah kata kerja, sedangkan "al-ruzz/ nasi" adalah *maf'ūl bih* (objek), yakni yang terkena perbuatan makan atau hasil perbuatan. Secara gramatik, Muhammad sebagai *fā'il* bisa saja ditiadakan, di mana posisinya digantikan oleh *maf'ūl bih* yang menempati posisi *fā'il*. Alasannya karena sudah difahami dan dapat dimengerti bahwa yang memakan nasi adalah Muhammad, "أكل الرز/ *ukila al-ruzzu*," yakni nasi dimakan.

Atas dasar itu Ibn 'Ajībah mentasbhihkan *maf'ūl* dengan hasil perbuatan, yaitu ciptaan yang bisa menggantikan posisi *fā'il* hakiki (Allah) di muka bumi. Jadi ciptaan Allah yang bisa mewakili Esensi dan Eksistensi keberadaan-Nya adalah manusia yang bergelar khalifatullah. Maka dari itu khalifah Allah (pengganti Tuhan) di muka bumi menempati posisi Tuhan sebagai subjek, artinya peran dan fungsi Tuhan diwakili oleh keberadaan khalifah Allah. Dengan kata lain, sejatinya khalifah Allah adalah objek, kemudian dengan kesamaran-Nya, ia digantikan posisinya di muka bumi oleh khalifah Allah. Maka, peran dan fungsinya pun sama sebagaimana peran dan fungsi keberadaan Allah sebagai subjek hakiki. Berarti *nā'ib al-fā'il* tasawuf adalah *mushabbah*, sedangkan *nā'ib al-fā'il* gramatika adalah *mushabbah bih*. Adapun *wajah shabah*-nya adalah kesamaan peran dan fungsi antara *nā'ib al-fā'il* dalam prespektif gramatika dengan tasawuf secara keseluruhan. Dengan kata lain, bahwa *tashbīh* yang dimaksud adalah *tashbīh tamthīl*.

Bisa juga konotasi sufistik berbentuk majaz *isti'ārah taṣrīḥiyyah,* sebab merujuk teks Ājurrūmiyyah bersifat naratif, yakni langsung menjelaskan konsep sufistiknya. Seperti *mubtadā'* secara denotatif adalah sesuatu yang berada dipermulaan kalimat, yang dibaca *rafa*' dan dari kata *ism*. Dengan kata lain, bukan kalimat *fi'il* ataupun huruf. Makna konotasi *mubtadā'* adalah Allah Dzat yang Maha Permulaan (*ibtidā'*). Pertama, meninjau struktur teks bahwa tidak disebutkan penjelasan mubtadā gramatika yang menjadi *mushabbah*, melainkan menyebutkan *mubtadā'* sufistik (Allah) yang Maha Permulaan sebagai *mushabbah bih*. Artinya, yang disebutkan hanyalah *mubtadā'* sufistik yang menjadi mushabbah bih. Adapun hubungan (*'alāqah*) yang dibangun di antara keduanya (*mubtadā'* gramatika dan *mubtadā'* sufistik) sama-sama saling menyerupai (*mushābahah*), yakni sama-sama berada di yang paling depan atau

permulaan. *Mubtadā'* gramatika tidak disebutkan dalam susunan teks Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah.[16]

Atas uraian di atas penulis mencoba merekonstruksi model kontasi sufistik Ājurrūmiyyah bahwa, *pertama* Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah adalah karya imajinatif yang muncul dari *feeling* atau rasa penulisnya (pengarang). Namun, *feeling* atau rasa yang dibangun bukan dari hakikat sastra (*ḥaqā'iq al-adabiyyah*), melainkan hakikat ilmiah (*ḥaqā'iq al-'ilmyah*). Dengan kata lain, imajinasi Ājurrūmiyyah muncul dari cerminan realitas ilmiah. Sebab itu, ekspresi imajinatifnya pun bersifat ilmiah. Artinya teks atau bahasa yang dibuat adalah bahasa ilmiah, bukan bahasa sastra.

Kedua kekuatan imajinasi pembaca mampu merekonstruksi teks yang tadinya non imajinatif menjadi imajinatif, tetapi tidak mampu merubah teks yang tadinya sastra menjadi non sastra, atau pun sebalikanya, teks non sastra menjadi sastra, kecuali pada pembahasan sastra deskriptif (*al-adab al-waṣfy*), yakni pengkajian ilmiah tentang sastra. Sastra deskriptif tidak memiliki kedekatan dengan unsur-unsur internal (*al-dākhiliyyah*) sastra sebagaimana melainkan berkaitan dengan ilmu sastra.[17] Sebab, mengutip bahasa Rene' Wellek, bahwa karya dapat dikatakan sebagai karya sastra harus dibatasi pada sebuah "mahakarya" (*great books*), yaitu buku yang dianggap menonjol karena bentuk estetik dan ekspresi sastranya.[18] Tidak hanya itu, bahasa yang dibangun oleh Ibn 'Ajībah adalah bahasa dengan sistem tanda matematika atau logika simbolis, artinya dengan bahasa ilmiah.

Kemudian merujuk sisi penuh makna ke-konotatif-an bahwa Ājurrūmiyyah Ibn 'Ajībah telah memenuhi salah satu katagoristik bahasa sastra, namun hal itu tidaklah cukup sebab bahasa sastra bersifat ambigu, dan homonim, tidak beraturan, tidak rasional, asosiatif, bukan sekedar *refrential*, berfungsi ekspresif, penuh estetika, juga dibacakan terdapat tone (nada) atau intonasi yang mendukung keindahan ekspresinya, dan karakternya membius, mengajak, mempengaruhi, dan pada akhirnya untuk merubah sikap

---

[16] Namun, merujuk dari sistematika pembukan bahwa *mubtadā'* gramatika dijelaskan terlebih dahulu. Kemudian, dijelaskan *mubtadā'* sufistik. Penulis menyakini bahwa konotasi Ājrūmiyyah berkaitan dengan *tashbīh* dan majaz atau *isti'ārah.*

[17] Sastra deskriptif (al-adab al-waṣfy) bukan domain ekspresi sastra, melainkan teori, sejarah dan kritik terhadap teks-teks sastra. Sastra Kreatif (al-adab al-inshā'iy) adalah sastra itu sendiri, atau karya susastra. Lihat Ṭāha Ḥusayn, *Fī al-Adab al-Jāhily*, 30.

[18] Lihat Rene' Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan,* 11.

pembaca.[19] Hal ini yang mendasari bahwa imajinatif denotatif tidak bisa merubah teks non sastra menjadi sastra.

Ketiga Ibnu ‘Ajībah dalam konteks ini menjadi pembaca sekaligus pengarang kitab Ājurrūmiyyah, disebut dengan pen-*sharaḥ* (penjelas). Kontekstualisasinya, bahwa pada posisi ini Ibn ‘Ajībah telah mematikan peran al-Ṣanhājy selaku pengarang utama yang memiliki peran dalam memberikan makna. Secara sadar, dengan kekuatan imajinasi, ia mampu merekostruksi makna di luar dari makna asli. Apa yang dilakukan oleh Ibn ‘Ajībah sesuai dengan tesis Roland Barthes bahwa pengarang telah mati, tidak lagi memiliki peran dalam menentukan makna “the death of author.”[20] Kewenangan memaknai telah diambil alih oleh pembaca (reader) yang dipengaruhi oleh situasi histors.[21] Bahkan, the death of author membuka peluang bagi pembaca untuk menjadi penulis pada level kedua, dengan konstruksi pembahasan yang sama ataupun berbeda. Dalam hal ini Ibn ‘Ajībah disamping menjadi pembaca, juga menjadi penulis kedua yang merekonstruksi Ājurrūmiyyah dalam pembahasan berbeda, yakni bermakna tasawuf. Hal yang sama dilakukan oleh ‘Alī Maimūn al-Idrīsy sebagaimana Ibn ‘Ajībah merekonstruksi Ājurrūmiyyah dengan makna tauhid.

Keempat konsep Barthes atas teks telah membuka wawasan baru. Pertama, imajinasi tidak hanya bersumber dari teks konotatif, artinya teks scriptible yang membuka ruang pemaknaan ganda. Tetapi juga muncul dari teks denotatif, yang *lisible*, tidak enak, dan kaku. Artinya iImajinasi pembaca dapat merekonstruksi teks ilmiah menjadi imajinatif, teks dimaknai di luar konvensinya. Hal ini mendorong pada kesimpulan bahwa kekuatan imajinasi pembaca melahirkan istilah post imajinatif, yakni imajinasi suka-suka yang mampu merekonstruksi teks kaku, tidak enak, tertutup, ilmiah, dan membosankan menjadi teks yang terkesan imajinatif. Hal yang biasa, apabila konotasi hanya teks figuratif atau majaz, namun menjadi yang luar biasa apabila konotasi menjangkau teks ilmiah, logika matematik, tidak enak dibaca dan kaku. []

---

[19] Rene’ Wellek & Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, 14.

[20] Roland Barthes, *Elements of Semiology*, Translated from the French by Annette Lavers and Colin Smith (New York: Hill and Wang, 1983), 13.

[21] lihat Raman Selden, *A Reader’s Guide,* 144-145 & 150.

2. Signifikansi Konotatif Ājrūmiyah Pada Kajian Tasawuf
   a) Kondisi Takhally, Taḥally dan Tajally Dalam Tafsiran Imajinatif Ājurrūmiyyah

Pemberian makna konotatif sufistik pada kitab Ājurrūmiyyah telah merubah status makna kitab Ājurrūmiyyah dari gramatika menjadi tasawuf. Sebab itu simbol sufistik pada Ājurrūmiyyah berimplikasi pada penerapan atau contoh simbolis dalam kajian tasawuf. Dalam hal ini konsep takhally, taḥally dan tajally pada kajian tasawuf. Penulis menilai bahwa dalam tafsiran konotasi sufistik Ājurrūmiyyah terdapat ejawantah tasawuf akhlaki,[22] yakni tasawuf yang mengajarkan pada penanaman nilai nilai akhlak sebagai media musyahada kepada Allah.[23] Alasannya, bahwa tasawuf hadir dalam rangka membentuk prilaku atau etika (akhlak) manusia sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan al-ḥadīth yang mengandung nilai atau prinsip-prinsip berkehidupan dan kemanusiaan. Mengutip al-Ghazali bahwa akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang menimbulkan perbuatan-perbuatan dengan gampang dan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan".[24] Sementara itu Ibn Miskawayh mengartikan akhlak sebagai sifat yang tertanam dalam jiwa yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan."[25]

Lain lagi dengan Abuddin Nata, bahwa dirinya mencirikan 5 (lima) terhadap perbuatan akhlak, antara lain; (1) akhlak senantiasa tertanam kuat dalam jiwa seseorang dan membentuk suatu kepribadian; (2) dilakukan dengan mudah, secara sadar, dan tanpa pemikiran; (3) muncul dari dalam diri tanpa adanya paksaan atau tekanan dari luar; (4) bukan main-main atau sandiwara; dan (5)

---

[22] Istilah akhlak secara bahasa diterjamahkan dengan etika (ethics), moral (morals) atau falsafah moral (moral philoshopy). Lihat Rohi Balbaki, *al-Mawrid, A Modern Arabic English Dictionary* (Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993), 521. Akhlak diartikan juga sebagai "*ilmun mauḍū'un aḥkāmun tata'allaqu bi al-a'māl allaty tuṣafu bi al-ḥusn aw al-qalb*" artinya "ilmu tematik hukum yang berkaitan dengan prilaku yang disifati dengan kebaikan atau hati."

[23] Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 32.

[24] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dîn,* Vol. 3 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), 56

[25] Ibn Miskawayh, *Tahzīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq* (Mesir: al-Maṭba'at al-Miṣriyyah, 1934), 40.

dilakukan dengan ikhlas semata-mata karena Allah, bukan keinginan mendapatkan pujian atau pun imbalan.[26]

Ejawantah dari tasawuf akhlaki, yakni melewati beberapa tahapan, yang disebut dengan *takhally* (pengosongan sifat tercela), *taḥally* (menghiasi diri dengan sifat terpuji), dan *tajally* (menyingkap cahaya ketuhanan). *Takhally* artinya pengosongan jiwa dan raga dari prilaku atau sifat-sifat tercela. Sedangkan *taḥally* adalah penghiasan diri dengan etika atau sifat-sifat terpuji. Sementara *tajally* adalah kondisi atau penyingkapan dan penangkapan cahaya ketuhanan setelah melewati proses penyucian hati.[27] Hal tersebut dalam perspektif penulis diejawantah dalam tafsiran struktural imajinatif sufistik Ibn Ajībah.

Ibn Ajibah memformulasikan bahwa *takhally, taḥally* dan *tajally* adalah ejawantah simbolik dari *ism, fi'il* dan *hurf.*[28] Ketiganya merupakan ekspresi dari *kalām* (perkataan) yang mampu menghantarkan wushul kepada Allah. Ber-*ism* (ber-dzikir Allah) ejawantah simbolik mensukian diri dari prilaku cela dengan menghadirkan yang Maha *Ism* dalam keseharan. Sementara *fi'il* merupakan manifestasi usaha menghiasi diri dengan prilaku terpuji dan menjadi symbol perlawanan dan perbuatan melawan hawa nafsu. Sedangkan ḥurūf adalah harapan awal ketika meniti perjalanan spiritual yang harus ditinggalkan apabila telah menggapai musyahadah dan kenikmatan bersama cahaya ketuhanan. Kemudian, pada tataran praktis-nya *ism, fi'il* dan huruf dianggap sebagai symbol dari perjalanan syariat (*ism*), tarekat (*fi'il*) dan hakikat (huruf).[29]

Argumentasi *ism* (nama/ seseorang) merupakan ejawantah dari makhluk yang dibebankan (*taklīf*) atas syariat, sedangkan *fi'il* adalah perbuatan atau proses menggapai tujuan, maka disebut sebagai jalan atau tarekat. Sedangan *huruf* adalah motivasi atau tujuan dari sebuah

---

[26] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 4-5.

[27] Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Hamzah, 2012), 209.

[28] Abī al-'Abbas Aḥmad Ibn 'Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājrūmiyyah* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015), 30-31. Lihat 'Abd al-Qādir al-Kūhiny, *Munyat al-Faqīr al-Mutajarrid wa Sīrat al-Murīd al-Mutafarrid* (Halb: Dār al-Hayāt, tth), 42-45.

[29] Dalam hal ini penulis belum menumkan indikator atau alasan ism, fi'il dan huruf sebagai simbol dari syariat, tarekat, dan hakikat kecuali mencoba mengilustrasikan kolerasi dari ketiga simbol tersebut. Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 32. Lihat al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr* , 45-46. Kemudian penjelasan tentan syariat, tarekat dan hakikat dapat diakses di Shaihda Bilqies, "Understanding the Concep of Islamic Sufism," *Journal of Education & Social Policy,* (Vol. 1 No. 1 June 2014), 55-72.

perjalanan, yakni hakikat. Mengutip uraian al-Qushayry bahwa syariat merupakan kewajiban seorang hamba, sedangkan hakikat adalah musyahadah Esensi ketuhanan.[30] Kemudian, antara syariat dan hakikat memiliki hubungan yang erat, sebab syariat tanpa tujuan atau motivasi hakikat tidak diterima, sedangkan hakikat tanpa syariat tidak akan pernah hasil. Maka dari itu, huruf (motivasi/ tujuan) adalah hakikat, yakni tujuan musyahadah Esensi ketuhanan. Lalu bagaimana dengan tarekat? Tarekat merupakan metodologi atau jalan menggapai wushul meraih penyingkapan Esensi ketuhanan, yakni sebuah proses metodis (perbuatan/ fi'il) yang diramu oleh seorang mursyid.[31]

Kemudian gejolak hati atau kondisi manusia dipengaruhi oleh situasi historis atau keinginan yang memengaruhinya, sehingga kondisinya disimbolkan dengan simbol-simbol dalam *'irab*, seperti *khafḍ, naṣb, jazm* dan *rafa'*.[32] Kondisi *khafḍ* adalah kehinaan dan kerendahan di sisi Allah. Konstruks pemaknaan khafḍ dapat ditinjau dari 2 (dua) sisi, bahwa (1) manusia arif akan merasa hina dan merendahkan diri dihadapan Allah, jiwa dan raganya mampu mengosongkan sifat, dan nafsu serta syahwat yang dapat membelenggunya. Sebab itu, meng-*khafḍ*-kan diri di mata Allah merupakan ejawantah pembedaan sifat antara seorang hamba dan Tuhannya. Kemudian (2) manusia yang benar-benar *khafḍ* (hina dan rendah) karena tidak mampu mengontrol nafsu dan syahwatnya, yaitu golongan *makhfūḍat al-asmā* adalah golongan yang dihinakan Allah karena 3 (tiga) hal, diantaranya (1) huruf dan *ṭama'*, yakni motivasi dan ketamakan duniawi; (2) *iḍāfah*, yakni rendah karena salah bergaul dan menyadarkan hidup pada selain Allah; (3) *taba'iyyah*, yakni mengikuti hegemoni hawa dan nafsu.[33] Kondisi seperti ini masuk dalam kategori *takhally*.

Selanjutnya *naṣhb* artinya konsisten tegu melewati alur takdir, senantiasa fantastis istiqomah tanpa ada perasaan berburuk dan sangka dengan segala ketentuan yang sudah diiradahkan kepadanya.

---

[30] Dalam kutipan al-Qushayry tertulis:
الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالحقيقة فغير محصول ...
Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah* (al-Qāhirat: Dār al-Salām, 2014), 52.

[31] Lihat Annemarie Schimmel*, Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Myistical Dimension of Islam (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 123-124.

[32] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 50-51. Lihat al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr* , 67-68.

[33] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 216-217.

Artinya manusia yang selalu berbaiksangka dan konsisten melakukan kebaikan dalam situasi dan kondisi apapun. Kehidupan dan jiwa serta raganya senantiasa dihiasi dengan amalan shaleh dengan penuh *naṣb* (keteguhan) hati. Sehingga dirinya meraih jazm, yakni kemantapan bathin berada pada jalan suluk. *Naṣb* dan jazm artinya keteguhan dan kemantapan bathin menghiasi diri dengan amaliyah baik dalam situasi dan kondisi apapun, senang dan duka, susah dan payah, sesuai ataupun tidak sesuai semuanya adalah sama, yaitu ketentuan Allah. Kondisi seperti ini disebut dengan taḥally, yakni konsistensi menghiasi diri dengan amalan kebaikan.

Sementara itu, *rafa*' artinya diangkat derajat oleh Allah untuk ber-ḍammah (berkumpul) musyahadah bersama-Nya, yakni kondisi tertinggi dan puncak dari sebuah tujuan hidup, yakni ber-*tajally* (menyingkap) Esensi dan Eksistensi Dzat yang Mahaluhur. Kondisi *rafa'* ditandai dengan ḍammah, yakni berkumpul dan berkhidmat pada orang arif (waliyullah) untuk mencari alif, yakni simbol yang Mahatunggal. Sehingga dirinya akan menemukan *nūn*, yaitu *al-anāniyyah*, yakni sifat keakuan dalam maqam fana' dan pada akhirnya menemukan nūn *nūr al-tawajjuh* yaitu cahaya menatap Tuhan dalam kegembiran, dan meraih *nūr al-muwājahah,* yaitu cahaya saling menatap wushul bermusyahadah Esensi dan Eksistensi Tuhan, baik secara inderawi ataupun maknawi.

Kondisi *tajālly* dalam konteks gramatika diperoleh ketika mampu melabelkan dirinya sebagai *nā'ib al-fā'il* (penganti Tuhan), *maf'ūlun bih* (ciptaan yang mewakili cahaya ketuahanan), *ma'fūlun ma'ah* (ciptaan yang dalam pengawasan Tuhan/ maqam muqārabah), yang mampu menjadi *tamyīz* (membedakan sifat kehambaan dan ketuhanan dalam dirinya), menjadi *badal kull min kull* (peraih maqam kewaliyan *al-quṭb al-ghauth*), menjadi *badal ba'aḍ min al-kull* (peraih maqam kewaliyan *awtād,* dll), dan menjadi badal *ishtimāl* (peraih maqam kewaliyan yang tabahhur dalam ilmu pengetahuan). Mereke mereka tersebut sejatinya telah melewati fana' beralih kepada baqa', menyikap Eksistensi dan Esensi serta disinari oleh cahaya cahaya ketuhanan, sehingga jiwa dan raga serta hidup berada dalam pengawasan (*muqārabah*) Tuhan sampai akhir hayatnya. []

b) Kondisi *Fanā', baqā'*, dan *Muqārabah* Dalam Simbolisme Kitab Ājurrūmiyyah

Berbicara tentang *baqā'* maka harus memulainya dengan fana', sebab *baqā'* muncul setelah melewati fana'. Menilik dari sisi kebahasaan bahwa fanā' berasal dari suku kata *fanā, yafnā, fanā'*

dalam bahasa Arab yang berarti hilang atau hancur.[34] Dalam tasawuf terdapat istilah *fanā' al-nafs* artinya hilangnya kesadaran atau hancurnya perasaan seseorang terhadap terhadap tubuh kasar (jasmani) dan alam sekitarnya. Sebab itu *fanā'* merupakan raihan maqam atau derajat dan tingkatan seorang arif setelah melewati penderitaan, pensucian (tazkiyyah) diri.

Nicholson melihat fana' dalam beberapa tingkatan, aspek dan makna. Baginya, *fana* (1) merupkan transformasi moral dari jiwa yang dapat dicapat melalui pengendalian nafsu dan keinginan; (2) *fana* sebuah abstraksi mental dan berlakunya pikiran dari sebuah objek persepsi, tindakan, dan perasaan. Dalam artian pikiran yang dipusatkan hanya pada Tuhan, yakni merenungi nama-nama dan sifat-sifat-Nya; dan (3) berhentinya pemikiran yang dilandasi oleh kesadaran, sebab itu tingkatan fana' tertinggi akan tercapai ketika kembali pada kesadaran dan menghilangkannya. Dikenal dengan istilah "kefanaan dari fana'" atau lenyapnya kesadaran tentang ketiadaan (*fanā' al-fanā'*).[35] Dengan kata lain, lenyapnya fana' adalah lenyapnya diri secara penuh sebagai permulaan meraih maqam *baqā'*, yakni kesinambungan di dalam Tuhan.

Sementara itu, al-Qushayry menjelaskan bahwa pada dasarnya fana' merupakan proses yang harus dilewati dalam penyucian amal dan jiwa, ia menyebutkan dengan istilah "*tazkiyah a'māl* dan *taṣfiyyah aḥwāl*" dengan cara menghinakannya, yakni melenyapkan sifat-sifat tercelah dari gumulan syahwat yang melekat. Kemudian, fana' akan dihilangkan atau tinggalkan ketika mampu melenyapkan fana' dalam diri dan sifat, beralih pada *baqā'*, yakni anugerah Allah berupa melekatnya sifat-sifat al-Ḥaqq. Selanjutnya, fana' (lenyap) dalam sifat-sifat al-Ḥaqq ejawantah tanda musyahadah pada al-Haqq. Terakhir, fana' (lenyap) dalam musyahadah al-Ḥaqq merupakan peleburan antara hamba dan Tuhan dalam perwujudan al-Ḥaqq.[36] Mengutip bahasa Abu Yazid al-Busṭamy (w. 261 H/ 874 M) disebut

[34] Andrew Wilcox, "The Dual Mystical Concepts of Fana' and Baqa' in Early Sufism." *Brithis Journal of Middle Eastern Studies,* diakses di http://www.researchgate.net/publication/263335760 pada tanggal 21 April 2018.

[35] Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (California: Murine Press, 2006), 2006.

[36] al-Qushayry, *al-Risālat al-Qushayriyah*, 45-46.

dengan *ittiḥād*, manunggaling kaulo gusti. Artinya menyatu dengan Tuhan, identitas dirinya telah hilang menyatu dalam satu identitas.[37]

> فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه بستهلاكه في وجود الحق

Artinya:

Pertama fana' dalam jiwa dan sifatnya dengan melekatnya sifat-sifat al-Haqq, kemudian fana' dalam sifat-sifat al-Haqq dengan musyahada al-Haqq. Lalu fana musyahadah al-Haqq dengan melebur dalam perwujudan al-Haqq.

Berdasarkan uraian di atas, jika dikontekstualisasi dalam simbolime Ājurrūmiyyah bahwa peraih maqam baqa' adalah penggapai hakikat. Artinya bisa dikategorikan sebagai wakil Tuhan yang disinari pantulan cahaya ketuhanan. Sebagaimana diulas sebelumnya dijelaskan bahwa *fā'il* dalam konotasi imajinasi Ibn 'Ajībah adalah subjek (pelaku) yang mengatur segala eksistensi di alam jagat raya, yaitu Allah swt. Namun pada ranah praktisnya *fā'il* seringkali tidak disebut karena posisinya telah digantikan oleh *maf'ūl bih,* mengutip kutipan konotasi Ibn 'Ajibah bahwa *maf'ūl bih* adalah makhluk (manusia). Sebab itu *maf'ūl* yang posisinya menempati peran dan fungsi *fā'il* sebagaimana mestinya, maka disebut dengan *nā'ib al-fā'il*. Maka dari itu manusia (*maf'ūl bih*) yang menempati peran dan fungsi Tuhan, dan berposisi sebagai wakil Tuhan (*nā'ib*), maka disebut dengan *nā'ib al-fā'il.*

Mengutip Ibn 'Araby bahwa status wakil Tuhan (*nā'ib al-fā'il*) adalah manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) yang dianugerahi pantulan cahaya dan disifati dengan sifat dan asma ketuhanan. Mengutip Annemarie Schimmel bahwa salah satu sendi sistem Ibn 'Araby adalah penghormatan terhadap Muhammad yang dalam teori-teorinya, memanggku peran sebagai insan kamil. Ia adalah keseluruhan teofani nama-nama ilahi, keseluruhan semesta dalam kesatuannya sebagai dilihat oleh hakikat ilahi. Muhammad sebagai protip semesta alam serta manusia, karena ia laksana sebuah cermin tempat yang masing-masing melihat yang lain.[38]

Sementara itu R.A Nicholson dalam menafsir teori ketuhanan yang diurai oleh Ibn 'Araby berkesimpulan bahwa "istilah-istilah

---

[37] Rahmi Damis, "al-Ittihad dalam Tasawuf," *Jurnal Aqidah-Ta,* (Vol. 3. No. 1 Tahun 2017), 73-80. Lihat Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf,* 254-258.

[38] Annemarie Schimmel*, Dimensi Mistik Dalam Islam*, 345.

yang koleratif hanyalah nama-nama bagi segi-segi yang berlainan dari Realitas yang satu ini, setiap segi memerlukan adanya segi yang lain secara logis, dan dapat dipertukarkan yang satu dengan yang lain. Menurut pandangan ini Tuhan (secara nyata) adalah manusia dan manusia adalah Tuhan, atau Tuhan (secara pemikiran) bukan manusia dan manusia bukan Tuhan."[39] Ejawantah konsep tersebut merupakan kepanjangan dari transformasi makna "*waḥdat al-wujūd*," kesatuan keberadaan. Istilah wujud biasanya diterjemahkan "keberadaan," "eksistensi" pada dasarnya berarti "menemukan," "diketemukan" dan dengan demikian, lebih dinamis daripada "eksistensi" biasa. Sebab itu, waḥdat al-wujūd bukan hanya menemukan kesatuan keberadaan, melainkan kesatuan eksistensialisasi dan persepsi tindakan; istilah tersebut terkadang menjadi sinonim semu shuhūd, "perenungan" "penyaksian," sehingga istilah waḥdat al-wujūd dan waḥdat al-shuhūd memiliki pemaknaan yang sama.[40]

Dalam hal ini Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa konsep wakil Tuhan yang hakiki adalah manusia yang mampu menjelaskan segala aspek hukum-hukum ketuhanan, dan bertanggungjawab atas sifat *jālaliyyah* dan *jamāliyyah*. Secara tegas Ibn 'Ajībah kategorisasi wakil Tuhan (nā'ib al-fā'il) adalah seorang *al-Quṭb al-Jamī'*, yakni poros segala Esensi dan Eksistensi Asma dan Sifat-Sifat Tuhan. Tidak hanya itu, bergelar *al-ghauth* (penolong) manusia penolong, yakni waliyullah yang meraih kesempurnaan cinta dari Allah.[41] Merujuk langsung dari Ibn 'Araby bahwa *al-aqtāb* adalah level tingkatan kewalian yang paling tertinggi karena telah melewati fase-fase *maqāmāt* dan *aḥwāl* sehingga menjadikannya sebagai poros kewalian. Jenis wali *al-Aqṭab* pada level tertinggi bergelar *al-ghauth* (Sang Penolong), dia adalah pemimpin para wali dianugeri hukum hukum, asma dan sifat-sifat ketuhanan.[42]

---

[39] Annemarie Schimmel*, Dimensi Mistik Dalam Islam*, 338-339.

[40] Annemarie Schimmel*, Dimensi Mistik Dalam Islam*, 338-339.

[41] Lihat Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 121; l-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 103.

[42] Wali Aqṭāb adalah pemimpin para wali (khalifah). Dalam tulisan Ibn 'Araby kepemimpinan para wali terbagi 2 (dua), yaitu (1) aqtab sebagai pemimpin lahir dan bathin, seperti Abu Bakr al-Shidq, 'Umar ibn al-Khaṭab, Uthmān ibn 'Affān, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Mu'awiyyah ibn Yazīd, 'Umr ibn 'Abd al-Azīz dan al-Mutawakkil. (2) Aqṭāb secara bathin, seperti Aḥmad ibn Hārun al-Rāshīdy, dan Abū Yazīd al-Busṭāmy. Lihat Abī Bakr Muḥyi al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abdullah al-Ḥātimy, al-Ma'rūf bi Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 11-12.

Kemudian kondisi *baqā'* terkait dengan simbol gramatika nahw diejawantahkan pada bab badal (pengganti Tuhan). Sebagaimana diulas oleh al-Ṣanhājy bahwa badal terbagi 4 (empat), yaitu *badal kull min al-kull* (*muṭābiq/ shay' min al-shay'*), *badal ba'aḍ min al-kull, badal isthimāl,* dan *badal ghalaṭ. Badal kull min al-kull* adalah pengganti (*badal*) dan yang digantikan memiliki peran dan fungsi yang sama. Sedangkan *badal ba'aḍ min al-kull* adalah pengganti yang menjadi bagian dari yang digantikannya (*mubdal minhu*); atau digantikan sebagian peran dan fungsinya. Sementara itu *badal ishtimāl* adalah pengganti (*badal*) berupa "kata" atau "lafaz" yang berkaitan dengan dengan yang digantikan (*mubdal minhu*) tidak berkaitan dengan keseluruhan (*kulliyyah*) ataupun sebagian (*juz'iyyah*). Terakhir badal ghalat, yaitu pengganti (*badal*) yang sudah disebutkan namun terjadi kekeliruan dan terlanjur diucapkan; salah pengucapan atau penyebutan.[43]

Ibn 'Ajībah mengisyaratkan bahwa badal merupakan wujud atau jenis dari para pengganti Tuhan. Kontruksi *badal kull min al-kull* dalam perspektif Ibn 'Ajībah berkaitan dengan uraian *nā'ib al-fā'il*, yakni manusia yang bertugas sebagai pengganti Tuhan di semesta raya. Perwujudannya merupakan Esensi dari perwujudan Tuhan. Jadi, peraih posisi *badal kull min al-kull* mereka yang bergelar *al-quṭb al-ghauth,* yaitu pimpinan para wali (*sayyid al-jamā'ah*). Sedangkan *badal ba'aḍ min al-kull* adalah penggati tugas-tugas ketuhanan pada sebagian hal, tidak keseluruhan, seperti *aqṭāb*,[44] *autād*,[45] *abdāl*,[46]

---

[43]Lihat al-Kafrawī, *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah,* 20.

[44] Wali quṭb memiliki kedudukan tertinggi di antara para wali Allah. Wali aqṭāb ini memimpin seluruh wali yang berada di alam semesta, sedangkan jumlah wali quṭb ini hanya ada satu di bumi ini. masih belum diketahui secara pasti keberadaan wali quṭb ini di mana, ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa wali quṭb selalu berkunjung ke Baitullah (Mekkah) di setiap tahunnya. Wali quthub akan digantikan dengan wali di bawahnya jika telah wafat. Seperti Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jilāny. Lihat Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 11

[45] Wali Autād berjumlah 4 (empat) orang, terdiri dari 4 (empat) penjuru mata angin yang bertugas sebagai menjaga keseimbangan wilayah, berpusat di Baitullah Makkah. Konon katanya, keempat walin ini pada setiap pelaksanaan ibadah haji berkumpul di Makka. Terkadang salah satu dari keempat wali tersebut terdapat wanita, di mana masing-masing bergelar sebagai 'Abd al-Ḥayy, 'Abd al-'Alīm, 'Abd al-Qādir, dan 'Abd al-Murīd. Lihat Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 12.

[46] Abdāl adalah wali pengganti, yakni wali yang dipersiapkan menggantikan salah satu wali apabila terdapat yang wafat. Wali abdāl bertugas menjaga tujuh iklim di alam semesta. Wali seperti ini berjumlah 7 (tujuh) dalam satu masa. Pendapat lain mengatakan bahwa wali abdāl

nujābā',[47] *nuqābā'*[48] dan *ṣāliḥīn*. Selanjutnya, badal ishtimāl yaitu pengganti Tuhan yang dianugerahi universalitas keilmuan (*intelegency and intelectualty*) yang tidak ada pada pengganti (wali) lainnya. Dia adalah al-afrad yang dianugerahi keilmuan dan pengetahuan dari Allah. Adapun *badal ghalaṭ* tidak termasuk dalam kategori golongan yang meraih maqam *baqā'* bersama Allah, sebab dirinya hanyalah pengakuan kosong yang merasa wushul kepada Allah namun sejatinya adalah kekeliruan.[49]

Tidak hanya itu, keistimewaan peraih maqam fana', baqa' dan hidup dalam kondisi pengawasan Allah juga disimbolkan dalam wujud *ma'fūlun bih,* yaitu ciptaan yang diteguhkan bathin sebagai efek dari perbuatan pembuatanya. Artinya ciptaan (*maf'ūl bih*) yang disinari oleh pantulan cahaya ketuhanan.[50] Maka manusia yang seperti itu akan mampu menjadi tamyīz mampu membedakan dan menghinakan dirinya dalam sifat kehambaan. Kondisi di mana manusia merasa hina dan tidak ada artinya dihadapan Tuhan sebab dirinya sebagai seorang hamba, mengeluarkan sifat Tuhan menuju Tuhan, membedakan dirinya dengan Tuhan.[51] Posisi ini menjadikannya sebagai ciptaan yang selalu bersama-Nya (*ma'fūlun bih*), yakni ciptaan yang senantiasa dalam pengawasan (*muqārabah*)

---

berjumlah 40 (empat puluh) orang, sebagian tinggal di daerah Syam, adapula di Irak. Konon, apabali kesemua wali tersebut meninggal maka dunia akan kiamat. Lihat Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 12.

[47] Nujābā' terdiri dari 8 orang dalam satu masa, dianugerai keahlian ilmu syariat seperti halnya nuqābā', namun tugasnya lebih ringan sebab masih belum diketahui tugas-tugasnya secara detail. Lihat Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 13.

[48] Nuqābā' adalah waliyullah yang dianugerai pemahaman syariat, berjumah 12 (dua belas) orang dalam satu masa. Kelebihannya mampu mengetahui dan menyadari dengan cepat segala tipuan-tipuan hawa nafsu dan setan; dan mampu melihat dan membedakan antara orang alim dan tidak alim melalui jejak atau tapak kakinya. Lihat Ibn 'Araby, *al-Futūḥāt al-Makiyyah,* al-Mujallad al-Thālith, 13.

[49] Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 171-172. Lihat al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr* , 132-133. Penjalasan utuh konsep badal sudah dijelaskan pada BAB sebelumnya.

[50] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 176.

[51] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 195; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 157.

Tuhan.[52] Tidak hanya itu, ia pun akan menjadi maṣdar, yakni sumber dari pantuan Eksistensi dan Esensi cahaya ketuhanan.[53] []

c) Allah Dalam Simbol Gramatika Ājurrūmiyyah

Sebelum mengulas kata "Allah" dalam symbol gramatika, maka alangkah baiknya kita mengetahui siapa "Allah" tersebut. Dalam bahasa kata "Allah" berasal dari suku kata "Ilāh" yang secara harpiah berarti Tuhan. Kata tersebut memilik kata kerabat dalam bahasa Semit lainnya, di antaranya" Elah" dalam bahasa Aram, "ĒL" dalam bahasa Kanaan (Mesopotamia rumut Semit) dan "Elohim" dalam bahasa Ibrani. Penyebutan kata "Allah" berada sebelum turunnya al-Qur'an, sebelum datangnya Islam orang-orang Quraish mengekspresikannya dengan sebutan "Ālihah" yang bersumber dari bahasa Ibrani, "Elohim."[54]

Kemudian sama halnya dengan Islam dan Kristen bahwa kata Allah digunakan sebagai simbol Tuhan pada masa klasik (pra Islam). Begitu juga dengan penganut Babisme, Bahā'i, Kristen Indonesia, Malta, dan Yahudi. Selanjutnya, pada masa pra Islam manusia menyakini bahwa "Ilāh" (Tuhan) adalah eksistensi yang harus disembah. Tidak hanya itu kata Allah ditinjau dari strukturnya terdiri dari dua suku kata, yaitu "Al" yang berarti "Sang," sedangan "Ilāh" berarti "Dewa." Maka Allah adalah wujud atau Eksistensi Sang Dewa. Kata "Allah" dalam bahasa Inggris disebut dengan "God," penerjemahan "Allah" dengan "God" terjadi silang pendapat, bahwa sejatinya Allah sebegai sebuah Eksistensi dan Esensi yang segala Maha tidak bisa terjemahkan dalam bahasa apapun, sifatnya tunggal (bukan jamak/ bukan "Gods"), atapun feminim (*Godess*).[55]

---

[52] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 191; al-Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 153.

[53] Lihat Ibn Ajîbah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 180; al-Kūhĩny, *Munyat al-Faqĩr*, 138.

[54] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jild I (al-Qāhirat: Dār al-Ma'ārif, 1995) 114.

[55] Dalam al-Qur'an kata "Allah" diulang sebangan 2697 kali, sedangan dalam al-Kitab versi Indonesia disebutkan 3777 kali. Dalam Perjanjian Lama sebanyak 2442 kali. Dalam Perjanjian Baru disebutkan 1335 kali. Kata Allah juga digunakan dalam Alkitab versi Bahasa Arab, tetapi tidak dalam bahasa Inggris yang menggunakan istilah "God." Lihat Zainal Arifin, "Kata "Allah" Dalam Al-Quran Dan Alkitab," *Teologia*, (Vol. 25, No. 2, Juli-Desember 2014), 4. Lihat juga Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*, (Jakarta: Maktbah Dahlan), 52-96.

Berdasarkan uraian di atas, Allah dinyakini adalah Dzat yang Maha dari segala Maha yang tunggal dan mengatur seluruh alam jagat raya. *Hishām al-Muqaddam al-'Āmīly,* dalam bukunya "Man Huwa Allah" menjelaskan bahwa Allah mensifati diri sebagai cahaya langit dan bumi yang tanpa batas dan lewatan waktu, Maha dari segala Maha sebagai pemilik jagat raya.[56] Kemudian balik pada fokus persoalan, bahwa bagaimana "Allah" dalam penjelasan simbol gramatika bahasa Arab?[57]

Pertama al-Qushayry, Ibn 'Ajībah dan al-Kuhīny memiliki penjelasan yang sama terkait "Ism Mufrad" atau "nama tunggal." Mereka mengartikan "*Ism Mufrad*" dengan "Sang *Ism* (Nama) yang Maha Tunggal/ Mufrad" yaitu Allah Swt[58]. Ibn 'Ajibah menjelasakn bahwa perkataan atau dzikiran yang dapat menghantarkan seseorang wushul kepada Allah, yaitu dengan mudawamah berdzikir "*Ism Mufrad*," artinya berdzikir kata Allah. Baginya, "*Ism Mufrad*" adalah raja diraja segala nama (*sulṭān al-asmā'*).[59]

Kedua fā'il menelaah dari peran dan fungsi *fā'il* gramatika sebagai subjek atau pelaku. Bagi ketiganya, bahwa *fā'il* atau pelaku yang hakiki adalah Allah, sementara manusia merupakan *fā'il majazy*, yang disebut dengan *nā'ib al-fā'il* (wakil Tuhan). Bagi Ibn 'Ajibah bahwa *fā'il* adalah Sang Nama (*Ism*) yang Mahaluhur, Mahatinggi, dan Mahaagung yang disebutkan sebelum adanya penciptaan (makhluk).[60] Penjelasan al-Qushayry dengan Ibn 'Ajībah pada dasarnya adalah sama, yakni subjek hakiki.[61] Namun berbeda dengan al-Idrīsy mengartikan sebagai subjek yang Maha Memilih (*al-mukhtār*) di mana keberadaannya sebelum makhluk (*fī'luhu*). Perwujudan *fā'il* (Allah) tidak membutuhkan pencipta, sebab Dia yang menciptakan dengan ilmu-Nya, kekuasaan-Nya, dan kehendak-Nya.[62]

---

[56] Penulis mencoba menyimpulkan subtansi ulasan Hisām al-Muqaddam al-'Āmīly, *Man Huwa Allah* (Bairūt: Dār al-Maḥajjah al-Baiḍā', 2017), 9-10.

[57] Konsep Ism Mufrad, Fā'il dan Mubtadā' pada dasarnya sudah dijelaskan pada BAB sebelumnya.

[58] Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah,* 30-31. Lihat juga al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr,* 42-45.

[59] Lihat Ali Akbar, "Looking at Ibn 'Arabi's Notion of Wahdat al-Wujud as a Basis for Plural Path to God," *Journal of Islamic Studies and Culture* (Vol. 4, No. 1, June 2016), 45-51

[60] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 115; lihat al-Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 99.

[61] al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr*, 297-298.

[62] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 35.

Ketiga adalah *mubtadā'* disimbolkan sebagai Esensi tanpa batas. Artinya Allah adalah Dzat yang Maha *Ibtidā'* (Maha Permulaan), tanpa batas "*lā awwala lahu*," sebuah realitas tersembunyi yang harus disingkap melalui media "*khabar*" dari perwujudan-Nya.[63] Dalam perspektif al-Idrīsy bahwa *mutbadā'* adalah Dzat yang Mahaluhur (*al-marfū'*) wujud mutlak (*al-wujūd al-muṭlaq*) yang bebas dari pengaruh makhluknya dan berdiri sendiri. Sedangkan *khabar* adalah perwujudan yang tidak bisa berdiri sendiri (*al-wujūd al-muqayyad*) yang membutuhkan pada yang lain.[64]

D. Signifikansi Ta'wil Dalam Tradisi Ekspresif Sufistik

Ta'wil secara etimologi, berasal dari kata آل يؤل أوْلا artinya الرجوع (kembali), yaitu mengembalikan makna yang sebenarnya. *Taw'īl* juga berartiالعاقبة, yaitu akibat atau pahala.[65] Sedangkan *ism makān* (nomina yang menunjukan tempat) dan ism zamān (nomina yang menunjukan masa) adalah موئال atau الموئال , yang berarti المرجع, yaitu tempat kembali. Istilah ta'wīl ada yang mengatakan bahwa kata أوّل يؤول تأويلا berarti يعتمد إليها الرجوع عليها yaitu kembali dan bersandar kepadanya, juga memberi pengertian unggul dan memiliki pengikut.[66]

Sukron Kamil menjelaskan bahwa para ahli ta'wil melihat dari sisi akar katanya berarti wadah makna (*the locus of meaning*) sekaligus sebagai penandaan (*dilal*) atau pelambangan (*mithāl*). Leksikal ta'wil sering diartikan menafsirkan kata atau kalimat secara alegoris, simbolik, atau rasional. Sebab itu, padanan ta'wil dalam bahasa inggris disebut *asoteric exegis* (penafsiran kata atau kalimat yang diketahui oleh orang tertentu saja). Kemudian secara terminologis, ta'wil didefinisikan sebagai perjalanan jiwa dalam memahami makna teks (bisa karya sastra) dari makna zahirnya menuju makna bathinnya atau majaz (kiasan) yang juga dikandung teks. Dalam ushul fiqh, ta'wil didefinisikan sebagai metode memindah suatu perkataan dari makna zahir (makna dekat yang terang, yang dalam semiotika disebut makna tingkat pertama) kepada

---

[63] Ibn Ajībah al-Husainy, *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah*, 130; lihat juga al- Kūhīny, *Munyat al-Faqīr*, 107.

[64] al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah,* 37-38.

[65] Ibn Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Bairut: Dar al-Fikr, 1979), jilid 1, 162. Lihat juga Muḥammad ibn Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* (al-Qāhirat: Dār al-Ḥadīth, 2006), 416. Ta'wīl dalam arti ini dapat dijumpai dalam surat al-A'raf ayat 53.

[66] Syarial Dedi, "Ushul Al-Fiqh Dan Kontribusinya (Konsep Ta'wil dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam)," *Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam* (vol. 2, no. 2, 2017), 102.

makna bathin (makna jauh dan tidak terang, yang dalam semiotika disebut makna tingkat kedua), karena adanya arugumen lain yang mengharuskan memenuhi makna tingkat kedua.[67]

Quraish Shihab merujuk pendapat al-Jurjāny dalam "al-ta'rīfāt" menyatakan bahwa ta'wil adalah mengalihkan makna ayat dari makna ẓahir (lahir) pada makna lain yang dimungkinkan (makna bathin) dan sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia mengilusterasikan dan memahami firman Allah "يخرج الحي من الميت" dalam arti mengeluarkan burung dari telur adalah tafsir; sedangkan memahaminya dengan arti mengeluarkan atau melahirkan mukmin dari yang kafir, atau pandai dari kebodohan adalah ta'wil. Sebab itu, dirinya merujuk al-Raghīb al-Isfahāny dalam "*mufradāt*"-nya menyatakan bahwa tafsir lebih umum dibanding dengan ta'wil, dan lebih banyak menggunakan lafaz serta mufradatnya; sementara ta'wil lebih banyak menggunakan makna-makna dan susunan kalimat, serta lebih banyak digunakan dalam kitab suci, berbeda dengan tafsir dalam kitab-kitab lainnya.[68]

Terlepas teoritis tentang ta'wil, dan terkait pengkajian sufisme nahwu, bahwa kalangan sufi menyakini bahwa setiap kata, simbol atau tanda memiliki yang dapat dijelaskan dalam perspektif makna sufi, yakni dijelaskan dari konstruksi makna baru bukan makan lama (lahir). Termasuk juga al-Qur'an, sebab mereka menyakini bahwa hakikat makna al-Qur'an tidak terbatas pada penjelasan definitif lahiriyah melainkan juga makna tersirat, yakni berupa makna bathin yang menjadi esensi atau ini, bisa juga dikatakan ada makna dibalik makna.

Para sufi berupaya menafsir ulang Qur'an, Hadits atau pun teks gramatika (ilmiah) dalam makna sufi, sehingga terkesan adanya usaha menunjukan kualitas intelektual, tingkat, spritualitas dan kedekatan dirinya pada Tuhan. Seperti al-Tastūry (W. 283 H) menulis "*al-Qur'an al-'Aẓīm*;" al-Naysabūry (w. 728 H) menulis "*Gharāib al-Qur'an wa al-Raghā'ub al-Furqān*," dikenal dengan "*Tafsīr al-Naysabūry*;" Shihāb al-Dīn al-Alussy menulis kitab berjudul "*Rūḥ al-Ma'āny*;" Muḥyi al-Dīn Ibn 'Araby menulis kitab berjudul "*Tafsīr Ibn 'Araby*;" 'Abd al-Raḥīm al-Silmy (w. 1270 H) menulis kitab berjudul "*Haqā'iq al-Tafsīr*"dan Ibn 'Ajībah al-Husany menulis "*Baḥr al-*

[67] Sukorn Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab..,* 232 -233.

[68] M. Quraish Shihab, "Tafsir, Ta'wil, dan Hermeneutika Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an," *Ṣuḥuf* (Vol. 2, No. 1, Tahun 2009), 2.

Madīd;" dan al-Qushayry menulis kitab tafsir berjudul "Laṭā'if al-Ishārat" dalam 3 (tiga) jilid.[69]

Menafsir simbol sufi gramatik dalam, seperti Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin (l. 376 H / 986 H – w. 465 H/ 1073 H), dikenal dengan "al-Qushayry." Ia menjelaskan symbol gramatika nahwu dalam konstruks tasawuf. Kita tersebut terbagi dua, yaitu "Naḥw al-Qulūb al-Ṣaghīr" dan "Naḥw al-Qulūb al-Kabīr." Kitab "Naḥw al-Qulūb al-Kabīr" merupakan syarah dari "Naḥw al-Qulūb al-Ṣaghīr" yang di-taḥqīq (editor) oleh Ibrāhīm Basyūni dan Aḥmad 'Ilm al-Dīn al-Junaydy.[70] Kemudian, Ibn 'Ajībah (l. 1160 H – w. 1224 H) mensyarah sufi-kan Ājrūmiyyah yang ditulis dalam buku "al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah." Kitab ini menampilkan 2 (dua) pembahasan, yaitu naḥw ditinjau dari penjelasan gramatika dan tasawuf. Lalu, 'Abd al-Qādir al-Kūhiny membuat mukhtaṣar (ringkasan) kitab Ibn 'Ajībah, ia memberikan judul kitabnya dengan "Munyat al-Faqīr al-Mutajjarid wa Sīrat al-Munīr al-Mutafarrid." Kitab tersebut dieditori oleh Badr al-Dīn Manṣūr.[71] Penjelasan sufistik lainnya ditulis 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām ibn Aḥmad Ghānam ibn 'Aly al-Maqdisy al-Shāfi'iy (w. 678 H) menulis kitab "Talkhīṣ al-'Ibārat fī Naḥw Ahl al-Ishārat" di-taḥqīq (editor) Khālid Zuhry. Kitab ini bukan berupa syarah sebagaimana yang ditulis Ibn 'Ajībah akan tetapi mengkaitkan simbol-simbol nahwu dengan kajian tasawuf.[72]

Selanjutnya, penafsiran sejenis sufitik pun terjadi dalam penjelasan kajian ilmu tauhid (teologi), ditulis oleh 'Aly Maimūn al-Idrīsy, karyanya diberi judul "*al-Risālat al- Maimūniyyah fī Tauḥīd al-Jurūmiyyah,"* dicetak di percatakan Haramain, Surabaya pada tahun 2005. Al-Idrīsy menjelaskan Ājurrūmiyyah sebagai Ibn 'Ajībah, yakni berupa syarah. Namun fokus penjelasannya berbeda, al-Idrīsy lebih cenderung pada pembahasan tauhid bukan tasawuf.[73]

Kemudian, masih terkait penjelasan sufistik simbolik di atas, Muḥy al-Dīn ibn 'Araby (l. 1076 M/ w. 1148 M) secara khusus

---

[69] Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, *Tafsīr al-Qushayri al-Musammā Laṭā'if al-Ishārāt* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.

[70] 'Abd al-Karīm al-Qushayry, *Naḥw al-Qulūb al-Kabīr* (al-Qāhirat: 'Ālam al-Fikr, 1993).

[71] 'Abd al-Qādir al-Kūhiny, *Munyat al-Faqīr al-Mutajjarid wa Sīrat al-Munīr al-Mutafarrid* (Ḥalb: Dār al-Ḥayāt, tth)

[72] 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām ibn Aḥmad Ghānam ibn 'Aly al-Maqdisy al-Shāfi'iy, *Talkhīṣ al-'Ibārat fī Naḥw Ahl al-Ishārat* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008).

[73] Alī Maimūn al-Idrīsy, *al-Risālat al- Maimūniyyah fī Tauḥīd al-Jurūmiyyah* (Surabaya: al-Ḥaramain, 2005).

menulis kitab "al-Mabādiy wa al-Ghāyāt fī Ma'āny al-Ḥurūf wa al-Āyāt" dan "al-'Aqd al-Manẓūm fī Mā Taḥwīhi al-Ḥurūf min al-Khawāṣ wa al-'Ulūm." Sufistik huruf pun pada dasarnya diulas secara rinci dalam "al-Futūḥāt al-Makkiyyah." Ibn 'Araby menyakini bahwa dibalik makna simbolik suatu huruf atau suatu nama mewakili karakter atau sifat, yang tanpa disadari memiliki kemiripan.[74] Baginya, dibalik simbolik dari sebuah huruf maka terdiri dari 2 (dua) unsur yang meliputinya, yaitu (1) unsur bathin sebagai manifestasi dari hati, yang tidak dapat dijangkau oleh logika; dan (2) penggabungan unsur inderawi (ḥissy) dan logika. Berawal dari inderawi yang kemudian dilogika-kan.

Uraian di atas, dalam perspektif penulis menunjukan bahwa tradisi pena'wilan teks agama (al-Qur'an), termasuk teks gramatika merupakan bagian ekspresi para sufi yang tidak bisa dipisahkan. Letupan jiwa telah membuka ruang imajinasi ekspresip sehingga teks yang terkesan kaku beralih menjadi lebih bermakna. Berarti ekspresi bathin sufistik tidak hanya dituangkan dalam syair atau cerpen, seperti halnya Jalāl al-Dīn Rūmi (l. 1207 M -1273 H)[75] menulis syair cinta yang mengekspresikan ketermabukannya pada Sang Ilahi. Begitu juga dengan Rabī'ah al-'Adawiyyah (l. 99 H/ 717 M – w. 185 H/ 801 M) dikenal dengan konsep tasawuf "maḥabbah"nya.[76] Lalu, Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār (1132-1222 M) mampu mengimajinasikan seekor burung sebagai bagian dari pelajaran dan manifestasi perjalan

[74] Muḥy al-Dīn ibn 'Aly ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Araby, al-Mabādiy wa al-Ghāyāt fī Ma'āny al-Ḥurūf wa al-Āyāt (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006). Dalam cetakan yang sama berikutnya kitab "al-'Aqd al-Manẓūm fī Mā Taḥwīhi al-Ḥurūf min al-Khawāṣ wa al-'Ulūm."

[75] Maulana Jalāl al-Dīn Rūmy Muḥammad ibn Ḥasin al-Khaṭṭaby al-Bakry adalah tokoh sufi yang terkenal sebagai pujangga. Lahir pada 30 September 1207 Masehi di Balkh sebuah kota kecil di kota Khurasan, Afghanistan dan meninggal pada 17 Desember 1273 Masehi di Konya (Turki). Lihat Zahra Ahmadi, "Love In Mawlana Jalaluddin Mohammad Balkhi 's (Rumi) Works," *International Letters of Social and Humanistic Sciences* (Vol. 36, 2014), 1-6 diakses di https://www.scipress.com/ILSHS.36.1.pdf pada tanggal 26 April 2018. Lihat juga Zayyin Alfi Jihad, "Kisah Cinta Platonik Jalâl Al-Dîn Al-Rûmî," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (Volume 1 Nomor 2 Desember 2011), 197-211.

[76] Lihat 'Abd al-Mun'im al-Ḥafiny, *Rābi'ah al-'Adawiyyah Imām al-'Āshiqīn wa al-Maḥzūmīn* (al-Qāhirat: Dār al-Rashād, 1996), 16; Lihat Carl W. Ernst, Tingkatan Cinta dalam Sufisme Persia Awal, Mulai dari Rābi'ah sampai Rūzbihān, dalam *Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), 510-525.

sufi, terkenal dengan tulisannya yang berjudul "Manṭiq al-Ṭayr"/ "Musyawarah Burung," menceritakan perjalanan sekelompok burung yang dipimpin oleh Hudhud, burung kesayangan Nabi Sulaiman untuk mencari raja diraja "simrugh" di puncak gunung Qāf yang sangat jauh dan tinggi. Burung-burung tersebut melambangkan perjalanan ruh atau jiwa manusia gelisah penuh kerinduan mencari-cari dan menemui hakikat ketuhanan.[77]

Tradisi sufi Persia, menurut Abdul Hadi WM, memiliki pengaruh kuat di Nusantara, tampak dalam doa-doa, upacara keagamaan dan kecenderungan pemikiran sufistik; dalam perbendaharaan kata, corak penulisan hikayat, puisi, karya bercorak sejarah, adab, hukum kanun, dan risalah keagamaan yang lazim disebut sastra kitab. Kemudian, semangat yang dibangun dilatarbelakangi kronik sejak abada ke 15 Masehi ketika Parsi dikuasai oleh Dinasti Timurid, yang sangat menggalakkan perkembangan kebudayaan dan kesusastraan. Sastra Parsi dan bidang intelektualnya secara umum menapak puncak perkembangannya, sedangkan sastra Arab mengalami kemunduran. Di sisi lain, perlembagaan Islam di Nusantara mulai tumbuh pada abad ke-XIII – ke-XV M, misalnya di Samudra Pasai (1272-1516 M) dan Malaka (1400-1511 M). Dalam artikel ini, dikemukakan empat karya sastra Melayu yang dinilai banyak dipengaruhi karya-karya sastra Parsi, yaitu Taj al-Salatin, Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah, dan Hikayat Burung Pingai.[78]

Abdul Hadi W.M menegaskan bahwa relevansi ta'wil dengan kajian sastra, dalam hal ini sastra Melayu, merupakn perumpamaan atau simbolisasi terhadap ide atau pengalaman estetik yang disampaikan oleh para sufi. Ide yang disampaikan berupa pengalaman mistikal yang diperoleh setelah melewat fase fase ruhani (maqāmāt). Seperti Hamzah Fansuri pada abad 17 dan 18 M menyimbolkan laut, perahu, dan hal yang terkait dari keduanya sebagai media ekspresi dari kondisi bathinnya. Di antara karyanya, Syair Baḥr al-'Ulyā

---

[77] Penjelasan tentang al-'Aṭṭār dapat dilihat di Ayfer Summermatter, "Attar of Nishapur's Seven Valleys and the Stages of Human Cravings from a Psychological Perspective," *Spiritual Psychology And Counseling Journal* (Vol. 1, No. 2, Agustus 2016), 118 – 139.

[78] Abdul Hadi W. M. "Jejak Persia Dalam Sastra Melayu," *Media Syariah* (Vol. XV No. 1 Januari – Juni 2013), 89-102. Lihat juga Abdul Hadi WH, "Pengaruh Parsi Terhadap Sastra Sufistik Melayu Islam," *Ilmu Ushuluddin* (Vol. 2, No. 1, Januari 2014), 21-34. Lihat juga Majid Daneshgar**, "**The Study of Persian Shi'ism in the MalayIndonesian world: A Review of Literature from the Nineteenth Century onwards," *Journal of Shi'a Islamic Studies, Spring* (Vol. 7, No. 2, 2014), 191-201.

(Lautan Yang Mahatinggi), syair ikan tongkol, syair Baḥr al-Bāṭin (Lautan Batin), syair ikan gajahmina dan lain-lain. Lain lagi dengan ‘Abd al-Jamāl dan Hasan Fansuri yang mengikuti jejak gurunya (Hamzah Fansuri), yakni menggunakan simbol laut dan kapal untuk menggambarkan kekuasaan Tuhan, tatanan wujud metafisis para sufi, atau pokok ajaran sufi. Badan perahu ibarat syariat, peralatannya adalah tarekat, muatannya sebagai hakikat, dan laba yang diperolah adalah makrifat.[79]

Tradisi sufisme yang dibangun berupa alegorisasi atau kisah perumpamaan dalam bentuk roman sebagai manifestasi dari ekspresi pelipur lara yang melukiskan kondisi ruhani secara simbolik.[80] Tidak hanya itu, ekspresi sastra sufi merupakan metode transformasi simbolik pemikiran, atau ajaran tasawuf yang dipopulerkan dalam bentuk puisi atau berupa hikayat. Di awali dengan pembacaan realitas historis, dan kekuatan feeling (‘āṭifah) yang kemudian diimajinasikan dalam bentuk teks menjadi karya sastra atau teks merupakan bagian ekspresif jiwa dari para ahli sufi. Sebab, ekspresi lahir dari sebuah emosi yang diekspresikan dan diimajinasikan dalam bentuk teks, atau tindakan.

Kemudian, letupan ekspresi dari para sufi dalam perspeketif penulis berkaitan dengan teori feeling (*‘āṭifah*) dan imajinasi (*al-khayyāl*) dalam sastra. Imajinasi muncul dari proses memesis yang diekspresikan dalam bentuk kata atau tindakan. Tentunya, emosional (feeling/ ‘āṭifah) memiliki peran penting adanya imajinasi. Dengan kata lain, karya imajinatif lahir dari sebuah perasaan atau emosional (‘āṭifah) yang kuat, kemudian pada penerapannya diimajinasikan dalam bentuk media simbolik, baik ataupun tulisan.

Pada tataran lainnya, ekspresi sufi tidak selalu dalam bentuk puisi atau hikayat, tetapi juga berupa ta’wilan teks suci (Qur’an) dalam makna sufistik; juga ta’wilan teks gramatika dalam penjelasan makna sufi, seperti Ibn ‘Ajībah (l. 1160 H – w. 1224 H), al-Qushayry (l. 376 H / 986 H – w. 465 H/ 1073 H),, Ibn ‘Araby (l. 1076 M/ w. 1148 M), al-Idrīsyi, dan ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām al-Maqdisy (w. 678 H). Ta’wilan tersebut pada dasarnya mengandung nilai emosi atau feeling (‘āṭifah) dan imajinasi (khayyāl), sebagaimana unsur-unsur dalam sastra. Walau demikian, kondisi tersebut tidak bisa mejadikan teks gramatika sufistik atau atau tafsiran sufistik disebut sebagai karya sastra, sebab konstruksi gagasan yang dibangun bukanlah dari dari karya sastra, melainkan karya ilmiah.

---

[79] Abdul Hadi W.W, *Hermeneutika Sastra & Timur* (Jakarta: Sadra Press, 2014), 167-169.

[80] Abdul Hadi W.W, *Hermeneutika Sastra & Timur,* 154.

Pembahasan di atas bahwa ta'wil sebagai pentuk dari hermeneutika Islam memiliki signifikansi dan relevansi yang besar dalam tradisi sufi. Alasannya, pertama, ekspresi estetik yang dituangkan dalam struktur kata berawal proses memesis terhadap alam semesta, yang kemudian ditakwil maknanya secara kreatif dan imajinatif. Tentunya dalam hal ini, feeling (emotion) dan imajinasi yang dimiliki oleh para sufi memiliki peran penting dalam membangun nilai estetik di dalamnya. Kedua, berkaitan dengan *bildung* atau budaya spiritual suatu daerah sangat menonjol dalam teks sebagai gambaran dari falsafah kehidupan, gambaran duniawi, wawasan estetik dan corak pemikiran keagamaan. Ketiga, kondisi historis mempengaruhi nilai dan pesan ekspresif setiap teks yang diunggah dari rekaan emosi dan imajinasi. Artinya ta'wilan para sufi dipengaruhi oleh kondisi atau pengalaman historis yang dialaminya sehingga kondisi tersebut menjadi landasan filosofis, dan epistimologis lahirnya sebuah teks yang filosofis, estetik dan imajinatif. []

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah dan uraian-uraian sebelumnya, maka disertasi ini berkesimpulan bahwa:

1. Pertama otonomisasi Ājurrūmiyyah dari pengarang utama (al-Ṣanhājy) menjadi alasan berubahnya makna Ajrūmiyah dari gramatika beralih menjadi makna tasawuf. Ibn ‘Ajībah meng-konotasi simbol-simbol nahwu yang seharusnya dijelaskan secara gramatik, tetapi dijelaskan secara sufistik. Teknik pemaknaanya meninjau peran dan fungsi simbol gramatika dengan menyamakan konteks tasawuf dan bersifat global (tamthīl). Pada tataran prakteknya Ibn ‘Ajībah tidak mampu meng-imajiasi dan meng-konotasi semua struktur teks yang terdapat pada kitab Ājurrūmiyyah, kecuali teks yang dianggap memiliki relasi makna antara gramatika dan sufi. Kemudian apa yang sudah dilakukan oleh Ibn ‘Ajībah menunjukan bahwa pembaca memiliki kewenangan memperbaharui makna di luar dari makna konvensinya, di mana kekuatan feeling (*‘āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) yang dimiliki pembaca turut mempengaruhi beralihnya makna gramatika menjadi sufi, sehingga teks yang pada fase awal dianggap tidak imajinatif berubah pada fase selanjutnya menjadi imajinatif.
2. Kedua kitab Ājurrūmiyyah karya Ibn ‘Ajībah menunjukan bahwa konotasi tidak hanya untuk teks yang dianggap memiliki arti ganda atau majazy (figuratif), tetapi juga pada teks yang tidak enak dan tertutup pemaknaan (ilmiah). Imajinasi pada level pertama berhubungan pada teks yang dianggap memiliki makna ganda, tapi pada level kedua beralih menjadi post-imajinasi, yakni mengkonotasi teks yang kaku, tidak enak, tertutup, dan dianggap tidak memiliki arti ganda. Kekuatan feeling (*‘āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) pembaca membuka peluang dirinya menjadi

pengarang kelas kedua karena telah mereproduksi makna lain selain dari makna utamanya. Tidak hanya itu, pembaca dengan kekuatan feeling (*'āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) mampu merubah status teks non imajinatif menjadi imajinatif, atau teks ilmiah non imajinatif menjadi teks ilmiah imajinatif. Namun feeling (*'āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) tidak dapat merubah status teks ilmiah menjadi teks sastra, sebab feeling (*'āṭifah*) dan imajinasi (*khayyāl*) yang dibangun bukanlah dalam sastra melainkan ilmiah, maka gagasannya pun adalah ilmiah.

3. Ketiga tafsiran imajinatif sufistik merupakan ekspresi alegoris atau kisah perumpamaan dalam bentuk roman sebagai manifestasi dari ekspresi pelipur lara yang melukiskan kondisi ruhani secara simbolik para sufi. Sebab itu ta'wil memiliki relevansi dengan tradisi sufi karena eskpresi estetik para sufi merupakan memesis yang muncul dari pengalaman historis (kondisi *aḥwāl*) yang dialaminya. Penakwilan dan memesis atas semesta merupakan ekspresif yang tidak bisa dipisahkan dari para sufi, baik berupa karya sastra atau karya-karya lainnya. Dalam hal ini ekspresi penakwilan situasi historis Ibn 'Ajībah tidak dilukiskan dalam bentuk sastra (syair atau prosa), melainkan berupa takwilan imajinatif kitab Ājurrūmiyyah yang dianggap olehnya perwujudan dari perjalanan bathin kaum sufi.

B. Rekomendasi

Adapun rekomendasi pada disertasi ini adalah, sebagai berikut:

1. Seharusnya penelitian ini dilanjutkan dengan mengkaji konsep majaz terkait tafsiran imajinatif Ājurrūmiyyah. Klasifikasi jenis majaz bertujuan untuk memperkuat data, bahwa konotasi dalam kajian kesusastraan berkaitan dengan majaz, tahsbīh dan atau kināyah.
2. Kemudian, ke depan harus ada peneliti lain yang mengkaji tafsiran bandingan konotatif Ājurrūmiyyah antara karya 'Alī Maimūn al-Idrīsy, Ibn 'Ajībah, al-Qushayri atau karya lain yang semisal dengannya. []

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku:

Abu-Zaid, Naṣr Ḥāmid. *al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah al-Fikr al-Dīny Bayna Irādat al-Ma'rifah wa Irādah al-Haymanah.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1997.

----------. *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 2000

'Azam, Muhamad. *Taḥlīl al-Khiṭāb al-Adabī.* Damaskus: Manshurāt al-Kuttāb al-'Arabī, 2003.

Amīn, Aḥmad. *al-Naqd al Adaby*. al-Qāhirat: Kalimāt 'Arabiyat li al-Tarjamah wa al-Nashr, 2012Arkoun, Muḥammad. *al-Qur'an min al-Tafsīr al-Maurūt ila Taḥlīl al-Khiṭab al-Dīnī* . Bairūt: Dār al-Ṭaṭī'ah, 2005..

'Aṭī al-Ḥashab, Ibrahīm. *Fī Muḥīṭ al-Naqd* . Riyaḍ: al-Idārat al-'Āmmah al-Mamlakah al-Su'ūdīyah, 1987.

Allen, Graham. *Roland Barthes*. New York: 2003.

Aly al-Maqdisy al-Shāfi'iy, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām ibn Aḥmad Ghānam ibn '. *Talkhīṣ al-'Ibārat fī Naḥw Ahl al-Ishārat.* Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.

al-'Aqīly al-Hamdany, Bahā' al-Dīn 'Abdullah ibn 'Abd al-Raḥman. *Sharaḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfiyyah Ibn Mālik*, Juz 2. al-Qāhirat: Dār Miṣr lil Ṭibā'at, 1980.

Ahmad Ismail M, M. Abdul Mujieb, Syafi'ah. *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali.* Jakarta: Mizan Publika, 2009.

A. Schmitz, Thomas. *Modern Literary Theory and Ancient Texts An Introduction.* Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

'Asylān, 'Abdullah 'Abd al-Raḥīm. *Waqafāt Ma'a al-Bāḥithīn wa al-Dārisīn fī Tajdīd al-Naḥw al-'Araby wa Taysīrihi Qadīman wa Ḥadīthan.* Markaz al-Malik 'Abd al-'Azīz al-Dawly: Jāmi'ah Nayf al-'Arabiyyah lil 'Ulūm al-Allisaniyyah, tt.

Barthes, Roland. *Mitologi*, Terj. Nurhadi & Sihabul Millah. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.

----------. *"Myth Today",* dalam John Storey (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture: a Reader.* New York: Harvester Wheatsheet, 1994.

----------. *Image Music Text*, trans, by Stephen Heath. London: Fontana Press, 1977.

_____, *Imaji Musik Teks*, terj. Agustinus Hartono. Yogyakata: Jalasutra, 2010

----------. *Image, Music, Text and Translated by Stephen Heath.* New York: Hill and Wang, 1977.

----------. *Elements of Semiology*, Translated from the French by Annette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang, 1983.

Balbaki, Rohi. *al-Mawrid, A Modern Arabic English Dictionary.* Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993.

Balbaki, Rohi. *al-Mawrid, A Modern Arabic English Dictionary.* Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993.

Berthold, Daniel. *The Ethics of Authorship: Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University, Press, 2011.

Burke, Sean. *The Death and Return of The Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida.* Edinburg: Ediburgh University Press, 2008.

al-Būṭy, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz' al-Thālis. Damshq: Dār al-Fikr, 2003.

----------. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl*, al-Juz' al-Awaal. Damshq: Dār al-Fikr, 2003.

----------. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah Sharḥ wa Taḥlīl.* al-Juz' al-Khāmis. Damshq: Dār al-Fikr, 2003.

Bultman, Rudolf, *Essays, Philosophical, and Theological*. London: SCM Press, 1955.

Biest, Michael A. Peters dan Gert. *Derrida, Deconstruction, and the Politics of Pedagogy.* New York: Peter Lang, 2009.

Bradley, Arthur. *Derrida's Of Grammatology: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Ediburgh University Press, 2008.

Bleicher, Josep. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method Philosophy and Critique.* ondon: Routledge and Paul Kagen, 1980.

Chandler, Daniel. *Semiotics The Basics Second Edition*. New York: Routledge, 2007

Clarke, Simon. *The Foundations of Structuralism: A Critique Of Lévi-Strauss and The Structuralist Mevement.* New Jersey: Jhon Spier, 1981.

Culler, Jonathan. *the Linguistic Basic of Structuralism* dalam *Sturcturalism An Introduction*. D. Robert (ed). Oxpford:Clarendron Press, 1976.

Cohen, Mitchell. *The Wager Of Lucien Goldmann Tragedy, Dialectics, and a Hidden God.* New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Cobey Paul, Litza Janz. *Introduction Semiotic*. New York: Totem Books, 1999.

Goldmann, Lucien. *Method in the Sociology of Literature*, translated and edited by William Q. Boelhower. Oxford: Telos Press, 1981.

Cittick, William C. *Jalan Cinta Sang Sufi*. terj. Sadat Ismail & Achmad Nidjam. Yogyakarta: Qalam, 2005.

Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Araby.* Yogyakarta: LkiS, 2002.

Dayf, Shauqy. *Tajdīd al-Naḥw* . al-Qāhirat: Dār al-Ma'ārif, 1982.

Daneshgar**,** Majid. **"**The Study of Persian Shi'ism in the MalayIndonesian world: A Review of Literature from the Nineteenth Century onwards.**"** *Journal of Shi'a Islamic Studies, Spring.* Vol. 7, No. 2, 2014.

Dilthey, Wilhelm. "The Hermeneutics of the Human Sciences" dalam Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader*. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present. New York: Continuum, 2006.

Dowerah, Bornali Nath. "Lacan's Metonymic Displacement and its Relevance to Post-Structuralism," *The Criterion An International Journal in English* (Vol. 4, Issue IV, Agustus 2014)

Danesi, Marcel. Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenal Semiotika dan Teori Komunikasi, Terj. Evi S & Lusi LP, Massages, Sign and Meaning: A Basic Textbook in Semiotic and Communication Theory. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

Drajat, Amroeni. *Suhrawardī: Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LkiS, 2005.

van De Weyer, Robert. *33 Reading Form Islam*. MumbaiL Jaico Publishing, 2003.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression.* England, One World, 1997.

Edraswara,Suwardi. *Sosiologi Sastra, Studi, Teori dan Intrepretasi*. Yogyakarta: Ombak, 2013.

al-Faiṣ̄al, ‘Abd al-‘Azīz Ibn Muḥammad. *al-Adab al-‘Arabī wa Tarīkhuhu.* Riyaḍ: Mamlakah al-‘Arabīyah, 1405 H.

Faris, Ibn. *Mu’jam Maqāyis al-Lughah.* Bairut: Dar al-Fikr, 1979.

Feenberg, Andrew. “Rethinking Reification**,”** (essay), *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence Aesthetics, Politics, Literature*. London: Timothy Bewes and Timothy Hall, 2011.

Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. London: Routledge, 2002.

Frank B. Golley, David R. Keller. *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis.* Athens: Universty of Georgia Press, 2000.

Eagleton, Terry. *Marxism and Literary Criticism*. New York: Routledge, 2003

Faruk. *Pengantar Sosiologi Sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth And Method,* (REL) Joel Weinsheimer and Donald G. Mar. New York: Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, 2006.

Grigg, Russell. *Lacan, Language, and Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2008.

Goldman, Lucian. *Structure Human Reality and Methodologi Concep* dalam Structuralism Controversy, R. Macksey and E. Donato (ed). Baltimore: The Jhon Hopskin University Press, 1997

_____, *Cultural Creation in Modern Society*, trans Bart Grahl. Great Britain: Basil Blackwill & Mott Ltd, 1978.

al-Ghalāyayny, Muṣṭafā. *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. Bairut: al-Maktabat al-‘Aṣriyyah, 1994.

al-Ghazali, Abū Ḥāmid. *Majmū’ al-Rasāil li al-Imām al-Ghazali*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawqīfiyyah, tth.

----------. *Majmū’ al-Rasāil li al-Imām al-Ghazali*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawqīfiyyah, tth.

----------. *Iḥyā ‘Ulūm al-Dîn.* Vol. 3. Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.

----------. *Taman Kebenaran (Raudhatut Thalibin wa ‘Umdatus Salikin): Sebuah Destinasi Spritual Mencari Jati Diri Menemukan Tuhan*. Jakarta Selatan: Turos Khazanah Pustaka Islam, 2017.

----------. Kimiyā’u al-Sa’ādah”, diakses di http://www.ektab.com/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8/485/?page=1 (pada tanggal 15 Januari 2018 Pukul 16.00)

Gallagher, Shaun. *Hermeneutics and Education.* New York: Sunny Press, 1992.

Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics.* Yale, Yale University Press, 1994.

----------. *Sejarah Hermeneutika.* Editor Abdul Qodir Shaleh. Yogyakata: Ar-Ruz Media, 2010.

Haryatmoko. *Membongkar Rezim Kepastian Pemikiran Kritis Post-Strukuralis*. Yogyakarta: Kanisius, 2016.

al-Ḥashab, Ibrahīm. ‘Alī *Fī Muḥīṭ al-Naqd.* Riyaḍ: al-Idārat al-‘Āmmah al-Mamlakah al-Su’ūdīyah, 1987.

al-Hāshim, Juzef dkk. *al-Mufīd fī al-Adab al-‘Arabī.* Bairut: Maktabat al-Tijārī, 1968.

al-Ḥafiny, ‘Abd al- al-Ḥafiny. *Rābi’ah al-‘Adawiyyah Imām al-‘Āshiqīn wa al-Maḥzūmīn*. al-Qāhirat: Dār al-Rashād, 1996.

Hadi W.W, Abdul. *Hermeneutika Sastra & Timur.* Jakarta: Sadra Press, 2014.

Hamdani, Muhammad Faisal. *Metode Hermeneutika M. Sharur Dalam Memahami al-Qur’an dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum.* Jakarta: Gaung Persada Press, 2012

Hartill, Edwin. *Principle of Bilbical Hermeneutics.* Michigan: Zondervan Publishing House, 1974.

Hakim, Taufiqul. *Amthilatī Metode Praktis Mendalami al Qur’an dan Membaca Kitab Kuning.* Jepara: Al Fallah Offset, 2003.

Hawkes, Terence. *Structuralism and Semiotics.* London: Methuen & Co. Ltd, 1978.

Hanafi, Hasan. *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*. terj. Jajat Firdaus. Yogyakarta, Prisma, 2003

----------. *Min al-‘Aqīdah ilā al-Thaurah.* al-Qāhirat: Maktabah Matbuli, 1991.

----------. *Dialog Agama dan Revolusi.* Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994.

Hoed, Beney. *Semiotika dan Dinamika Sosial Budaya* . Depok: FIB UI, 2008.

Ibn ‘Ajībah al-Husainy, Abī al-‘Abbas Aḥmad. *al-Futūḥāt al-Qudūsiyyah fī Sharḥ Muqaddimat al-Ājurrūmiyyah*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015.

----------. *al-Fahrasah*. edt. ‘Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Hamdān. al-Qāhirat: Dār al-Fidā al-‘Araby, 1990.

----------. Abī al-‘Abbās ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd,* Jilid I. al-Qahirah:Taba’a ala nafaqahu Hasan Abbas Zaki, 1999.

Ibn ‘Aqīl, Bahā’ al-Dīn. *Sharḥ Alfīyah Ibn ‘Aqīl*. Bairut: Dār al-Fikr, 1989.

Ibn Mūsā al-Jīlāny, ‘Abd al-Qādir. *Sirr al-Asrār wa Maẓharu al-Anwār Fīmā Yaḥtāju Ilaihi al-Abrār*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010.

‘Isa, Abdul Qadir.*Hakekat Tasawuf*, terj. “al-Ḥaqā’iq al-Taṣawwuf.”Jakarta: Qisthi Press, 2005.

Ibn ‘Araby, Abī Bakr Muḥyi al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abdullah al-Ḥātimy. *al-Futūḥāt al-Makiyyah.* al-Mujallad al-Awwal.Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

----------. *al-Mabādiy wa al-Ghāyāt fī Ma’āny al-Ḥurūf wa al-Āyāt*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.

----------. *al-‘Aqd al-Manẓūm fī Mā Taḥwīhi al-Ḥurūf min al-Khawāṣ wa al-‘Ūlūm.* Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.

----------. Muḥyiddīn. *al-Futūhāt al-Makiyyah,* Jilid 2, terj, Harun Nur Rosyid. Yogyakarta: CV. Diandraf Kreatif, 2017.

Ikhwan, Nur. “Al-Quṛan Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid” dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Quṛan Kontemporer.* Yogyakarta,Tiara Wacana, 2002.

Izutsu, Toshihiko. *Sufisme Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*. Bandung: Mizan, 2016.

----------. *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Simantik Terhadap al-Qur’an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

al-Idrīsī, Alī Ibn Maimūn. *al-Risālat al-Maimuniah fī Tauḥīd al-Jurūmiyah*. Surabaya: al-Ḥarmain, 2005.

Iser, Wolfgang . *the Act of Reading a Theory of Aesthetic Reception*. Baltimore: Jhon Hopkins Universty Press, 1987.

Izzan, Ahmad. *Uslubi Kaidah-Kaidah Ilmu Balaghah Cara Mudah Memahami al-Qur’an* (Bandung: Tafakkur Humaniora, 2012.

Ismā'īl, 'Izz al-Dīn. *al-Adab wa FunūnuhU.* al-Qāhirat: Dār al-Fikr al-'Araby, 2013.

Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Junus, Umar. *Mitos dan Komunikasi*. Jakarta: Sinar Harapan, 1981.

Jabrohim. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001.

al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *Sarḥ Mushkilāt al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Kairo: Dār al-Amīn, 1999.

Al-Kafrawī. *Sarḥ Matn al-Ajrūmiyyah*. Surabaya: Harisma, tth.

al-Kūhinī, ‘Abd al-Qādir. *Munyat al-Faqīr al-Mutajarrid wa Sīrat al-Murīd al-Mutafarrid*. Halb: Dār al-Hayāt, tth.

Kaelan. *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika* . Yogyakarta: Paradigma, 2009.

Keller, David R., Frank B. Golley. *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis.* Athens: Universty of Georgia Press, 2000/

Kurniawan. *Semiologi Roland Barthes*. Magelang: Yayasan Indonesiatara, 2001

Lings, Martin. *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber-Sumber Klasik*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007.

McCormack, Robin. "Gadamer and ALL: A Hermeneutic Understanding of Academic Language and Learning," *Journal of Academic Language & Learning* (Vol. 8, No. 3, 2014).

al-Marāghī, Aḥmad Muṣtafā . *Tafsīr al-Marāghī* . Bairut: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth, 2000. Jilid IX.

al-Maqṣūd Haikal, Maḥmūd 'Abd. *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah li Ibn 'Atā'yyah al-Sakandary Sharaḥ Ibn 'Abbad al-Nafazy al-Rundy.* al-Qāhirat: Markza al-Ahrām, 1977.

Munir Amin, Totok Jumantoro, Samsul. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2015.

Mukrim,'Abd al-'Al Sālim. *al-Qur'an al-Karīm wa Atharuhu fī al-Dirāsāt al-Naḥwiyyah.* al-Qāhirat: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Muṣṭafā, Ibrāhīm. *Ihyā' al-Naḥw.* al-Qāhirat: Handāwy lil Ta'līm wa al-Thaqāfat, 2014.

Munir, Samsul. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2014.

Nasution, Sahkholid. *Pemikiran Nahwu Syauqi Dhayf Solusi Alternatif Mengatasi Problematika Pembelajaran Bahasa Arab* . Malang: Misykat, 2015.

Ng, Al-Zastrauw. *Gusdur, Siapa Sih Sampeyan? Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Prilaku Gusdur.* Jakarta: Erlangga, 1999.

Miskawayh, Ibn. *Tahzīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq*. Mesir: al-Maṭba'at al-Miṣriyyah, 1934.

Nuruddin. *Gaya Bercinta Sastrawan Arab Pra Islam.* Jakarta: Bintang Mulia, 2008.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth*. terj.Yuliyani Liputo. Bandung: Mizan, 2010.

Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam.* California: Murine Press, 2006.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University, 1969.

Pawling, Christoper. *Populer Fiction and Sosial Changes* . London: The Macmillan Press LTD, 1984

Peters, Michael A, Nicholas C. Burbules, *Poststructuralism and Educational Research*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2004.

Qustulani, Muhamad. *Dualisme Makna: Indenpendensi Teks Naẓm*. Ciputat: YPM Press, 2011.

al-Qurtụby, Ibn Maḍā'. *Kitāb al- Radd 'alā al-Nuḥat*. cet I. al-Qāhirat: Dār al-Fikr al-'Araby, 1947.

al-Qushairy, Abd al-Karīm Ibn Hawāzin. *Nahw al-Qulūb*. tt: Dār al-Kutub, 2005 M / 1426 H.

----------. 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin. *Nahw al-Qulūb.* tt: Dār al-Kutub, 2005 M / 1426 H.

----------. *Tafsīr al-Qushayri al-Musammā Laṭā'if al-Ishārāt.* Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.

----------. Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn 'Abd al-Malik ibn Ṭalḥah. *al-Risālat al-Qushairiyyah.* al-Qāhirat: Dār al-Salām, 2014.

----------. Abu l-Qasim. *al-Qushayri's Epistle on Sufism*. South St: Garnet Publishing, 2007.

Qardhawi. Yusuf. *Berinteraksi dengan al-Quran.* Jakarta: Gema Inasni Press, 1998.

Rahmat, Efendi *The Book of English Structure From A to Z.* Jakarta, Grassindo, 2013.

Rahman, Fazlul. *Matinya Sang Dai: Otonomisasi Pesan - Pesan Keagamaan di duniamaya*. Tangerang Selatan: LSIP, 2011.

Raco,J.R. *Metode Penelitian Kualitatif.* Jakarta: Grasindo, 2010.

Riffaterre, Michael. *Semiotica of Poetry.* Bloomington and London: Indiana Universty Press, 1978.

Ratna, Nyoman Kutha. *Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Rusmana, Dadan. *Filsafat Semiotika*. Bandung: Pustaka Setia, 2014.

Ricoeur, Paul. *From Text to Action.* Translated by Kathleen Blamey. New York: Continumm, 2008.

----------. *Hermeneutika Ilmu Sosial.* terj dari "Hermeneutics and the Human Sciences Essays on Languange Action and Interpretation". Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.

Raharjo, Mudjia. *Dasar-Dasar Hermeneutika.* Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008.

Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*. terj. Ahsin Muhammad. Bandung, Pustaka, 1985.

Riyadi, Ahmad Ali. *Psikologi Sufi Al-Ghazali*. Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008.

Rene' Wellek & Austin Warren. *Teori Kesusastraan*. terj. Theory of Literature. Jakarta: Gramedia, 2016.

al-Shāyib, Aḥmad. *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*. al-Qāhirat: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1993.

Srivastava, A.R.N. *Essentials of Cultural Anthropology.* New Delhi: Asoke. K. Gosh, 2005

Sardjono, Partini. *Pengkajian Sastra.* Jakarta: Gramedia, 2005.

Saini K.M, Jakob Sumardjo. *Apresiasi Kesusastraan.* Jakarta: Gramedia, 2009.

Selden, Raman Peter Widdowson, & Peter Brooker, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* . Great Britain: Pearson Education Limited, 2005.

----------. Raman. *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini.* Yogyakarta: UGM Press, 1993.

Scuhlz, Eckehard. Bahasa Arab Baku dan Modern, terj. Esie Hartianty dkk. Yogyakarta: LKiS, 2015.

Segers, Rien T. *Studies in Semiotics: the Evaluation of Literary Text.* Lisse: The Peter de Rider Press, 1987.

S Strinati, Dominic. *an Introduction to Theories of Popular Culure*. New York: Routledge, 1995

Sunardi, ST, *Semiotika Negativa.* Yogyakarta: Kanal, 2002.

Sumaryono. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1999.

----------. *Hermeneutik*. Yogyakarta, Kanisius, 1996.

al-Talidy, Abdullah Ibn Abd al-Qādir. *al-Mutrib Bi Masyahir Awliya" al-Maghrib*, cet: 3. Ribat: Dar al-Iman, 2000.

Teeuw, A. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Tyson, Lois. *Critical Theory Today: A User-friendly Guide* . New York: Routledge, 2006.

Thiselton, Antony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Michigan: Wm.B.Eerdmans Publishing, 2009.

Wisnu Sasangka, Sry Satriya Tjatur. *Kalimat.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pemasyarakatan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Widdowson, Raman Selden and Peter. *Contemporary Literary Theory* . Kentucky: University Press of Kentucky, 1993.

Williams, James. Understanding Poststructuralism. tt: Acumen Publishing Limited, 2005.

Wicaksono, Andri. *Pengkajian Prosa Fiksi.* Yogyakarta: Garudhawaca, 2017.

Yapi Taum, Yoseph. *Pengantar Teori Sastra.* Flores NTT: Nusa Indah, 1997.

al-Zarkasyi, Muḥammad ibn Abdullah. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an.* al-Qāhirat: Dār al-Ḥadīth, 2006.

Zarprulkhan. *Ilmu Tasawuf Sebuah Kajian Tematik*. Jakarta: RajaGrapindo Persada, 2016.

Sumber Jurnal:

Abdurrohim, "Ta'wīl Dan Hermeneutika, Sebuah Perbandingan," *Jurnal Pustaka.* Januari - Juni 2015.

Ahmadi, Mohebat. "The Death or the Revivals of the Author?," *Journal Theory and Practice in Language Studie*s. Vol. 2, No. 12, December 2012. diakses http://www.academypublication.com/issues/past/tpls/vol02/12/29.pdf (pada senin, 08 Mei 2017)

Ahmadi, Zahra. "Love In Mawlana Jalaluddin Mohammad Balkhi 's (Rumi) Works." International Letters of Social and Humanistic Sciences. Vol. 36, 2014. diakses di https://www.scipress.com/ILSHS.36.1.pdf pada tanggal 26 April 2018.

Aumann, Antony. "The Death of the Author" in Hegel and Kierkegaard On Berthold's The Ethics of Authorship," *Graduate Faculty Philosophy Journal.* Volume 32, Number 2, 2011.

Arkoun, Mohammad. "Exploration and Responses: New Perspectives for a Jewish-Cristians-Muslim Dialogue," *Journal of Ecuminical Studies*. Vol. 26, No 3, 1989.

Akbar, Ali. "Looking at Ibn 'Arabi's Notion of Wahdat al-Wujud as a Basis for Plural Path to God." *Journal of Islamic Studies and Culture*. Vol. 4, No. 1, June 2016.

A. Zaini Dahlan, dkk.Konsep Makrifat Menurut Al-Ghazali Dan Ibnu 'Arabi: Solusi Antisipatif Radikalisme Keagamaan Berbasis Epistemologi. K*awistara* : The Journal of Social Sciences and Humanities, Graduate School. Universitas Gadjah Mada. Volume 3 No. 1, 21 April 2013.

A Arummi, Afnan. "Ibnu Madhā Dan Revolusi Nahwu Ala Madzhab Andalusia," *Jurnal CMES Program Studi Sastra Arab FIB UNS Surakarta*. Vol. VIII, No. 1 Edisi Januari – Juni 2015.

lfi Jihad, Zayyin. "Kisah Cinta Platonik Jalâl Al-Dîn Al-Rûmî." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 1, No. 2 Desember 2011.

Aziz, Muhammad. "Tuhan dan Manusia Dalam Perspektif Pemikiran Abu Nasr al-Farabi," *Jurnal Studi Islam.* Vol. 10. No. 2, Desember 20015.

Bilqies, Shaida. "Understanding the Concept of Islamic Sufism," *Journal of Education and Social Policy,* Vol. 1. No. 1. June, 2014.

Butler, Glenn W. "New Criticism: The Challenger, the Winner, and the Lasting Legacy." *Lethbridge Undergraduate Research Journal*. Vol. 1, No. 1, 2007. diakses dihttps://www.uleth.ca/dspace/bitstream/handle/10133/455/Butler.pdf;sequence=1 pada tanggal 27 April 2018, pukul 20.00 wib.

Carrette, Jeremy. "Clare O'Farrell. Michel Foucault. London: SAGE, 2005, on Reiew Books," *Journal Foucault Studies.* No. 4, Feb 2007.

Calvert-Minor, Chris. "Dialogos Archeology and Humanism: An Incongruent Foucault," *KRITIKE an Journal Online of Philosophy.* Vol. 4, No. 1, June 2010.

Cubukcu, Feryal. Gadamer's Philosophical Hermeneutics On Education, *Journal Of Educational And Instructional Studies In The World.* Volume: 2 Issue: 2 Article: 14, May 2012.

Carrette, Jeremy. "Clare O'Farrell. Michel Foucault. London: SAGE, 2005, on Reiew Books," *Journal Foucault Studies.* No. 4, Feb 2007.

Calvert-Minor, Chris. "Dialogos Archeology and Humanism: An Incongruent Foucault," *KRITIKE an Journal Online of Philosophy.* Vol. 4, No. 1, June 2010.

Compagno, Dario. "Theories of Authorship and Intention in the Twentieth Century. An Overview," *Journal of Early Modern Studie.* Vol. 1, No. 1, 2012.

Damis, Rahmi. "al-Ittihad dalam Tasawuf," *Jurnal Aqidah-Ta.* Vol. 3. No. 1 Tahun 2017.

Das, Kalyan. "Decoding The Text And The 'Power' Of The Reader," *ResearchersWorld-Journal of Arts, Science &Commerce*. Vol. V, Issue 2, April 2014.

Dedi, Syarial. "Ushul Al-Fiqh Dan Kontribusinya (Konsep Ta'wil dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam," *Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam.* Vol. 2, No. 2, 2017.

Ernst, Carl W. Tingkatan Cinta dalam Sufisme Persia Awal, Mulai dari Rābi'ah sampai Rūzbihān, dalam *Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300).* Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

Elmo Raj, P. Prayer. "Author and Text: Reading Michel Foucault's What is an Author" The Criterion: An *International Journal in English.* Vol. 3, Issue 3, September 2012.

Fan Ming, Sui Yan. "Reintrepreting Some Key Concep in Barthes' Theory," *Journal of Media and Communication Studies.* Vol. 73, No. 3, March, 2015.

Hassan Malik, Waseem, Sabah Zaib & Faraz Ali Bughio. "Theory into Practice: Application of Roland Barthes' Five Codes on Bina Shah's 'The Optimist'," *SAVAP Journal Academic Research International*. Vol. 5, No. 5, September 2014.

Ibrahim Chinade, Sanusi. "Structuralism as a Literary Theory: An Overview," Journal Afrrev Laligens, An International Journal of Language, *Literature and Gender Studies Bahir.* Vol. 1 No.1. March, 2012.

Issa Mehawesh, Mohammad. "The Socio-Semiotic Theory of Language and Translation: An overview," *International Journal of Humanities and Social Science.* Vol. 4, No. 8; June 2014.

Isnaini, Mohd. Aji. "Sastra Islam Dan Mahabbah Konsep Al-Hub Al-Ilahi Rabi'ah Al-Adawiyah Dan Pengaruhnya Dalam Tasawuf." *Wardah UIN Raden Intan.* Vol 13, No 2, Tahun 2012.

Irvin, Sherri. " Authors, Intentions and Literary Meaning," *Philosophy Compas.* Vol. 1, No. 2, 2006.

Haider, Tazeem. Universality in the Message of Quran*, Journal of South Asian Studies*, ESci Journals Publishing. Vol 4, No 2, 2016.

Hadi W. M, Abdul. "Jejak Persia Dalam Sastra Melayu." *Media Syariah*. Vol. XV No. 1 Januari – Juni 2013.

----------. "Pengaruh Parsi Terhadap Sastra Sufistik Melayu Islam" *Ilmu Ushuluddin.* Vol. 2, No. 1, Januari 2014.

John Coppock, Peter Smagorinsky . "The Reader, The Text, The Context: An Exploration Of A Choreographed Response To Literature," *Journal of Reading Behavior.* Vol. 27, No. 3, 1995.

John J. McManmon. "Dialogue Formalism, Structuralism, Poststructuralism, and Text," *Christianity and Literature*. Vol. 40, No.1, 1990.

Giangiulio Lobo, Alejandra. "Reader-Response Theory: A PathTowards Wolfgang Iser (La teoría de la recepción: una ruta hacia Wolfgang Iser)," *Journal Letras Universidad Nacional Costa Rica*. 2, No. 54, 2013.

Ghosh, Suman. "Ferdinand De Saussure and the Development of Structuralism." *International Journal of Sociology and Social Anthropology* IJSSA. Vol. 1, No. 1, 2016Grbi, Miloje. "Foucault and Space," Социолошки преглед, Vol. XLIX .No. 3, 2015.

Goldman, Lucien "The Sociology of Literature: Status and Problems of Method," *International Social Secience Journal*, Sosiology of Literary Creatifiy. Vol. XIX, No. 4, 1967.

I, Jansen. "Discourse analysis and Foucault's "Archaeology of Knowledge," *International Journal of Caring Sciences.* Vol. 1, Issue 3, Sept - Dec 2008.

Kumar Jaiswal, Abhishek. "Reader-Oriented Criticism: A Study Of Jauss' Literary History As A Challenge To Literary Theory," *International Journal Of English Language, Literature And Translation Studies IJEL.* Vol.2. Issue 3. July-Sept, 2015.

Knowles, Robert. "The Grammar of Hermeneutika Anthony C. Thiselton and the Search for a Unified Theory." *Thesis*, University of Cardif, September 2015.

Khosravishakib, Mohammad. "Literary and Non-LiteraryTexts from Viewpoint of Formalism as Rudimentary of Other Literary Criticism," *International Journal of Arts*. Vol. 2, No. 3, 2012.

Kasmantoni. "Nahw Dalam Perspektif Ibn Madhā Dan Syauqi Dhaīf," *At-Ta'lim*. Vol. 13, No. 2, Juli 2014.

Libuše Lišková, "Reflection of Reality in Alice's Adventures in Wonderland ", *South Bohemian Anglo-American Studies* . No. 1, 2007.

Mauludin. "Sketsa Hermeneutika", dalam *Jurnal GERBANG* "Menafsir Hermeneutika". Vol V, 2003.

McCormack, Robin. "Gadamer and ALL: A Hermeneutic Understanding of Academic Language and Learning," *Journal of Academic Language & Learning.* Vol. 8, No. 3, 2014.

Morris, James Winston. *Approaching Ibn 'Arabi: Foundations, Contexts, Interpretations*. Boston College University Libraries. Persistent link: http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:107287 01 Februari 2018.

Nadal-Melsió, Sara. "Magus Realismus?, "*The Jhons Hopkins University Press.* Vol, 34. No. 2, 2004. dihttps://muse.jhu.edu/article/200486/34.2nadal-melsio.pdf (diunduh pada 08 Mei 2017)

Nasution, Ikhwanuddin. Sistem Dan Kode Semiotika Dalam Sastra: Suatu Proses Komunikasi, *LOGAT* Jurnal Ilmiah Bahasa dan Sastra, Universitas Sumatra Utara. Volume IV No. 2 Oktober Tahun 2008.

Olssen, Mark. "Discourse, Complexity, Normativity: Tracing the Elaboration of Foucault's Materialist Concept of Discourse," *Open Review of Educational Research*, Published by Routledge. Vol. 1, No. 1, 2014.

Radford, Gary P. "Structuralism, Post-Structuralism, and The Library: De Saussure And Foucault," *Journal of Documentation*. Vol. 61 No. 1, 2005.

Summermatter, Ayfer. "Attar of Nishapur's Seven Valleys and the Stages of Human Cravings from a Psychological Perspective." *Spiritual Psychology And Counseling Journal.* Vol. 1, No. 2, Agustus 2016.

Sastriyani, Siti Hariti. "Karya Sastra Perancis Abad ke-19 Madame Bovary dan Resepsinya di Indonesia," *Jurnal Humaniora*, Gajah Mada University Press. Volume XIII, No. 3, 2001.

Shanghai, Yanling Shi. "Review of Wolfgang Iser and His Reception Theory," *Journal Theory and Practice in Language Studies*, Shanghai International Studies University. Vol. 3, No. 6. June 2013.

Sukyadi, Didi, Sri Setyarini, dan Ade Irma Junida, "A Semiotic Analysis of Cyber Emoticons (A Case Study of Kaskus Emoticons in the Lounge Forum at Kaskus-the Largest Indonesian Community)," *Journal Kata,* Petra Christian University. Vol. 13 No. 1 Tahun 2011.

Shi, Yanling. "Review of Wolfgang Iser and His Reception Theory," *Theory and Practice in Language Studies*, Academy Publisher. Vol. 3, No. 6, June 2013.

Surekha Dangwal, Niyati Kabthiyal. "Barthes's Discourse On Subjectivity, Textuality And Intertextuality", *International Journal Of English Language And Translation Studies (IJELR*). Vol. 3. Issue.2., April-June 2016.

Sanders, Scott. "Towards a Social Theory of Literature," *Telos Critical Theory of the Contemporary.* Vol. 1973, No. 18 Desember 21, 1973.

s S. Pada, Roland Theua. "The Paradox of Ipseity and Difference: Derrida's Deconstruction and Logocentrism," *Kritike: An Online Journal of Philosophy.* Vol. 1 No. 1, 2008.

Sudjai, Achmad. "Kontroversi Ta'wil Dalam Kitab Mafhum Al-Nash: Studi Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid." *JURNAL DIDAKTIKA ISLAMIKA.* Vol. 8, No. 2 – Agustus 2016.

Soleh, Achmad Khudori. "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir." *Jurnal TSAQAFAH.* Vol. 7, No. 1, April 2011.

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Myistical Dimension of Islam. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.

Saifudin. "Hermeneutika Sufi" dalam *Hermeneutika Al-Qur'an & Hadis.* Yogyakarta: eLSAQ Pres, 2010.

Saebo, Magne. (Edit). *Hebrew Bible Old Testament, The History of Intrepretation.* Jerman, Vandenhoeck, 2008.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism,* translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University, 1998Wilcox, Andrew. "The Dual Mystical

Concepts of Fana' and Baqa' in Early Sufism." *Brithis Journal of Middle Eastern Studies,* diakses di http://www.researchgate.net/publication/263335760 pada tanggal 21 April 2018.

Spyridoula Sklavenit, Dimopoulos, Vasilis Koulaidis. "Towards a Framework of Socio-Linguistic Analysis of Science Textbooks: The Greek Case Kostas," Research in Science Education.diakses di https://dsep.uop.gr/attachments/CVs/Dimopoulos/papers/Towards%20a%20framework%20of%20Socio-linguistics%20Analysis.pdf pada tanggal 27 April 2014, pukul 20.00 wib

Ramdiani, Yeni. "Sintaksis Bahasa Arab (Sebuah Kajian Deskriptif). *EL-HIKAM: Jurnal Pendidikan dan Kajian Keislama*n (Vol. VII, No. 1, Januari – Juni 2014),

Rosyidah, Inayatur. "Ideologi Madzhab Fiqih dan Sosial Politik dalam Kaidah Nahwu (Ibnu Madha dalam ar Rad ala al Nuhat)," *Ulul Albab UIN Maulana Malik Ibrahim Malang*. Vol. 12, No. 2. Tahun 2011..

Salleh, Nozira. "Sufism and Muslim Spiritual Development", Middle-East Journal of Scientific Research, *IDOSI Publications*. Vol. 22 No. 2, 2014. diakses di https://www.idosi.org/mejsr/mejsr22(2)14/22.pdf pada tanggal 1 Februari 2018.

Taghizadeh, Ali. "A Theory of Literary Structuralism*." Journal Theory and Practice in Language Studies*, Academy Publisher Manufactured in Finland, Vol. 3, No. 2, 2013.

Tan, Heather, Anne Wilson, Ian Olver, "Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology," *International Journal of Qualitative Methods.* Vol 8, No 4. 2009.

Tool, Andrus. Wilhelm Dilthey On The Objectivity Of Knowledge In Human Sciences*, Journal TRAMES.* Vol. No. 1. XI/2007. diakses di https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=164152 (Unduh 14 Mei 2017).

T. Reis, W, Harry. "Andrew Collins & Ellen Berscheid, The Relationship Context of Human Behavior and Developmen," *Psychological Bulletin*, American Psychological Association, Inc. Vol. 126, No. 6, 2000.

Tohe, Ahmad dalam tesisnya "Gaya Bahasa dalam al-Qur'an Priode Makkah: Kajian Strukturalisme-Semiotika. Jakarta: Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

Taysīr Muḥammad, Ṭāriq Ibrāhīm. "Min Muḥawalāt Taysīr al-Naḥw al-'Araby Muḥawalatunā: Ibrāhīm Muṣṭafā wa Majma' al-Lughah fī al-Qāhirat Anmudhajan, Naqd, Taqdīm," *al-Izhār Majallat*. Vol. 3, No. 2, 2017.

Yee Ho, Judy Woon. "Code-Mixing: Linguistic Form and Socio-Cultural Meaning." *The International Journal of Language Society and Culture*, diakses di http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.575.1796&rep=rep1&type=pdf diakses pada tanggal 27 April 2018, pukul 20.00 wib.

Zagan, Cristian. "Tracking Foucault: the Relationship between Discourse and Power/Knowledge," *Logos Universality Mentality Education Novelty, Section: Philosophy and Humanistic Sciences*. Vol. III, Issue 1, 2015.

Zhang, Jinfeng. "Translator‟s Horizon of Expectations and the Inevitability of Retranslation of Literary Works," *Journal Theory and Practice in Language Studies*, Qingdao University of Science and Technology. Vol. 3, No. 8, August 2013.

INDEKS

Aḥmad al-Shayyib, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 86, 327
Ahmad Tohe, 20
al Adab, 70, 71
al-'āṭifah, 71
al-fikrah, 71, 78, 86
Alif, 263, 264, 269, 270, 271, 295, 296
al-khayāl, 71, 78, 86
al-ma'nā, 71
al-ṣūrah, 71
Arab, 14, 15, 19, 20
Author, 1, 2, 5, 15, 16, 25
Badal, 236, 239, 338
Baghdad, 70
bahasa, 14, 15, 20, 21
blank, 7, 34
defamiliarisasi, 41
denotasi, 42, 61, 62
Denotasi, 42, 62, 63, 64, 85, 163, 251, 276
deotomatisasi, 41
diakroni., 44
Dilthey, 6, 35, 36, 37
Eagleton, 86
fā'il, 178
Fā'il, 177, 305, 341
fenomena, 21
Ferdinand De Saussure, 43
fi'il, 178
form, 63
Formalis, 40, 41
Gadamer, 35, 37, 38, 39
George Lukacs, 6
Gramatika, 340
Ḥāl, 205, 207, 208, 306
Hermeneutika, 6, 21, 29, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 92, 343
heuristika, 19
historis, 16, 22
horison, 33
Huruf, 146, 288, 291
Ibn 'Ajībah, 4, 8, 9, 13, 14, 17, 18, 20, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 142, 145, 151, 152, 153, 156, 162, 163, 164, 169, 170, 172, 176, 177, 180, 185, 189, 193, 194, 195, 198, 201, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 215, 216, 219, 223, 226, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 241, 246, 247, 249, 251, 254, 258, 261, 263, 265, 266, 270, 272, 273, 275, 276, 278, 281, 283, 293, 298, 299, 306, 311, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 337, 338, 341, 342, 344, 345, 347, 349, 350
Ibn 'Araby, 148, 182, 206, 211, 237, 238, 259, 270, 271, 273, 279, 290, 291, 307, 308, 309, 337, 338, 339, 344, 345, 347
Ibn Rashīq, 77
Imajinasi, 30, 74, 75, 86, 211, 347, 349
irama, 77
Ism, 10, 84, 146, 149, 153, 160, 188, 236, 237, 259, 289,

291, 295, 296, 303, 333, 341, 342
Jaques Lacan, 5, 49, 50, 52
jarr, 10
Jauss, 33
Jazm, 153, 250, 254, 283, 284
Jhul, 31
Juques Derrida, 50
Kalām, 135, 141, 144
Khafad, 153, 282
Khafḍ, 250, 252
Komunikasi, 21, 44, 59, 62, 67, 69
konotasi, 42, 62, 63
Konotasi, 63, 82, 85, 86, 87, 88, 91, 236, 258, 275, 283
language, 31, 44
langue, 28, 43, 61
Lucien Goldmann, 5, 6, 30, 46, 47
Majaz, 88, 96, 97, 98, 99
Makhfūḍāt, 310
makna, 16, 20, 22
Mansoer Pateda, 62
Maqāmāt, 306
Maqam, 303, 307
Marry Louise Pratt, 31
Maṣdar, 197
Mesir, 74
MH. Abrams, 41
Michel Foucault, 1, 5, 50, 52, 55, 56, 57, 58
mitos, 29, 62, 63
Moskow, 28
Naṣb, 268
nathar, 70
naẓm, 78, 83
New Criticism., 40, 41
Nūn, 136, 265, 266
Nuruddin, 19, 20
openness, 7, 34
otonom, 15, 31, 32, 40, 41, 43, 44
parole., 44
Paul Ricoeur, 31
pembaca, 5, 15, 31, 33, 34, 36, 41, 62
Pembaca, 33
Pengarang, 1, 30, 39, 243
Penulis, 9, 51, 82, 330, 332, 341
Qāfiyah, 86
Raman Selden, 41
Reader, 1, 6, 7, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 41, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 63, 68, 69, 80, 82, 331
relativisme, 32, 45
Rene Wellek, 78
rima, 77
Roland Barthes, 2, 5, 15, 21, 25, 29, 44, 49, 50, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 73, 80, 321, 331
Rusia, 28, 40
sastra, 14, 15, 20
Sastra, 7, 31, 33, 41, 43, 45, 46, 47, 62, 69, 70, 77, 78, 80, 81, 82, 86, 263, 330, 343, 346
Sean Burke, 16
semiotika, 19, 20, 21
Semiotika, 45, 62
shi'ir, 70, 71, 77, 78
signifiant, 43, 44
signifie, 43, 44
simbol, 33, 42
sinkroni, 44
sinkronis, 43
strukturalisme, 14, 15, 19, 20, 21, 31, 32, 40, 43, 44
Strukturalisme, 5, 20, 26, 40, 43, 45, 46, 48

Strukturalisme Genetik, 45, 46
Subjek, 47, 53, 176
Sufi, 17, 126, 130, 131, 255, 271, 286, 306, 346
Sufism, 152, 154, 221, 248, 267, 275, 297, 307, 308, 333, 335
Sufisme, 182, 211, 237, 291, 304, 346
Sukūn, 284, 285
Syntagm, 61
Tafsir, 17, 30, 95, 126, 130, 131, 343
Tasawuf, 155, 156, 206, 212, 221, 232, 253, 255, 257, 262, 263, 264, 271, 275, 307, 308, 309, 310, 332, 333, 336, 345
Taukīd, 231, 235
Teks, 2, 10, 13, 18, 21, 25, 27, 29, 30, 32, 60, 67, 68, 74, 77, 79, 82, 86, 91, 161
Tradisi, 13, 342, 346, 347
Wilhelm Dilthey, 6, 36
wirkung, 7, 34
Wolfgang Iser, 7, 34
Ẓarf, 201, 203
Ẓarf Zamān, 201

GLOSSARIUM

A

Al-Adab : Penyebutan sastra dalam bahasa Arab
Al-Buḥūr : Pengulangan satuan-satuan irama yang terikat dengan ketentuan khusus
Al-Aghrāḍ : Tema tema (tujuan) dalam sastra Arab
Al-Dhauq al-Adabī : Perasaan bersastra
Al-Fikrah : Gagasan
Al-Khayāl : Imajinasi
Al-Ma'nā : Gagasan, sama maknanya dengan al-Fikrah
Al-Ṣūrah : Bentuk
Al-Uslūb : Gaya bahasa
Al-'Āṭifah : Emosi
Al-'Arūḍ : Nama ilmu yang membahas tentang metode membaca syair dalam bahasa Arab
Alfīyah Ibn Mālik : Karya agung kajian gramatika bahasa Arab yang berbentuk dan *naẓm*, dikarang oleh Ibn Mālik.
Arbitrer : Manasuka

B

Bliss : Kebahagiaan

C

Convention : Kepekatan

D

Defarmiliarisasi : Proses penyulapan bahasa.
Differrence : Pengontrasan
Denotasi : Makna tingkat pertama.
Deotomatisasi : Proses penikmatan bacaan yang muncul tanpa disadari.
Dekonstruksi : Teori pembongkaran makna yang dipopulerkan oleh J. Derida, teori ini berusaha menyingkap artikulasi-

	artikulasi yang tersembunyi dan fragmantasi dalam totalitas monadik.
Diakronik	: Peninjauan historis kejadian yang telah lampau.
Dualisme Makna	: Dua makna yang saling bertentangan

E

Ekpresif	: Pendekatan telaah sastra yang menekankan pada ekspresi pengarang.

F

Feminisme	: Kritik sastra feminis sebagai usaha menemukan sebuah pendirian dari revolusioner yang berbeda.
Formalisme	: Aliran otonomi teks yang menitik beratkan kajianya pada prosa.
From	: Bentuk
Fatik	: Hubungan antara pengirim dan penerima bahasa.
Fi'l	: Verba/ Kata Kerja
Fi'il lazim	: verba intransitif
Fi'il Muta'addy	: verba transitif

G

Genetik	: Gen atau turunan
Ghazal	: Cinta

H

Ḥāshiyaḥ	: Catatan pinggir dalam kitab turath.
Hermeneutika	: Pembacaan secara struktur kebahasaan yang dikaitkan dengan kajian yang relevan, berulang-berulang yang berdasarkan konvensinya untuk menemukan makna yang luas dan mendalam.
Heuristika	: Pembacaan secara struktur kebahasaan.
Historis	: Sejarah
Hijā'	: Satire
Himmāsah	: Spirit atau keberanian
Huruf Jarr	: Preposisi
Huruf	: Partikel

J

Jumlah Fi'liyah : Kalimat Verbal
Jumlah Ismiyah : Kalimat Nominal

I

Ibnu Mālik : Pengarang kitab Alfīyah Ibn Mālik, bernama Muḥammad Jamāl al-dīn Ibn Abdillah Ibn Mālik al-Ṭa'ī
Interpretasi : Penjelasan
Intrepreter : Orang yang menjelaskan
Irama : Bunyi suku kata yang terdapat diakhir bait syair, disebut juga qāfiyah.
Ikon : Tanda inheren yang memiliki kesamaan arti dengan yang ditandakan.
Indeks : Tanda yang memiliki hubungan klausalitas dengan apa yang ditandakan.
Isti'ārat : Metapora, sinestesia, personifikasi
Iṭnāb : Perifrase
Iṭnāb bi al-Taukīd : Repetisi
Iṭnāb Mumil : Pleonasme
Iḍāfah : Eponim
Ism : Nomina
Ism ma'rifat : Nomina Deteminasi
Ism nakirat : Nomina tidak determinasi

K

Kata Sandang (tentu) : Al (alif dan lam)
Kata Depan : Preposisi
Kata Ganti ; Pronominal
Kata Sifat : Adjektiva
Kata Bilangan : Numeralia
Konjungsi : Kata Sambung
Khabar Muqaddam Mubtadā' Mu'akhkhar
: frasa preposisi + nomina
Konotasi : Makna tingkat kedua
Konatif : mempengaruhi isi peneriam
Knowledge : Pengetahuan
Kināyah : Alusio
Kināyat Sifat : antonomasia/ eufimisme

L

Language : Bahasa

M

Majaz : Alegori
Majāz Mursal : Metonimia/ Pras Pro Toto
Mubālaghah : Hiperbolah
Master peace : Karya Agung
Mabnī : Kalimat yang harakat akhirnya stangnan selamanya.
Madḥ : Pujian
Maf'ūl perbuatan : Objek atau kata yang terkena dari sebuah
Memesis : Tiruan atas sebuah realitas
Metalingual : Menjelaskan sistem kode.
Methapor Retoris : Kesamaan
Metominia : Kesinambungan
Mudhakkar : Maskulin
Mu'annath : Feminim
Muallif : Pengarang Kitab

N

Nathr : Kata-kata yang tidak terikat rima dan irama, yang didalamnya terdapat deretan peristiwa dan tokoh yang imajinatif.
Naẓm : Kata-kata yang berima dan irama.
Nāẓim : Pembuat naẓm
New Criticisme : Aliran otonomi teks yang menitik beratkan kajianya pada pemaknaan puisi sebagai artefak yang istimewa.

O

Otonomi teks : Teks Indipenden
Otoritas Makna : Yang berhak memberikan makna

P

Parole : Ujaran atau tuturan
Pleasure : Kenikmatan
Pragmatik : Pendekatan karya sastra yang berhubungan dengan pembaca yang menentukan kesejarahan sastra.
Penegasan : Epanalepsis

Q

Qāfiyah : Irama

R

Rajaz : Bahar yang memiliki taf'ilah mustaf'ilun sebanyak 6 kali.

Rima : kesamaan vokal dan konsonan, disebut juga dengan wazan.

Rithā' : Elegi atau ratapan

Resepsi Sastra : Teori yang mengedepankan aspek pembaca sebagai penikmat dan penilai sastra.

Refresensial : memberikan informasi

Romantik : Teori sastra yang mengedepankan aspek penulis dan kehidupanya.

S

Semiotika : Ilmu sistem tanda

Sharah : Penjelasan dari kitab-kitab.

Shi'r : Kata-kata yang mengandung emosi, imajinasi, dan berima-berirama.

Sinkronik : Sesuatu yang berkaitan dengan waktu; atau meng-sinkron-kan waktu.

Signifie : yang ditandakan

Signifiant : bentuk, tanda atau lambang

Struktur : Gagasan yang bulat, dan unsur pembentukan tidak berkaitan dengan faktor eksternal teks.

Strukturalisme Praha : Aliran yang memandang karya sastra sebagai sebuah artefak yang dapat dipahami dengan memahami sistem tanda secara otonom.

Strukturalisme genetik : Aliran yang menyatakan karya sastra tidak akan terlepas dari asal usulnya yang turut mengkondisikan makna.

Simbol : Tanda yang memiliki hubungan dengan yang ditandakan secara abritrer, berdasarkan konvensi lingkungan.

T

Taf'ilah : Kesatuan bunyi

The Death of Author : Pengarang telah mati

Tashbīh : simile

Ta'kīd al-Madḥ Bima Yushbihuhu al-Dham : Afopasi

W

Wazan : Rima
Waṣf : Deskripsi

BIODATA PENULIS

DR. H. MUHAMAD QUSTULANI, S.s, MA.Hum

Nama	:	Dr. H. Muhamad Qustulani, S.S, MA.Hum
TTL	:	Tangerang, 22 Januari 1987
Alamat Rumah	:	Jl. KH. M. Hasan (Pondok Pesantren Al-Hasaniyah) Rawalini – Teluknaga – Tangerang – Banten 15510
Hp	:	0813 8672 1113 / 0859 3969 9974
Email	:	qustulanigmail.com
Alamat Kantor	:	Jl. Perintis Kemerdekaan II (STISNU Nusantara) Cikokol – Kota Tangerang
Telp Kantor	:	021-2225 2432
Jabatan Akademik	:	Wakil Ketua STISNU NUSANTARA Tangerang

Perguruan Tinggi

S1(Strata Satu)	:	**Fakultas** : Humanior & Budaya Program Studi : Bahasa dan Sastra Arab
Perguruan Tinggi	:	**Universitas Islam Negeri (UIN) Malang** **Lulus Tahun 2008**

S2 (Starata Dua) : **Fakultas** : Islamic Studies
Perguruan Tinggi : **Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta**
Lulus Tahun 2011

S3 (Strata Tiga) : **Fakultas** : Islamic Studies
Perguruan Tinggi : **Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta**
Lulus, 11 Oktober 2018

Pendidikan Formal

1 SDN Kapuk Jaya Bojong Renged Tahun 1992-1998
2 MTs Al-Hasaniyah Teluknaga Tahun 1998-2001
3 MA NU Buntet Pesantren Cirebon Tahun 2001-2004
4 S1 UIN Malang Tahun 2004-2008
5 S2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 2008-2011

Pendidikan In formal

1. Pondok Pesantren Al-Hasaniyah Teluknaga Tangerang
2. Pondok Pesantren Al-Qur'aniyah As-Sanusiyah Kadu Merak Pandegelang – Banten
3. Pondok Pesantren Nadwatul Ummah, Buntet Pesantren Cirebon, 2001-2004
4. Pondok Pesantren Nurul Huda, Mergosono Kota Lama Malang 2004-2005 (2 bulan)
5. Pondok Pesantren Sabilul Rosyad, Gasek Kota Malang, 2005-2008

Jabatan Organisasi

1. Wakil Ketua STISNU NUSANTARA Tangerang 2018-2024
2. Editor-in-Chiep Jurnal Hikamuna, 2016-2024
3. Wakil Sekretaris PCNU Kab. Tangerang 2018-2024

4. Wakil Ketua II LP. Ma'arif Provinsi Banten 2018-2024
5. Sekretaris Yayasan Benteng Nusantara Cendekia Nahdlatul Ulama, 2018-2024
6. Ketua Yayasan Al-Hasaniyah Bin Zar, 2018-2024.

Pengalaman Organisasi

1. Direktur Young Progressive Muslim (YPM) Komunitas Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2010-2011
2. Direktur Penerbitan YPM Ciputat, 2010-2011
3. Pendiri Pusat Studi Pengembangan Nusantara Tangerang pada tahun 2019.
4. Wakil Direktur Pusat Studi Pengembangan (PSP) Nusantara Tangerang 2014-2019
5. Ketua Tim Pendiri Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama (PTNU) Tangerang 2011-2014.
6. Anggota Lembaga Pendidikan Tinggi Nahdlatul Ulama (LPTNU) PBNU Jakarta
7. Wakil Ketua STISNU NUSANTARA Tangerang
8. Wakil Sekretaris PCNU Kab. Tangerang 2011-2015
9 Sekretaris LDNU Kab. Tangerang, 2011-2015
10. Ketua Cabang GP. Ansor Kab. Tangerang, 2012-2016
11. Ketua Tim Pendirian Perguruan Tinggi NU Tangerang Raya
12 PMII Komisariat UIN Malang
13. Koordinator Persatuan Guru Nahdlatul Ulama (PERGUNU) Provinsi Banten 2016-2019.
14. Konsultan Naskah Akademik Peraturan Daerah tentang Pemberdayaan Pondok Pesantren di Kabupaten Tangerang, FPKB, 2016/2017.

Karya Ilmiah	1.	Al-Aghrad Al-Adabiyah Ala Syawahid Alfiyah Ibnu Malik (Skripsi)
	2.	Dualisme Makna: Indenpendensi Teks Nazm (buku), terbit tahun 2011
	3.	Buku Panduan Penulisan STISNU Nusantara Tangerang, 2015
	4.	Jawara versus Ulama, Penelitian 2015, terbit di PSP Nusantara
	5.	"Pendampingan & Advokasi Pesantren Salafiyah Dalam Mendapatkan Pembinaan Dan Pelayanan Pemerintah Daerah Melalui Peraturan Daerah Kabupaten Tangerang." Sudah diterbitkan oleh PSP Nusantara pada tahun 2016.
	6.	Implikasi Shalat Terhadap Pendidikan Moral Dalam Islam,Jurnal Fikrah, UIKA Bogor Tahun 2014
	7.	Dualisme Hadits Bekam: Implikasinya Terhadap Penerapan Hukum Fiqh Dalam Madzā hīb Al 'Arbā'Ah, Jurnal Hikamuna, STISNU Nusantara Tangerang, Tahun 2017
	8.	Panduan Penulisan Karya Ilmiah, Makalah, Artikel, dan Skripsi, PSP Nusantara Tangerang, 2016
	9.	Hukum Dagang, PSP Nusantara, 2018
	10.	Buku Hasil Penelitian " Peran Nilai-Nilai Luhur Kebangsaan Dalam Menangkal Paham Radikalisme Dikalangan Pelajar di Kota Tangerang, PSP Nusantara Press, 2018
	11	Editor Buku "Kristen Monotheis The Untold Story, karya Muflih Adi Laksono, PSP Nusantara Press, 2018
	12	Buku Hasil Penelitian, "Jawara Versus Ulama, Sejarah Perkembangan Islam di Banten Sebuah Kajian Sejarah Sosial," di susun oleh Muhamad Qustulani, Fahmi Irfani, Nurullah, Mahrusillah, diterbitkan di PSP Nusantara Press, 2015

13 Editor Buku "Analisa Pencalonan Presiden Aburizal Bakrie Terhadap Harga Saham Group Bakrie, ditulis oleh Nurullah, PSP Nusantara Press, 2018

14 Muhamad Qustulani, Modul Matakuliah Perlindungan Hukum dan Konsumen STISNU Nusantara, (Tangerang: PSP Nusantara Press, 2018)

15 Muhamad Qustulani, *Modul Matakuliah Hukum Ekonomi Syariah* (Tangerang: PSP Nusantara Press, 2018)

16 Editor Buku "Modul Matakuliah Abritrase Penyelesaian Sengketa, ditulis oleh Tim Dosen STISNU, PSP Nusantara Press, 2018

17 Muhamad Qustulani, *Manajemen KUA dan Peradilan Agama Modul Matakuliah* (Tangerang: PSP Nusantara Press, 2018)

18 Penelitian Kompetitif Kementerian Agama RI Tahun 2015, "Perkembangan Islam di Banten, Ulama Versus Jawara sebuah Kajian Sejarah Sosial," sebagai Ketua Tim (Muhamad Qustulani), anggota: Fahmi Irfani, Nurullah, Mahrusillah.

19 Menulis "Semiotika Sastra dan Komunikasi Sosial," dalam buku "Bahasa dan Sastra Arab Kontemporer, diterbitkan oleh PSP Nusantara Press, 2016

20. Muhamad Qustulani dkk, Pengembangan Manajemen Pondok Pesantren Al-Hasaniyah Rawalini Teluknaga Tangerang (Tangerang: PSP Nusantara Press, 2018)

والله أعلم بالصواب