
Dimensi Tasawuf dalam Ilmu *Nahwu*: Kajian Kitab *Al-Futuh al-Quddusiyyah fi Syarh al-Muqaddimah al-Jurumiyyah* Karya Ibn 'Ajibah

Faliqul Isbah

(faliqul.isbah@iaainpekalongan.ac.id)

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan, Indonesia

Miftahul Ula

(miftahul.ula@iaainpekalongan.ac.id)

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan, Indonesia

Article History

Submitted: 10-01-2022; Reviewed: 17-04-2022; Approved: 25-04-2022

URL: <http://e-journal.uingusdur.ac.id/index.php/jousip/article/view/711>

DOI: <https://doi.org/10.28918/jousip.v2i1.711>

Abstract

Sufism is a science that discusses the idea of the mind or spirituality, while nahwu discusses how to communicate verbally well. These two aspects must be balanced and in line with humans. One of the figures who discuss this is Ibn 'Ajibah in his work entitled al-Futuh al-Quddusiyyah. This article seeks to reveal the dimensions of Sufism from the symbolic meanings contained in the science of nahwu. The symbolic meaning contained in the nahwu rules in the book al-Futuh al-Quddusiyyah from the perspective of Sufism is that in the teaching of nahwu according to Ibn 'Ajibah it has a meaning in relation to Sufism. nahwu which is an outward science actually also has an inner meaning, humans should understand these two things so that there is no inequality in life. The view of Sufism in this book is condensed into three stages, namely takhalli, taballi and tajalli. Takhalli is a symbolic meaning of fil (work) as something that is progressive, a hard effort to remove all obstacles that hinder to be able to achieve makrifat to Allah. Taballi is the symbolic meaning of Jazm, meaning steadfast, patient and consistent in undergoing mujahadah and fighting obstacles. The meaning of tajalli arises from the i'rab rafa' symbol which means the high degree to be achieved by those who already have nun al-ananiyah or ego as a sign of i'rab rafa'.

Keywords: *Tasawwuf, Nahwu Science, Symbolic Meaning*

Abstrak

Ilmu tasawuf adalah ilmu yang membahas tentang gagasan batin atau spiritualitas, sedangkan ilmu *nahwu* merupakan ilmu yang membahas tentang bagaimana cara untuk bisa berkomunikasi verbal dengan baik. Kedua aspek tersebut harus seimbang dan sejalan pada diri manusia. Salah satu tokoh yang membahas hal ini adalah Ibn 'Ajibah dalam karya nya yang berjudul *al-Futuh al-Quddusiyyah*. Artikel ini berusaha mengungkap dimensi tasawuf dari makna-makna simbolik yang tertuang dalam ilmu *Nahwu*. Makna simbolik yang

terdapat pada kaidah-kaidah *nahwu* di kitab *al-Futubat al-Quddusiyah* dari perspektif tasawuf adalah bahwa dalam pengajaran *nahwu* menurut Ibn 'Ajibah memiliki makna yang dalam kaitannya dengan tasawuf. *nahwu* yang bersifat ilmu lahir sebenarnya juga memiliki makna batin, seyogyanya manusia memahami dua hal tersebut sehingga tidak terjadi ketimpangan dalam kehidupan. Pandangan tasawuf yang ada pada kitab ini mengerucut menjadi tiga tahapan yaitu *takballi*, *taballi* dan *tajalli*. *Takballi* adalah makna simbolik *fiil* (kerja) sebagai sesuatu yang progresif, usaha keras untuk menghilangkan segala hambatan yang menghalangi untuk bisa mencapai *makrifat* kepada Allah. *Taballi* adalah makna simbolik dari *jazm*, bermakna teguh, sabar dan konsisten menjalani *mujabadah* dan melawan rintangan. Makna *tajalli* muncul dari simbol *i'rab rafa'* yang berarti tinggi derajat yang akan dicapai oleh mereka yang sudah memiliki *nun al-ananiyah* atau keakuan sebagai tanda *i'rab rafa'*.

Kata Kunci: Tasawuf, Ilmu *Nahwu*, Makna Simbolik

PENDAHULUAN

Manusia merupakan makhluk multi dimensi yang utuh dan unik terdiri dari bio, psiko, sosio, dan spiritual. Pertanyaan tentang manusia dan jawabannya telah dilontarkan sejak munculnya sejarah manusia itu sendiri. Namun, semua jawaban sepertinya tidak dapat memuaskan manusia itu sendiri. Tidak terpenuhinya kepuasan manusia atas jawaban yang ada menurut A. Carrel disebabkan oleh kajian tentang manusia lebih pada penelitian tentang materi, ciri khas akal manusia yang cenderung berpikir hal-hal yang tidak kompleks dan multikompleksnya masalah manusia itu sendiri (Abdul Rahman Shaleh, 2008: 51-52) Akan tetapi secara umum dimensi manusia terbagi menjadi dua yaitu dimensi fisik biologis (tampak) dan psikis (tidak tampak).

Karena itu, ilmu-ilmu yang dipelajari manusiapun terpilah menjadi ilmu-ilmu yang bersifat fisik (*zahir*) dan ilmu-ilmu yang bersifat batin. Salah satu ilmu yang mempelajari aspek *zahir* adalah yang berkaitan dengan bahasa dan retorika. Dalam ilmu ini dibahas di antaranya tentang kaidah-kaidah kebahasaan (*grammar* atau *qawaid nahwu*) yang berfungsi sebagai panduan agar pembicaraan menjadi fasih, baik dalam konteks bunyi yang keluar dari lisan maupun penyampaiannya secara umum (Abdus Salam Imrany, 2007: 4).

Ilmu *nahwu* adalah kaidah-kaidah kebahasaan arab yang menjadi bagian dari linguistik Arab yang berfungsi agar pengguna atau penutur bisa sesuai dengan aturan formal berbahasa (*fusha*). Sejatinya perkembangan ilmu *nahwu* tidak dapat dipisahkan dengan kajian terhadap al-Qur'an yang menggunakan bahasa arab. Maka tidak aneh jika para ulama mensyaratkan di antaranya penguasaan ilmu *nahwu* bagi orang yang akan menafsirkan al-Qur'an. Karenanya para mufassir juga terkenal sebagai ahli dalam ilmu *nahwu* seperti Jalaluddin al-Suyuthi, Ibn Katsir, Zamakhsyari dan lain lain. Di samping itu, perkembangan

ilmu *nabwu* juga karena persoalan adanya persentuhan bahasa arab dengan bahasa atau budaya lain, maka perlu ada aturan yang baku sehingga bahasa arab tidak tercemar (*lahn*). Inilah yang dikatakan oleh Syaui Dlaif bahwa gagasan ilmu *nabwu* muncul karena faktor agama dan faktor sosial budaya (Syaui Dhaif, 1968: 11).

Sementara itu, ilmu yang mengkaji gagasan batin, spiritualitas adalah ilmu tasawuf. Dari sisi kebahasaan tasawuf mempunyai makna bersih, jernih hatinya, baris pertama, kain wol, ahli *suffab* (Al-Taftazani, 2008: 22-23). Inti pengertian tasawuf adalah upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan dirinya dari pengaruh kehidupan dunia, sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah Swt (Abuddin Nata, 2012: 180-181). Karena itulah tasawuf dalam aktivitasnya lebih menekankan aspek rohaninya ketimbang jasmani, lebih menekankan kehidupan akhirat ketimbang dunia yang fana, sedangkan kaitannya dengan pemahaman keagamaan, tasawuf menekankan pada aspek esoterik ketimbang eksoterik, lebih menekankan penafsiran batini ketimbang penafsiran lahiriah (Kertanegara, 2006: 2).

Dalam kitab karyanya *Al-Futubat al-Quddusiyah fi Syarh al-Muqaddimah al-Jurumiyah*, Ibn 'Ajibah mengemukakan pendapatnya tentang ilmu bahasa Arab dengan melakukan penjelasan dan komentar atas kitab al-Jurumiyah. Setelah itu ia mengemukakan rahasia-rahasia tasawuf yang ia ambil dari kaidah-kaidah *nabwu*. Ia mengungkapkan makna makna simbolik (*isyari*) dari setiap istilah atau *i'rab* (jabatan kata) baik yang berkaitan dengan individu maupun komunitas. Penggunaan simbol dalam dunia sufi atau tasawuf sangat lekat. Bahkan kebanyakan ajaran ajaran sufi, terutama pada materi tingkat tinggi berupa bahasa simbol (*isyarat*). Simbol berasal dari kata Latin *symbolium*, dari Yunani *symbolon* yang berarti menarik kesimpulan dan memberi kesan (Lorens Bagus, 2000: 1007).

Ada beberapa kajian yang berkaitan dengan tulisan ini yaitu pertama: “*Huruf-huruf Magis*” terjemahan kitab *Maniyah al-Faqir al-Munjarid wa Sairah al-Murid al-Mutafarrid* karya Abdul Qadir al-Kuhany yang diterbitkan oleh Pustaka Pesantren (Grup LKiS), Bantul, 2006. Buku ini merupakan komentar juga terhadap *nadham* kitab *Jurumiyah*. Di sini diurai mengenai hakikat *huruf-huruf* bukan yang terdapat dalam al-Quran, melainkan *huruf-huruf* yang terpakai dan memiliki kedudukan tertentu dalam gramatika bahasa Arab atau *Nabwu*. Kedua, adalah *al-Risalah al-Maimuniyah fi al-Taubid al-Jurumiyah* karya Ali Bin Maimun bin Abi Bakar merupakan komentar juga Ibn Maimun terhadap *Matan Jurumiyah* akan tetapi lebih menekankan pada aspek tauhid, pengesaan Tuhan.

Dalam tulisan ini, penulis berusaha menemukan makna-makna simbolik di balik ilmu *nahwu* melalui kitab *al-Futubat al-Quddusiyah*. Makna-makna tersebut berkaitan dengan gagasan-gagasan tentang ilmu tasawuf atau spiritualitas yang sangat relevan dengan masa kini yang dikenal juga dengan era spritualitas.

PEMBAHASAN

Tasawuf dan *Nahwu*

Secara etimologi, tasawuf memiliki makna yang beragam di antaranya adalah dari kata *abl al-Shuffah* yaitu sebutan bagi orang-orang yang pada zaman Rasulullah Saw yang hidup di sebuah gubuk yang dibangun oleh Rasulullah Saw di sekitar Masjid Madinah. Mereka ikut nabi saat hijrah dari Mekah ke Madinah. Asal kata berikutnya adalah dari kata *shafa'* (suci bersih) yaitu sekelompok orang yang menyucikan hati dan jiwanya karena Allah. Sufi berarti orang-orang yang hati dan jiwanya suci bersih dan disinari cahaya hikmah, tauhid, dan kesatuan dengan Allah Swt (Ahmad Isa, 1992: 11). Asal kata yang mendominasi adalah dari kata *shuf* (pakaian dari bulu domba atau wol) mereka di sebut sufi karena memakai kain yang terbuat dari bulu domba. Pakaian yang terbuat dari bulu domba menjadi pakaian khas kaum sufi, bulu domba atau wol saat itu bukanlah wol lembut seperti sekarang melainkan wol yang sangat kasar, itulah lambang dari kesederhanaan pada saat itu sebagai pembeda dengan orang kaya saat itu yang memakai kain sutra. Mereka hidup sederhana dan miskin, tetapi berhati mulia, saat awal *suluk* (perjalanan menuju Allah dalam agama) mereka hidup sangat *wara'* (menjaga diri dari berbuat dosa dan maksiat) (Al-Taftazani, 2008: 20-21).

Sedangkan secara istilah, menurut Abu Bakar Aceh, tasawuf adalah mencari jalan untuk memperoleh kecintaan dan kesempurnaan rohani. Sedangkan Harun Nasution menyatakan bahwa, tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan melalui pengasingan diri dan berkontemplasi. Muhammad Abdul Haq Ansari menyatakan bahwa ketika Abu Husein An-Nuri ditanya tasawuf itu apa, beliau menjawab: tasawuf bukanlah gerak lahir (*rasm*) atau pengetahuan (*ilm*), tetapi ia adalah kebajikan (*khulq*). Al-Junaid menyatakan tasawuf adalah penyerahan dirimu kepada Allah, dan bukan untuk tujuan lain. Sedang Sahl Ibn Abdullah al-Tustari mengatakan tasawuf adalah makan sedikit demi mencari damai dalam Allah Swt dan menarik diri dari pergaulan ramai (Abdul Haq Anshari, 1997: 40). Ma'ruf al-Kharkhi mengatakan tasawuf adalah memilih Tuhan dan berputus asa terhadap apa saja yang ada di tangan para makhluk. Abu Muhammad al-Jarir menyatakan bahwa tasawuf adalah masuk ke dalam budi luhur

menurut contoh yang ditinggalkan Nabi dan keluar dari budi yang rendah. (Simuh, 1996: 43).

Sementara itu, *nabwu* merupakan bidang ilmu bahasa yang merupakan salah satu unsur terpenting dalam memahami bahasa Arab. Kata *nabwu* secara etimologi memiliki arti kira-kira, seperti dan serupa, tujuan dan arah, dan bagian. Sedangkan secara istilah, *nabwu* adalah ilmu yang membahas keadaan setiap akhir kata baik yang *mu'rab* (berubah) atau yang *mabni* (tetap) dalam sebuah kalimat (Al-Thanthawiy, 1997: 1). Al-Hasyimi memberikan pengertian bahwa *nabwu* adalah aturan-aturan yang berguna untuk mengetahui fungsi-fungsi kata dalam sebuah kalimat, bisa memberikan *harakat* yang tepat pada setiap akhir kata dan mampu melakukan *i'rab* pada setiap kata (Al-Hasyimi, t.t : 6).

Atas instruksi sayyidina Ali bin Abi Thalib, Abu al Aswad al Dualiy. Mulai merumuskan tanda-tanda bacaan yang pada mulanya sangat sederhana yaitu hanya berupa pemberian titik-titik (*nuqat*) sebagai tanda baca (*fathab*, *kasrab* dan *dhammah*) pada *mushaf* al-Quran (Muhammad al-As'ad, 1992: 53), selanjutnya Khalil bin Ahmad al Farahidi menyempurnakan tanda baca tersebut dengan memberi tanda *fathab*, *kasrab*, dan *dhammah* pada akhir kalimat untuk menjelaskan makna dengan *lafadz* dan perubahan bunyi suatu kata dalam struktur kalimat yang berimplikasi pada perubahan makna gramatikal, dalam sejarah *nabwu* selanjutnya dikenal sebagai '*alamat al'irab* (tanda akhir pada setiap kata) (Tammam Hassan, 2000: 28).

Pada perkembangannya aliran *nabwu* terpilah menjadi dua aliran besar yaitu aliran *nabwu* Bashrah dan aliran Kufah. Aliran Bashrah adalah aliran *nabwu* yang berkembang di kota Bashrah yang disebut dengan madrasah al-Bashriyyah yang didirikan pada masa al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi. Aliran berikutnya adalah aliran Kufah, Kufah terletak di tepian lembah sungai Efrat yang terkenal dengan kesuburan tanahnya. Ilmu *nabwu* berkembang di Kufah melalui tokoh Ja'far al-Ruwasi dan Mu'az al-Harra'. Aliran ini dinamakan dengan madrasah Kufiah sebagai tempat pengkaderan ulama *nabwu* Kufah. (Tim Penyusun Ensiklopedia Islam, 1994: 3).

Tasawuf *Sunni* dan *Falsafi*

Adapun di antara ciri-ciri tasawuf *sunni* adalah: cenderung menggunakan Landasan al-Qur'an dan hadis sebagai kerangka pendekatannya, tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat, lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia. Menekankan pada pembinaan moral, akhlak, penyakit-penyakit hati dan cara

pengobatannya, baik dengan latihan mental dan jiwa (*riyâdlah*) ataupun *takballi*, *taballi*, dan *tajalli*.

Adapun tasawuf *falsafi* mempunyai beberapa ciri khusus di antaranya adalah para sufi aliran ini mengakui dan cenderung pada panteisme (*wahdah al-wujûd*) (Kautsar Azhari Noer, 1995: 159-177) bahkan sebagai kelanjutannya adalah *wihdah al-adyân*, aliran ini mengkonsepsikan pemahaman ajaran-ajarannya dengan menggabungkan antara pemikiran rasional filosofis dengan intuisi (*dzawq*).

Ibn ‘Ajibah dan Kitab *Al-Futuhât al-Quddusiyyah*

Ibn ‘Ajibah, nama lengkapnya adalah Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad bin al-Mahdi bin Husain bin Muhammad bin ‘Ajibah al-‘Idrisy al-Husainy, lahir di kota Tetouan, Maroko pada tahun 1160 H/1747 M (Ibn ‘Ajibah, 1990: 16). Dia adalah salah satu ulama intelektual, *mufasssir*, *faqih*, sastrawan yang juga tokoh sufi yang memiliki garis keturunan kepada Rasulullah melalui jalur sayyidina Hasan (Qasim al-Kahun, 2005: 152). Ibn ‘Ajibah memiliki banyak guru, di antara guru-guru Ibn ‘Ajibah adalah Abu al-Abbas al-Warzazy salah seorang ulama besar abad 12 di Tetouan yang wafat tahun 1765 M. Darinya ia belajar tentang problematika intelektual dan spirit tasawuf, serta kecintaannya tentang masalah perbaikan masyarakat. Yang kedua adalah syaikh Muhammad bin Husain al-Janawy yang wafat di Marakesy tahun 1785 M. Barangkali dialah satu-satunya guru yang secara langsung mengajarkan beberapa kitab tasawuf seperti *hikam* karya Ibn Athaillah, *al-Nashibah al-Kafiyah* dan *Ushul al-Thariqah* karya syaikh Zarruq (Nas al-Faqih, 2005: 21).

Kitab *Al-Futuhât al-Quddusiyyah fi Syarh Muqaddimah al-Ajurumiyah*

Kitab ini adalah *syarah* dari kitab *matan al-Muqaddimah al-Jurumiyah* karya Abu Abdillah Muhammad bin Dawud al-Shonhaji dikenal dengan Ibn Ajurum (al-Faqir al-Shufi dalam bahasa Barbar). Seorang *qari’* dan ahli *nabwu*, yang lahir pada tahun 672 H di kota Fes Maroko dan wafat pada tahun 724 H di kota yang sama. *al-Futuhât al-Quddusiyyah* selesai ditulis oleh Ibn ‘Ajibah pada bulan Sya’ban tahun 1223 H/1800 setelah ia intens dalam dunia ketasawufan, di mana Abdul Majid Shaghbir membuat klasifikasi tiga tahapan intelektualnya berdasarkan pendidikannya yaitu, pertama, tahap pendidikan masa anak-anak atau pendidikan ilmu-ilmu lahir (1747-1765 M). Kedua, tahap pendidikan masa remaja dan pendidikan intelektual (1765-1794 M). Ketiga, tahap kewalian dan *maqam ibsan* (1794-1809 M) (Abdul Madjid Shaghbir, tt. : 96).

Dorongan ia menulis menulis kitab ini adalah adanya ketidakseimbangan antara ilmu lahir dan batin. Banyak orang berlomba mempelajari retorika kata-kata dan pandai

menggunakan *hujjah* serta dalil dalam berdebat, bahasanya fasih. Tetapi ia melupakan bahwa di dalam dirinya ada hati yang mesti juga harus diperhatikan. Karena sebetulnya bahwa antara lisan dan hati saling berkaitan, benarnya lisan itu bagian dari benarnya hati seseorang. Ia mendasarkan pada hadits Nabi “Seseorang akan menjadi benar jika lisannya benar, dan benarnya lisan hanya akan tercapai apabila benar hatinya”. Menurut Ibn ‘Ajibah, jika ilmu *nahwu* itu berguna untuk memperbaiki lisan maka ilmu tasawuf berguna untuk memperbaiki hati. Menurutny kedua ilmu itu harus dipahami bersama, jadi seseorang tidak hanya berhenti mengolah lisan dari kesalahan saja tapi juga diteruskan dengan mengolah hati sehingga menjadi jernih (Ibn ‘Ajibah, 2007: 15). Secara umum, kandungan pada kitab *syarah* tersebut terkerucut kepada tiga tahapan perjalanan *salik* menuju Tuhan sebagaimana dalam kajian tasawuf yaitu; *takballi* (pengosongan jiwa dari sifat-sifat tercela), *tahalli* (penghiasan diri dengan sifat terpuji), dan *tajalli* (tersingkapnya hijab antara *salik* dengan Tuhannya).

Tasawuf dalam Ilmu Nahwu

Perkataan yang Baik dan Bermanfaat adalah Kalam

الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع

Penulis pertama mengartikan matan tersebut sebagaimana layaknya ahli bahasa lainnya. Bahwa *kalam* adalah segala sesuatu yang memberikan kefahaman baik itu ucapan atau selainnya. Sementara ahli *nahwu* berpendapat bahwa *kalam* adalah *lafadz* yang merupakan rangkaian dari beberapa huruf *hijaiyah* (Ibn ‘Ajibah, 2007: 24). Ibn ‘Ajibah menyatakan bahwa *kalam* bukanlah monopoli bahasa Arab saja tapi juga bahasa lainnya (*‘ajam*). Hal terpenting adalah adanya tiga hal yang terkandung dalam *kalam* tersebut yaitu *lafadz*, susunan, dan fungsi (Ibn ‘Ajibah, 2007: 25).

Selanjutnya Ibn ‘Ajibah menjelaskan makna dari perspektif tasawuf bahwa *Kalam*: adalah *lafadz* (ungkapan yang tersusun dari *maqal* dan *hal*, dari *qaul* dan *amal*). Karena itu, segala *kalam* yang tidak disertai *amal* maka itu *kalam* yang tidak *mufid*. *Kalam* juga harus tersusun dari lisan dan hati. Karena *kalam* yang hanya muncul dari lisan maka batasnya adalah telinga, tidak mampu menembus hati. Hati adalah simbol keikhlasan, bukan sekedar bermanis-manis dengan kata-kata dan enak di telinga, tapi niat dari hati juga menentukan *mufid* atau tidaknya sebuah *kalam* (Ibn ‘Ajibah, 2007: 27).

Tahapan Wushul kepada Allah: Pembagian Kalam

فأقسامه ثلاثة: اسم وفعل وحرف

Ibn ‘Ajibah menyatakan bahwa unsur pembentuk “*kalam*” yang membawa sampai kepada Tuhan (*wushul*) itu ada tiga yaitu *isim*, *fiil*, dan *huruf*. *Isim* maksudnya *isim mufrad* yang Agung (Allah Swt) yang seseorang harus senantiasa mengucapkan dan mengingat sehingga tercapai *maqam syubud*. Sedangkan *Fiil*, bermakna kerja yaitu “*mujahadah al-nafs*” dalam menghancurkan hambatan-hambatannya yang membuat *nafs* atau jiwa menjadi cemar. Ibn ‘Ajibah mengutip sebuah *aphorisme* dalam kitab *Hikam* karya al-Iskandari “*Kaifa tukbraq laka al-’awaid wa anta lam takbriq min nafsika al-’awaid* “. Selanjutnya hambatan nafsu di antaranya suka kemasyhuran, pangkat dan harta yang harus dilawan dengan kerendahan (*dzull*) dan fakir. Setelah itu seorang *salik* masuk pada tahap “*kbumul*”, yaitu bersembunyi dari kemasyhuran makhluk demi mendapatkan keridlaan *kbaliq*. Ia memerintahkan hal tersebut dengan pernyataannya “Kuburlah wujudmu di dunia “*kbumul*”, sesuatu yang tumbuh tapi tidak ada akar yang tertanam itu tidak sempurna” (Ibn ‘Ajibah, 2007: 30-31).

Huruf (tepi), maksudnya adalah keinginan kuat (*bimmah*) untuk “menyendiri” *wushul*. *Huruf* ada 2 *huruf nurani* dan *huruf zbulmani*. *Huruf nurani* itu berkeinginan kuat mencapai rida dari Allah. *Huruf zbulmani* itu orientasinya hanyalah nafsu yang praktis dan jangka pendek, seperti kemasyhuran, pangkat, dan *hubb al-dunya* lainnya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 32). Jadi, kesimpulan teks *fa aqsaamuhu tsalatsah* berdasarkan dari uraian di atas sebetulnya terpulung pada 3 tahapan yang harus dilalui seorang *salik* yaitu syariat, tarekat dan hakikat. Merujuk pada Hadis Nabi SAW yang artinya: syariat adalah perkataanku, tarekat adalah perbuatanku dan hakikat adalah keadaanku (Ibn ‘Ajibah, 2007: 32).

Istiqamah dalam hidup: *I’rab*

الإعراب : تغيير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها

I’rab sebagaimana dalam *nabwu* adalah perubahan akhir sebuah kata disebabkan perbedaan *amil* yang masuk. Sedangkan dari perspektif tasawuf *i’rab* maksudnya adalah perubahan *abwal* hati disebabkan perbedaan “*waridat*” (ilham) yang masuk ke dalam hati setiap orang. Terkadang ada *waridat* “*qabdl*” dan “*bastb*”. Dua hal yang selalu ada dalam diri manusia seperti siang dan malam. Sebuah perubahan yang tetap mendatangkan kebaikan. Karena itu, bagi seorang *salik*, 2 hal tersebut tetap baik, sebagaimana yang dicontohkan Rasul Saw ketika “*qabdl*” beliau mengikatkan batu pada perutnya. Ketika “*bastb*” beliau mampu memberi makan seribu orang hanya dengan satu *sha’* makanan.

Baik “*qabdl*” maupun “*bastb*” masing-masing memiliki etika tersendiri. Ketika “*qabdl*” maka hendaknya ia pasrah dan tenang terhadap keputusan *taqdir* sambil menunggu jalan

keluar. Sedangkan “*basth*” etikanya adalah mengunci mulut (*kaff al-lisan*) dan merasa malu terhadap Allah, maksudnya tidak melampaui batas seperti muncul kesombongan dan sifat tercela lainnya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 46).

Klasifikasi Manusia: Empat Tanda *I’rab*

وأقسامه أربعة: رفع ونصب وخفض وحزم

Rafa’ secara bahasa artinya tinggi, maksudnya adalah kedudukan tinggi di sisi Allah dengan cara mengerti Allah, berbuat ketaatan, bergaul (*subbah*) bersama orang-orang mulia yaitu para wali Allah. *Hafz* (rendah), adalah lawan dari *rafa’*, yaitu kerendahan derajat disebabkan kebodohan, melakukan kemaksiatan dan larangan-larangan dan mengikuti hawa nafsu (Ibn ‘Ajibah, 2007: 47).

Sedangkan *nashab*, yaitu kepasrahan dan rida terhadap segala ketentuan Allah dan ini merupakan salah satu hal dalam tasawuf. *Jazm*, bermakna teguh, tegas, dan konsisten menjalani *mujabadah* dan melawan rintangan sehingga mencapai *musyabadah*.

Ahli *rafa’* dan *nashab* adalah mereka ‘arifun waashilun. Ahli *khafz* adalah orang yang celaka dan kebingungan. Sedangkan ahli *jazm* adalah orang yang sedang menapaki jalan *musyabadah* (*saairun*). Terkadang manusia bercampur antara *rafa’* dan *khafz*. Tinggi derajat kemudian turun rendah (Ibn ‘Ajibah, 2007: 48).

Maqamat adalah tingkatan seorang hamba di hadapan Allah dalam hal ibadah dan latihan-latihan (*riyadah*) jiwa yang dilakukannya. Pada seorang ‘arif, *maqamat* dan *Ahwal* yang dicapainya pun berubah-ubah. Satu saat muncul rasa “*haibab*” dan “*khauf*”, lalu berganti rasa “*raja’*” (harapan) dan *basth*. Kadang muncul gelisah, rindu lalu berganti diam dan tenang dan begitu seterusnya. Manusia dalam hal ini bermacam-macam ada orang yang *rafa’* dulu dengan melaksanakan ketaatan dan perbuatan baik lainnya, akan tetapi kemudian *khafz* karena merasa bangga dengan capaiannya. Hal ini menurut penulis adalah tanda celaka. Ada juga yang awalnya *khafz* karena ia melakukan perbuatan-perbuatan jelek dan kemaksiatan lalu menjadikan ia *rafa’* disebabkan penyesalan dan taubat dari kesalahan-kesalahannya. Hal ini menurut penulis lebih baik sebagaimana kata dalam kitab *Hikam* “*rubamaa qadla ‘alaika bi al-zanbi fa kaana sababan fi al-wushul*” (Ibn ‘Ajibah, 2007: 48).

Karakteristik Sufi: Tanda *I’rab Rafa’*

علامات إعراب الرفع: للرفع أربع علامات الضمة والواو والألف والنون

“Tanda *I’rab rafa’* ada empat yaitu *zhammah*, *wawu*, *alif* dan *nun*”.

Zhammah arti harfiahnya adalah berkumpul, mengumpulkan. Maksudnya berkumpulnya seorang murid dengan *syaiqb*-nya, bergaul, berkhidmah, mencintai dan memuliakannya. Hal ini harus terus dilaksanakan demi mencapai *wushul* kepada Allah sebagaimana pernyataannya “Demi Allah, tidak akan beruntung kecuali orang *subbah* dengan orang yang beruntung”.

Tanda *i'rab rafa' wawu*, maksudnya seorang murid harus berusaha *fana'* atau lebur dengan *zat* secara hakiki. Meskipun itu harus dilakukan secara bertahap, pada awalnya *fana'* dalam nama kemudian berpindah dalam *zat*. Orang yang tidak mengalami *fana'* tidak akan mengalami *baqa'* (keabadian), pencapaian *baqa'* tergantung pada kadar pencapaian *fana'*. Pencapaian ketakmabukan tergantung kadar pencapaian kemabukan. Sedangkan tanda *alif* atau *alif al-wahdah* maksudnya adalah semua perbuatan dan pengabdian harus satu orientasi, satu kecintaan, satu kehendak, yang semuanya berasal dari tauhid murni. Sedangkan tanda *alif nun al-ananiyah*, maksudnya rasa keakuan harus dihilangkan sebagai konsekuensi *maqam fana'* di mana seorang yang *fana'* ia menyebut dirinya sendiri dan nama-Nya sendiri, sedangkan dalam tahap *baqa'* ia masih menyebut Dia (Ibn 'Ajibah, 2007: 52-53).

Karakteristik Sufi: Tanda *I'rab Nashab*

وللنصب خمس علامات الفتحة والألف والكسرة والياء وحذف النون

“*I'rab nashab* memiliki tanda yaitu *fathab*, *alif*, *kasrah*, *ya* dan *nun*”.

Tanda *fathab* didahulukan karena ia memang tanda asli dari *nashab* selanjutnya tanda yang lainnya disesuaikan dengan derajatnya. *Alif* muncul dari *fathab*, *kasrah* satu rumpun dengan *fathab*, *ya* muncul dari *kasrah*, diakhiri *nun* karena hanya ia yang khusus masuk pada *fi'il* (Ibn 'Ajibah, 2007: 64).

Seorang hamba untuk mendapatkan *nashab*, kekokohan diri terhadap Tuhannya memiliki tanda yaitu: *fathab* bermakna keterbukaan hatinya untuk menerima cahaya *al-haqq*. Karena menurut Ibn 'Ajibah orang yang mengenal *al-haqq* akan rela dengan apa yang telah diberikan oleh-Nya sedangkan yang tidak rela akan senantiasa membenci dan menggerutu terhadap pemberian-Nya.

Alif wahdah, adalah ketauhidan, perhatian pencapai ini hanya pada Allah, tidak selain-Nya. Karena orang yang benar-benar rela Allah menjadi Tuhannya, maka ia tak mengenal lagi selain-Nya. Tanda *nashab* berikutnya adalah *kasrah* yang bermakna pecah, maksudnya adalah rendah hati dan diam, tenang di bawah arus ketentuan takdir dan ketetapan-Nya, merasa hina serta selalu membutuhkan-Nya. Tanda berikutnya adalah *ya'*, *ya'* memiliki

makna simbolik dan isyarat dari *al-yaqin*, keyakinan yang kuat. Tanda terakhir adalah *badzfu al-nun*, bermakna membuang *nun ananiyah* yaitu keakuan egoisme sehingga ia bisa keluar dari *maqam fana'* menuju *maqam baqa'*. Seorang yang *fana'* akan mengatakan “hanya Aku” sedangkan seorang *baqa'* akan berkata “hanya Dia” (Ibn ‘Ajibah, 2007: 65).

Karakteristik Sufi: Tanda *I'rab Khafadl*

وللخفص ثلاث علامات الكسرة والياء والفتحة

“Tanda *I'rab* untuk *khafad (jer)* adalah *kasrab*, *ya'* dan *fathab*”.

Kasrab didahulukan karena memang ia menjadi tanda asli berturut turut kemudian *ya'* dan *fathab*. Makna simbolik dari hal tersebut di atas adalah bahwa *khafadl* (kehinaan) dan kerendahan seorang hamba memiliki tiga tanda yaitu;

1. *Kasrab*, bermakna senantiasa hina di hadapan Allah serta mengagungkan-Nya, terhadap sesama hamba memiliki kerendahan hati dan penghormatan kepada para wali atau kekasih Allah (Ibn ‘Ajibah, 2007: 66);
2. *Ya'*, bermakna *ya nisbat* (penyambungan), yaitu selalu menyambungkan diri dengan para orang suci, mengikuti jalan dan tahapan mereka atau paling tidak menggabungkan diri bersama orang-orang yang saleh tersebut (Ibn ‘Ajibah, 2007: 67);
3. *Fathab*, terkadang *fathab* (ketercerahan) seorang hamba pada hakikat-hakikat pengetahuan bisa menjadi tertolakannya ia kembal berbalik menjadi *khafadl* (turun derajat). Hal ini karena dalam dirinya terjadi *la yansharifu* yaitu tidak menghindarkan diri dari hawa nafsu, tidak memutus watak jelek, serta menuruti ego nafsunya sendiri. Semua itu disebabkan adanya dua *illat* (penyakit) yaitu cinta kepemimpinan dan cinta kedudukan (Ibn ‘Ajibah, 2007: 73).

Karakteristik Sufi: Tanda *I'rab Jazm*

للجزم علامتان السكون والحذف

“*Jazm* memiliki dua tanda *I'rab* yaitu sukun dan membuang *huruf illat*”.

Jazm bermakna kemantapan terhadap *ma'rifat* Allah, tenggelam di dalam *ma'rifat* hingga tidak ada lagi keraguan, kekaburan ataupun ilusi samar. Kemantapan ini memiliki dua tanda yaitu sukun yang bermakna ketenangan dan ketenteraman hati. Ia kokoh bagai gunung yang tegak, tidak goyah terhadap terpaan perubahan. Tubuh mereka terasa tenang dan senang tidak terganggu oleh letihnya *mujabadah*, justru batin merasa tenang dalam liputan *musyabadah*. Sebab *mujabadah* tidak bisa bareng dengan *musyabadah*, kepayahan ada

pada *mujahadah* yaitu proses perjalanan. Akan tetapi, jika sudah *wushul* pada al-Habib, tidak ada lagi kepayahan dan penderitaan baginya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 74). Berikutnya adalah tanda *hadzf*, yaitu membuang kesibukan dan halangan-halangan yang tampak baik dari kelompok kegelapan (*ẓulmaniyah*) maupun kelompok cahaya (*nuraniyyah*). Ia harus bisa melepas *illat-illat* (penyakit) sebagai tanda kemantapan dan keamanan batin (*jaʿem*) dalam pengenalan atas sifat *syubud* dan *iyān* (Ibn ‘Ajibah, 2007: 77).

Konsep *Fana: Maf’ul bih*

المفعول به وهو الاسم المنصوب الذي يقع به الفعل

“*Maf’ul bih* adalah *isim* yang dibaca *nashab* tempat terjadinya perbuatan pelaku”.

Maf’ul bih terbagi menjadi dua yaitu *ẓhabir* dan *mudlmar*. *Zhabir* adalah di mana pelaku dengan jelas dimunculkan. Sedangkan *mudlmar* adalah *maf’ul bih* yang tidak dimunculkan secara jelas atau tersembunyi. Jenis ini ada dua yaitu *muttashil* dan *munfashil*. Baik *muttashil* maupun *munfashil* terdiri dari 12 macam sebagaimana dalam kaidah bahasa Arab (Ibn ‘Ajibah, 2007: 174-175).

Bagi Ibn ‘Ajibah *maf’ul bih* juga bermakna orang yang telah mencapai tahap *fana*’ dan sempurna ke *baqa*’-annya. Dia sudah “kehilangan” wujud diri dan perbuatannya, semuanya benar-benar berasal dari Allah, ia tidak memiliki pilihan. Adapun ke-*mansub*-an *maf’ul bih* adalah kepasrahan terhadap jalannya takdir dan kehendak Allah.

Pencapaian *Ma’rifat: Mashdar*

المصدر هو الاسم المنصوب الذي يجيء ثالثاً في تصريف الفعل

Mashdar adalah *isim* yang dibaca *nashab* yang ada pada urutan ketiga pada *tashrifan fi’il*.

Contoh ضرب يضرب ضرباً. Ibn ‘Ajibah membedakan antara *mashdar* dengan *maf’ul muthlaq*, sementara sebagian para ulama *nahwu* menyamakan keduanya. Baginya, *maf’ul muthlaq* itu selalu dibaca *nashab* sedangkan *mashdar* tidak selalu dalam keadaan *nashab*. Ia bisa berubah-ubah sesuai dengan jabatan katanya contoh ضربك ضرب شديد, عجبت من ضربك.

Mashdar ada dua macam yaitu *mashdar lafẓhi* dan *mashdar* maknawi. Bila *lafẓhi mashdar* sesuai dengan *fi’il*-nya, maka ia adalah *mashdar lafẓhi*. Sedang bila sesuai dengan maknanya tidak sesuai dengan *fi’il*-nya, maka disebut maknawi (Ibn ‘Ajibah, 2007: 178).

Mashdar yang berposisi pada *tashrif* ketiga *fiil* bermakna bahwa ia berposisi ketiga dari urutan syariat, tarekat, dan hakikat. Pada permulaannya, sang diri sibuk dengan aturan syariat sampai terlatih, tunduk dengan aturannya dan mampu melaksanakan kenikmatan melaksanakannya. Pada tahap kedua, hati sibuk dengan perilaku-perilaku tarekat sampai mengosongkan diri dari perilaku-perilaku hina dan menghiasi diri dengan perilaku-perilaku mulia. Pada tahap ketiga, jiwa sibuk dengan perenungan dalam samudera hakikat-hakikat kesejatian, sampai terus menerus bersamanya dan menghujamkan telapak kaki dengan menyaksikan cahaya-cahayanya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 180).

Waktu dan Tempat Utama: *Zharaf Zaman* dan *Makan*

ظرف الزمان هو الإسم المنصوب بتقدير في , نحو اليوم والليلة وغدوة وبكرة و ظرف المكان

هو الإسم المنصوب بتقدير في , نحو أمام وخلف وقدام ووراء وفوق..... الخ

Zharaf zaman adalah *isim* yang menunjukkan waktu, yang di-*nashab*-kan dengan memperkirakan makna *fi* (di dalam, pada waktu). Contoh *al-yaum*, *al-lailah*, *ghadwah*, *bukrah*, *ghadan*, *‘atamah*, *shababan*, *masa’an*, *abadan*, *amadan*, dan *binan*. Sedangkan *zharaf makan* adalah *isim* yang menunjukkan tempat, yang di-*nashab*kan dengan memperkirakan makna *fi* (dalam, berada di). Contohnya *amama*, *khalfah*, *qadam*, *wara’a*, *fauqa*, *tabta*, *inda*, *ma’a*, *iza’a*, *hidza’a*, *tilqa’a*, *tsamma*, *buna*, dan kata-kata lain yang serupa (Al-Kuhaniy, 2005: 213).

Menurut Ibn ‘Ajibah, segala wujud yang tampak di semesta merupakan *zharaf* atau wadah bagi rahasia-rahasia maknawi. Dari sisi *zharaf zaman* (waktu), bahwa Allah melampaui segala proses rotasi waktu bersama makhluk. Tuhan melebur segala sesuatu dengan sifat-sifat-Nya, Maha Awal dan Maha Akhir serta Maha *Zahir* dan Maha *Bathin*. Oleh karena itu, tak ada satupun yang keluar dari keempat sifat ini. Dia adalah permulaan sekaligus akhir dari segala sesuatu dan *zahir* dengan segala sesuatu sekaligus tersembunyi di dalamnya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 185).

Tempat juga bisa menjadi mulia dan agung sesuai dengan kadar ketaatan yang pernah dan terjadi di dalamnya seperti bukit Arafah, tiga masjid utama (Masjidil Haram, Masjid Nabawi, dan Masjidil Aqsa), masjid-masjid lain, tempat shalat, tempat *khawat* para *waliyullah* serta tempat-tempat yang dianggap mulia menurut syariat. Bagi kaum *arifin*, semua tempat yang ada bisa mereka jadikan menjadi *‘arafah* karena tempat itu menjadi mulia dengan keberadaan mereka yang senantiasa berbuat kebajikan dan ketaatan. Bahkan, perjalanan seorang *salik* menuju kepada-Nya bagaikan ibadah haji. Pencapaian *wushul* kepada-Nya dan

berhenti di pintu haribaan-Nya bagaikan *wukuf* yang sepadan dengan seribu kali *wukuf* di Arafah (Ibn ‘Ajibah, 2007: 186).

Anugerah Allah: *Hal*

الحال هو الإسم المنصوب المفسر لما انبهم من الهيئات نحو قولك جاء زيد راكبا وركبت الفرس
مسرجا ولقيت عبد الله راكبا وما أشبه ذلك. ولا يكون الحال إلا نكرة ولا يكون إلا بعد تمام
الكلام ولا يكون صاحبها إلا معرفة

Hal menurut para ulama bahasa adalah *isim* yang dibaca *nashab* yang menjelaskan kesamaran di antara beberapa *haiat* (cara). Seperti kalimat: Zaid datang sambil naik kendaraan, aku naik kuda yang berpelana, aku bertemu Abdullah sedang naik kendaraan dan lainnya. *Hal* pasti berbentuk *isim nakirah* dan dibuat jika *kalam* sudah sempurna, serta *sahibul hal* pasti berubah *makrifat*. *Hal* kadang kembali kepada *fail* (pelaku), atau juga kepada *maful bib* (obyek), atau yang memungkinkan keduanya sebagaimana dalam contoh di atas (Ibn ‘Ajibah, 2007: 187-188).

Hal di kalangan para sufi, sebagaimana menurut Ibn ‘Ajibah adalah kilasan karunia spiritual (*warid*) yang datang memasuki hati, berupa penyingkapan rahasia-rahasia zat beserta cahaya-cahaya-Nya. Akibatnya jiwa tercengang, menerawang tak tentu arah dan ia merasakan kemabukan (*ektase*). Itu tampak pada anggota-anggota badan yang luar, kepala bergetar dan badannya gemetar dan ini disebut dengan *wajid*. Bahkan terkadang pelakunya tak sadar masuk ke daerah atau tempat berbahaya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 189). Memang, *hal* adalah anugerah yang diberikan langsung kepada Allah kepada hamba-Nya. Berbeda dengan *maqam* yang harus diusahakan sebagaimana kata al-Qusyairi: *al-Maqamaat makasib wa al-Ahwal mawahib* (Al-Qusyairi, 1989: 133).

Ahwal terkadang berupa kegelapan, gejala nafsu dan rekayasa setan. Orang-orang lalai kadang menjadi *jadizab*, sehingga mereka menghabiskan siang dan malam dalam kelalaian mereka dan hilangnya rasa keberadaan diri mereka (Ibn ‘Ajibah, 2007: 190). Sementara *ahwal* ketuhanan adalah *ahwal* yang timbul dari zikir, mengingat Allah, hati yang diterangi serta dari mendengarkan hal-hal yang menggerakkan menuju *wushul* kepada Allah (Ibn ‘Ajibah, 2007: 191).

Syarat *Tajalli: Tamyiz*

....التمييز هو الإسم المنصوب المفسر لما انبهم من الذوات

“*Tamyiz* adalah *isim* yang dibaca *nashab* yang menjelaskan kesamaran di antara beberapa kebendaan (*zat*)”. *Tamyiz* ini dibentuk dari *isim nakirah* dan muncul setelah sempurnanya kalimat. *Tamyiz* bisa berupa adad (bilangan) atau *tamyiz* penisbatan (*nisbah*) contohnya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 193) :

اشترت عشرين غلاما و زيد أكرم منك أبا

Dalam tinjauan tasawuf bahwa seorang belum dikatakan sebagai arif sebenarnya sebelum ia mampu mencapai *tamyiz* (membedakan) antara dua sifat yang berlawanan, yang dengannya terjadi penyingkapan (*tajalli*). Ia bisa membedakan sifat ketuhanan dan sifat kehambaan dalam satu penampakan wujud yang sama. Antara gejala ruhani dan manusiawi. Antara rasa inderawi dan rasa maknawi, antara kemampuan (*qudrat*) dan kebijaksanaan (*hikmah*), antara perintah dan penciptaan, antara syariat dan hakikat, antara *fana’* dan *baqa’* dan antara kemabukan dan ketakmabukan (Ibn ‘Ajibah, 2007: 195-196). Jadi, seorang pencapai *tamyiz* adalah orang yang mampu menjelaskan kesamaran-kesamaran dari entitas wujud bersama pengertian-pengertian makna. Ia bisa membedakan antara keduanya dan mampu menjaga masing-masing hak dari keduanya (Ibn ‘Ajibah, 2007: 197).

Tauhid Sufistik: *La Nafiyatil Jinsi*

اعلم أن "لا" تنصب النكرات بغير تنوين إذا باشرت النكرة ولم تكرر لا

Ketahuilah bahwa *la* berfungsi menasabkan *isim-isim nakirah* tanpa disertai *tanwin* yaitu ketika *la* bertemu langsung dengan *isim nakirah* dan tidak berulang-ulang. Contoh :

لا رجل في الدار و لا في الدار رجل

Bila *la* tidak bertemu langsung dengan *isim nakirah* maka wajib *raf’a* dan harus mengulangi *la*. Bila *la* berulang-ulang dan bertemu langsung, maka boleh diamalkan boleh tidak. *La* demikian juga disebut dengan *la tanzih* (Ibn ‘Ajibah, 2007: 201). Contoh:

لا رجل في الدار ولا امرأة , لا رجل في الدار ولا امرأة

Dari sisi tasawuf menurut Ibn ‘Ajibah, *la nafiyatil jinsi* adalah meniadakan segala jenis dan menjauhkan diri dari ketergantungan rasa inderawi sebagai syarat untuk memasuki kebesaran kehadiran Suci dan tempat ketenteraman (*mahallul ins*). *La* dalam konsep sufi

sangat sentral kaitannya dengan tauhid. Bacaan tauhid “*la ilaaha illallah*” itu berarti meniadakan *syirik* baik yang terang-terangan maupun yang samar serta menyucikan hati dari segala kesibukan dan halangan-halangan dari cahaya-Nya. Ketika seorang mukmin mengucapkan “*la ilaaha illallah*”, maka dia telah mengeluarkan dari hatinya segala sesuatu yang memberatkan hati, cenderung, takut dan berpengharapan. Sehingga maknanya adalah tidak ada ketergantungan terhadap sesuatupun dan tidak ada ketakutan bagiku terhadap apapun selain Allah Swt.

Sebab-Sebab Kehinaan Manusia: Rahasia *Isim-Isim Majrur*

المخفوضات ثلاثة مخفوض بالحرف ومخفوض بالإضافة وتابع للمخفوض

Isim-isim yang di-*khafadl*-kan ada tiga yaitu di-*khafadl*-kan dengan *huruf*, dengan *idhafah* dan mengikuti pada *isim* yang di-*khafadl*-kan.

Menurut Ibn ‘Ajibah sebetulnya sebab *khafadl* ada dua yaitu dengan *huruf jer* dan *idlafah* saja.

Makhsufun (orang yang rendah) dalam tasawuf terbagi menjadi tiga, yaitu:

1. Direndahkan karena *huruf* (pinggir), yaitu orang yang beribadah kepada Allah karena memiliki harapan atau tamak demi tujuan duni maupun akhirat, keduanya sama buruknya. Ketika mendapat pemberian, dia berbuat kebajikan. Bila tidak, dia pun tidak berbuat kebajikan;
2. Direndahkan dengan dikelompokkan atau *diidlafahkan* dengan orang-orang yang rendah, hina. Seseorang menjadi ikut rendah derajatnya karena bergaul dengan orang-orang yang rendah;
3. Direndahkan karena adanya pengikutan nafsu (*taba’iyah*). Orang yang mengikuti hawa nafsu ia akan turun dan dituntun menuju kehancuran (Ibn ‘Ajibah, 2007: 216-217).

SIMPULAN

Makna simbolik yang terdapat pada kaidah-kaidah *nahwu* di kitab *al-Jurumiyah* dari perspektif tasawuf adalah bahwa dalam pengajaran *nahwu* menurut Ibn ‘Ajibah memiliki makna yang dalam kaitannya dengan tasawuf. *Nahwu* yang bersifat ilmu lahir sebenarnya juga memiliki makna batin, seyogyanya manusia memahami dua hal tersebut sehingga tidak terjadi ketimpangan dalam kehidupan. Ulasan-ulasan yang diberikan Ibn ‘Ajibah menunjukkan bahwa ia adalah seorang sufi yang mengikuti aliran *sunni* yang dikembangkan oleh al-Ghazali secara lebih spesifik ia mengikuti prinsip-prinsip tarekat *Syadzaliyah* sebagaimana ia sering mengutip pendapat dari kalangan syaikh Syadzaliyah terutama Ibn ‘Athailah al-Iskandari.

Pandangan tasawuf yang ada pada kitab ini mengerucut menjadi tiga tahapan yang populer dalam tasawuf yaitu *takballi*, *taballi* dan *tajalli*. *Takballi* misalnya ketika Ibn ‘Ajibah menafsirkan *fiil* sebagai sesuatu yang progresif, usaha keras untuk menghilangkan segala hambatan yang menghalangi untuk bisa mencapai *makrifat* kepada Allah, seperti suka popularitas, cinta harta, cinta pangkat dan kedudukan, termasuk juga wanita dalam batas tertentu. *Taballi* yang ada dalam kitab ini misalnya makna simbolik dari *jazm*, bermakna teguh, sabar, dan konsisten menjalani *mujahadah* dan melawan rintangan. Tanda *jazm* di antaranya adalah *sukun*, *sukun* bermakna tenang, ikhlas, dan pasrah. Seorang *salik* juga harus mampu bersifat menjadi *maf’ul bib*, yaitu menjadi tempat manifestasi kehendak Tuhan atas segala ketetapan-Nya yang tersimpul dalam sifat rida, *ikhlās*, dan *tawakkal*. Makna *tajalli* muncul secara simbolik dari *i’rab rafa’* yang berarti tinggi derajat yang akan dicapai oleh mereka yang sudah memiliki *nun al-ananiyah* atau keakuan sebagai tanda *i’rab rafa’*. Caranya dengan terus menerus melakukan zikir dengan nama Allah sampai termanifestasikan dalam “Yang Dinamai” sampai pada tahap “aku adalah zat yang aku cintai, dan zat yang aku cintai adalah aku”. Selain itu juga dengan cara *dammah* (tanda *i’rab rafa’*) yaitu *dammu annafsi* yang bermakna mendekap diri sendiri dan mencegah dari pelampiasan gejala hawa nafsunya dengan melaksanakan *mujahadah* dan *mukhalafah*, serta mampu menjadi *maf’ul bib* sebagai simbol manifestasi Tuhan, sampai akhirnya ia *musyabadah* mencapai *fana* dan *baqa’* akan tetapi pencapaian ini menurut Ibn ‘Ajibah, tetap melewati tahap syariat, hakikat, dan *makrifat*.

REFERENSI

- Al-As’ad, Abdul Karim Muhammad (1992). *Al Wasith fi Tarikh al Nabwi al Arabi*. Al Riyadh: Darl al Syawaf.
- Al-Faqih, Nur al-Din Nas (2005). *Ahmad bin ‘Ajibah: Syair al-Tashawuf al-Maghribiy*. Fes: Universitas Muhammad bin Abdullah.
- Al-Hasyimi, Ahmad (t.t). *Al-Qawaid al-Asasiyah lilughab al-Arabiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Imrany Abdus salam (2007). *Pengantar dalam Abu al-Abbas Ahmad bin ‘Ajibah al-Hasany, Al-Futubat al-Quddusiyah*. Beirut: Darul Kutub Ilmiyyah.
- Al-Kahun, Abu Ali Hasan bin Muhammad bin Qasim (2005). *Thabaqat al-Syadzaliyyah al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Kuhaniy, Abdul Qadir bin Ahmad (2005). *Huruf-Huruf Magis*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Al-Qusyairi (1989). *al-Risalah al-Qusyairiyah*. Kairo: Dar al-Sya’b.
- Al-Taftazani Abu al-Wafa al-Ghanimi (2008). *Tasawuf Islam, terj. Subkhan Ansori*. Jakarta:

Gaya Media Pratama.

- Anshari, Muhammad Abdul Haq (1997). *Merajut Tradisi Syari'ah Dengan Sufisme*. Jakarta: Srigunting.
- Bagus, Lorens (2000). *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia Utama.
- Berger, Arthur Asa (2005). *Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer: Suatu Pengantar Semiotika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Dlaif, Syauqi (1968), *Al-Madarisun al-Nahwiyyah*. Mesir: Darul Ma'arif.
- Hasan, Tamam (2000). *Hasan, Al Ushul Dirasah Efistimologiah li al Fikr al Lugawi inda al Arab al Nahw Fiqh al lugah al Balagah*. Kairo: Alam al Kutub.
- Ibn 'Ajibah, Abu al-Abbas Ahmad bin (2007)., *Al-Futubat al-Quddusiyah*. Beirut: Darul Kutub Ilmiyyah.
- Ibn 'Ajibah, Ahmad (1990). *al-Fibrisat, Tabqiq Abdul Hamid Shalih Hamdan*. Kairo: Dar al-Ghad al-Arabi.
- Ibn 'Ajibah, Ahmad (1998). *Syarh al-Taiyah fi al-Khamrah al-Azaliyah*. Cassablanca: Dar al-Rasyad al-Hadisah.
- Isa, Abduh Ghalib Ahmad (1992). *Ma'fhum al-Tashawuf*. Beirut: Dar al-Jayl.
- Kartanegara, Mulyadhi (2006). *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.
- Ma'luf, Louis (1986). *Al Munjid fi al Lungbah wa al A'lam*. Beirut: Al Maktabah al Syarqiyah
- Muhammad Al Thanthawiy (1997). *Nasy'ah al Nahw wa Tarikh `Asyhar al Nuhâb*. Lubnan: Alam al Kutub.
- Nata, Abuddin (2012). *Akhlak Tasawuf*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.
- Noer, Kautsar Azhari (1995). *Ibn 'Arabî : Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta : Paramadina.
- Priyanto, Aris. (2021). Konsep *Maqamat* menurut Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Kitab Salalim Al-Fudala. *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy*. 1(1), 32–50. <https://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/jousip/article/view/3879/1915>.
- Shaghir, Abdul Majid (t.t). *Isykaliiyah Ishlah al-Fikr al-Shufy fi al-Qarnain 18-19, juz 1*. Maroko: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Shaleh, Abdul Rahman (2008). *Psikologi: Suatu Pengantar dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Simuh (1996). *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Tim Penyusun (1994). *Ensiklopedi Islam, Jilid 4*. Jakarta: PT. Ichtiar Van Hoeve.