

M E N G E N A L
DUNIA SUFISME
ISLAM

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang
Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta**

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. (Pasal 1 ayat [1]).
2. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan: a. Penerbitan ciptaan; b. Penggandaan ciptaan dalam segala bentuknya; c. Penerjemahan ciptaan; d. Pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian ciptaan; e. pendistribusian ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman ciptaan; h. Komunikasi ciptaan; dan i. Penyewaan ciptaan. (Pasal 9 ayat [1]).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah). (Pasal 113 ayat [3]).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah). (Pasal 113 ayat [4]).

Aris Fauzan

M E N G E N A L
DUNIA SUFISME
ISLAM



Katalog Dalam Terbitan (KDT)

© Aris Fauzan

Mengenal Dunia Sufisme Islam / --Yogyakarta: Samudra Biru, 2018.

viii + 148 hlm. ; 15 x 23 cm.

ISBN : 978-602-5960-93-2

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun juga tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan I, Desember 2018

Penulis : Aris Fauzan

Editor : Alviana Cahyanti

Desain Sampul : Karikaturi

Layout : M. Hakim

Diterbitkan oleh:

Penerbit Samudra Biru (Anggota IKAPI)

Jln. Jomblangan Gg. Ontoseno B.15 RT 12/30

Banguntapan Bantul DI Yogyakarta

Email: admin@samudrabiru.co.id

Website: www.samudrabiru.co.id

Call: 0812-2607-5872

WhatsApp Only: 0811-264-4745

PRAKATA

Puji syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, karena atas perkenan-Nya buku *Mengenal Dunia Sufisme Islam* ini dapat diselesaikan. terselesaikannya buku ini tidak terlepas dari bantuan, saran, motivasi, serta dukungan yang kuat dari berbagai pihak, oleh karena itu penulis menyampaikan terima kasih kepada seluruh pihak terkait yang tidak dapat disebutkan satu per satu. Penulis menyadari tidak ada satu buku pun yang sempurna tanpa ada kekurangan, termasuk buku ini. Karenanya pada kesempatan ini penulis mengharapkan kritik dan saran dari pembaca agar ke depannya menjadi semakin baik dan bermanfaat. *Aamiin...*

Penulis

DAFTAR ISI

PRAKATA	v
DAFTAR ISI	vii
BAGIAN I	
BAHASA DAN FENOMENA SUFISME ISLAM	1
A. Definisi Tasawuf.....	2
B. Sumber Tasawuf	13
C. Tingkatan dalam Sufisme Islam.....	16
BAGIAN II	
WACANA WAHDATUL WUJUD	59
A. Pencetus Wahdah al-Wujud	60
B. al-Haqq dan al-Khalq	61
C. Tasybih dan Tanzih	68
BAGIAN III	
TUHAN SEJATA TELAAH FENOMENOLOGI	71
A. Memahami Hakikat Tuhan.....	72
B. Tuhan Menurut Ibn al 'Arabi	73
C. Tuhan Yang Sejati	75

D. Tuhan dalam Paham Fenomenologis	78
E. Jalan Menuju Hakikat	82
BAGIAN IV	
PENGALAMAN PUNCAK PARA SUFI	85
A. Allah, Aku, Dia, dan Engkau dalam al-Qur'an	88
B. Komunikasi Para Sufi.....	92
BAGIAN V	
GAGASAN AL-INSAN AL-KAMIL.....	115
A. Asal-Usul al-Insan al-Kamil	116
B. Ragam Manusia	121
C. Citra al-Insan al-Kamil.....	123
BAGIAN VI	
AL-INSAN AL-KAMIL DALAM REALITAS BUDAYA	127
A. Manusia dan Keabadian Isu Dirinya.....	128
B. Manusia dan Realitas Budaya	135
BAGIAN VII	
AL-INSAN AL-KAMIL DALAM SUFISME JAWA.....	141
A. Perkembangan di Sufisme Jawa.....	142
B. Inti Manusia Sempurna	143
INDEKS.....	149
PROFIL PENULIS.....	153



BAGIAN I

**BAHASA DAN FENOMENA
SUFISME ISLAM**



A. Definisi Tasawuf

Tasawuf atau sufisme atau mistisisme merupakan fenomena keagamaan yang selalu ada dalam tradisi agama-agama di dunia. Dan kata sufisme ini istilah Orientalis Barat khusus digunakan untuk mistisisme Islam. Sufisme tidak digunakan untuk mistisime yang terdapat dalam agama-agama lain (selain Islam).¹ tetapi kapan lahirnya tidak bisa dipastikan.² Ketidakpastian ini juga terjadi pada penelusuran asal-usul kata sufi yang membentuk istilah *tasawuf* itu.

Setidaknya ada tiga pendapat besar yang menyebutkan tentang asal-usul kata *shūfī*.³ Pertama, berasal dari kata *shūf* (kain yang dibuat dari bahan *wool*). Penggunaan baju ini melambangkan asketisme dan penolakan terhadap kenikmatan material

1 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. ke-8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 56. Lihat juga Carl W. Ernst, *the Shambhala Guide to Sufisme: an Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam* (Boston, London: Shambala, 1997), hlm. 8.

2 Laleh Bakhtiar, *Sufi: Expression of the Mystic Quest* (t.k.: Thame and Hudson, 1997), hlm. 8.

3 Bandingkan dengan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. ke-8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 57-58; dan Yunasril Ali, "Tasawuf", hlm. 140-141.

(*renunciation*). Terkait dengan kata *shūf* (wool) yang menjadi *tashawwuf*, menurut Imam as-Suhrawardi, pemilihan kata tersebut sebenarnya telah sesuai dari segi asal-usulnya. *Tashawwuf* artinya berpakaian *wool*, seperti kata *taqammus* (berkemeja).⁴

Kedua, kata *shūfi* diambil dari sebutan *Ahl al-Shuffah*, orang-orang yang ikut pindah dengan nabi Muhammad dari Makkah ke Madinah. Mereka ini kaum miskin papa. Namun dari tinjauan bahasa, pendapat ini tidak menunjukkan rangkaian logis. Karena nisbah dari kata *al-shuffah* bukan *shūfi*, melainkan *shuffi*.⁵ *Ketiga*, dari kata *sophos* (Yunani) yang artinya hikmah. Penyebutan kata sufi dari *sophos* ini sedikit bisa dipercaya.⁶

Dalam konteks Islam, diperkirakan sufisme lahir sejak turunnya al-Qur'an, namun baru pada awal abad ke-8 M (ke-2 H) mulai dikenal.⁷ Di antara tokoh sufi yang hidup pada masa itu adalah: *pertama*, Sufyan al-Tsauri (w. 135H), Abu Hasyim (w. 150), Jabir Ibn Hisyam (w. 190), Hasan al-Bashri (w. 110H), Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185) dari kelompok Kuffah dan Basrah; *kedua*, Ibrahim Ibn Adham (w. 162H), Syafiq al-Balkhi (w. 194H), dari Persia; dan *ketiga*, Ja'far al-Shadiq (w. 148), dari Madinah. Pada mulanya mereka ini bersikap *zuhd* (asketis) dengan berpakaian dari wool yang kasar, kemudian meningkat menjadi ajaran *tasawwuf*.

Tentang definisi istilah tasawuf kalangan muslim tidak mempunyai satu kesepakatan pengertian. Hal ini terjadi karena

4 Sayyid Nur bin Sayyid Ali, *Tasawuf Syar'i*, terj. M. Yaniyullah, cet. ke-1 (Jakarta: Hikmah, 2003), hlm. 8. Samih 'Athif al-Zain, *al-Shūfiyyah fī Nazhar al-Islām* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kitāb li al-'Alamī, 1994), hlm. 21.

5 Samih 'Athif al-Zain, *al-shūfiyyah*, hlm. 18.

6 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1979), hlm. 133.

7 Samih 'Athif al-Zain, *al-shūfiyyah*, hlm. 18.

tasawuf telah menjadi semacam milik bersama berbagai agama, filsafat, dan kebudayaan dalam berbagai kurun dan masa.⁸ Lebih lanjut al-Taftazani menyatakan bahwa dalam kenyataannya setiap sufi ataupun mistikus selalu berusaha mengungkapkan pengalamannya dalam kerangka ideologi dan pemikiran yang berkembang di tengah masyarakatnya, ini berarti ungkapan-ungkapan itu tidak dapat bebas dari kemunduran dan kemajuan kebudayaan zamannya sendiri.⁹ Menurut Abu Yazid al-Busthami, “tasawuf mencakup tiga aspek, yaitu *kha'* (*takhalli*), mengosongkan diri dari perangai yang tercela, *ha'* (*tahalli*) menghiasi diri dengan akhlak terpuji, dan *jim* (*tajalli*) mengalami kenyataan ketuhanan. Ma'ruf al-Karkhi (w. 200H), Zunnun al-Mishri (w. 246), dan al-Syibli (w. 334) menyebutkan bahwa tasawuf adalah ketidakpedulian terhadap kenyataan dan mengabaikan apa yang ada di tangan makhluk. Al-Hallaj (w. 309H) menekankan bahwa tasawuf sebagai keesaan zat, yang tidak dapat menerima seseorang dan seseorang tidak pula menerimanya. Ibn al-'Arabi (w. 638H) menyatakan bahwa tasawuf sebagai berakhlak sesuai dengan akhlak Allah swt.¹⁰ Namun beberapa pengertian yang berkembang dan sering digunakan sebagai acuan adalah pengertian tasawuf menurut al-Junaid al-Baghdadi (w. 297H/910M). Menurut “bapak tasawuf moderat” ini tasawuf didefinisikan sebagai keberadaan bersama Allah swt tanpa adanya penghubung.¹¹ Baginya tasawuf berarti:

“membersihkan hati dari sifat yang menyamai binatang, menekan sifat *basyariyyah* (kemanusiaan), menjauhi hawa nafsu, memberikan tempat bagi sifat kerohanian,

8 Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani, cet. ke-2 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm. 1. *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 139.

11 *Ibid.*

berpegang pada ilmu kebenaran mengamalkan sesuatu yang lebih utama atas dasar keabadiannya, memberi nasehat kepada umat, benar-benar menepati janji kepada Allah swt, dan mengikuti syari'at Rasulullah saw".¹²

Definisi tasawuf yang dikemukakan oleh al-Junaid—sebagaimana dikutip Shimel—tersebut didasarkan pada penglihatannya terhadap prototipe para rasul yang disebut dalam al-Qur'an, Nabi Ibrahim as, Nabi Ismail as, Nabi Ayub as, Nabi Zakaria as, Nabi Yunus as, Nabi Isa, Nabi Musa as, dan Nabi Muhammad saw.¹³

Secara rinci tasawuf didasarkan pada delapan sifat yang dicontohkan oleh delapan rasul, sebagai berikut:

Pertama, *kedermawanan* Ibrahim, yang mengorbankan putranya. Dalam literatur Islam, Nabi Ibrahim dikenal sebagai Teman Allah (*Khalil Allah, Friend of God*). Dalam konteks lintas agama (terutama agama-agama Semitik, Yahudi, Kriten, dan Islam), sebutan ini diiringi sejumlah kesaksian tertulis bahwa untuk bisa mencapai gelar tersebut Nabi Ibrahim harus melintasi sejumlah rintangan dan tantangan, baik dari lingkungan masyarakatnya (Raja Namrut yang penyembah berhala), lingkungan dari keluarganya (Azar, Sang ayah yang pembuat berhala), maupun ujian dari bagian dirinya sendiri, yaitu harus menyembelih putra tercintanya (seorang anak yang shalih yang telah dirindukannya puluhan tahun lamanya).

12 *Ibid.*

13 Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Supardi Djoko Damono, et.al., cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 13. Penulisan angka pada tiap-tiap sifat tersebut merupakan tambahan dari penulis.

Nabi Ibrahim dikenal sebagai Bapak para Nabi (*Abu al-Anbiya, Father of the Prophets*). Disebutnya sebagai Bapak para Nabi, karena dari Nabi Ibrahim lahir para nabi-nabi yang mempunyai pengikut luar biasa. Dalam perkembangannya para pengikut ajaran keturunan Nabi Ibrahim inilah yang mewarnai kehidupan saat ini. Ia menikah dengan dua orang perempuan sekaligus, Siti Hajar dan Siti Sarah. Tanpa istri-istri Ibrahim tersebut peradaban agama-agama semitic (*Semitic Civilization*) tidaklah ada. Sebagaimana yang ditulis oleh Kushel, “*Without the primal mothers these would be no Jewish, Hristian or Islamic civilization.*”¹⁴ Dalam suasana konflik yang berkepanjangan, kehadiran Yahudi, Kristen, dan Islam menjadi fenomena yang kompleks, bahkan mewarnai sebagian besar di setiap benua yang tersebar di bumi.

Urgensi kehadiran Ibrahim dalam agama samawi bukan saja diikuti apa yang selama ini menjadi ajarannya, namun dalam kegiatan ritual-ceremonial keagamaan, nama Ibrahim senantiasa disebut. Secara sosio-historis penyebutan nama Ibrahim tersebut sebagai bentuk penegasan komitmen masing-masing orang untuk menyatakan diri sebagai bagian besar dari tradisi/millah Ibrahim. Seperti dalam shalat (*ritual, liturgy*) orang Muslim, Kristen dan Yahudi. Hal itu sebagaimana kesaksian berikut:

Abraham plays important role in the liturgy of Judaism, not just in the important festival of Rosh Hashana,¹⁵ but in the

14 Karl-Josef Kuschel, *Abraham: Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims* (New York: Continuum, 1994), hlm. xvi. Contoh Nabi Yusuf bin Nabi Syuaib adalah keturunan langsung dari Nabi Ishak bin Nabi Ibrahim. Kisah Nabi Yusuf menjadi teladan umat manusia. Nabi Yusuf adalah keturunan Nabi Ibrahim dari istri Siti Sarah. Dari istrinya yang lain Siti Hajar, Nabi Ibrahim menurunkan Nabi Ismail yang kemudian menjadi cikal bakal Bangsa Arab, yang menurunkan Nabi Muhammad saw.

15 Louis Jacobs, *Concise Companion to the Jewish Religion* (Oxford: University Press, 1999), hlm. 207. *Rosh-Hashanah is Head of the Year, he New Year Festival. This festival is mentioned in the Bible as falling on the first day*

daily morning service.

Within Hristianity, Abraham is an important figure in liturgy of both East and West: he occurs in the Benedictus and Magnificat recited in the daily offices, in the Canon of Roman Catholic mass, and in the Orthodox liturgy of St. Basil the Great.

Eah of the five daily Muslim prayers concludes with an invocation of blessing upon Abraham. So obtaining more convergent theologies should shape the way people pray and believe in a very direct way.¹⁶

Namun hal terpenting lainnya dari Nabi Ibrahim adalah sebutannya sebagai seorang yang *hanif*. Bahkan al-Qur'an menegaskan bahwa nabi Ibrahim bukanlah seorang Yahudi bukan pula seorang Nasrani, melainkan seorang yang *hanif*.

Secara harfiah *hanif* berasal dari *hanafa*—*hanfan*: *maala; tahannafa*—*shaara hanifiyan* *aw* *'amila 'amala al-hanifiyyah*. *Al-hanif* (*sg*), *al-hunafaa'* (*plr*): *al-mutamassiku bi al-Islam* (berpengang teguh pada Islam) *aw* *al-shabih al-mayl ilaihi*. *Kullu man kaana 'alaa Diin Ibraahiim* (setiap orang yang mengikuti agama Ibrahim). *Al-muwahhid fi Diinihi* (bertauhid dalam agamanya). *Al-Mustaqim* (lurus).¹⁷

Dalam penjelasan *Mu'jam al-'Arabiyah al-Mu'ashirah* disebutkan bahwa *hanif* : 1) merupakan sifat mirip yang menunjukkan pada ketetapan orang yang condong (cenderung); 2) Nasik (orang yang beribadah); kecenderungan baik pada Islam yang

of the seventh month (accounting from the spring month, the month of the Exodus)... ibid.

16 Norman Solomon (dkk.), *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslim in Conversation* (New York: T&T Clark, 2005), hlm. 37.

17 Lauis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah al-A'lam* (Beirut: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1987), hlm. 108. Lihat *Kamus al-Munawwir*, Edisi Digital, hlm. 303.

tetap, lurus berupaya pada agama yang benar. *Hanifii*, kata yang disandarkan pada hanif, menyandarkan pada agama yang diseru oleh Ibrahim as. *Hanifiyyah* isim mu'anats yang disandarkan pada hanif "millata hanifiyyah" *ahabbu al-adyaan ilaa Allaah al-hanifiyyah al-sambah. Al-hanifiyyah* → *al-syar' al-mab'uts bibi al-rusul 'ala al-tauhid*.¹⁸ Dalam istilah teknis bahasa Inggris *hanif* diartikan (*one by nature upright*).¹⁹ *Hanif* adalah kecenderungan dasar manusiawi yang selalu mengajak dan mendorong manusia agar mencintai dan merindukan yang benar.²⁰

Kedua, *kepasrahan* Ismail, yang menyerahkan diri pada perintah Tuhan dan menyerahkan hidupnya. Kisah kehidupan nabi Ismail sangat dengan ritual ceremonila haji umat Islam. Mulai dari ibadah sa'i hingga pengorbanan seekor domba. Al-Qur'an menyebut Ismail memiliki karakter sebagai anak yang sangat sabar (*ghulamun halimun*). Puncak kesabaran seorang anak bernama Ismail ini ia tunjukkan ketika nabi Ibrahim mendapat wahyu dari Allah melalui mimpinya untuk mengorbankan Ismail. Hal itu sebagaimana terungkap secara eksplisit dalam Q.S. as-Shaffat/37: 102, berikut ini:

102. Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: "Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!" Ia menjawab: "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar."

18 Ahmad Muhtar Umar, *Mu'jam al-'Arabiyah al-Mu'ashirah* (t.tp.: Alam al-Kutub, 2008), hlm. 572.

19 Norman Solomon (dkk.), *Abraham's Children*, hlm. 29.

20 Budhy Munawar-Rahman, *Ensiklopedi Nurcholis Madjid, Jilid II*, Edisi Digital (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi), hlm. 803.

Dalam penjelasan ayat-ayat yang lain Nabi Ismail disebut-sebut sebagai orang yang sabar, mendapat wahyu dari Allah sebagaimana para nabi-nabi yang lain,²¹ yang punya komitmen pada janjinya yang benar,²² Allah senantiasa mengabulkan doa-doa yang dipanjatkannya,²³ termasuk orang-orang yang ditinggikan derajatnya oleh Allah,²⁴ bersama nabi Ibrahim as (ayahnya) membangun dan memelihara Ka'bah, sebagai lokus fisik umat Islam menghadapkan arah ibadahnya.²⁵

Ketiga, *kesabaran* Ayub, yang dengan sabar menahan penderitaan penyakit gatal dan kecemburuan Yang Maha Pemurah. Tidak banyak ayat al-Qur'an yang mengkisahkan nabi Ayub ini. Q.S. al-Anbiya/21: 83, "dan (ingatlah kisah) Ayyub, ketika ia menyeru Tuhannya: "(Ya Tuhanku), sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit dan Engkau adalah Tuhan Yang Maha Penyayang di antara semua penyayang."

Keempat, perlambangan Zakaria, yang menerima sabda Tuhan, "Kau tak akan berbicara dengan manusia selama tiga hari kecuali dengan mempergunakan lambang-lambang" (Q.S. Ali 'Imrān [3]: 36) dan juga "tatkala ia berdoa kepada Tuhannya dengan suara yang lembut" (Q.S. Maryam [19]: 2). Dalam al-Qur'an Nabi Zakaria merupakan tokoh penting dalam proses pendidikan Maryam ibunda Isa al-Masih. Bertahun-tahun dia berdoa pada Tuhan agar dikarunia seorang putra yang melanjutkan risalah kenabian dengan sentuhan bahasa yang menggambarkan kemustahilan punya keturunan. Istrinya sudah tua dan rambutnya sudah beruban.

21 Q.S. an-Nisa/4: 163; al-Anbiya/21:85;

22 Q.S. Maryam/19:54.

23 Q.S. Ibrahim/14: 39.

24 Q.S. al-An'am/6: 86.

25 Q.S. al-Baqarah/2: 126-127.

Suatu ungkapan yang bermakna keputusan. Namun bagi Allah tidak ada yang mustahil. Isyarat-isyarat yang tidak umum supaya dilakukannya, dengan cara berpuasa tidak bicara, kecuali dengan isyarat-isyarat.

Kelima, *keasingan* Yunus, yang merupakan orang asing di negerinya sendiri dan terasing di tengah-tengah kaumnya sendiri. Nabi Yunus mengalami keterasingan sosial, keberadaan yang hilang di tengah masyarakatnya. Selain mengalami keterasingan dari kaumnya, Nabi Yunus pernah dilempar dari sebuah perahu yang keberatan beban. Dalam keadaan terlempar di laut itulah, Nabi Yunus disambut dengan ikan besar dan menelannya beberapa hari. Sebagaimana tertuang dalam Q.S. al-Anbiya/21: 87, yang artinya berikut ini:

Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yunus), ketika ia pergi dalam keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), maka ia menyeru dalam keadaan yang sangat gelap:²⁶ “Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau. Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zalim.”

Dalam keterasingan di dalam perut ikan, Nabi Yunus tidak putus-putus dalam doa. Dan Allah telah memperkenankan doanya dan menyelamatkannya dari pada kedukaan.

Keenam, *sifat penziarah* nabi Isa, yang begitu melepaskan keduniawian sehingga hanya menyimpan sebuah mangkuk dan sebuah sisir - mangkuk itu dibuangnya ketika ia melihat seseorang minum dari telapak tangannya, dan juga sisirnya ketika dilihatnya seseorang menyisir rambut dengan jari-jarinya. Bukan hanya itu al-

²⁶ Yang dimaksud dengan *keadaan yang sangat gelap* ialah didalam perut ikan, di dalam laut dan di malam hari.

Qur'an merekam kehidupan nabi Isa sangat dekat dengan Tuhan. Sehingga begitu dekatnya nabi Isa diberi izin untuk melakukan tindakan di luar batas kemampuan manusia umum. Di antara yang dilakukan atas izin Allah adalah:²⁷ berbicara ketika masih dalam buaian, meniup patung burung sehingga bisa hidup, menyembuhkan orang buta dan berpenyakit kulit sopak, dan mengeluarkan orang mati dari dalam kubur dan menjadi hidup.

Ketujuh, *pemakaian jubah wool* oleh Musa. Kesederhanaan nabi Musa memang patut dijadikan teladan. Kelahirannya sudah mulai hidup dalam keterasingan ketika pada masa Fir'aun menerima mimpi bahwa akan ada anak lelaki yang kelak mengalahkan dirinya. Hingga bayi-bayi lelaki yang lahir di masa itu dibunuh. Namun Tuhan punya cerita lain, bahwa bayi Musa dimasukkan ke dalam keranjang lalu dihanyutkan oleh ibunya ke sungai Nil. Namun hal yang mungkin tidak masuk dalam pemikiran nabi Musa adalah ajaran yang diterima olehnya dari nabi Khidzir. Dalam pertemuan kedua orang shalih di tepian pantai itu, nabi Musa ditunjukkan peristiwa yang tidak masuk akal. Seperti, nabi Khidzir merusak kapal, membunuh anak kecil, mendirikan tembok rumah yang roboh. Apa yang dilakukan oleh nabi Khidzir di luar kemampuan nalar nabi Musa. Namun pertemuannya dengan nabi Khidzir itu membuka fakta lain bahwa terdapat peristiwa yang tidak harus menuntut adanya sebab musabab empiris rasional.

Kedelapan, *kemelaratan* Muhammad, yang dianugerahi kunci segala harta yang ada di muka bumi oleh Tuhan, sabdaNya, "Jangan menyusahkan diri sendiri, tapi nikmati setiap kemewahan dengan harga diri," namun jawabnya, "Ya Allah, hamba tidak

27 Lihat Q.S. al-Maidah/5: 110.

menghendakinya; biarkan hamba sehari kenyang dan sehari lapar.” Nabi Muhammad pada al-Qur’an yang Allah turunkan langsung melalui Malaikat Jibril. Kitab Suci yang menjadi mu’jizat kerasulan nabi Muhammad. Hal itu sebagaimana dalam Q.S. as-Syu’ara/26: 192-196, yang artinya berikut ini:

192. Dan sesungguhnya Al Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam. 193. dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril). 194. ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan. 195. dengan bahasa Arab yang jelas. 196. Dan sesungguhnya Al Quran itu benar-benar (tersebut) dalam Kitab-kitab orang yang dahulu.

Berdasarkan definisi di atas Ibrahim Basyuni—sarjana muslim berkebangsaan Mesir—mengkategorikan pengertian tasawuf pada tiga hal, berikut ini:²⁸

pertama, kategori *al-bidāyah*. Suatu sikap yang menekankan kecenderungan jiwa dan kerinduannya secara fitrah kepada Yang Maha Mutlak, sehingga orang senantiasa berusaha mendekati kepada Allah swt. *Kedua*, kategori *al-mujāhadāt*. Suatu pengertian yang membatasi tasawuf pada pengamalan—yang lebih menonjolkan akhlak dan amal dalam mendekati diri kepada Allah swt—yang didasarkan atas kesungguhan. *Ketiga*, *al-mazāqāt*. Suatu pengertian yang cenderung membatasi tasawuf pada pengalaman batin dan perasaan beragama, terutama dalam mendekati Zat Yang Mutlak.

Para nabi dan rasul, seperti Ibrahim as, Ismail as, Ayub as, Zakaria as, Yunus as, Isa as, Musa as, dan Muhammad saw adalah pribadi-pribadi utusan Allah yang merasakan, merenungi, dan

28 Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 140.

mengalami *al-bidāyah*, *al-mujāhadāt*, dan *al-mazāqāt*. Meskipun demikian, penjelasan tentang definisi tasawuf masih juga kurang memadai. Setidaknya berdasarkan pengertian al-Junaid di atas menjadi pilihan penulis untuk menjelaskan tasawuf dalam kajian penelitian disertasi ini.

B. Sumber Tasawuf

Berdasarkan pada asal-usul kata tasawuf yang disinyalir berasal dari berbagai tradisi, begitu pula sumber lahir tasawuf yang tidak murni bersumber dari tradisi Islam. Setidaknya terdapat enam tradisi yang disinyalir sebagai sumber tasawuf, yaitu Islam, Yunani, Zoroaster, Persia dan Arab pra Islam, dan pernyataan para nabi Perjanjian Lama,²⁹ dan tradisi Cina.³⁰

Pertama, dari tradisi Islam. Sumber tasawuf adalah Hadis Qudsi, firman Allah yang tidak termasuk dalam al-Qur'an; ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip secara individual oleh kalangan sufi; dan hadis Nabi.³¹ Sumber kemudian yang paling populer adalah *Matsnawī* karya Jalaluddin ar-Rumi. *Matsnawī* merupakan penggambaran kandungan al-Qur'an dalam bahasa Persia.

Kedua, dari tradisi Yunani. Tasawuf mengasimilasi konsep-konsep melalui teks-teks di luar Islam yang melestarikan dan mendukung doktrin *Wahdah al-Wujūd (the Unity of Being)*. *Enneads* karya Plotinus merupakan naskah metafisika terlengkap dari Yunani yang memperkaya Islam. Di kalangan muslim, Plotinus dianggap sebagai Syaikh, Guru Spiritual, *Spiritual Master*. Karya

29 Laleh Bakhtiar, *Sufi*, hlm. 7. Bandingkan dengan Samih 'Athif al-Zain, *al-shūfiyyah*, hlm.. 30.

30 Samih 'Athif al-Zain, *al-shūfiyyah*, hlm. 33.

31 *Ibid.*

Yunani lain yang diasimilasi ke dalam Islam adalah *Niomabus*, ajaran Pythagoreans; dan tulisan-tulisan Empedocles tentang kosmologi dan ilmu alam.

Tulisan-tulisan Hermetis pada abad ke-1 hingga ke-4 masehi, melestarikan dimensi batin tradisi-tradisi Mesir dan Yunani. Karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Satu risalah yang masih eksis adalah *Poimandres* yang dinisbatkan pada Hermes Trismegistus, pendiri hermetisisme. Hermes secara tradisional dikaitkan dengan Enoch, yang dalam al-Qur'an disebut dengan nabi Idris as.

Zoroastrianisme, agama Iran kuno. Konsep kembar, "*There is law in Nature. There is conflict in Nature,*" terdapat hukum (keteraturan) dan konflik di alam ini. Konsep tersebut telah membantu mengembangkan tema-tema besar dalam kosmologi Sufi. Syihabuddin Yahya Suhrawardi, *the Master of Illumination*, memperluas gagasan-gagasan Zoroastrian dalam ilmu malaikat cahaya (*the Angelology of Lights*).

Keempat, dari mitos dan legenda pra Islam, yang berasal dari sumber-sumber Persia dan Arab untuk menjelaskan signifikansi batin mereka. Cerita tentang Buddha pun diasimilasi juga,³² terutama perjalanan Sidharta Buddha Gautama yang keluar dari istana, meninggalkan kenikmatan dunia. Hal lain yang dianggap bersumber dari Buddha adalah "*Salman wa Absal*", karya Ibn Sina.³³

Kelima, dari al-Qur'an tentang kisah para nabi yang disebut dalam Perjanjian Lama, dan perkataan-perkataan Daud dan Sulaiman menjadi hal penting dalam Islam secara umum maupun

32 Lihat Samih 'Athif al-Zain, *al-shūfiyyah*, hlm. 36-39.

33 Laleh Bakhtiar, *Sufi*, hlm. 7.

dalam tasawuf. Maryam, kemukjizatan kelahiran Isa al-Masih, Firman Allah (*Logos*) sebagaimana yang tersebut dalam al-Qur'an merupakan simbol-simbol penting dalam tasawuf tentang aspek kebenaran. Kelahiran Logos pada Maryam seperti kelahiran Logos pada nabi buta huruf (*Nabi al-Ummi*). Gelar *al-Ummi* yang disematkan pada *al-Mushthāfā* (manusia pilihan, sufi sejati) Muhammad saw seperti bertentangan dengan realitas personal beliau yang shidq, amanah, fathanah, dan tablīg. Misteri al-Ummi pada diri Muhammad saw lebih rasional bila diterjemahkan sebagai pribadi yang melahirkan (*giving birth*), yang menjadi asal; menyusui dan mengasuh (*nursing*); melindungi (*protecting*) dari jalan yang sesat menuju jalan Tuhan; dan melatih dan mendidik (*educating*) dari ketidaktahuan menjadi paham. Inilah watak ibu, bukan watak orang yang buta huruf. Kemukjizatan Islam pada al-Qur'an, sebagaimana kemukjizatan Kristen pada Isa al-Masih.

Keenam, dari tradisi Cina, terutama Konfusianisme. Pada sumber yang terakhir ini Samih 'Athif al-Zain, dalam *al-shūfiyyah*-nya justru menempatkan sebagai sumber *tasharwuf* Islam yang pertama. Hal ini terkait dengan eksistensi filsafat Cina yang lahir jauh sebelum kelahiran Islam. Pengaruh Konfusianisme ke dalam tasawuf ini sudah ada sejak lama, yaitu adanya hubungan antara Arab dengan Cina yang terjadi pada masa sebelum masehi. Namun hubungan itu tidak tercatat kecuali pada pertengahan abad ke-5 M dan dilanjutkan kemudian pada abad ke-1 H.³⁴ Di antara ajaran Konfusianisme yang juga terdapat dalam ajaran tasawuf adalah penyucian jiwa sehingga membakar nafsu dunia, pencerahan (*enlightenment, al-isyrāq*) yang diperoleh Tao setelah berlatih keras dalam melakukan keutamaan-keutamaan, berjumpa atau bersatu dengan Tao memahami wujud-wujud sebagaimana adanya wujud.

34 Samih 'Athif al-Zain, *al-shūfiyyah*, hlm. 33.

Di antara ajaran itu seperti yang dikatakan Lautse, “Sesungguhnya manusia mampu mengetahui apa-apa yang ada di semesta ini tanpa keluar dari pintu rumahnya.”³⁵ Teks kutipan Arab dari ajaran Lause ini adalah, “*inna al-insāna yastathī‘ an ya’rifā kullu mā fī al-‘ālam min gairi an yakbraja min bābi dārihi.*” Ungkapan ini senada dengan ungkapan hadis yang terkenal dalam *tashawwuf* “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*”.

Berdasarkan pada sumbernya, tasawuf tampaknya menjadi realitas rohani yang menjadi titik temu (*meeting point*) semua agama-agama. Mulai dari asal-usul kata, definisi, maupun sumbernya, tasawuf tidak mandiri. Artinya, tasawuf tidak terbentuk dari realitas dinamis tradisi keagamaan yang tunggal, melainkan terkait—untuk tidak mengatakan bersumber—dengan semua tradisi agama Samawi maupun agama Ardi. Tasawuf adalah realitas esoteris tunggal (*esoteric of singularity*) tetapi juga realitas eksoteris jamak (*exoteric of plurality*). Singularitas esoteris dalam hal ini, karena tasawuf menuju pada Tuhan, dan pluralitas eksoterisnya karena ia merupakan fenomena pada semua tradisi agama-agama.

C. Tingkatan dalam Sufisme Islam

Tujuan akhir seorang sufi adalah berada sedekat mungkin di sisi Allah. Bukan hanya dekat, tetapi juga mengenal Allah dan larut di dalam ketunggalan-Nya melalui tiga tahapan kepastian, yaitu Pengetahuan Pasti (*‘Ilm al-Yaqīn, the Knowledge of Certainty*), Penglihatan Pasti (*‘Ain al-Yaqīn, the Eye of Certainty*), dan Kebenaran Pasti (*Ḥaqq al-Yaqīn, the Truth of Certainty*). Ibarat mengenal api, para sufi telah mendengar uraian dan penjelasan tentang api; mengetahui terangnya cahaya api; panasnya api saat menyentuh tubuh mereka.

35 *Ibid.*, hlm 25.

Sejumlah kalangan memberi contoh pada tiga tahapan pencapaian kepastian itu dengan mengambil contoh madu. Pada *'Ilm al-Yaqīn* seseorang menerima pengetahuan tentang madu; pada *'Ain al-Yaqīn*, seseorang secara kasat mata melihat dan menyentuh wujud fisik madu; dan pada *Ḥaqq al-Yaqīn*, seseorang dengan lidah dan seluruh indra pengecapnya merasakan manisnya madu yang telah menyentuh lidahnya.

Untuk sampai pada Kebenaran Pasti tersebut, seseorang sufi harus menempuh tahapan demi tahapan yang lebih tinggi yang disebut tingkatan rohani (*maqāmāt, the spiritual stations*). *Maqām* atau *Maqāmāt (the spiritual stations)* adalah tingkatan naik yang dicapai melalui ritual dan kesulitan tertentu, Laleh Bakhtiar, *Sufi*, hlm. 100, yang diupayakan oleh seorang pelaku ruhani (*sālik, traveler*), yang ketetapanannya berdasar anugerah Allah.³⁶

Pada satu tingkatan rohani, seorang pelaku (*sālik, traveler*), baruizinkan untuk naik ke jenjang tingkatan di atasnya apabila telah berhasil dalam menjalani tingkatan tersebut. Ketika seorang *sālik* naik ke *maqām* di atasnya, maka dia harus pula tidak meninggalkan *maqāmāt* yang ada di bawahnya. Artinya, bahwa jenjang tingkatan rohani dibangun secara sistematis tidak terpisahkan dari bawah ke atas. Masing-masing tingkatan menjadi bangunan dasar yang menguatkan bangunan di atasnya.

Selama menjalani setiap tingkatan rohani ini, seseorang sufi akan mengalami keadaan mental (*ḥāl, ahwāl, a spiritual state*) yang berbeda-beda. Di antara *ahwāl* tersebut adalah munculnya rasa takut (*khauf*), tenteram (*tuma'ninah*), dan sedih (*ḥuzn*). *Ḥāl, ahwāl,*

36 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus as-Sufi)* (Kuala Lumpur: A.S. Noordin, 1995), hlm. 140.

secara harfiah artinya turun, bercahaya, atau menembus suatu tempat (*to descent, alight or penetrate a place*).³⁷ Sebuah *hāl* masuk ke dalam hati sebagai pemberian Allah yang Maha Tidak Terbatas kepada seorang hamba. *Hāl* ini tidak bisa dicapai melalui upaya, keinginan kuat. *Hāl*, kedatangannya dan kepergiannya tidak bisa diperkirakan.³⁸

Terjadinya *ahwal* itu terjadi bersamaan dengan perubahan kepribadian yang sedang dialami oleh seorang sufi, yakni hilangnya kepribadian lama dan menguatnya kepribadian baru.³⁹ Dalam transformasi psikologis ini, tidak jarang seorang sufi mengalami kejadian luar biasa atas dirinya, berupa keramat (*karāmah*), yang kelihatannya bertentangan dengan hukum fisik.⁴⁰

Tentang tingkatan rohani, setiap tokoh sufi tidak mempunyai jumlah dan tingkatan susunan yang sama, begitu pula tentang keadaan rohani. Berikut tingkatan rohani menurut para sufi dalam catatan Yunasril Ali:⁴¹

Berikut sejumlah tokoh sufi yang memberikan tingkatan ruhani, *pertama*, Abu Nasr as-Sarraj: tobat, warak, *zuhud*, sabar, tawakal, dan rida.

Kedua, Abu Bakar al-Kalabazi: tobat, *zuhud*, sabar, fakir, *tarwadhahu'* (rendah hati), takwa, tawakal, rida, mahabbah, dan ma'rifah.

Ketiga, Abu Sa'id bin Abu al-Khair: niat, *inābah* (penyesalan), tobat, *irādah* (kemauan), *mujāhadah* (kesungguhan), *murāqabah* (mawas diri), sabar, zikir, rida, *mukhālafah an-nafs*

37 Laleh Bakhtiar, *Sufi*, hlm. 98..

38 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 62.

39 Yunasri Ali, "Tasawuf", dalam Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban, Jilid 4* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 144.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, hlm. 144-145.

(melawan hawa nafsu) *mufakat*, *taslim* (penyerahan), tawakal, *zuhud*, ibadah, wara', ikhlas, *shidq* (benar/jujur), *khauf* (takut akan kemurkaan Allah), *rajā'* (harap akan rahmat Allah), *fanā'* (lebur dalam Allah), *baqa*, *'ilm al-yaqīn* (ilmu yakin), *ḥaqq al-yaqīn* (yakin yang sebenarnya), *ma'rifat*, *juhd* (usaha keras), *walāyah* (kewalian), *mahabbah*, *wijd* (ektase), *qurb* (kehampiran), *tafakkur* (perenungan), *wishāl* (hubungan langsung), *kasyf* (terbukanya hijab yang membatasi manusia dan Allah swt), *khidmat*, *tajrīd* atau *tajarrud* (pembersihan hati dari selain Allah swt), *tafrīd* (menyendiri dengan Allah), *inbisāth* (melapangkan hati menerima Ilahi), *taḥqīq* (menerima kebenaran), *nihāyah* (akhir perjalanan kerohanian), dan *tashawwuf* (tasawuf).

Keempat, Abdul Karim al-Jilli: Islam, iman, *al-shalāḥ* (kesalihan), ihsan, *syahādah* (penyaksian), qurbah (kedekatan di sisi Allah di sisi Allah [*al-kullah*, *al-ḥubb*, *al-khitām*, *al-'ubūdiyyah*]).

Keragaman tersebut seperti digambarkan Armstrong, "*The spiritual states are numerous and the spiritual stations are numerous. The Perfect Ones have passed beyond both.*"⁴² *Aḥwāl* dan *maqāmāt* banyak. Kesempurnaan semuanya adalah melampaui keduanya. Terhadap perbedaan dua istilah teknis dalam tasawuf—yakni *aḥwāl* dan *maqāmāt*—al-Hujwiri memberika uraian berikut ini:

Maqām menunjuk kepada jalan sang pencari, dan kemajuannya di medan juang, dan peringkatnya di hadapan Tuhan sesuai dengan kebajikannya.

Istilah *ḥāl* menunjuk kepada nikmat dan kemurahan yang Tuhan anugerahkan kepada hati hamba-Nya, dan yang tidak berkaitan dengan kezuhudan sang hamba.

42 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 62.

Maqām termasuk dalam katagore tindakan, sedangkan *ḥāl* termasuk dalam katagore anugerah. Oleh karena itu orang yang mempunyai *maqām* siap siapa dengan kezuhudannya, sedangkan orang yang memiliki *ḥāl*, mati bagi “diri” dan siap menerima *ḥāl* yang Tuhan ciptakan di dalam dirinya.⁴³

Beberapa *maqāmāt* sering diungkap dalam wacana tasawuf adalah *zuhud* (*zuhd, ascetism*), *mahabbah*, *ma’rifah*, *fanā’* dan *baqā’*, *ittihād*, *al-ḥulūl*, dan *wahdah al-wujūd*. Hirarkhi *maqāmāt* tersebut disusun berdasarkan pada urutan kronologis para tokoh pencetusnya. Berikut uraian singkat *maqāmāt* tersebut.

1. *Zuhud*

Zuhud merupakan *maqām* pertama yang paling menonjol. *Zuhud* dipahami sebagai berikut:⁴⁴

Asceticism. This is the renunciation of all things connected to this world. It is a useful approach in the early stages of the Spiritual Path, but not desirable for the one who strive for perfection. Sub asceticism implies enouncing the secondary causes whih, in fact, are the means through whih man gains knowledge of Allah.

Artinya:

Aketisisme. Ini merupakan penolakan terhadap semua hal yang terkait dengan dunia ini. *Zuhud* merupakan satu pendekatan dalam tingkatan awal dalam tarekat, tetapi tidak dapat dialami oleh setiap orang yang bersungguh-sungguh pada penyempurnaan. Asketisisme seperti ini menyiratkan pengumuman sebab-sebab kedua yang mana

43 ‘Ali ibn Utsman al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., cet. ke-4 (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 170.

44 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 62.

rata-rata seseorang mencapai ma'rifat Allah.

Bahkan fenomena *zuhud* ini menandai dimulainya kehidupan sufi di kalangan umat Islam, terutama pada abad ke-1 dan ke-2 H. Kalangan muslim yang menjalani kehidupan *zuhud* tersebar di sejumlah kota seperti Madinah, Kufah, Basra, Balkhan, dan kawasan Mesir. Hidup sederhana yang diteladankan oleh nabi menjadi acuan dan perjuangan pelaku *zuhud*.

Kalangan ahli sejarah menilai, bahwa kemunculan praktek *zuhud* ini dianggap sebagai reaksi langsung atas kehidupan kalangan istana Bani Umayyah⁴⁵ yang dianggap menyimpang terlalu dari ajaran nabi Muhammad saw dan para sahabatnya yang penuh kesederhanaan.

Dari Madinah terdapat dua tokoh *zuhud*, yaitu Sa'id bin Musayyab (w. 91H/710M) dan Hasan al-Bashri (w. 110H/729M). Sa'id bin Musayyab adalah murid sekaligus menantu Abu Hurairah (sahabat nabi salah seorang Ahl al-shuffah). Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa suatu kali ia ditawari sejumlah 35 ribu dirham uang perak. Ia menolak sembari berkata, "Aku tidak membutuhkannya. Aku juga tidak membutuhkan Bani Marwan—salah satu cabang dari suku Bani Umayyah yang berkuasa ketika itu—sehingga aku bertemu Allah swt yang akan memberikan putusan antara aku dan mereka."⁴⁶ Ia mencontohkan bahwa hidup *zuhud* kepada para pengikutnya. Ia memandang bahwa para penguasa Bani Umayyah sebagai tiran. Ketika pelantikan Abdul Malik bin Marwan, Sa'id bin Musayyab tidak mau membaitnya.

45 Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 69.

46 Yunasri Ali, "Tasawuf", hlm. 146. Tokoh zahid Madinah lainnya adalah Abu 'Ubaidah al-Jarrah (w. 18H), Abu Dzarr al-Giffari (w. 22H), Huzhaifah ibn al-Yaman (w. 36H), dan 'Abdullah ibn Mas'ud (w. 33H). Mereka ini datang dari kalangan sahabat. Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi*, 69.

Hasan al-Bashri⁴⁷ lahir di Madinah pada tahun 21 H/642M. Ibunya adalah seorang budak bernama Ummu Salamah, salah satu istri nabi Muhammad saw. Hasan al-Bashri tumbuh dalam lingkungan yang salih dan orang-orang berilmu. Ia banyak belajar dari 'Ali bin Abi Thalib dan Huzhaifah bin al-Yaman. Ia lebih dikenal sebagai zahid dari Basrah—menjalani hidup *zuhud* karena takut (*khauf*) kepada azab Allah dan berharap (*rajā'*) kepada rahmat Allah.

Di lingkungan Masjid Basrah, Hasan al-Bashri orang yang pertama-tama memperbincangkan ilmu kebatinan, kemurnian akhlak dan usaha menyucikan jiwa.⁴⁸ Selain Hasan al-Bashri, tokoh asketis yang lainnya adalah Malik ibn Dinar, Fadl ar-Raqqasyi, Rabbah ibn 'Amru al-Qisyi, Shalih al-Murri, 'Abdulwahid ibn Zaid.⁴⁹ Bagi Hasan al-Bashri dunia yang bersifat sementara ini tidak mengandung nilai sedikit pun jika dibandingkan dengan rahmat Allah swt di akhirat kelak. Bahkan dalam salah ungkapannya Hasan al-Bashri mengatakan, "Jauhilah dunia ini, karena ia sebenarnya serupa dengan ular. Licin pada perasaan tangan, tetapi racunnya mematikan."⁵⁰ Intinya, kenikmatan duniawi tidak ada bandingannya dengan kenikmatan yang dijanjikan Allah di akhirat.

Salah satu yang menjadi penyebab Hasan al-Bashri menjadi seorang muslim yang taat adalah ketertarikannya pada seorang wanita muda bermata jeli. Hasan al-Bashri adalah seorang pemuda yang tampan dan selalu perlente dalam berpakaian. Suatu hari saat berjalan keliling Basrah ia bertemu dengan wanita

47 *Ibid.*

48 Hamka, *Tasauf*, hlm. 70.

49 Bandingkan dengan Usman Said, dkk., *Ilmu Tasawuf* (t.k.: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, IAIN Sumatra Utara, 1982/1983), hlm. 8.

50 Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 69.

cantik. Diikutinya wanita yang bermata jeli itu dari belakangnya. Ketika wanita itu merasa menanyakan sikap Hasan al-Bashri, dia menjawab karena tertarik pada kerlingan matanya dan yang tersembunyi dalam hatinya. Ia terus mengikutinya hingga sampai di rumah wanita itu. Ketika wanita itu menanyakan niat Hasan al-Bashri, dia menjawab, "Aku tertarik pada dua biji matamu." Hasan al-Bashri dipersilakan duduk.

Tidak lama kemudian datang seorang pembantu wanita cantik tersebut membawa sebuah talam yang tertutup kain dan menyerahkannya pada Hasan al-Bashri. Hasan al-Bashri membuka talam itu, alangkah kagetnya ternyata berisi dua bola biji mata. Pembantu itu berkata, "Beliau berpesan tidak ingin mempunyai mata yang menyebabkan orang lain berdosa." Mendengar ucapan itu bergetarlah lutut Hasan al-Bashri, ia takut dan menyesal.

Adapun, zahid dari kalangan ahli Kufah adalah Sufyan al-Tsauri (w. 161H/778M). Ia menjalani hidup dengan penuh kesederhanaan, taat beragama, tawaddu', dan menyarankan untuk bersikap *zuhud*.

Sementara itu dari Balkhan ada Ibrahim bin Adam (w. 165/782). Ibrahim bin Adam adalah seorang pangeran muda yang meninggalkan kemewahan istana, dan memilih hidup *zuhud*. Ia tinggal di pedalaman padang pasir sembari bekerja sebagai tukang kebun pada sebuah perkebunan kurma. Dari kerja buruhnya itu, Ibrahim bin Adam membiayai hidupnya.

2. **Mahabbah**

Mahabbah (*rasa cinta, love, affection, attachment*) merupakan tingkatan rohani setelah *zuhud*. *Mahabbah* atau *love* adalah: ⁵¹

51 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 132.

“Mahabbah is the lofty, pure and unconditional love of Allah. The attainment of sub love transforms the murīd from the one who desires Allah” into murād, “the one who Allah desires”. Nothing is greater than this. The spiritual intoxication arising from the wine of mahabbah comes from regarding only the Beloved. The truth of mahabbah is that every atom of the lover (muḥibb) bears witness to the intensity of his Love for Allah. Out of sub mahabbah develops ‘isyq, which is passionate and ceaseless yearning for Allah.

Artinya:

Mahabbah adalah yang mulia, cinta suci Allah. Pencapaian cinta seperti ini menjelmakan murid dari mencintai Allah menjadi murād (Allah mencintainya). Tidak ada sesuatu pun yang lebih besar dari mahabbah ini. Mabuk spiritual muncul dari anggur Mahabbah datang dari Yang Dicintai. Kebenaran mahabbah merupakan setiap atom dari pecinta memberi kesaksian pada intensitas Cintanya pada Allah. Di luar mahabbah seperti ini membangun kerinduan (‘isyq), yang mana terus menerus dan rindu akan Allah.

Mahabbah ini dipelopori oleh Rabi‘ah al-Adawiyah (w. 185H/801M). Rabi‘ah—yang lahir di Basrah—ini bernama lengkap Ummu al-Khair Rabi‘ah bin Ismail al-Adawiyah al-Qissyah. Ia pernah menjadi hamba sahaya. Ia menghabiskan malam-malamnya untuk shalat dan berzikir. Suatu malam saat Rabi‘ah tengah bermunajat pada Allah, tuannya melihat nyala lentera di atas kepala Rabi‘ah. Tuannya merasa takut karenanya. Maka keesokan harinya Rabi‘ah dibebaskan. Selanjutnya Rabi‘ah pergi mengikuti halaqah (pertemuan) yang diadakan di masjid-masjid kota Basrah. Dalam halaqah itu Rabi‘ah berjumpa dengan Ibrahim bin Adam,

Malik bin Dinar, Sufyan al-Tsauri, dan Syaqq al-Balkhi.⁵² Baginya *zuhud* harus dilandasi *mahabbah* yang mendalam. Ketaatannya pada perintah agama bukan karena pengharapannya pada surga dan ketakutannya pada panasnya api neraka. *Zuhud* dilakukannya demi cintanya pada Tuhan.

Demi *mahabbah*-nya pada Allah sampai-sampai Rabi'ah tidak mau mencinta selain Allah. "*Innī ḥubbī lillāh lam yatrik fī qalbī makānan li muhibbah siwa Allah*, sesungguhnya cintaku kepada Allah tidak memberi tempat untuk mencintai yang lain." Bahkan ketika disinggung bagaimana sikap cintanya kepada rasulullah saw, Rabi'ah menjawab, "*innī wa Allāh aḥabbuhu ḥubban syadīdan, walakin ḥubb al-khāliq syagalanī 'an ḥubb al-makhlūq*, sesungguhnya demi Allah aku sangat mencintainya, tetapi kecintaan kepada Allah telah melupakan aku dari mencintai makhluk."⁵³

Kecintaan Rabi'ah kepada Allah ini ditunjukkan dalam ungkapan syairnya:

Aku mencintai dengan dua macam cinta. Cinta rindu dan cinta karena Engkau berhak menerima cintaku. Adapun cinta rinduku keadaanku selalu mengingatMu. Cinta karena Engkau berhak menerimanya adalah keadaanku yang tidak melihat sesuatu sebelum melihatMu. Pujian untuk ini dan itu bukanlah bagiku. Tetapi segala pujian hanya Untuk-Mu.⁵⁴

Terhadap dua cinta itu al-Ghazali (w. 505H/ 1112M) menuliskan, "Mungkin yang dimaksud dengan cinta rindu (*al-ḥubb al-hawā*) ialah cinta kepada Allah swt karena kebaikan dan karunia-Nya kepadanya. Adapun cinta kepada-Nya karena Dia layak dicintai ialah cinta karena keindahan dan keagungan-Nya,

52 Usman Said, dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 22.

53 *Ibid.*, hlm. 31.

54 Yunasril Ali, "Tasawuf," hlm. 147.

yang tersingkap kepada-Nya. Dan yang terakhir inilah cintayang paling luhur dan mendalam serta merupakan kelezatan yang tiada taranya.”⁵⁵

Pecinta yang sesungguhnya (*al-Muḥibb al-Shādiq, the True Lover*) menurut Rabi‘ah harus selalu mencari dan berusaha mendekati diri kepada yang dicintai serta menempatkannya dalam lubuk hati nurani. Karena melalui cinta itu Rabi‘ah ingin menyaksikan wajah Allah yang Maha Mulia, dan ingin dibukakan tirai yang membatasi antara dirinya dengan Allah. Bukan hanya itu cintanya pada Allah telah menutup ketamakan surga dan ketakutannya pada api neraka. Dalam suatu riwayat dikisahkan suatu hari Rabi‘ah berjalan-jalan di kota Basrah. Ketika ditanya mengapa ia membawa obor di salah satu tangannya dan kendi berisi air di tangannya yang lain, ia menjawab, ”Aku akan melemparkan api ke Surga dan mengguyurkan air ke Neraka agar kedua penghalang itu lenyap; dengan demikian akan jelas siapa yang memuja Tuhan karena cinta, dan bukan karena takut api Neraka atau harapan akan kenikmatan Surga.” Dan baginya, Tuhan cukuplah, seperti terungkap dalam doa berikut:⁵⁶

Ya ilahi! Tenggelmkan aku dalam mencintai-Mu, sehingga tiada satu pun yang dapat melalaikan aku dari mengingat-Mu.

Ya ilahi! Bintang-bintang telah gemerlap, mata telah tertidur, pintu-pintu istana telah dikunci, setiap pecinta

55 *Ibid.* Lihat juga Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 87. B.A. Dar, “Sufis Before al-Hallaj,” dalam M.M. Sharif, *a History Muslim Philosophy*, Vol. I (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 340.

56 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 72-73. Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge: t.p., 1928), hlm. 98; lihat dalam Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 39.

telah menyendiri dengan yang dicintainya, dan inilah diriku berada di depan-Mu.

Ya ilahi! Malam telah berlalu, siang mulai menampakkan diri. Bagaimana gerangan perasaanku. Apakah Engkau terima amalanku hingga aku merasa bahagia, ataukah Engkau tolak hingga aku merasa sedih. Demi keperkasaan-Mu, inilah sikapku selama Engkau memberi hidup dan perlindungan kepadaku. Demi keperkasaan-Mu, seandainya Engkau mengusirku dari depan pintu-Mu, aku tidak akan pergi. Karena hatiku telah mencintai-Mu.

Ya ilahi! Jadikanlah surga untuk para kekasih-Mu dan neraka untuk musuh-musuh-Mu. Adapun aku, maka Engkau sudah cukup untukku.

Melalui *mahabbah* ini Rabi'ah menjadi rujukan kaum sufi yang sebelumnya tidak terjadi. Al-Taftazani menilai bahwa Rabi'ah adalah sufi yang membuat cinta menjadi terkenal. Bukan hanya itu, Rabi'ah lah yang menganalisa pengertian cinta dan menguraikannya,⁵⁷ antara cinta yang tulus karena cinta maupun cinta karena adanya harapan dicintai Allah.

Lantas apakah *mahabbah* yang dialami oleh Rabi'ah merupakan *maqām* atau *hāl*? Al-Qusyairi mengatakan bahwa *mahabbah* demikian merupakan tingkatan yang dicapai seorang sufi dalam perjalanan rohaninya menuju Ilahi. Namun bagi al-Junaid, keadaan yang dialami oleh Rabi'ah merupakan keadaan batin karena merupakan karunia Ilahi kepada sufi yang senantiasa mendekati-Nya.

Terlepas dari adanya posisi *mahabbah* sebagai *maqām* atau *hāl* tidaklah menjadi perdebatan yang rumit, karena yang terpenting

57 *Ibid.*, hlm. 88.

bagi seorang sufi senantiasa “bercinta” dengan Allah. Al-Taftazani menawarkan cara untuk memahami *mahabbah* Rabi’ah dengan mengutip sebuah hadis Qudsi berikut, “Barang siapa tindakannya dalam mengingat-Ku membuatnya lupa memohon kepada-Ku, Aku akan menganugerahinya karunia terbaik yang dimohon pemohon.”⁵⁸ Kaitannya dengan Hadis Qudsi ini, yang Rabi’ah inginkan hanya cinta sejati bukan cinta karena nafsu. Berbekal cinta suci inilah diharapkan tersingkapnya tirai, sehingga dia bisa melihat Allah, dan ketika itu pulalah dia menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah Zat Esa yang melimpahkan karunia cinta kepadanya, baik dalam cintanya yang pertama maupun dalam cintanya yang kedua.⁵⁹

Demikianlah *hāl* dan atau *maqām mahabbah* Rabi’ah yang menjadi jalan kaum sufi untuk ‘bercinta’ dengan Allah. Namun demikian, masih terdapat sejumlah kalangan mengacaukan sejarah Rabi’ah ini. Ia sering dikisahkan sebagai seorang penari dan biduanita yang pernah menikah dengan Ahmad bin Abi al-Hawari, padahal tidak sama sekali. Rabi’ah yang pernah menikah dengan Ahmad bin Abi al-Hawari adalah Rabi’ah asy-Syamiyah yang profesinya sebagai penyanyi dan penari.⁶⁰

3. Ma’rifah

Istilah ma’rifah sebagaimana dijelaskan oleh Amatullah berikut ini:⁶¹

Ma’rifah is a light which Allah casts into the heart of whomsoever He Will. This is the true knowledge which come

58 *Ibid.*, hlm. 87.

59 *Ibid.*, hlm. 88.

60 Thaha ‘Abdulbaqi Surur, *Min ‘Alam al-Tashawwuf al-Islām* (t.k.: t.p., t.th.), hlm. 39; lihat dalam Usman Said dkk., *Ilmu Taswuf*, hlm. 37.

61 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 142.

through “unveiling” (kasyf), “witnessing” (musyāhadah) and “tasting” (zhauq). This knowledge is from Allah, it is not Allah Himself, because He is Unknowable in His Essence. The Triad on the Sufi Path of Return is comprised of fear (makhāfah), Knowledge (ma’rifah) and Love (mahabbah). Fear leads to Knowledge which leads to Unconditional Love of Allah. It is said that spiritual struggle (mujāhadah) is hild’s play whilst ma’rifah is man’s work.

Artinya:

Ma’rifah merupakan cahaya di mana Allah melempar ke dalam hati hamba yang Dikehendaki-Nya. Ma’rifat merupakan pengetahuan sejati yang datang melalui penyingkapan (*kasyf*), kesaksian (*syahādah*), dan perasaan (*dzauq*). Ma’rifat ini dari Allah bukan dari Allah Sendiri, karena Dia tidak dapat dikenal dalam Zat-Nya. Tiga hal yang ada dalam jalan spiritual terdiri atas takut (*mukhāfah*), ma’rifah (*ma’rifah*), cinta (*mahabbah*). Takut mengarahkan pada pengetahuan yang membimbing pada cinta tanpa pamrih. Disebutkan bahwa mujāhadah merupakan permainan anak-anak (cara yang mudah), ma’rifat merupakan karya orang dewasa.

Sebutan istilah ma’rifah sudah dikenal sejak abad ke-3 H, yang diperkenalkan oleh Dzunnun al-Mishri (w. 245/6 H/797 M). Dzunnun (lelaki dengan ikan) al-Mishri dalam perjalanan hidupnya kenyang dengan keluar masuk penjara dan penolakan masyarakat terhadap dirinya. Dia sufi tersohor pada abad ke-3H. Selain ilmu Tauhid dan ilmu Syari’ah, Dzunnun al-Mishri juga menguasai ilmu Kimia.⁶² Selain bahasa Arab, Dzunnun al-Mishri

62 Ilmu Kimia pada masa Dzunnun al-Mishri masih bercampur dengan ilmu sihir yang berbeda dengan ilmu Kimia saat ini. Melalui kepandaiannya ilmu Kimia pernah suatu hari ia merubah batu kerikil menjadi batu permata.

juga menguasai bahasa Suryani dan lukisan *hyroclip*. Dzunnun al-Mishri yang dikenal sebagai “bapak teori ma’rifah” ini lahir di Akhmim kawasan Mesir hulu pada tahun 214H/829M. Tokoh lain yang mengembangkan ma’rifat adalah al-Junaid al-Bagdadi (w. 297H/910M).

Dzunnun al-Mishri berpandangan bahwa para ulama Hadis dan Fiqh yang memberikan ilmunya kepada masyarakat sebagai sarana untuk menarik keduniaan dan obor bagi agama.⁶³ Mungkin karena pandangannya itulah, respon masyarakat dan ulama terhadap dirinya kurang simpatik. Mereka—terutama Fuqaha—membenci dan menantanginya dan sekaligus menuduhnya sebagai orang yang zindiq.⁶⁴ Semasa di Mesir, konflik ini menjadi pintu baginya keluar masuk penjara, terutama pada saat Mesir di kuasai Muhammad bin ‘Abdul Hakam (penganut mazhad Maliki) dan Ibn Abu Laits (penganut mazhad Hanafi).

Namun ketika berada di Baghdad, Dzunnun al-Mishri mendapat sambutan yang hangat baik dari kalangan masyarakat maupun penguasanya. Mereka mau mendengar dan mempelajari ajaran Dzunnun al-Mishri. Pada masa khalifah Mutawakkil, Dzunnun al-Mishri dikirim kembali ke Mesir dengan mendapat kehormatan. Berkat jasa Mutawakkil inilah Dzunnun al-Mishri leluasa mengajarkan ilmunya hingga sampai akhir hayatnya.

Sebagai tokoh yang memperkenalkan ma’rifah, Dzunnun al-Mishri membagi ilmu tiga macam, yaitu:⁶⁵

63 Usman Said, dkk., Ilmu Taswuf, hlm. 39.

64 *Ibid.*

65 Ilmu di sini terjemahan dari ‘ilmu (Arab) atau pengetahuan diskursif. Istilah ilmu ini untuk membedakan dengan ma’rifah (gnosis). Annemarie

*First, knowledge of the unity of God and this is common to all believers; second, knowledge gained by proof and demonstration and this belong to the wise, the eloquent, and the learned; the third, knowledge of the attributes of Unity and this belongs to the saints, those who contemplate the face of God within their hearts, so that God reveals Himself to them in a way in which He is not revealed to anyone else in the world.*⁶⁶

Artinya:

Pertama, ilmu tauhid, dan ilmu ini untuk semua orang mu'min; kedua ilmu yang diperoleh melalui bukti dan demonstrasi, dan ilmu ini milik orang bijak (mutakallim), dan para terpelajar; ketiga, ilmu tentang sifat-sifat Yang Maha Esa, dan ilmu ini milik para wali, mereka itu yang merenungkan wajah Allah dalam hati mereka, sehingga Allah menyingkapkan Diri-Nya kepada mereka dengan cara yang Allah tidak berikan kepada siapa pun di dunia ini.

Terkait dengan pembagian ilmu tersebut, Dzunnun al-Mishri membedakan secara tegas antara ilmu (*ilm, knowledge*) dengan keyakinan (*yaqin, certitude*). Pengetahuan adalah hasil dari persepsi indera, yaitu, apa yang kita terima melalui organ-organ tubuh, sementara kepastian adalah hasil dari apa yang kita lihat melalui intuisi.⁶⁷ Terhadap pembagian ilmu tersebut, Harun Nasution menjelaskan ketiga ilmu tersebut menguraikan tentang Tuhan yang satu⁶⁸ sesuai dengan latar belakang dan kualitas masing-masing. *Pertama*, ilmunya orang awam, yang diperoleh melalui perantaraan syahadat. *Kedua*, ilmunya ulama, yang diperoleh menurut logika. *Ketiga*, ilmunya

Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 43.

66 B.A. Dar, "Sufis Before al-Hallaj," hlm. 341.

67 *Ibid.*

68 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 76.

kaum sufi, yang diperoleh melalui hati sanubari. Ilmu yang ketiga itulah yang disebut dengan ma'rifah (*gnosis*).⁶⁹

Terkait dengan pemahamannya tentang ma'rifah, ketika ditanyakan perihal tersebut Dzunnun al-Mishri menjawab, “*‘araftu rabbī bi rabbī wa laulā lammā ‘araftu rabbī*, Aku mengenal Tuhanku dengan Tuhanku, andai tanpa Tuhanku aku takkan mengenal Tuhanku.” Dengan pernyataannya itu, semakin memperjelas bahwa ma'rifat bukanlah hasil upaya manusia, melainkan pemberian Allah kepada manusia yang dikehendakinya.

Dzunnun al-Mishri menjelaskan gejala ma'rifat terlihat dari sikap hidupnya bahwa ketika menerima, memutuskan, dan menyenangi segala sesuatu karena Allah semata. Hal itu ditandai dengan tiga hal:⁷⁰ *pertama*, nur ma'rifatnya tetap tak pernah padam dalam keadaannya sebagai seorang *wara'*, *pantang (abstinence)*; *kedua*, tidak mempunyai pendirian bahwa ilmunya yang batin akan mengalahkan (merusakkan) ilmunya yang lahir berupa hukum syari'ah; dan *ketiga*, nikmat Allah yang banyak diterimanya tidak membuka tabir ke arah yang mengharamkan.

Tentang *wara'* (*abstinence*). Amatulloh mendefinisikan sebagai berikut:

During the initial stages on the Journey of Return there is an increase in abstinence which is brought about through fear of Allah. Abstinence, ascetic discipline (riyādhah) and spiritual endeavor (mujāhadah) are indispensable when the murid is struggling to achieve inner harmony and balance. The greater the purity of the traveler's heart the less need there is for abstinence. Having subdued his lower self he now holds the

69 B.A. Dar, “Sufis Before al-Ḥallaj,” hlm. 341.

70 Al-Qusyairi, Risalah al-Qusyairiyyah, ed. Muhammad 'Ali Shabih (Kairo: t.p., 1380H), hlm. 143; lihat dalam Usman Said dkk., Ilmu Taswuf, hlm. 48; dan al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 97.

reins of his passions and desires.

(Pantang. Selama tahap awal di Perjalanan Kembali ada peningkatan pantang yang dibawa melalui takut kepada Allah. Pantang, disiplin asketis (*riyādhah*) dan upaya spiritual (*mujāhadah*) sangat diperlukan ketika murid sedang berjuang untuk mencapai keselarasan dan keseimbangan batin. Kemurnian yang lebih besar atas hati seorang sālik kebutuhan kurang, ada untuk pantang. Setelah menaklukkan diri lebih rendah, seseorang saatnya memegang kendali nafsu dan keingingan).⁷¹

Bagi Dzunnun al-Mishri pusat ma'rifat adalah komunikasi cahaya rohani dari pihak Tuhan ke dalam hati nurani seseorang. Mereka yang mengalami rohani ini merasakan berada dalam Zat Tuhan. Mereka mampu melihat meskipun tidak menggunakan pengetahuan, mata, penerangan maupun pengamatan. Kata-kata dan penglihatan mereka merupakan kata-kata dan penglihatan Allah melalui lidah dan mata mereka. Dalam satu pernyataannya Dzunnun al-Mishri mengatakan bahwa semakin dalam manusia mengenal Tuhan, maka ia semakin lenyap dalam Zat-Nya.⁷²

Ungkapan lengkap Dzunnun al-Mishri tentang gambaran orang yang *Ārif* sebagaimana kutipan berikut:⁷³

”Sang arif menjadi semakin rendah hati setiap saat, setiap saat menyeretnya lebih dekat ke Tuhan. Orang-orang arif melihat tanpa pengetahuan, tanpa penglihatan, tanpa halangan dan tanpa cadar.

71 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 258.

72 B.A. Dar, “Sufis Before al-Ḥallaj,” hlm. 341.

73 Margaret Smith, *Reading from the Mystic of Islam* (London: Luzac and Company Ltd., 1950), hlm. 20; lihat dalam Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 44.

Mereka bukan diri mereka sendiri, tetapi sepanjang keberadaan mereka itu berada dalam Tuhan.

Gerak-gerak mereka disebabkan Tuhan, dan kata-kata mereka adalah kata-kata Tuhan yang diucapkan lewat lidah-lidah mereka, dan penglihatan mereka adalah penglihatan Tuhan, yang telah memasuki mata mereka.

Demikianlah, Tuhan Maha Tinggi telah bersabda: "Jika aku mencintai seorang hamba, maka Akulah telinganya sehingga ia mendengar oleh-Ku, Akulah matanya sehingga ia melihat oleh-Ku, dan Akulah lidahnya sehingga ia berbicara oleh-Ku, dan Akulah tangannya sehingga ia memegang oleh-Ku."

Selanjutnya untuk bisa sampai ke *maqām* ma'rifat, Dzunnun al-Mishri menawarkannya dengan jalan mengasingkan diri (*'uzlah*). Ketika tengah mengasingkan diri itulah seseorang tidak melihat sesuatu apa pun selain Allah. Apabila ia sudah tidak melihat lagi sesuatu yang lain selain Allah, maka jelaslah bahwa tidak ada yang menggerakannya selain kehendak (*irādah*) Allah.⁷⁴ Hal itu sebagaimana yang dinyatakannya:

Siapa pun yang mengingat Tuhan dalam kenyataan, melupakan segala yang selain Dia, seperti yang disaksikan oleh mereka yang menerima wahyu (*kasyf*).

Aku mengalami hal ini sejak shalat maghrib sampai sepertiga malam berlalu, dan aku mendengar suara-suara makhluk yang memuji Tuhan, dengan suara meninggi sehingga aku takut pada pikiranku sendiri. Kudengar ikan yang berkata, "Terpujilah Sang Raja, Yang Maha Suci, Sang Penguasa."⁷⁵

74 Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 49.

75 'Abdul Wahhab asy-Sya'rani, *Lawāqih al-Anwār al-Qudsiyyah* (Kairo:

Sementara itu tokoh lain yang mengembangkan ma'rifat adalah al-Junaid (w. 297H/910 M). Al-Junaid—yang bernama lengkap Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Junaid al-Bagdadi—ini berasal dari Iran, dan lahir di Wihawand, anak seorang pedagang kaca dan keponakan dari Sari al-Saqathi, kolega dekat al-Muhasibi.

Di Baghdad al-Junaid belajar fiqh mazhab Syafi'i. Ia adalah kemenakan seorang sufi dari Baghdad bernama Sari al-Saqathi (w. 253 H/ 867 M). Nama lengkapnya adalah Abu al-Hasan Sari ibn al-Mugallis as-Saqathi, murid dari Ma'ruf al-Kharqi. Ia merupakan orang pertama Sufi Baghdad yang mengajarkan tentang kebenaran mistis (the mystic truth) dan tauhid Sufi. Kebanyakan dari syaikh sufi di Iraq adalah muridnya. Ia dikenal juga sebagai Habib ar-Ra'i.⁷⁶ Dari pamannya inilah al-Junaid belajar tasawuf.

Penghormatan al-Junaid kepada Sari sangat tinggi. Hal ini dibuktikan selama Sari masih hidup, al-Junaid—meskipun mendapat kedudukan yang istimewa di hadapan Sari—tidak pernah berbicara kepada murid-murid Sari. Hingga suatu malam ia bermimpi bertemu Rasulullah. Dalam mimpinya Rasulullah meminta al-Junaid untuk berbicara kepada murid-muridnya, karena kemampuannya melebihi Sari. Ketika fajar menyingsing, Sari mengutus muridnya untuk menyampaikan pesan kepada al-Junaid. Bunyi pesan itu adalah:

”Engkau tak bakal berbicara kepada murid-muridmu
tatkala mereka mendesakmu untuk melakukan demikian,
dan engkau menolak perantaraan Syaikh-syaikh di

t.p., 1311H/ 1893/4), hlm. 156; lihat dalam Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 47.

76 Farid ad-Din Attar, *Muslim Sainst and Mystics: Memorial of the Saints*, terj. A.J. Arberry (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), hlm. 166.

Baghdad, serta permintaanmu sendiri. Nah, karena Rasul telah memerintahkanmu, taatilah perintah-perintahnya.”⁷⁷

Ajaran al-Junaid dapat ditemui pada surat-suratnya yang dikirimkan pada tokoh sufi lain yang hidup sezamannya. Surat-surat itu diterbitkan oleh 'Ali Hasan 'Abdul Kadir dengan judul *Risālah al-Junaid* (Surat-surat al-Junaid). Tulisan-tulisan al-Junaid diterima secara luas di kalangan sufi. Selanjutnya mereka ini menyebutnya sebagai Tuan Golongan (*Sayyid al-Thā'ifah, Master of the Sect*),⁷⁸ dan poros sejarah tasawuf awal.⁷⁹ Wakil-wakil mazhab mistik yang cara pemikirannya berlainan bisa menunjuknya sebagai guru mereka, sehingga rangkaian kelompok tasawuf yang lebih kemudian boleh dikatakan selalu mengacu kembali kepadanya.⁸⁰ Komentar salah seorang kawannya, al-Haddad, terhadap al-Junaid, begitu luar biasa. Al-Haddad mengatakan seandainya akal itu berwujud manusia, ia itu al-Junaid.⁸¹

Al-Junaid berpandangan bahwa manusia telah memiliki wujud yang lebih riil sebelum mendapat wujudnya di dunia ini, yaitu wujud rohani, yang disebut dengan *wujud rabbani* yang diciptakan Tuhan dalam dan bagi azali.⁸² Dengan wujud rabbani inilah manusia dapat mengenal Tuhan secara langsung yang disebut dengan ma'rifat.⁸³ Apabila ma'rifat itu telah tercapai, maka itulah

77 'Ali Ibn Utsman al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Swardjo Murthary dan Abdul Hadi W.M., cet. ke-4 (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 125.

78 Michael Anthony Sells (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, terj. Michael Anthony Sells (New Jersey, Mahwah: Paulist Press, 1996), hlm. 251.

79 Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 59.

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 Yunasril Ali, "Tasawuf", hlm. 8.

83 *Ibid.*

saatnya diri yang mengenal kehilangan wujudnya dalam Wujud Yang Dikenal, yang ada hanya Allah swt,⁸⁴ dan itulah tauhid yang sesungguhnya.

Ma'rifat al-Junaid ini kemudian dikembangkan oleh al-Ghazali (w. 505H/ 1112M).⁸⁵ Semula al-Ghazali adalah seorang filosof yang menekuni filsafat, ilmu kalam, fiqh, dan sebagainya. Dari sejumlah ilmu yang ditekuninya ia tidak menemukan kepuasan. Akhirnya masuklah ke dalam dunia sufi, dan menemukan kepuasan.

Bagi al-Ghazali bahwa pandangan hanya Allah swt merupakan pandangan batin (*musyāhadah*), yang telah mencapai tingkat kesadaran *fanā'* dalam *tauḥīd*. *Fanā'* dalam *tauḥīd* adalah terpusatnya seluruh kesadaran batin seseorang kepada Allah swt, sehingga ia "tidak menyadari lagi wujud dirinya dan wujud segenap makhluk." Pandangan batin demikian biasanya terjadi dalam sekilas, laksana kilat, jarang yang bertahan lama. Inilah ma'rifat yang menghasilkan kebenaran sejati.

Guna memperoleh ma'rifah menurut al-Ghazali adalah dengan membersihkan hati dari segala noda. Hal itu sebagaimana dikatakannya:

"Bukanlah kebenaran itu (diperoleh) karena rangkaian dalil dan susunan kalam, tetapi karena nur (cahaya) yang ditempatkan Allah swt dalam dada (hati); nur itu anak kunci kebanyakan ma'rifat. Barang siapa mengira bahwa *kasyf* hanya tergantung pada rangkain dalil-dalil semata, maka ia telah mempersempit rahmat Allah swt yang amat luas.

84 *Ibid.*

85 *Ibid.*

Al-Ghazali memandang bahwa ma'rifat dan mahabbah itu sebagai tingkatan tertinggi yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan rohaninya menuju hadirat ilahi. Nilai pengetahuan dalam wujud ma'rifat itu lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh dengan akal.

3. *Fanā'* dan *Baqā'*

Maqām tasawuf berikutnya adalah *fanā'* dan *baqā'*. Secara harfiah *fanā'* Muradif kata *fanā'* adalah *inditsār, halāk (extinction, passing away, cessation of being; evanescence, vanishing; annihilation; utter destruction, total ruin)*.⁸⁶ *Fanā* berarti “sirna, hancur, lebur, hilang, meninggal.”

Sedangkan *baqā'*⁸⁷ berarti “kekal, abadi, senantiasa ada, hidup.”⁸⁸ Muradif kata *baqā'* adalah *mukūsh (remaining, staying; sojourn); dawām (continuance, continuity, continuation, duration, endurance, persistence, subsistence; survival, existence); khulud, 'adam al-fanā' (immortality, perpetuity, eternity, eternal life, eternal existence)*. Namun secara istilah para ahli mempunyai perbedaan dalam memberikan batasan *fanā'* dan *baqā'*.

Namun dalam kaitannya dengan tasawuf kedua istilah tersebut digunakan dengan preposisi: *fanā'an* yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu; *baqā' bi*, sebaliknya berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama

86 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut, Lebanon: Dar al-'Ilm al-Malayin, 2001), hlm. 835.

87 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid*, hlm. 243.

88 Muhammad Abdul Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syekh Ahmad Sir Hindi*, terj. Achmad Nashir Budiman, cet. ke-1 (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997), hlm. 57. Lihat juga Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 149; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 79; dan al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 106. Bandingkan dengan Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terj. Achmad Nashir Budiman, cet. ke-2 (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1996), hlm. 83.

sesuatu.⁸⁹ Bagi sufi, menurut penjelasan Khaja Khan, *fanā'* dan *baqā'* mempunyai arti penting sebagai berikut:

Fanā' adalah tidak dikenalnya sifat-sifat seseorang oleh yang bersangkutan sendiri; dan *baqā'* adalah hal pengenalan serupa sebagai sifat Tuhan.

Di dalam *fanā'*, abdi tidak memiliki kesadaran tentang dirinya, artinya bagi dirinya sendiri yang bersangkutan tidak merasa ada; tetapi ia hanya menyadari sekedar sebagai “yang mewujudkan dan perwujudan”.

Sepanjang anda merasa hadir dalam pandangan anda, maka Tuhan (seolah) tidak ada; dan apabila dalam pandangan anda Ia hadir, maka diri anda sendiri yang akan menghilang.⁹⁰

Sebagian lain berpendapat bahwa *fanā'* adalah hilangnya “ke-Aku-an (Ego) dari abdi dalam “ke-Aku-an” Tuhan.⁹¹

Dalam amalan *tariqah*, pengalaman *fanā'* dan *baqā'* dapat ditemui dalam zikir syahadah,⁹² *Lā ilāha illa Allāh*, tidak ada Tuhan selain Allah. Kalimat *lā ilāha* dipahami sebagai bentuk penyangkalan terhadap segala sesuatu, yang disebut dengan *fanā'*. Adapun kalimat *illa Allāh* dipahami sebagai bentuk pengakuan bahwa tiada yang hidup dan ada di alam semesta ini kecuali Allah. Pengakuan atas ada dan keabadian Tuhan inilah yang disebut dengan *baqā'*.

Pada kalimat *Lā ilāha illa Allāh* tersebut, Laleh Bakhtiar menjelaskan bahwa ungkapan itu merupakan upaya menghapuskan (*annihilates*) seluruh multiplisitas, seluruh entitas yang terpisah.

89 Muhammad Abddul Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari'ah*, hlm. 47.

90 Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, hlm. 83.

91 *Ibid.*

92 Muhammad Abddul Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari'ah*, hlm. 49.

Realisasi dari konsep ini menghapuskan multiplisitas sehingga Sang Tunggal Ada.⁹³

Menghapuskan pada pengertian tersebut mengandung maksud meneguhkan bahwa multiplisitas (keragaman) alam semesta ini tidak lain berada dalam unitas (Keesaan) Tuhan, *multiplisity in unity*. Semua yang ada karena diadakan oleh Yang Tunggal ada. Laleh Bahktiar saat menjelaskan *Lā ilāha illa Allāh* sebagai syahadah tauhid juga menjelaskan syahadah rasul, yaitu *Muḥammad rasūl Allāh*, Muhammad utusan Allah. Kesaksian atas diri Muhammad sebagai utusan Allah tersebut sebagai konsekuensi logis untuk menyaksikan secara dekat manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil, the Universal Prototype*) yang menjadi wadah sempurna dari multiplisitas dalam unitas.⁹⁴

Di antara ayat-ayat yang sering digunakan untuk mendukung konsep *fanā'* dan *baqā'*, adalah: Ia selalu bersamamu di mana pun kamu berada;⁹⁵ kemana pun engkau hadapkan wajah, di sana wajah Allah;⁹⁶ Kami lebih dekat denganmu dibanding urat nadi;⁹⁷ segala sesuatu di muka bumi akan rusak, kecuali wajah Allah, Zat yang Maha Suci dan Maha Agung yang akan kekal selamanya.⁹⁸

Dalam *al-fanā' an-an-nafs* (penghancuran) seorang hamba akan menemukan adanya keterbatasan (*ta'iyunat*) sebagai batasan Tuhan dan menyebarkan "ke-Aku-an"nya di mana-mana. Dalam *baqā'* ia menemukan segalanya sebagai manifestasi miliknya.

93 Laleh Bahktiar, *Sufi*, hlm. 9.

94 *Ibid.*

95 Lihat Q.S. al-Ḥadīd/57: 4.

96 Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 115.

97 Lihat Q.S. Qāf/50: 16.

98 Lihat Q.S. al-Qashash/28: 28.

Terbatasnya kesadaran abdi hilang dalam kesadaran tak terbatas Tuhan.⁹⁹

Abu Yazid al-Busthami—sufi pertama yang menimbulkan *fanā'* dan *baqā'*—sadar bahwa melalui *al-fanā'* 'an *an-nafs* dirinya mampu mengetahui posisinya di hadapan Tuhan serta menyadari sepenuhnya hidup yang sesungguhnya. Seperti yang dikatakannya,¹⁰⁰ “*a'rifbu bi ḥattā fanaitu tsumma 'araftubu bihi fa ḥayaitu*, aku mengetahuiNya melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku mengetahuiNya melalui DiriNya, maka aku hidup,” “*Jannanī bi fa muttu tsumma jannanī bihi fa 'isytu... fa qultu al-junūn bi fanā'un wa al-junūn bika baqā'un*, Dia membuat gila diriku hingga matilah aku, kemudian dia membuatku gila padaNya dan hiduplah aku... aku berkata, “Gila padaku adalah kehancuran, dan gila padaMu adalah keabadian.”

Sementara itu Armstrong menjelaskan *fanā'* sebagai berikut.¹⁰¹

Self-annihilation or self-effacement or dissolution or passing away from self. Through being joined to Allah, the Real, man is annihilated from himself.

This is the extinction of individual limits in the state of union. Fanā' is the last stage on the ascent (mi'rāj) to Allah.

When travelling to the Source, to Allah, the murīd passes through different levels of fanā', each of which brings him closer to his God.

However within tasawuf there are three major types of fanā', through which the murid must travel if he is to reach the Absolute. There are fanā' fi mursyīd, fanā' fi rasul, and fanā' fi Allāh.

99 Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, hlm. 84.

100 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 80.

101 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 46.

Artinya:

Pembunuhan diri atau peniadaan diri sendiri atau pembubaran atau meninggal dari diri sendiri. Melalui sedang bergabung dengan Allah, Sang Nyata, manusia musnah dari dirinya sendiri.

Ini adalah kepunahan batas-batas individu dalam keadaan bersatu. *Fanā'* merupakan tahap terakhir pada pendakian (*mi'raj*) kepada Allah.

Bila bepergian kepada Sang Sumber, kepada Allah, murid melewati berbagai tahapan *fanā'*, yang masing-masing membawanya lebih dekat dengan Allah.

Namun dalam tasawuf ada tiga jenis *fanā'*, di mana murid harus melewatinya jika ia mencapai Sang Mutlak itu. Ada *fanā' fi mursyid*, *fana' fi rasul*, dan *fanā' fi Allāh*.

Tiga *fanā'* (yaitu: *fanā' fi mursyid*, *fana' fi rasul*, dan *fanā' fi Allāh*) tersebut merupakan jenjang menuju *baqā'*. *Fanā' fi mursyid* atau *fi syaikh*, seorang salik beranggapan bahwa diri sendiri mengada di dalam wujud sang guru, dan meniadakan diri di dalamnya. Dalam tradisi sufi seorang *murid* harus menempatkan dirinya di hadapan seorang *mursyid* (*Guru*, *Pir*, *Syaikh*, *Spiritual Master*) laksana seonggok mayat yang tengah dimandikan. *Fana' fi rasul* ini sama dengan *fanā' fi mursyid*, hanya ini ditujukan kepada rasulullah. Sedangkan untuk *fanā' fi Allāh* inilah puncak *fanā'* di mana hamba hancur dalam sifat Tuhan, dan larut dalam kesaksian bahwa hanya Tuhan Yang Esa yang ada dalam seluruh kesadarannya.

Saat berada di hadapan Sang Guru inilah, tidak boleh bertanya apalagi melakukan penyangkalan terhadap setiap peristiwa yang tidak masuk akal dan di luar hukum syari'ah. Kisah

pertemuan Musa as dengan Hidhir as yang dipenuhi dengan dialog dan pertanyaan membuat Musa as harus mengakhiri perjumpaan dengan Hidhir. Karena *rusydan* yang diminta Musa as kepada Sang Mursyid, Hidhir, tidak diikuti dengan kesabaran.¹⁰²

Abiding in Allah. Subsistence with Allah for perpetuity. After the stage of annihilation in Allah (fanā' fi Allah) Allah either keeps His slave in this Station on stations or He send him back to the world to perfect the still imperfect ones.

Baqā' is the slave's return to humanity in the robes of honour. Now he sees Allah established in everything and at all times. Baqā' corresponds to the third and final stage of "self-annihilation" (ta'alluq). This is the condition of the slave (al-'abd) and the friend (wali).

Artinya:

Patuh kepada Allah. Hidup dengan Allah selamanya. Setelah tahap penghancuran kepada Allah (*fanā' fi Allāh*) Allah membuat hamba-Nya baik di *maqām* ini pada *maqāmāt* atau Dia mengirim kembali ke dunia untuk menyempurnakan yang masih tidak sempurna.

Baqā' adalah mengembalikan budak untuk kemanusiaan dalam jubah kehormatan. Sekarang dia melihat Allah didirikan dalam segala hal dan setiap saat. *Baqā'* sesuai dengan tahap ketiga dan terakhir dari "pembunuhan diri" (*ta'alluq*). Ini adalah kondisi budak (*al-'abd*) dan teman (*wali*)

Terkait dengan pengertian kedua istilah tersebut, al-Hujwiri berpendapat mengenai *fanā'* dan *baqā'* dalam konteks yang lebih luas. Dia menjelaskan berikut ini:¹⁰³

102 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 32.

103 Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, hlm. 221.

Pertama, *baqā'* yang bermula dan berakhir dalam *fanā'*, misalnya dunia ini, yang memiliki permulaan dan tidak akan berakhir, dan sekarang masih maujud; *kedua*, *baqā'* yang sudah berwujud dan tidak akan pernah *fanā'*, yaitu surga dan neraka dan akhirat beserta penghuninya; *ketiga*, *baqā'* yang senantiasa ada dan akan selalu ada, yakni kelanggengan Tuhan dan sifat-sifat-Nya yang azali-abadi.

Dalam kaitan dengan tiga pengertian *baqā'* di atas, al-Hujwiri mengatakan bahwa pengetahuan tentang *fanā'* terletak dalam pengetahuan seseorang bahwa dunia ini akan sirna, dan pengetahuan tentang *baqā'* terletak dalam pengetahuan bahwa akhirat adalah abadi.¹⁰⁴ Ada pula yang berpendapat bahwa *fanā'* dan *baqā'* terjadi apabila seseorang melaksanakan kebajikan; atau seseorang menarik diri dari menjauhi larangan Allah dan patuh kepadaNya.¹⁰⁵ Namun ketika *fanā'*, esensi, sifat, dan tindakan seorang hamba akan menjadi esensi, sifat, dan tindakan; bukan melarut bagaikan gula di dalam air.¹⁰⁶ Seorang hamba tidak melihat sesuatu selain Tuhan. Dalam *fanā'* hamba berfungsi sebagai piranti, sedangkan Tuhan sebagai pelakunya.

Uraian pengertian *fanā'* dan *baqā'* keduanya merupakan istilah teknis dalam tasawuf yang saling mengadakan satu sama lain (proeksistensi), bahkan keduanya adalah kembar,¹⁰⁷ laksana dua sisi mata uang.¹⁰⁸ Hal itu sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751H/ 1350M) bahwa *fanā'* yang terjadi pada sufi ialah *fanā' syuhūdi* (sirna dalam penyaksian) terhadap keesaan Allah. Keadaan ini merupakan satu substansi yang mempunyai dua

104 *Ibid.*

105 Muhammad Abddul Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari'ah*, hlm. 47.

106 Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, hlm. 86.

107 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 79.

108 Yunasril Ali, "Tasawuf", hlm. 150.

sisi, satu sisi disebut *fanā'* dan sisi lain disebut *baqā'*. Hal itu seperti terdapat dalam ungkapan berikut ini:¹⁰⁹

Barang siapa hilang (*fani*) dari kebodohnya, maka tinggallah (*baqiya*) ilmunya; barang siapa yang dapat menghilangkan (*faniya*) maksiatnya, tinggallah (*baqiya*) ketakwaan; barang siapa yang menghancurkan (*faniya*) sifat-sifat yang tercela, maka tinggallah (*baqiya*) dengannya sifat-sifat yang terpuji; barang siapa yang menghilangkan (*fanā*) sifat-sifat kemanusiaannya, maka tinggallah sifat-sifat Tuhan (*al-Haqq*).

Gejala-gejala yang terjadi pada saat seseorang yang mengalami *fanā'* dan *baqā'* adalah sebagai berikut:

Pertama, dia mengalami mabuk (*sukr*) ketuhanan. *Sukr* terjadi karena pengaruh dari *dzikrullāh* dan *samā'*, juga sebagai luapan Cinta Allah dalam hati sufi dan puncak dari kehancuran di dalam Allah (*fanā' fi Allah*).¹¹⁰

Kedua, dia mengalami *syathh* (*theopatical stammerings*). Kondisi ini terjadi ketika seorang sufi berkata-kata yang tidak karuan, bahkan ada pula yang bertentangan dengan aqidah dan syari'ah,¹¹¹ tetapi dia tidak menyadari setiap kata yang terucap dari mulutnya. Ucapan itu keluar karena seorang sufi tengah mengalami mabuk Tuhan.

Ketiga, *zarwāl al-hajb*. Peristiwa *zarwāl al-hajb* terjadi dengan tersingkapnya tabir yang membatasi antara sang sufi (orang yang mengasihi) dengan Tuhan (Sang Kekasih).

Keempat, *galabah al-wujūd*. Kondisi perasaan seorang sufi yang melihat hanya satu wujud, yakni wujud Allah.

109 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 79-80.

110 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 221.

111 *Ibid.*, hlm. 214.

4. **Ittihād**

Kelanjutan dari *maqām fanā'* dan *baqā'* adalah *ittihād*. Dalam bahasa populer *ittihād* diterjemahkan dengan penyatuan, unifikasionisme (*unificationism*) atau kedatangan bersama-sama dua hal (*coming together of two things*).¹¹² *Ittihād* merupakan istilah *tasawwuf* yang terkait erat dengan *fanā'* dan *baqā'*. *Ittihād* digunakan untuk memahami bahwa segala sesuatu adalah non-eksisten (*non-existent*) dan eksistensi mereka itu adalah eksistensi Allah.¹¹³

Dikisahkan suatu malam yang sunyi bermandikan cahaya bulan purnama, Abu Yazid keluar dari desa Bistom dan ia merasa seperti anak-anak. Ia tertegun pandangannya tertumpu pada statu keadaan di mana alam semesta ini seperti sebiji sawi, sehingga ia terkejut dan amat cemas sambil teriak, “Wahai Tuhanku, betapa sepiunya kawasan yang Maha luas ini bukan berarti hampa dari pendatang- pendatang gelap, karena tidak setiap orang yang datang di sini berhak memasuki wilayah.”

Kemudian Abu Yazid selama 12 tahun menahan diri (mengurung diri) sambil bergumul di tengah *riyādhah* seraya memanggang dirinya dalam api mujahadah dengan terlentang di atas bantalan yang kokoh, lalu ia menghatam dengan palu godam sehingga ia berbentuk lempengan kaca cermin. Ia berkaca pada dirinya itu selama lima tahun sambil melakukan berbagai Ibadah yang berat untuk memperkuat rasa taqwa. Setahun berlalu ia memandang dengan mata hatinya (*bi 'ain al-'ibārah*) terlihat olehnya titik-titik noda takabbur, ujub dan riya di tengah-tengah “*zunnar*” (lambang agama Zoroaster) yang menyebabkannya lebih

112 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 96.

113 *Ibid.* Farid ad-Din, *Tazhkīrāt al-Auliya*, terj. A.J. Arberry (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), hlm. 25; lihat dalam Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 104. Lihat juga B.A. Dar, “Sufis Before al-Hallaj,” hlm. 342.

memperkokoh rasa ketaatan seraya memandang dengan mata sayu ke arah langkah-langkah amalnya.

Setelah itu ia memperbanyak amal selama lima tahun sampai sirna bayangan bayangan “*zunnar*” itu dan Sejak saat itu ia sudah kembali sebagai muslim dengan citra baru seraya menoleh ke arah makhluk yang tampaknya pada mati. Ia mengucapkan takbir empat kali (shalat jenazah) dan lenyaplah mereka dari pandangannya dan pada saat itu yang sama ternyata ia telah berada bersama Allah (*al-ittihād*) berkat bantuan Allah semata-mata tanpa perantara orang lain.¹¹⁴

Ittihād ini bukan kesatuan substansi tetapi hanya dalam keberadaan dan kesadaran yang tidak dapat diterangkan dengan filsafat, melainkan melalui penghayatan langsung.¹¹⁵ Di antara ungkapan ketika mengalami *ittihād* seperti yang diucapkan Abu Yazid berikut ini:

Pada suatu ketika aku diangkat ke hadirat-Nya seraya berkata: Hai Abu Yazid makhluk-Ku ingin melihatmu.

Aku menjawab: Hiasilah aku dengan ke-Esaan-Mu (*wahdaniyatika*) dan pakaikanlah padaku sifat-sifat keakuan-Mu (*ananiyatika*) serta angkatlah aku kepada Ketuggalan-Mu, sehingga pada saat makhluk-Mu melihatku mereka akan berkata: Kami telah melihat-Mu.

Yang mereka lihat itu sebenarnya adalah Engkau karena pada ketika itu aku tidak lagi berada di situ.¹¹⁶

Ketika itu Abu Yazid sangat dekat dengan Tuhan, tetapi *ittihād* belum terjadi. *Ittihād* terjadi ketika Abu Yazid mengatakan,

114 *Ibid.*

115 Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

116 Lihat Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 101. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 84.

“Tuhan berkata: Hai Abu Yazid sesungguhnya semua itu selain kamu adalah makhlukKu. Aku pun berkata: Maka aku Engkau, dan Engkau aku dan aku Engkau.”¹¹⁷ Dalam percakapan antar aku dan Engkau ini, akhirnya Abu Yazid bukanlah aku Abu Yazid yang insaniah, melainkan aku Abu Yazid yang ilahiyah. Kalangan sufi memahami gejala yang dialami Abu Yazid tersebut sebagai peristiwa bahwa Tuhan berbicara melalui lidah Abu Yazid.

Pada peristiwa lain Abu Yazid mengalami seperti, “Aku keluar dari *al-Haqq* dan masuk ke dalam *al-Haqq* sehingga aku berseru memanggil DiriKu dalam diriku.” Keakuan Abu Yazid dengan ke-Aku-an Tuhan telah bersatu. Peristiwa bersatunya dua aku itu disebut dengan *ahadiyah*. Dari pengalaman bersatu inilah selanjutnya terlahir ungkapan-ungkapan yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai ungkapan yang ganjil atau tidak lumrah. Berikut ungkapan-ungkapan tersebut:¹¹⁸

“Sesungguhnya aku adalah Allah. Tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah aku. Maha suci Aku dan Maha Besar Aku.”

Suatu kali seorang pria mengetuk pintu rumah Abu Yazid. Abu Yazid bertanya, “Siapa yang anda cari?” Dijawab, “Aku mencari Abu Yazid.” Lantas Abu Yazid mengatakan, “Pergilah, di rumah ini tidak ada siapa-siapa kecuali Allah.”

“Sesungguhnya *al-Haqq* telah memantul dalam diriku, karena itu Dia-lah yang berbicara lewat lidahku, sedangkan aku sendiri sudah fana.”

117 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 85.

118 Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 84-86; Usman Said dkk., *Ilmu Taswuf*, hlm. 101-104; Yunasril, “Tasawuf”, hlm. 150-151; Hamka, *Tasawuf*, hlm. 94; at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 115-116.

“Ke keluar dari Abu Yazid laksana ular berganti kulit (Jawa: *nglungsungi*) sehingga aku melihat antara si asyiq dan ma’syuq serta isyq itu sendiri sudah pada menjadi satu.”

“Tidak ada sesuatu di jubahku ini kecuali Allah”

Kehadiran fenomena *ittihād* memicu perdebatan di kalangan sejumlah ahli. Mereka yang menolak *ittihād* mengatakan bahwa fenomena ini merupakan doktrin heretik yang berlawanan dengan konsep kesatuan wujud (*wahdah al-wujuud*, *Oneness of Being*). Namun demikian ucapan yang keluar dari lisan al-Busthami tersebut tidak bisa dihukumi sebagai bentuk penyimpangan terhadap ajaran Islam. Hal itu sebagaimana dikemukakan ‘Abd al-Qadir al-Jailan, bahwa: “Terhadap apa yang diucapkan seorang sufi, tidak dapat dijatuhkan hukuman kecuali terhadap apa yang diucapkannya dalam keadaan sadar. Adapun terhadap yang diucapkannya dalam keadaan tidak sadar diri tidak dapat dijatuhkan hukuman.”¹¹⁹

Bagi sufi pengalaman *ittihād* merupakan fenomena yang terjadi pada dirinya bahwa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata “Hai aku”.¹²⁰ *Ittihād* ini bukan kesatuan substansi tetapi hanya dalam keberadaan dan kesadaran yang tidak dapat diterangkan dengan filsafat, melainkan melalui penghayatan langsung.¹²¹ Hal ini dipertegas oleh al-Thusi yang mengatakan:

“...apabila kejadian ini didekati secara rasio berdasarkan arti yang tersurat saja, pasti tidak akan ditemukan makna

119 at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 119. Lihat juga Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 150.

120 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 82. Lihat juga Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

121 Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

yang sesungguhnya. Oleh karena itu orang yang mampu memahami secara tepat apa makna yang sesungguhnya dari ilmu ini hanyalah mereka yang sudah pernah mengalaminya, atau orang yang mau mendalaminya melalui orang yang *'arif* dalam masalah ini.¹²²

Di antara ungkapan ketika mengalami *ittihād* seperti yang diucapkan Abu Yazid berikut ini:¹²³

Pada suatu ketika aku diangkat ke hadirat-Nya seraya berkata: Hai Abu Yazid makhluk-Ku ingin melihatmu.

Aku menjawab: Hiasilah aku dengan ke-Esaan-Mu (*wahdāniyatika*) dan pakaikanlah padaku sifat-sifat keakuan-Mu (*anāniyatika*) serta angkatlah aku kepada Ketunggalan-Mu, sehingga pada saat makhluk-Mu melihatku mereka akan berkata: Kami telah melihat-Mu.

Yang mereka lihat itu sebenarnya adalah Engkau karena pada ketika itu aku tidak lagi berada di situ.

Ketika itu Abu Yazid sangat dekat dengan Tuhan, tetapi *ittihād* belum terjadi. *Ittihād* terjadi ketika Abu Yazid mengatakan, “Tuhan berkata: Hai Abu Yazid sesungguhnya semua itu selain kamu adalah makhlukKu. Aku pun berkata: Maka aku Engkau, dan Engkau aku dan aku Engkau.”¹²⁴ Dalam percakapan antar aku dan Engkau ini, akunya Abu Yazid bukanlah aku Abu Yazid yang insaniah, melainkan aku Abu Yazid yang ilahiyah. Kalangan sufi memahami gejala yang dialami Abu Yazid tersebut sebagai peristiwa bahwa Tuhan berbicara melalui lidah Abu Yazid.

122 Abu Nashr al-Thusi, *al-Luma'*, hlm. 453; lihat dalam Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

123 Lihat Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 101. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 84.

124 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 85.

Pada peristiwa lain Abu Yazid mengalami seperti, “Aku keluar dari *al-Haqq* dan masuk ke dalam *al-Haqq* sehingga aku berseru memanggil DiriKu dalam diriku.” Keakuan Abu Yazid dengan ke-Aku-an Tuhan telah bersatu. Peristiwa bersatunya dua aku itu disebut dengan *ahādīyah*. Dari pengalaman bersatu inilah selanjutnya terlahir ungkapan-ungkapan yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai ungkapan yang ganjil atau tidak lumrah. Berikut ungkapan-ungkapan tersebut:¹²⁵

“Sesungguhnya aku adalah Allah. Tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah aku. Maha suci Aku dan Maha Besar Aku.”

Suatu kali seorang pria mengetuk pintu rumah Abu Yazid. Abu Yazid bertanya, “Siapa yang anda cari?” Dijawab, “Aku mencari Abu Yazid.” Lantas Abu Yazid mengatakan, “Pergilah, di rumah ini tidak ada siapa-siapa kecuali Allah.”

“Sesungguhnya *al-Haqq* telah memantul dalam diriku, karena itu Dia-lah yang berbicara lewat lidahku, sedangkan aku sendiri sudah fana.”

“Ke keluar dari Abu Yazid laksana ular berganti kulit (Jawa: *nglungsungi*) sehingga aku melihat antara si asyiq dan ma’syiq serta isyiq itu sendiri sudah pada menjadi satu.”

“Tidak ada sesuatu di jubahku ini kecuali Allah”

Kehadiran fenomena *ittihād* memicu perdebatan di kalangan sejumlah ahli. Mereka yang menolak *ittihād* mengatakan bahwa fenomena ini merupakan doktrin heretik yang berlawanan dengan konsep kesatuan wujud (*wahdah al-wujūd*, *Oneness of Being*). Namun demikian ucapan yang keluar dari lisan al-Busthami tersebut tidak

125 Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 84-86; Usman Said dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 101-104; Yunasril, “Tasawuf”, hlm. 150-151; Hamka, *Tasawuf*, hlm. 94; al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 115-116.

bisa dihukumi sebagai bentuk penyimpangan terhadap ajaran Islam. Hal itu sebagaimana dikemukakan ‘Abd al-Qadir al-Jailani, bahwa: “Terhadap apa yang diucapkan seorang sufi, tidak dapat dijatuhkan hukuman kecuali terhadap apa yang diucapkannya dalam keadaan sadar. Adapun terhadap yang diucapkannya dalam keadaan tidak sadar diri tidak dapat dijatuhkan hukuman.”¹²⁶

Demikianlah uraian *ittihād* dalam tasawuf yang tidak bisa dipisahkan oleh Abu Yazid.

5. Hulūl

Secara harfiah *al-hulūl* sering diterjemahkan dengan inkarnasi (*incarnation*). Dalam bahasa Inggris *al-hulūl* diartikan juga dengan *nuzūl, iqāmah (stopping, stopover, putting up; stay, sojourn, residence; staying, residing, dwelling, living, inhabiting); bad’un, maji’un (beginning, start, dawn, rise; setting in, arrival, advent, (in)coming. Hulūliyyah (immanentism, pantheism).*¹²⁷

Menurut al-Thusi, *al-hulūl* adalah paham yang menjelaskan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.¹²⁸ *Al-hulūl* merupakan *maqām* di atasnya *maqām fanā’* atau setelah seorang sufi mengalami *fanā’*, Tuhan menempati tubuh sufi itu.¹²⁹

Tokoh yang memelopori *al-hulūl* ini adalah Abu al-Mugis Husain bin Manshur al-Hallaj (w. 309H/913M). Menurut al-Hallaj kelanjutan dari puncak *fanā’* bukan *ittihād*, melainkan *al-*

126 al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 119. Lihat juga Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 150.

127 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid*, hlm. 487.

128 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 88.

129 ‘Abdul Qadir Mahmud, *Falsafah al-shūfiyyah fī al-Islām* (Kairo: Dar al-Fikr, 1966), hlm. 333; lihat dalam Usman Said dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 112.

ḥulūl.¹³⁰ Pada saat *al-ḥulūl* terkandung ke-*fanā'*-an total kehendak manusia dalam kehendak Tuhan.¹³¹

Uraian sistematis terjadinya *al-ḥulūl* karena adanya sifat dasar Tuhan dan sifat dasar dalam setiap manusia. Dalam hal ini al-Hallaj menjelaskan Tuhan mempunyai dua sifat yaitu ketuhanan (*al-lāḥūt*) dan kemanusiaan (*an-nāsūt*), begitu pula pada diri setiap manusia. Agar bisa mengalami *al-ḥulūl*, maka sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh harus dilenyapkan melalui *fanā'* dan sifat-sifat ketuhanan dikembangkan.¹³² Ketika itu barulah Tuhan dapat mengambil tempat (*al-ḥulūl*) dalam diri manusia.¹³³ Teori itu tercermin dalam syair al-Hallaj berikut ini:

“Mahasuci Yang Nasut-Nya telah melahirkan cahaya lahut-Nya yang cemerlang; kemudian Dia kelihatan bagi makhluk-Nya secara nyata dalam bentuk (manusia) yang makan dan minum.”¹³⁴

Teori *al-lāḥūt* dan *an-nāsūt* tersebut didasarkan pada konsep tentang penciptaan manusia pertama (Nabi Adam), bahwa Tuhan menciptakan Adam as sebagai gambaran Diri-Nya (*shūrah min nafsibi*) yang mencerminkan segala sifat dan *asmā'*-Nya, sehingga “ia adalah Dia”.¹³⁵ Kemudian Tuhan

130 Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 151.

131 Al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 124.

132 R.A. Nicholson, *Aspek Rohani Peribadatan Islam di Dalam Mencari Keridhaan Allah*, terj. A Nashir Budiman (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. 147. Lihat juga Usman Said dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 112.

133 Yunasri Ali, *Manusia Citra Illahi: Pengembangan Konep Insan al-Kamil Ibn Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 9.

134 Al-Hallaj, “Dīwān,” *Journal Asiatique*, Janvier-Mars, 1931, hlm. 40-41; lihat dalam Yunasri Ali, *Manusia Citra Illahi*, hlm. 10. Lihat juga Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 89.

135 Komentari L. Massignon, dalam al-Hallaj, *Kitāb al-Thawāsīn*, ed. L. Massignon (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913), hlm. 130; lihat dalam Yunasri

memulyakan Adam as (*ikhbtārahu li nafsihi*) di antara makhluk-makhluk yang lain.¹³⁶ Al-Hallaj menjelaskan bahwa perintah Allah kepada malaikat untuk bersujud pada Adam as, (Q.S. al-Baqarah/2: 34)¹³⁷ karena pada diri Adam as Allah menjelma sebagaimana penjelmaan-Nya dalam diri Isa as.¹³⁸

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: “Sujudlah kamu kepada Adam,” maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir. (Q.S. al-Baqarah [2]: 34). Sujud di sini berarti menghormati dan memuliakan Adam, bukanlah berarti sujud memperhambakan diri, karena sujud memperhambakan diri itu hanyalah semata-mata kepada Allah.

Bermula dari konsep *al-hulūl*, al-Hallaj memaparkan tentang pandangannya mengenai eksistensi alam semesta melalui *Nūr Muḥammad* atau *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyah*. Menurut al-Hallaj, nabi Muhammad saw memiliki dua esensi (*al-ḥaqīqah*), yaitu *al-ḥaqīqah al-qadimah* dan *al-ḥaqīqah al-ḥadītsah*. Esensi yang pertama sudah ada sejak sebelum alam semesta ini diciptakan. Terhadap esensi yang terdahulu inilah sebagian kalangan memahami bahwa inilah Muhammad yang ditunjuk dalam bacaan tasyahud awal dan akhir pada kalimat “*assalamu ‘alaika ayyuha an-nabiyyu...*”. Konsep keabadian Muhammad ini pula yang juga menjadi penguat adanya persembahan *shalawat* dan *salam* yang ditujukan kepada Muhammad.

Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hlm. 9.

136 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 90.

137 Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: al-Waah, 1993), hlm. 14.

138 Qomar Kailani, *Fī al-Tashawwuf al-Islām* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 112 dan Abu Nashr al-Tusi, *al-Luma'*, hlm. 541; lihat dalam Usman Said dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 112-113.

Esensi inilah yang menjadi sumber ilmu kearifan serta sebagai titik munculnya para nabi dan wali Allah. Adapun esensi yang kedua adalah wujudnya sebagai anak dari ‘Abdullah bin ‘Abd al-Muthalib.¹³⁹ Meskipun munculnya dari *Nūr al-’Azali al-Qadīm*, tetapi esensi yang kedua ini terbatas oleh ruang dan waktu.¹⁴⁰ Berikut perkataan al-Hallaj:¹⁴¹

Thā’ Sin. Sinar cahaya gaib pun tampak dan kembali. Sinar itu pun melintasi dan mendominasi segala sesuatu. Sebuah bulan bersinar cemerlang di antara berbagai bulan, zodiaknya ada dalam bintang rahasia. Yang Maha Benar memberinya nama “Ummi” untuk menghimpun cintanya, “Hurmi” karena nikmat-Nya kepadanya, dan “Makki” karena ketetapanannya pada kedekatannya.

Perkataannya yang lain:¹⁴²

Cahaya-cahaya kenabian memancar dari cahayanya. Cahaya-cahaya mereka pun terbit dari cahayanya. Dalam cahaya-cahaya itu tidak satupun cahaya yang lebih cemerlang, gemerlap. Dan terdahulu, dari cahaya Pemegang Kemuliaan (Muhammad saw) ini. Cita-citanya lebih terdahulu ketimbang segala cita-cita. Wujudnya lebih terdahulu ketimbang ketiadaan. Dan namanya lebih terdahulu ketimbang kalam. Sebab telah ada sebelum makhluk-makhluk lain.

Terhadap ide tentang *Nur Muhammad* inilah ‘Abd al-Hakim Hassan dalam kitabnya *al-Tassawuf fi asy-Syi’ir al-’Arabī*, sebagaimana dikutip Simuh, mengatakan:¹⁴³

139 Al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 128-129.

140 *Ibid.*, hlm. 129.

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*

143 Simuh, *Tasawuf dan Perkembangan Dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 148. Lihat juga Sahabuddin, *Nur Muhammad*

Al-Hallaj adalah orang yang mula-mula mengajarkan adanya *Nūr Muḥammad*, yaitu suatu konsep yang kemudian kadang disamakan dengan Logos (Firman) dan kadang pula disebut dengan *al-Insān al-Kāmil* (Manusia Sempurna).

Al-Hallaj mengajarkan bahwa mula pertama yang diciptakan Allah swt adalah *Nūr Muḥammad* terciptanya segala apa yang ada (dalam alam semesta) ini. dan *Nūr Muḥammad* ini bersifat azali dan qadim mendahului setiap makhluk, sedang kedudukannya sebagai Rasul Allah adalah manusia bersifat baharu, menjadi penutup segala nabi.

Di antara segala nur tidak ada nurnya segala nur nur yang amat terang dan qadim selain *Nūr Muḥammad* yang ada mendahului kehampaan (ketiadaan) dan namanya mendahului *Kalam*, lantaran wujud sebelum adanya segala makhluk.

Ide *Nūr Muḥammad* ini pula yang menjadi dasar munculnya gagasan al-Hallaj tentang kesatuan agama-agama (*wahdah al-adyān*). Bagi al-Hallaj perbedaan agama-agama yang ada bukanlah pilihan setiap umat manusia, melainkan agama ditawarkan kepada manusia karena hal itu merupakan pilihan dari Tuhan.

‘Abdullah ibn Thahir al-Azdi menuturkan tentang makiannya terhadap orang Yahudi yang diketahui al-Hallaj. Terhadap makiannya itu al-Hallaj tidak menyuakainya. Namun setelah ‘Abdullah ibn Thahir al-Azdi meminta maaf kepada al-Hallaj, al-Hallaj pun berkata:¹⁴⁴

Pintu Menuju Allah: Tela Sufistik atas Pemikiran Syekh Yuduf an-Nabhani, cet. ke-2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2002), hlm. 68.

144 *Ibid.*, hlm. 130.

Wahai saudaraku! Semua agama adalah milik Allah. Setiap golongan menganut suatu agama tanpa adanya pilihan, bahkan dipikirkan bagi mereka. Karena itu, barang siapa menyalahkan apa yang dianut golongan itu sama dengan dia telah menghukumi golongan itu menganut atas upayanya sendiri. Yang begini adalah pendapat Qadariyyah, dan aliran Qadariyyah adalah kaum Majusi (Zoroaster) ummat ini. Ketahuilah! Agama-agama Yahudi, nasrani, Islam, dan agama-agama lain, adalah sebutan nama yang beraneka maupun berbeda. Tapi tujuan semuanya tidak berbeda maupun beraneka.

Namun demikian, sejumlah kalangan menilai bahwa *al-hulūl* yang dijelaskan oleh al-Hallaj tidak selamanya bermakna penyatuan. Tetapi pada saat yang lain mengandung makna penegasian. Berikut ungkapan-ungkapan yang mengandung makna penyatuan:¹⁴⁵

“Padu sudah ruh-Mu dengan ruh-ku jadi satu. Bagai khamar dan air bening terpadu satu. Dan jika sesuatu menyentuh-Mu, tersentuhlah aku. Karena itu Kau, dalam segala hal, adalah aku.”

“Aku adalah Dia yang kucinta dan Dia yang kucinta adalah Aku. Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh, jika engkau lihat aku engkau lihat Dia. Dan jika engkau lihat dia engkau lihat Kami.”¹⁴⁶

Berikut ungkapan yang mengandung makna penegasian:¹⁴⁷

“Barang siapa mengira bahwa ketuhanan berpadu jadi satu dengan kemanusiaan atau pun kemanusiaan berpadu dengan ketuhanan, maka kafirlah dia. Sebab, Allah mandiri dalam Dzat mapun Sifat-Nya dari zat dan sifat makhluk.

145 *Ibid.*, hlm. 125; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 90.

146 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 90.

147 Al-Taftazani, *Sufi*, hlm. 125.

Dan Dia tidak sekali-kali menyerupai makhluk-makhluk-Nya, dan mereka pun tidak sekali-kali menyerupai-Nya.”

“Aku adalah rahasia Yang Maha Benar, dan bukanlah Yang Maha Benar itu Aku? Bahkan Aku benar, maka bedakanlah antara Kami.”¹⁴⁸

Demikianlah, bila Abu Yazid mengatakan bahwa “*Anā al-Haqq*” ketika dirinya dalam keadaan tidak sadar, *fanā’ fi Allāh* (lenyap dalam Allah). Sebaliknya al-Hallaj ketika mengatakan “*Anā al-Haqq*” dalam keadaan sadar, dan menyadari bahwa yang mengatakan demikian adalah ruh Allah, bukan ruh al-Hallaj. Sementara itu Abu Yazid ketika mengalami *ittiḥād* dirinya sirna, yang ada hanya Allah. Sedangkan al-Hallaj ketika *al-ḥulūl* dirinya tidak hancur, hanya Allah menempati dirinya.

148 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 91.



BAGIAN II

**WACANA
WAHDATUL WUJUD**



A. Pencetus Wahdah al-Wujud

Ide *wahdah al-wujūd* sudah muncul sejak adanya *al-hulūl*. Doktrin *wahdah al-wujūd* berpandangan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu hakikat (realitas), yaitu Allah swt. Adapun alam semesta yang serba ganda ini hanyalah wadah penampakan dari nama dan sifat Allah swt dalam wujud terbatas.¹ Nama dan sifat itu sendiri identik dengan zat-Nya yang mutlak. Karena itu Allah swt bersifat mutlak dari segi esensi-Nya, tetapi menampakkan diri (*tajalli*) pada alam semesta yang serba terbatas.²

Ibn al-'Arabi (w.638H/1223H)³ nama lengkapnya Muhiddin Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin Ahmad bin 'Abdullah Hatimi al-Thai. Ia bergelar *Muhyiddin* (Penghidup Agama) dan *asy-Syaikh al-Akbar* (Guru Besar, *the Great Master*). Ketika masih kanak-kanak, Ibn al 'Arabi dan keluarga pindah ke Sevilla. Di kota itu ia menerima sebagian besar pendidikan dalam disiplin keagamaan Islam tradisional.

Di antara guru-guru spiritualnya adalah Yasamin atau Syams (seorang wanita lanjut usia) dari Marhena dan Fatimah

1 Yunasril Ali, "Tasawuf", hlm. 152.

2 *Ibid.*

3 Kautsar Azhari Noor, "Tasawuf Filosofis", dalam Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban, Jilid 4* (Jakarta: PT Ihtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 164.

dari Cordova. Ibn al-'Arabi—tokoh di balik doktrin *wahdah al-wujūd*—sebagai filsuf sufi yang berjasa besar dalam membangun istilah-istilah teknis intelektual dalam tasawuf falsafi. Ia berhasil secara gemilang memadukan dan menyatukan berbagai arus esoterik yang hidup di dunia Islam, seperti pythagoreanisme, alkimia, astrologi dan pandangan sufistik al-Qur'an dan Sunnah.⁴ Pada pemikiran sufistiknya inilah kalangan sufi maupun pemerhati tasawuf tidak pernah tuntas melakukan penggalian.

Dalam kaitannya dengan *wahdah al-wujūd* sebenarnya Ibn al-'Arabi tidak pernah menyebutkan istilah tersebut dalam karyanya. Meskipun demikian ia tetap dianggap sebagai pendiri paham *wahdah al-wujūd*. Menurut Ibn al-'Arabi segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh memanasifestasikan Wujud Tuhan. Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan dan penampakan Diri Tuhan yang paling sempurna adalah pada Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*).

B. al-Haqq dan al-Khalq

Ibn al-'Arabi memandang dan menjadikan realitas tunggal itu dalam dua aspek, *al-haqq* dan *al-khalq*. *Al-Haqq* merupakan hakikat dari semua yang ada, sedangkan *al-khalq* merupakan fenomena yang memanasifestasikan hakikat itu. *Al-Haqq* dan *al-khalq* merupakan dua aspek dari satu Hakikat, yaitu Tuhan.⁵ Meskipun demikian Tuhan dari segi hakikatnya tetaplah transenden atau *tanzīh*, sedangkan yang imanen atau *tasybīh* hanyalah segi nama (*asmā'*) dan sifat-Nya.

Kesatuan transenden dan imanen tersebut merupakan prinsip *coincidentia oppositorum* atau *al-jam' bain al-'adad*. Secara

4 *Ibid.*

5 Yunasril Ali, "Tasawuf", hlm. 152.

paralel hal ini terwujud dalam kesatuan ontologis antara Yang Tersembunyi (*al-Bāthin*) dan Yang Tampak (*azh-Zhāhir*), antara Yang Satu (*al-Wāhid*) dan Yang Banyak (*al-Katsīr*). Lebih jauh sebagaimana penjelasan berikut:

Dilihat dari segi Zat-Nya, Tuhan adalah transenden, *munazzah* (tidak dapat dibandingkan dengan alam), Yang Tersembunyi dan Yang Satu. Dilihat dari segi nama-nama-Nya, Tuhan adalah imanen (*musyabbah*) (serupa dengan alam), Yang Tampak dan Yang Banyak. Tuhan sebagai satu-satunya Wujud Hakiki, Zat Mutlak yang *munazzah*, Yang Tersembunyi dan Yang Satu, menampakkan Diri-Nya melalui nama-Nya dalam banyak bentuk yang tidak terbatas pada alam.⁶

Beragam pandangan ulama terhadap doktrin *wahdah al-wujūd* ini. Mereka yang menolaknya beralasan bahwa *wahdah al-wujūd* sebagai ajaran yang sesat, kufur, dan bidah. Sebaliknya bagi para pendukungnya kehadiran doktrin *wahdah al-wujūd* justru menjadi ajaran *tauhid* tingkat tinggi. Perbedaan pandangan tentang doktrin itu berlangsung cukup lama. Bahkan sampai saat ini pun tidak semua orang muslim menerimanya.

Setidaknya dalam tradisi Islam berkembang dua corak tasawuf, yaitu tasawuf sunni (*al-tashawwuf al-sunni*) dan tasawuf falsafi (*al-tashawwuf al-falsafi*). Tasawuf corak pertama memagari dirinya dengan al-Qur'an dan sunah, dan tasawuf corak kedua memasukkan ke dalam ajarannya unsur-unsur falsafah dari luar Islam—seperti pemikiran Yunani, Persia, India, dan Kristen.⁷

6 Kautsar Azhari Noor, "Tasawuf Filosofis", hlm. 166.

7 *Ibid.*, hlm. 157. *Ibid.*

Di antara tokoh pembela tasawuf suni adalah al-Harits al-Muhasibi (w.243H/858M), Abu al-Qasim Muhammad al-Junaid (w.298H/911M), Abu Bakar Muhammad al-Kalabazi (w.385H/995M), Abu Thalib al-Makki (w.386H/996M), Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi (w.465H/1073M), dan Abu Hamid al-Ghazali (w.505H/1112M). Tasawuf ini mencapai puncak kesempurnaannya pada masa al-Ghazali, pendamai syariah dan tasawuf. Adapun tokoh pendukung tasawuf falsafi adalah Abu Yazid al-Busthami (w.261H/875M), Husian bin Manshur al-Hallaj (w.309H/922M), Ain al-Qudat al-Hamadani (w.525H/1131M), al-Suhrawardi al-Maqtul (w.587H/1191M), Shadrudin al-Qunawi (w.673H/1275M), Ibn Sab'in (w.632H/1271M), Ibn Farid (w.632H/1235M), Abdul Karim al-Jilli (w.832H/1429M), Abdurrahman Jami, dan Abdul Ghani al-Nubulusi. Tasawuf corak kedua ini mencapai puncaknya pada masa Ibnu Arabi yang terkenal dengan doktrin *wahdatul wujud* nya. Corak tasawuf kedua ini diungkapkan dengan memakai istilah falsafi dan simbol khusus yang sulit dipahami orang banyak.⁸

Paham *wujudiyah* tampaknya menjadi titik kulminasi perkembangan filsafat mistik dalam tradisi Islam. Meskipun dalam perkembangannya paham paham *wahdat al-wujud* mendapat kritikan tajam dari kalangan *ushuliyin* maupun *mutakallimin*. Bahkan sebagian para penganut paham *wahdat al-wujud* dituduh kafir dan keluar dari agama Islam. Namun demikian, di tangan Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibn al-'Arabi, paham *wahdat al-wujud* menjadi lebih mudah dipahami oleh umat Islam, bahkan berbagai kalangan non Islam sekalipun turut menjadi partisipan aktif dalam mengembangkannya.

8 *Ibid.*

Pengaruh paham *wahdat al-wujud* ini tampaknya telah berkembang cukup pesat pula di bumi nusantara. Hal ini terlihat pada beberapa karya tulis peninggalan para sufi maupun pujangga Nusantara terutama yang hidup pada abad 16 sampai dengan 17 Masehi. Dan Serat Siti Jenar pun tampaknya dipengaruhi sangat kuat dengan paham *wahdat al-wujud* tersebut, karena mengandung paham ajaran *wahdat al-wujud* yang dalam terminologi Jawa dikenal dengan *manunggaling kawula gusti*.

Sebagian besar kalangan memahami bahwa pendiri paham *wahdat al-wujud* adalah Ibn al 'Arabi atau Ibn al 'Arabi (560 H/1164 - 638 H/1240 M). Meskipun Ibn al 'Arabi tidak pernah membuat istilah *wahdat al-wujud*, tetapi karyanya yang berjudul *Futubat al Makkiyah* dan *Fushush al Hikam* banyak mengungkapkan paham tersebut.⁹ Sedangkan yang mempopulerkan istilah *wahdat al-wujud* itu sendiri adalah anak angkat sekaligus muridnya, bernama Sadr al-Din al Qunawi (w. 673 H/1274 M).¹⁰

Namun demikian, kalangan para ahli tidak mempunyai kesepakatan baku siapa yang pertama kali mencetuskan istilah *wahdat al-wujud*. Sebelum al Qunawi terdapat tokoh-tokoh yang mempunyai pemikiran tentang *wahdat al-wujud*. Tokoh-tokoh yang pernah pula mempopulerkan pemikiran tersebut, adalah: Ma'ruf al Kharkhi (w. 200 H/ 815 M), Abu al Abbas Qassab (hidup abad 4 H/ 10 M) Khawaja Abdullah (w. 491 H/ 1089 M), Abu Hamid al Ghazali (w.505 H/1111 M) dan 'Ayn al Qudat Hamadani (w.526 H/1132 M).¹¹ Nampaknya, nama Ibn al 'Arabi

9 Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Samsuddin Sumatrani", *Desertasi Doktorat Dalam Ilmu Agama Islam*, (Jakarta: Perpustakaan IAIN Jakarta, 1992), hlm. 48, t.d.

10 Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), cet., ke-1, hlm. 21.

11 *Ibid.*, hlm. 24-29.

(560 H/1164 - 638 H/1240 M) lebih mengemukakan sebagai pencetus gagasan *wahdat al-wujud* bila dibandingkan dengan para penggagas lainnya.

Kembali pada Al Qunawi, dia menggunakan istilah *wahdat al-wujud* untuk menjelaskan bahwa ke-Esaan Tuhan, tidak menolak keanekaan penampakan-Nya. Meskipun Esa dalam Dzat-Nya atau dalam hubungan-Nya dengan *tanzih*-Nya, *wujud* adalah banyak dalam penampakan-Nya atau dalam hubungan dengan *tasybih*-Nya. Selanjutnya, anak tiri Ibn al 'Arabi tersebut mengemukakan:

“Meski tiada sesuatu kecuali satu *wujud*, Ia menampakkan diri-Nya sebagai yang berbeda-beda, banyak, dan beraneka karena perbedaan realitas-realitas dari wadah-wadah. Meski demikian, dalam diri-Nya sendiri dan dari segi keterlepasan-Nya dari tempat penampakan, wujud tidak beraneka dan tidak banyak”.¹²

Beberapa pernyataan Ibn al 'Arabi yang mengadung gagasan-gagasan *wahdat al-wujud* terdapat dalam kitabnya *Rasa'il Ibn al 'Arabi*. Hal itu sebagaimana dikutip oleh Kautsar Azhari Noer adalah, “semua *wujud* adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama denganNya.¹³ Maksud dari ungkapan tersebut adalah, satu-satunya *wujud* adalah *wujud* Tuhan, tidak ada wujud selain *wujud*-Nya. *Wujud* Tuhan dalam hal ini dipahami bahwa sebagai *wujud* yang eksistensinya dibutuhkan sendiri, yakni ada dengan sendirinya.¹⁴ Penulis memahami bahwa *wujud* Tuhan ada karena wajib adanya, tanpa sebab.

12 *Ibid.*, hlm. 36.

13 *Ibid.*, hlm. 35.

14 A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, Terj. Sjahrur Mawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), cet., ke-2, hlm. 23.

Ibn 'Arabi juga menggunakan kata *wujuud* untuk menyebut selain *wujuud* -Nya. Yang dimasud dengan *wujuud* selain dari wujuud-Nya dalam hal ini adalah *wujuud* yang diterapkan pada *wujuud* alam. *Wujuud* alam pada hakikatnya adalah *wujuud* Tuhan yang dipinjamkan kepada alam, yang biasa disebut dengan *wujuud majazi (metaforis)*. Hubungan *wujuud* Allah dengan *wujuud* alam dilukiskan sebagaimana cahaya hanya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada para penghuni bumi.¹⁵ Dengan kata lain *wujuud* alam semesta adalah *wujuud* yang bukan *wujuud* Tuhan atau Tuhan adalah *wujuud* sejati sedangkan alam adalah *wujuud* pinjaman.

Lebih jauh Ibn 'Arabi menyatakan *wujuud* Tuhan disebut juga *al-Haqq* dan sedangkan *wujuud* yang bukan Tuhan adalah *al-Khalq*. Hubungan antara *al-Khalq* atau yang bukan *al-Haqq* dengan *al-Haqq* disebut: Dia bukan Dia (*huwa la huwa*). Afifi menjelaskan *al-Haqq* sebagai Esensi dari semua fenomena sedangkan *al-Khalq* sebagai manifestasi dari Esensi.¹⁶

Untuk menjelaskan masalah tersebut, Ibn 'Arabi menggunakan simbol cermin. Simbol cermin ini dijelaskan mempunyai dua fungsi.

Pertama, menjelaskan sebab penciptaan alam: *al Haqq* mempunyai sifat senang melihat diri-Nya (*al tara'i*), untuk itu Dia menciptakan *al- Khalq* (alam): "cermin" (mir'ah). Ibn al 'Arabi mengutip hadis Nabi, "Tuhan adalah harta simpanan yang tersembunyi yang tidak dikenal, karena itu Dia ingin dikenal. Maka Dia menciptakan makhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka. Lalu mereka mengenal-Nya.

15 Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hlm. 43.

16 A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, hlm. 25.

Kedua, simbol tersebut menjelaskan munculnya yang banyak dari Yang Satu. Yang melihat, yaitu *al-Haqq* (Tuhan) adalah Satu, tetapi bentuk atau gambarnya-Nya banyak sebanyak cermin tempat bentuk atau gambar itu terlihat. Kejelasan gambar dalam cermin sangat tergantung pada kualitas kebeningan cermin. *Al-Khalq* adalah cermin bagi *al-Haqq* dan *al-Haqq* adalah cermin bagi *al-Khalq*. Manusia merupakan cermin yang paling sempurna bagi *al-Haqq*, karena manusia memantulkan keseluruhan nama-nama dan sifat-sifat *al-Haqq* pada dirinya. Di antara manusia yang paling sempurna adalah Muhammad (*al-Mir'ah al-Muhammadiyah*), yang disebut juga *al-insan al-kamil*.¹⁷

Menurut Ibn 'Arabi alam merupakan *tajalli* (emanasi, pemancaran, penampakan) Tuhan dalam bentuk-bentuk yang beraneka ragam, sesuai dengan ide-ide tetap tentang alam dalam ilmu Tuhan.¹⁸ Bentuk *tajalli* dengan *tajalli* lain tidak pernah persis sama, bentuk suatu *tajalli* tak pernah berulang, dan *tajalli* itu terus berlangsung tanpa henti.¹⁹ Menurut Ibn 'Arabi alam sebagai *tajalli* Tuhan harus dipahami bahwa alam yang mengaktual dengan bentuk-bentuk yang beragam merupakan akibat aktivitas Tuhan dan sekaligus melalui akibat-akibat tersebut.

Tuhan menampakkan kebenaran diri-Nya kepada alam dan manusia. Penampakan Tuhan dalam bentuk-bentuk alam, harus dipahami dalam pengertian penampakan-Nya secara tidak langsung, yaitu melalui bentuk-bentuk aktualitas alam. Lebih jauh Afifi menuliskan;

Al-Haqq dan *al-Khalq*: Realitas dan Penampakan: Yang Satu dan Yang Banyak hanyalah nama-nama untuk dua

17 Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hlm. 64.

18 Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, hlm. 81.

19 *Ibid.*, hlm. 126.

aspek subjektif dari Satu Realitas, ia adalah satu kesatuan nyata tapi ragam dalam empiris. Realitas ini adalah Tuhan. “Apabila engkau pandang Dia melalui Dia,” kata Ibn al ‘Arabi (yakni apabila engkau pandang Esensi itu dari sudut pandang Esensi itu sendiri), maka kesatuan itu menghilang.²⁰

Melalui hubungan *al-Haqq* dengan *al-Khalq* itulah pemahaman tentang *wahdat al-wujud* yang ditawarkan Ibn al ‘Arabi semakin nyata, bahwa *wujud* Tuhan adalah *wujud* yang sejati. Sedangkan alam yang selama ini dipahami sebagai *wujud* sejati dalam pandangan indera manusia sebenarnya *wujud* semu atau *wujud* yang bukan *wujud*.

Dalam bahasa yang sederhana penulis membuat analogi *wujud* sejati (Tuhan) laksana tubuh organik manusia yang sempurna lengkap dengan seluruh anggota badannya, sedangkan *wujud* yang bukan sejati, laksana anggota tubuh manusia itu sendiri, seperti tangan, kaki, kuping mata dan lainnya. Seandainya anggota tubuh manusia itu dipotong-potong, maka potongan-potongan tubuh itu tetap disertai dengan atribut atau label dari tubuh yang sempurna tadi. Sejak kapan anggota tubuh manusia itu tercipta, sejak manusia dalam kandungan ibunya. Tetapi anggota tubuh manusia tidak mungkin saling mendahului, melainkan dalam kontek tubuh manusia sempurna semua tumbuh bersama-sama.

C. Tasybih dan Tanzih

Selanjutnya, guna menjelaskan hubungan antara *wujud* Tuhan yang azali dengan *wujud* bukan Tuhan yang tidak azali, Ibn al ‘Arabi mengemukakan konsep *tanzih* (mensucikan-Nya) dan *tasybih* (menyerupakan-Nya). Menurut Ibn al ‘Arabi banyak ayat-ayat

20 A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, hlm. 25.

Al Qur'an yang *mentanzibkan* dan *mentasybihkan* Tuhan. Hal ini dipahami bahwa Tuhan harus *ditanzibkan* dengan tidak meniadakan *tasybih*, dan Tuhan *ditasybihkan* dengan tidak meniadakan *tanzih*.²¹ Pada ayat *Laysa Kamislihi Syai'un*, menurut Ibn al 'Arabi dapat dipahami dengan dua pengertian:²² (1) Tiada sesuatu yang menjadi *misilnya* (yang menyerupai-Nya, pengertian ini didasarkan pada *ka mitslihi* dapat dipandang sebagai huruf *tasybih* untuk tambahan penguat bagi kata *mitsl*, (2) Tiada sesuatu seperti *mitsil* Tuhan, yang didasarkan sedangkan pengertian kedua dihasilkan karena huruf *ka* tidak dipandang sebagai penguat melainkan dengan dipahami sebagai makna aslinya, seperti (garis bawah).

Berdasarkan pada pemahaman di atas pengertian pertama adanya *misl* Tuhan (*sesuatu yang menyerupai Tuhan*) diingkari, sedangkan pada pengertian kedua adanya *misl*-Tuhan tidak diingkari; yang diingkari hanyalah adanya sesuatu yang seperti *misalnya* Tuhan.²³ Bagi Ibn al 'Arabi—lanjut Abdul Aziz Dahlan—*mentanzibkan* Tuhan dan sekaligus *men-tasybih*-kan-Nya dengan alam (yang bukan Tuhan) adalah upaya yang benar.²⁴

Menurut Ibn al 'Arabi, siapa yang *mentasybihkan* Tuhan tanpa *mentanzibkan*Nya, maka orang itu *jahil* (tidak mengenal Tuhan). Sedang orang yang *mentanzibkan* Tuhan dan tidak *mentasybihkan* Tuhan dengan alam, maka orang itu baru mengenal Tuhan dengan separuh pengenalan. Orang yang sempurna pengetahuannya tentang Tuhan niscaya *mentanzibkan*Nya di satu pihak dan *mentasybihkan*Nya di pihak lain.²⁵

21 Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Samsuddin Sumatrani", hlm. 53.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, hlm. 54.

24 *Ibid.*, hlm. 55.

25 Abdul Aziz Dahlan, "Pengajaran Tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi", dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 5., Vol IV Th 1993: hlm. 82-87.

Berdasarkan pada penjelasan di atas penulis memahami bahwa menyerupakan Allah secara serentak harus pula disertai dengan mensucikan-Nya. Karena Realitas Tuhan serupa dengan makhluk-Nya tetapi berbeda sama sekali dengan makhluk-Nya itu. Penulis juga memahami bahwa menyembah Tuhan bukan berarti menyembah makhluk sebaliknya menghormati makhluk sebagai salah satu jalan mengakui eksistensi Realitas Tuhan.



BAGIAN III

**TUHAN SEJATA TELAAH
FENOMENOLOGI**



A. Memahami Hakikat Tuhan

Umat Islam—berdasarkan doktrin *aqidah* dan *syari'ah* dari kandungan al-Qur'an dan Hadits—meyakini bahwa Tuhan (Allah) mempunyai sifat 20¹ macam dan mempunyai 99 nama indah (*al-asma al-khusna*). Seperti Tuhan Yang Maha Pengasih, Yang Maha Menguasai, Yang Maha Bijaksana, Yang Maha Berkehendak, Yang Maha Raja, Yang Maha Esa dan masih banyak lagi.

Islam mengajarkan bahwa Tuhan adalah Esa yang Ke-Esaan-Nya meliputi Esa dalam Zat-Nya, Esa dalam Fungsi dan Tugas-Nya, serta Esa dalam Kehadiran Wujud-Nya.² Di sisi lain terdapat keyakinan bahwa Tuhan harus diyakini bermula dan berakhirnya seluruh alam semesta dan isinya. Doktrin yang terkesan bertolak belakang, sengaja disusun untuk melukiskan Tuhan yang tidak terbatas, dengan menggunakan bahasa manusia yang terbatas.

Pelukisan Tuhan dengan bahasa manusia itu, seringkali membuat sebagian umat Islam memutlakkan definisi tersebut, bahkan menjadikan kriteria-kriteria Tuhan sebagai Tuhan yang sebenarnya. Sebuah bangunan teologi yang paradoks, di satu sisi Tuhan diyakini sebagai Sang Tunggal Yang Esa, tetapi mempunyai

1 Sifat Tuhan yang berjumlah 20 ini dikembangkan oleh teolog Asy'ariyah.

2 Qura'an Surat al-Ikhlâs (112) ayat 1-4.

atribut yang plural. Sistem teologi yang dilukiskan mendapat kritikan yang tajam dari seorang sufi besar Ibn al 'Arabi (560-638 H/ 1165-1240M).

Ibn al 'Arabi lahir di Murcia Andalusia tahun 598 H/ 1102 M, dengan nama lengkap Muhammad bin Ali Ahmad bin Abdullah dengan gelar Abu Bakar. Namun demikian dia lebih dikenal dengan Muhyiddin atau al-Hattimi. Dia mengembara dari Andalusia Timur, sesudah mempelajari *Fiqh* (Pemahaman Hukum Islam) di Sivilia, dia mengembara ke Mesir, Hejaz, Iraq dan Asia Kecil. Akhirnya dia wafat di Damaskus negeri Syam pada tahun 638 H/ 1240 M).

B. Tuhan Menurut Ibn al 'Arabi

Ibn al 'Arabi—selain dikenal sebagai filosof juga dikenal sebagai tokoh spiritual—di kalangan para mistikus dan filsuf mendapat kedudukan yang tinggi. Gelar sebagai *al-Syaikh al-A'zham (the Great Master)* yang disematkan di depan namanya menunjukkan dirinya sangat berpengaruh baik di masanya maupun pada masa sesudahnya. Salah satu 'pemikiranya' yang paling kontroversial di kalangan umat Islam adalah tentang konsep ke-*Allah*-an (ketuhanan), yaitu Allah yang Tunggal sekaligus Allah Yang Jamak. Menurut Kautsar Azhari Noer, Ibn al 'Arabi membagi realitas umat Islam dalam memahami Tuhan dalam dua pemahaman, yaitu:

1. Tuhan Yang Diciptakan

Dalam poin ini Ibn al 'Arabi menuturkan bahwa terdapat keberimanan umat Islam yang mempercayai pada Tuhan yang mereka sangkakan. Bahasa yang digunakan adalah Tuhan kepercayaan, Tuhan yang dipercaya, Tuhan dalam kepercayaan,

Tuhan yang dalam kepercayaan, Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan.³ Konsep Tuhan Yang Disangkakan tersebut menunjukkan bahwa Tuhan diciptakan oleh manusia sesuai dengan kemampuan, pengetahuan, penangkapan panca indera, dan persepsi manusia itu sendiri. Fakta keberimanan itu—menurut Kautsar—merujuk pada sebuah Hadis Qudsi (*Sacred Tradition*), “Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku,” (*Ana ‘inda zhanni ‘abdi bi*).⁴ Tuhan dalam prasangka hamba-Nya itu adalah Tuhan yang menampakkan Diri-Nya pada seluruh ciptaan-Nya. Meskipun penampakan Tuhan melalui prasangka dan pemahaman para hamba-Nya itu bukanlah Tuhan Sebenar-Nya, tetapi dibenarkan sebagai bentuk keberimanan Tuhan.

Dengan kata lain, bahwa Tuhan Yang Hadir dalam prasangka yang beragam di tengah para hamba-Nya bukanlah Tuhan Yang Sejati. Untuk ‘menangkap’ Tuhan Yang Sebenar-Nya, harus ada langkah lanjut dan tidak boleh berhenti pada prasangka semata. Ibn al ‘Arabi memberi kritikan keras, bahwa sekiranya, prasangka akan Tuhan dipahami sebagai Tuhan Yang Sejati. Meskipun bisa diterima sebagai Tuhan, tetapi prasangka akan Tuhan tidak bisa diyakini sebagai Tuhan Yang Sejati. Karena Tuhan yang Sejati tidak bisa didefinisikan dan dikonsepsikan dalam prasangka dan pemahaman pikiran manusia.

Sebenarnya, keberagaman prasangka akan Tuhan sudah dilakukan sejak ribuan tahun yang lalu. Namun prasangka akan Tuhan itu mendapat kritikan seorang filsuf dari Yunani, Xenophanes (kira-kira 570-480 SM). Kritikan—yang mungkin

3 Kautsar Azhari Noer, *Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya*, Jurnal Paramadina, Vol. I, Juli-Desember 1998, hlm.131.

4 Kaustar Azhari Noer, *Tuhan Yang Diciptakan*, *ibid.*, hlm. 132. Hadis ini dikutip oleh Kaustar Azhari Noer dari Ibn al-‘Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, Vol. 4, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), hlm. 446.

lebih tepat dengan sindiran yang sinis—Xenophanes itu mengatakan; “Seandainya sapi, singa, atau kuda bisa melukis, tentu mereka akan melukiskan Tuhan seperti bentuk mereka juga, yakni sapi, singa dan kuda.”⁵

Atas keberagaman tentang prasangka akan Tuhan tersebut menurut Ibn al ‘Arabi—demikian Kaustar Azhari Noer menuturkan—akan menimbulkan konsekuensi bahwa siapa pun yang memuji Tuhan Yang Diciptakan itu, maka sebenarnya dia telah memuji dirinya sendiri.⁶ Dengan demikian dapat dipahami bahwa Tuhan Yang Disangkakan meskipun Dia adalah Tuhan tetapi bukanlah Tuhan Yang Sebenarnya, meminjam istilah Ibn al ‘Arabi *Hurwa la Hurwa*, Dia yang Bukan Dia.

Prasangka akan Tuhan di kalangan umat Islam, tidak bisa dianggap sebagai keyakinan pada Tuhan Yang Sejati, melainkan keyakinan pada prasangka mereka atas suatu obyek tertentu yang dianggap sebagai Tuhan. Pada tahap ini, bisa dikatakan umat Islam telah menciptakan Tuhan berdasarkan pada informasi yang mereka terima. Akhirnya Ibn al ‘Arabi pun mengatakan bahwa mereka yang beriman pada prasangka akan Tuhan tidak lain beriman pada diri mereka sendiri.

C. Tuhan Yang Sejati

Untuk mengetahui Tuhan Yang Sejati, Ibn al ‘Arabi menyarankan agar umat Islam menanggalkan identitas, atribut, definisi, dan doktrin-doktrin tentang Tuhan sebagaimana yang diajarkan dalam Kitab Suci. Karena Tuhan dengan berbagai

5 Syaikh Nadim al-Jisr, *Para Pencari Tuhan: Dialog al-Qur’an, Filsafat, dan Sains dalam Bingkai Keimanan*, terj., Mochtar Zoerni, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), cet., ke-1, hlm. 28. Lihat juga, K. Berten, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius, 1989), hlm. 40.

6 Kautsar Azhari Noer, *Tuhan Yang Diciptakan... op. cit.*, hlm. 133.

identitas, atribut, definisi dan doktrin-doktrin bukanlah Tuhan Yang Sejati, meskipun hal itu diakui sebagai penampakan-Nya pada ciptaan-Nya dan bagian keberimanan pada Tuhan.

Untuk mengetahui Tuhan Yang Sejati Ibn al ‘Arabi menawarkan suatu pendekatan yang kontroversial di kalangan umat Islam, yaitu: *tasybih* (*similarity*)⁷ dan *tanzih* (*incomparability*).⁸ Lebih lanjut Amatullah menjelaskan bahwa *tasybih is to declare that a certain similarity can be found between Allah and His creation*.⁹ *Tasybih* berarti menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya, dan *tanzih* berarti bahwa Tuhan secara mutlak terbebas dari ketidaksempurnaan.¹⁰ Kedua istilah tersebut menjelaskan tentang *Wujud* dan *Esensi* Tuhan sekaligus.

Sebagian kalangan teolog Muslim—meskipun menerima dan mengakui bahwa Tuhan mempunyai 20 sifat dan 99 nama yang indah—mereka melarang penggunaan pendekatan *tasybih* pada Diri Tuhan. Penolakan pada pendekatan *tasybih* ini dikarenakan mereka meyakini bahwa Tuhan berbeda sama sekali dengan makhluk-Nya. Mereka ini hanya menerima dan mendukung pendekatan *tanzih* semata untuk memahami Tuhan. Tentang penyebutan dalam Kitab Suci bahwa Tuhan mempunyai Tangan dan Wajah, hal itu harus dipahami bahwa hanya Tuhanlah yang mengetahui maksudnya.

Namun demikian, pemahaman yang hanya menggunakan pendekatan *tanzih* dan menolak *tasybih* ini bagi Ibn al ‘Arabi sulit

7 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): the Mystical Language of Islam*, (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), cet., ke-1, hlm. 240.

8 Amatullah Armstrong, *ibid.*, hlm. 236. Lebih jauh Amatullah menuliskan *tanzih is to declare that Allah transcends every quality or attribute possessed by His creatures*.

9 *Ibid.*

10 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), cet., ke-1, hlm. 87.

diterima. Karena dalam al-Qur'an maupun Hadis banyak ungkapan yang menjelaskan tentang sifat-sifat dan gelar-gelar Tuhan yang sesuai dengan potensi yang ada dalam diri manusia. Oleh karena itu, untuk mengetahui Tuhan Yang Sejati, haruslah menggunakan pendekatan pendekatan *tanzih* dan *tasybih* sekaligus. Hanya saja pada pendekatan *tanzih* diperlukan kesadaran dan kecerdasan spiritual.

Anjuran untuk berpegang pada dua pendekatan sekaligus tersebut sebagaimana disampaikan oleh Kaustar Azhari—mengutip pendapat A. E. Afifi—sebagai berikut:

Jika engkau berpegang pada *tanzih* absolut saja, engkau membatasi *al-Haqq* karena setiap *tanzih* mengandung arti pembatasan; sedangkan jika engkau berpegang pada *tasybih*, engkau mengikat *al-Haqq* dan membatasi-Nya. Yang benar adalah jika engkau berpegang pada *tanzih* dan *tasybih* secara serentak dari dua aspek yang berbeda inilah yang diperlukan oleh pengetahuan sufi.

Sesungguhnya orang-orang yang menegaskan wujud *al-Haqq* dan *al-Khalq*—Allah dan semesta alam—dengan mengakui bahwa keduanya adalah dua wujud yang berbeda dan dua realitas yang terpisah adalah orang-orang musyrik. Sedangkan orang-orang yang berpegang pada wujud satu realitas tunggal adalah orang-orang yang menegaskan keesaan.

Jika engkau berpegang pada dualitas, berhati-hatilah terhadap *tasybih*; jika tidak engkau akan jatuh pada antropomorfism. Jika engkau berpegang pada keesaan, berhati-hatilah terhadap *tanzih* absolut, karena yang demikian itu membuat orang lupa pada wujud alam yang merupakan salah satu aspek realitas keesaan.¹¹

11 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi*, hlm. 96-97.

Upaya memahami Tuhan dalam pendekatan *tasybih* dan *tanzih* secara simultan hanya bisa dilakukan sekelompok orang yang terbatas. Tidak setiap pribadi bisa melakukan proses pemahaman dengan dua pendekatan sekaligus. Lebih jauh lagi bisa dipahami bahwa pada pendekatan *tasybih* Tuhan sepenuhnya menjadi obyek bagi manusia yang memahaminya. Sedangkan pada pendekatan *tanzih* semata Tuhan menampakkan diri-Nya di hadapan seseorang dengan bahasa Tuhan yang tidak bisa dimengerti oleh manusia. Namun demikian untuk mengetahui Tuhan—secara rasional, metafisikal, dan doktrinal—haruslah melakukan *tasybih* dan *tanzih* sekaligus.

D. Tuhan dalam Paham Fenomenologis

Perbedaan paham dalam memprasangkakan akan Tuhan tidak bisa dipungkiri, bahkan wajib adanya. Hal itu seiring dengan adanya konsep kepercayaan terhadap sesuatu yang Agung di luar diri manusia, seperti *dinamisme*, *animisme*, *politeisme*, *henoteisme*, *monoteisme*, *panteisme*, *deisme* atau *teisme*, *ateisme* adanya *agnoteisme*.¹² Konsep-konsep tersebut merupakan rangkuman simbolis dari gejala masyarakat dalam memprasangkai realitas luar biasa di luar diri mereka, mungkin disebut model kepercayaan kepada Tuhan.

Kepercayaan kepada Tuhan —meskipun dalam prasangkaan—itu merupakan fenomena yang terjadi di hampir sebagian besar umat manusia di dunia ini. Meskipun terdapat pula sekelompok umat manusia yang lain yang tidak mempercayai Tuhan. Kepercayaan pada Tuhan biasanya terbentuk karena faktor keturunan, lingkungan, doktrin ajaran agama yang diterimanya, serta pengalaman spiritual.

¹² Harun Nasution, *Falsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), cet., ke-8, hlm. 23-40.

Dengan kata lain Tuhan yang dipahami adalah Tuhan yang sekurang-kurangnya sarad dengan 20 sifat dan 99 nama baik.

Biasanya manifestasi kepercayaan mereka kepada Tuhan diwujudkan dalam bentuk ritual peribadatan seperti mempersembahkan kurban, mengangkat pribadi-pribadi yang suci, serta berbuat baik kepada sesama manusia dan makhluk lainnya seperti tidak berbohong, tidak merusak, tidak membunuh, serta masih banyak lagi. Semua itu dilakukan demi untuk mengabdikan diri dan menyembah kepada obyek yang diyakini sebagai Tuhan.

Fenomena ritual peribadatan dan melakukan suatu perbuatan yang diyakini membawa kebaikan pada orang lain merupakan bentuk keyakinan manusia mengakui adanya Tuhan. Yaitu Tuhan dengan identitas, atribut-atribut, definisi, serta doktrin-doktrin. Apakah mereka benar-benar menyembah pada Tuhan yang Sejati atau karena menyembah ritual peribadatan dan perbuatan baik itu sendiri?

Dalam pandangan penulis praktek ritual peribadatan dan berbuat baik merupakan *fenomen* atau gejala atau penampakan dari suatu komitmen atau pengakuan seseorang akan adanya Tuhan dengan identitas, atribut-atribut, definisi, serta doktrin-doktrin. Praktek peribadatan sebagai bentuk pengakuan diri akan adanya Tuhan harus direduksi atau dilakukan penyaringan terlebih dahulu. Pada tahapan ini reduksi yang dilakukan adalah *reduksi fenomenologis*.

Dalam hal ini kesadaran diri umat Islam terhadap Tuhan dipisahkan dari praktek peribadatan dan amal perbuatan baik yang dilakukannya selama ini. Melalui pemisahan atau pemberian tanda kurung —dalam *reduksi fenomenologis*— dalam pandangan penulis akan melahirkan sebuah kesadaran baru apakah suatu

ritual peribadatan dan amal perbuatan baik dilakukan selama ini betul-betul sebagai manifestasi keberimanan terhadap Ada-Nya Tuhan, ataukah sekedar rutinitas yang mereka terima secara turun-temurun?

Sekiranya pengurangan ini berhasil maka umat beragama akan menemukan fenomena baru dalam keberimanan mereka terhadap Ada-Nya Tuhan, atau muncul suatu kesadaran baru bahwa ritual peribadatan yang selama ini mereka lakukan bukan untuk Tuhan, melainkan untuk obyek selain Tuhan. Atau muncul pemahaman lain bahwa mereka telah menjadikan ritual peribadatan dan perbuatan baik —meskipun merupakan perintah Tuhan— sebagai Tuhan. Selain itu pula bisa muncul paham keberimanan baru bahwa Ke-Hadiran Tuhan sebenarnya tidak membutuhkan sesembahan para makhluk-Nya.

Langkah berikutnya adalah *reduksi eidites*, yaitu suatu langkah untuk menyaring identitas, atribut-atribut, definisi, serta doktrin-doktrin berdasarkan kitab Suci pada suatu Obyek Yang Disangka sebagai Tuhan. Dalam hal ini memisahkan Tuhan dari 20 sifat-Nya dan 99 nama bagus-Nya.¹³ Langkah pemisahan dari 20 sifat dan 99 asmaul husna sebenarnya telah lama dilakukan oleh kaum Mu'tazilah (kelompok rasionalis Islam). Dalam rangka menjaga konsep monoteisme, mereka harus memisahkan Tuhan dari atribut maupun definisi yang ada. Sekiranya ada atribut, identitas, maupun definisi, menurut logika Tuhan berbilang (politeisme) mereka menolaknya

Selanjutnya, *reduksi eidites* ini mengarahkan pada suatu pemahaman bahwa identitas, atribut-atribut, definisi, serta doktrin-doktrin tentang Tuhan, bukanlah Esensi atau Zat Tuhan

13 .

itu sendiri. Atau dengan kata lain identitas, atribut-atribut, definisi, dan serta doktrin-doktrin tentang bukanlah intisari Realitas Tuhan. Pemahaman keberhasilan langkah *reduksi eidetis* tersebut menjadi pintu utama (*gateway*) dalam menilik hakikat Tuhan, tetapi belum sampai pada pertemuan atau pemahaman yang sesungguhnya tentang *Esensi, Wujud* dan *Realitas* Tuhan. Dengan mengikuti nalar Ibn al 'Arabi pada langkah ini pemahaman seseorang pada Tuhan baru pada pengertian bahwa Tuhan Bukan Ini Bukan Itu, *Not this, Not that*. Atau berada pada suatu pemahaman bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini bukanlah Tuhan. Pada tahap ini terjadi proses *tanzih* atau terjadi proses *incomparabilitas* atas Diri Tuhan.

Setelah melewati tahapan ontologis dari *reduksi fenomenologis* dan *reduksi eidites* langkah selanjutnya adalah *reduksi transcendental*. Dalam *reduksi transcendental* ini langkah berikutnya adalah mengurung segala sesuatu yang ada tetapi tidak terkait dengan Esensi Tuhan yang sebenar-Nya secara *transcendental*. *Reduksi transcendental* ini lebih dekat dengan makna *wahdat al-wujud*¹⁴ dalam ide ketuhanan menurut Ibn al 'Arabi. Artinya, bahwa Tuhan dalam hal ini, bukanlah sebagaimana yang disembah dan diberi pengorbanan, bukan pula Tuhan dengan segala identitas, atribut-atribut, definisi, serta doktrin sesuai Kitab Suci. Bukan pula Tuhan yang di-*tanzih*-kan karena Dia Berbeda Dari makhluk-Nya. Melainkan Tuhan sebagaimana Diri-Nya menyatu dengan manusia khususnya dan alam semesta pada umumnya. *Wahdat al-Wujud* ini oleh beberapa kalangan dipahami semakna dengan *panteisme*.

Pada tahap ini, terjadi intensionalitas yang menjelaskan bahwa antara aku hamba dengan Aku-Nya Tuhan tidak bisa

14 Terminologi *wahdat al-wujud* menjelaskan tentang *the Unity of Existence* atau *the Oneness of Being* atau *the Oneness of Finding*. Lih., juga Amatullah Armstrong h. 254. Lihat juga dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud.....* h. 35-36.

dibedakan. Dalam pengalaman kaum Sufi yang telah mencapai tahap spiritualitas *wahdat al-wujud* seringkali terjadi istilah *syathbahat* atau *speech in tongue*. Terminologi ini sering digunakan untuk melukiskan pengalaman rohani seseorang ketika tidak menyadari apa yang diucapkan dan dilakukannya. Dalam bahasa Inggris istilah itu diterjemahkan *an ecstatic utterance. A syathbahat is spoken whilst the ecstatic is in a state of spiritual intoxication*.

Kaum Sufi biasanya tidak menyadari apa yang dikatakannya, karena dia mabuk dalam ke-Allah-an. Bahwa antara dirinya dengan Diri-Nya sudah menyatu bagaikan es dengan Air, bagaikan bara dengan api. Pada tahapan ini pula tersingkaplah Diri Tuhan Yang Sejati, Tuhan Yang Terbebas Dari identitas, atribut-atribut, definisi, serta doktrin sesuai Kitab Suci, tetapi Tuhan sebagaimana Diri-Nya yang tersingkap dalam hati sang hamba. Yang sering terjadi adalah sang hamba mengakui dirinya Sebagai Tuhan. Hal ini bisa dilihat pada *Diri Yesus*,¹⁵ *al-Hallaj*,¹⁶ *Abu Yazid al-Busthami*,¹⁷ dan Syekh Siti Jenar.¹⁸ Para kaum Sufi tidak menyalahkan kepada tokoh-tokoh tersebut mengaku dirinya sebagai Tuhan, karena logika maupun tahapannya bisa dipahami.

E. Jalan Menuju Hakikat

Setelah melakukan penelitian singkat tentang fenomenologi—baik sebagai filsafat maupun pendekatan ilmiah—penulis

15 Dalam pemahaman penulis—mungkin terlalu subyektif—pengalaman Diri Yesus sebagai Tuhan bisa dilihat sebagai salah satu contoh pengalaman fenomenologis.

16 Al-Hallaj pada saat mengalami pengalaman spiritual mengatakan dirinya sebagai Kebenaran “*Ana al-Haqq, I am the Truth*”

17 Tokoh ini ketika merasakan pengalaman spiritual mengatakan bahwa *Ashyhadu ala ilaha illa Ana, fa’buduni*, Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku.”

18 Siti Jenar mengatakan dirinya sebagai *Prabu Satmata* diri yang padanya *Pamoring Kawula Gusti* bertemu.

berkesimpulan bahwa fenomenologi dalam wilayah spiritual bisa dijadikan sebagai jalan menuju hakikat, yang dalam hal adalah *Esensi* dan *Wujud* Tuhan. Melalui fenomenologi pula pengalaman ruhani para ahli mistik yang bisa bersatu dengan Tuhan dan bahkan mereka yang mengaku dirinya sebagai Diri-Nya, akunya sebagai Aku-Nya, bisa dipahami dan bahkan bisa dipelajari secara rasional.

Oleh karena itu, fenomenologi menjadi kajian penting dalam dunia ilmiah maupun dunia spiritual. Penolakan pada fenomenologi —baik sebagai pendekatan maupun filsafat— hanya akan mempersempit wawasan ilmiah maupun spiritual. Karena, melalui kajian fenomenologi dunia ilmiah (yang cenderung empiris dan rasional) maupun dunia spiritual (yang cenderung spekulatif dan metafisis) bisa dijumpai dan dijelaskan dengan bahasa yang relatif mudah dipahami.

Dalam pandangan penulis kecerdasan Edmund Husserl dalam menggulirkan pemikiran fenomenologis, bisa dipastikan melibatkan pengalaman spiritualnya. Tampaknya, dia ingin mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang realitas dunia yang dialami secara lebih maksimal. Atau dengan bahasa yang sederhana Husserl ingin memasuki dunia tansenden dan imanen sekaligus dalam waktu yang sama. Sehingga dirinya bukanlah terpisah dari Realitas Diri Yang Sejati tetapi bagian tak terpisahkan.


Begitu dalam memahami Tuhan Yang Sejati, pendekatan fenomenologi menjadi sangat tepat untuk mengetahui Tuhan sebagaimana Tuhan, bukan Tuhan dengan seperangkat perintah-Nya, Sifat-sifat-Nya, maupun Nama-Nama-Nya yang Indah, melainkah Tuhan yang terbebas dari semua itu. Tuhan yang

bercerita pada hamba-Nya melalui diri sang Hamba. Demikian pemahaman penulis terhadap konsep ke-Allah-an Ibn al 'Arabi dengan pendekatan fenomenologi.



BAGIAN IV

**PENGALAMAN PUNCAK
PARA SUFI**



Kehadiran sufisme (tasawuf) dalam dunia Islam tidak selamanya mendapat sabutan yang serempak.¹ Kasus ini tidak hanya terjadi dalam dunia Islam saja, tetapi juga terjadi pada agama Yahudi. Di kalangan umat (penganut agama) Yahudi (*Judaism*), spiritualisme juga menjadi polemik. Spiritualisme Yahudi dikenal dengan sebutan *qabbalah* (*receiving tradition*). Sejumlah kalangan Yahudi menilai bahwa *qabbalah* merupakan ajaran *zindiq* yang tidak termasuk dalam ajaran Yahudi, tetapi sebagian yang lain memahami bahwa *qabbalah* merupakan ajaran spiritual dari para pendeta Yahudi.

Tidak sedikit kalangan Islam mempersoalkannya sebagai sebuah paham yang bersumber dari ajaran non Islam, seperti Hindu, Budha, Yahudi, Kristen, Konghucu, dan kepercayaan local. Ada pula yang menolak sama sekali karena tasawuf dianggap sebagai ajaran yang menyimpang dari Islam. Belum lagi muncul pernyataan sejumlah tokoh sufi yang menyebut dirinya sebagai Tuhan. Untuk kasus ini al-Hallaj, Abu Yazid al-Busthami, dan Syekh Siti Jenar dianggap mewakili kalangan *zindiq* itu. Bila al-Hallaj, terkenal dengan "*Anā al-Ḥaqq, I am the Truth*" nya, dan Abu Yazid al-Busthami terkenal dengan "*Innani Anā Allāh Lā Ilāha Illa Anā fa' budni*", nya.

1 .

Pernyataan al-Hallaj atas pengakuannya sebagai Sang Kebenaran menuai protes dari kalangan ulama fiqih dan penguasa di zamannya. Argumentasi yang mereka kemukakan adalah Sang Kebenaran di alam semesta ini hanya satu, yaitu Allah sendiri. Jika terdapat manusia sebagai makhluk Allah yang mengucapkan dengan mulutnya sendiri Aku Sang Kebenaran itu, maka orang ini dianggap telah mengaku dirinya sebagai Tuhan. Dan pengakuan itu dianggap sebagai tindakan yang menyekutukan Allah (*syirik*) dan *zindiq*.

Senada dengan al-Hallaj, Abu Yazid al-Busthami juga melakukan kesaksian serupa dengan meminjam ayat al-Qur'an yang artinya "Sesungguhnya aku, Aku Allah tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku" Q.S. Thaha [20]: 14. Dalam konteks pengertian ayat tersebut, tidak ada yang pantas mengatakannya kecuali Allah sendiri. Kontroversi ini muncul ketika hal itu diucapkan oleh manusia, seperti Abu Yazid al-Busthami.

Sejumlah ulama menilai bahwa apa yang dialami oleh al-Hallaj dan al-Busthami tidak lain sebagai bagian dari pengalaman spiritual, *syathabat*. Dalam konteks ini, apa yang terucap tidak mereka sadari. Para pengucap itu tengah mengalami mabuk Tuhan atau gila Tuhan (*majnūnullah, sukr*). Karena mereka tidak menyadari apa yang diucapkannya, maka tidak berlaku bagi pengucap itu hukuman syari'ah. Artinya mereka tidak bisa dikenai sanksi hukum meskipun apa yang karena ucapannya yang dinilainya *zindiq* tersebut. Namun dari kedua tokoh tersebut, hanya al-Hallaj yang menerima hukuman yang tidak ringan. Tubuhnya "direncak" dan dimutilasi oleh para algojo suruhan penguasanya. Kemudian tubuh yang termutilasi itu dikremasikan. Kemudian abu al-Hallaj dibuang ke sungai Tigris Iraq.

Fenomena *majnūnullah* seperti di atas pernah pula menjadi wacana hangat di wilayah Nusantara, di antaranya: Syekh Abdul Hamid Abulung di Banjar Kalimantan Selatan, Hamzah Fansuri di Perlak Aceh, dan Syekh Siti Jenar dan Syekh Mutamakkin di Jawa Tengah. Tokoh-tokoh tersebut mewakili ragam corak spiritualitas yang berkembang di Bumi Pertiwi ini.

Namun semua itu bukan semata-mata karena dilakukan oleh para sufi itu sendiri, tetapi konsep-konsep terkait dengan fenomena pengalaman sufi sedikit banyak terinsiprasi dari al-Qur'an itu sendiri. Terutama sekali dalam penggambaran untuk komunikasi interpersonal antara seorang sufi (yang mengasihi) dengan Allah (kekasih). Dalam al-Qur'an setidaknya terdapat empat panggilan yang populer, yaitu: Tiada Tuhan selain Allah, Tiada Tuhan Selain Dia, Tiada Tuhan selain Engkau, dan Tiada Tuhan selain Aku.

A. Allah, Aku, Dia, dan Engkau dalam al-Qur'an

Al-Qur'an menyebut Allah —salah satu nama Tuhan bagi umat Islam— dalam beberapa tempat. Nama Allah —yang juga disebut dengan ungkapan Agung (*Lafzbul Jalalah*)— ternyata bukan saja sebagai sebutan Tuhan bagi umat Islam, tetapi juga umat lain, seperti umat Kristiani di Indonesia dan di Timur Tengah. Namun yang membedakan secara tegas sebagaimana penjelasan al-Qur'an, Allah yang dimaksudkan adalah yang memiliki 99 Nama-nama Indah (*Lahu al-Asma' al-Husna*), Allah yang bukan Tiga dalam satu (Trinitas).²

Selanjutnya, *Lafzh al-Jalalah* sebagai peliput al- *al-Asma' al-Husna*... yang suci dari keterbatasan dan ghaib.³ *Al-Jalalah*

2 Q.S. an-Nisa/4: 171 dan al-Maidah/5: 73.

3 Ibnu Arabi, *Hakikat Lafazh Allah: Menemukan Rahasia Ketuhanan*

yang berakar kata dari *al-Jalal*, demikian urai Ibnu Arabi, adalah Zat yang berhak untuk diagungkan, Besar Keberadaannya, Agung Keutamaan yang dimiliki-Nya, Kasih Sayang-Nya meliputi seluruh Makhluk-Nya, dan Nama-nama Keagungan-keagungan-Nya ini adalah Isim al-A'zham, khusus bagi nama Zat-Nya, tidak seorang pun dari hamba-Nya yang mengimbangi-Nya.⁴

Sesuai dengan perintah al-Qur'an, setiap umat Islam diperintahkan untuk berdoa dengan menggunakan nama-nama Indah Allah (*al-Asma' al-Husna*).⁵ Sahabat Anas bin Malik meriwayatkan, Rasulullah saw bersabda, "Biasakan berdoa dengan kalimat, *"Ya Dzal Jalali wal Ikram!"*⁶ sebagaimana firman Allah, *"Tabaraka ismu Rabbika Zul Jalali wal Ikram*, Maha Agung nama Tuhanmu Yang Mempunyai Kebesaran dan Karunia."⁷

Pada saat yang lain, dalam al-Qur'an Allah juga menyebut diri-Nya dengan Dia, Engkau, dan Aku. Penyebutan itu bisa dijumpai terutama sekali pada konteks ayat-ayat negasi-konfirmasi (*nafyi-itsbat*) "Tidak ada Ilah (tuhan, "t" kecil) selain Allah, Tidak ada Ilah selain Dia (*Huwa*), Tidak ada Ilah selain Engkau (*Anta*) dan Tidak ada Ilah selain Aku (*Ana*)". Secara khusus dalam bahasa komunikasi, ungkapan nama seseorang—termasuk jabatan atau gelar akademik—yang dipanggil, seringkali menggambarkan tentang hubungan jarak kedekatan antara pembicara (*mutakallim*) dengan siapa obyek yang disebut tadi. Ketika seseorang dipanggil dengan sebutan dia, ia, atau mereka maka obyek ini dipahami

Melalui Studi Teks 'Jalalah', terj. Hasan Abrori (Surabaya: Pustaka Progresif, 2000), hlm. 35.

4 *Ibid.*

5 Q.S. al-A'raf/7: 180; al-Isra'/17: 110; Thaha/20: 8; dan al-Hasyr/59:24.

6 Ibnu Arabi, *Hakikat Lafazh Allah*, hlm. 36.

7 Q.S. ar-Rahman/55: 78.

sepenuhnya sebagai obyek pelengkap penderita. Ia tidak hadir atau berada di luar tema sentral pembicaraan.

Begitu juga ketika pembicara (*mutakkalim*) menyebut lawan bicara (*mukhatthab*) dengan Engkau (*Kamu, Anda, Dikau, Ongku, Panjenengan, Sampeyan, Rika, Kon, dkk.*), saat itu terjadi proses intensionalitas saling menyadari satu sama lain. Di mana aku menyebut kamu dan aku sendiri, karena ada kamu. Jika aku menyebut kamu, sedangkan kamu tidak ada, maka aku adalah tidak normal.

Filsafat Aku dan Engkau ini pernah dikupas secara khusus oleh seorang filsuf Yahudi Martin Buber dalam bukunya *I and Thou*. Buber menjelaskan bahwa komunikasi Aku Engkau adalah komuniasi kesadaran penuh antara Pembicara (*mutakallim*) dengan Lawan Bicara (*mukhatthab*). Selain itu terdapat momen penting bahwa antara keduanya tidak saling terikat oleh yang lain.⁸

Persoalan akan muncul jika dua orang (antara *mutakallim* dan *mukhatthab*) keduanya saling menyebut aku satu sama lain. Penilaian bahwa orang yang menyatakan demikian sebagai sebagai orang yang tidak normal pun tidak bisa dihindari. Atau orang yang demikian ini bisa dipahami bahwa ia tengah berhadapan dengan dirinya yang terdapat dalam cermin.

Tampaknya memang sulit untuk menjawab pertanyaan ini dalam konteks bahasa komunikasi dalam kehidupan sehari-hari. Apapun wujud dan tampilannya, secara ada penilaian bahwa ketika seseorang berada di depan sebuah cermin seorang diri, tidak jarang dia berbicara seorang diri dan merasa paling cantik/ganteng dibandingkan dengan lainnya. Meskipun pada kenyataannya bila

⁸ Lihat selanjutnya dalam Martin Buber, *I and Thou*, terj. Ronald Gregor Smith (Edinburgh: T&T Clark, t.th).

dilakukan penilaian secara umum masih banyak orang yang secara fisik jauh lebih baik dari wujud dan tampilan orang tersebut.

Namun demikian dalam bahasa al-Qur'an, Allah menyebut DiriNya dengan Allah, Dia, Engkau, dan Aku. Kata ini bisa dijumpai dalam konteks ungkapan, "Tidak ada Ilah selain Allah, Tidak ada Ilah selain Dia, Tidak ada Ilah selain Engkau, dan Tidak ada Ilah selain Aku." Dalam konteks ini penulis tidak memasukkan kesaksian (syahadah) Fir'aun tatkala ia berada di ujung kematiannya sebagaimana yang terungkap dalam Q.S. Yunus/10: 90, yang artinya:

dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak Menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya Termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".

Ayat tersebut mencerminkan bahwa pola pemahaman bertuhan yang dipahami oleh Fir'aun bukan berdasarkan pada kesadaran mengakui adanya Tuhan. Ia sendiri masih kebingungan untuk mengidentifikasi Tuhan. Hingga yang terucap dari lisannya adalah dia beriman pada Tuhan sebagaimana yang diimani oleh Bani Israil, yaitu Tuhan yang dipahaminya berdasarkan pada praktik ibadah dan kesalihan yang dipraktikkan secara visual oleh Bani Israil.

Tuhan yang dikonsepsikan berdasarkan visual, adalah bukan Tuhan. Itu tidak lain sebagaimana hasil konstruksi visual pikiran manusia. Tidaklah bisa disalahkan jika muncul pemahaman bahwa fenomena kebahasaan ini juga terjadi dalam al-Qur'an. Kalau hal itu terjadi, maka hal ini membuka ruang imaginasi sebagaimana uraian di atas. Fenomena kebahasaan di atas akan kalimat *La Ilaha*

Illa Allah, La Ilaha Illa Huwa, La Ilaha Illa Anta, dan La Ilaha illa Ana menjadi penting dikupas.

B. Komunikasi Para Sufi

1. Tidak ada Tuhan selain Allah

Muhammad/47: 19, Maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Ilah (sesembahan, Tuhan) selain Allah dan mohonlah ampunan bagi dosamu dan bagi (dosa) orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan. dan Allah mengetahui tempat kamu berusaha dan tempat kamu tinggal.

As-Shad/38: 5, Katakanlah (ya Muhammad): “Sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan, dan sekali-kali tidak ada Tuhan selain Allah yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan.

Allah dalam penjelasan ayat di atas sebagai sumber ampunan (*maghfirah*) sekaligus sebagai Yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan. Tidak ada yang pantas untuk dimintai ampunan kecuali Allah. Tidak ada yang Esa kecuali Allah. Tidak ada yang Maha Mengalahkan kecuali Allah.

Mengawali pada poin catatan dalam subtema ini penulis mengutip tulisan Nurholish Madjid tentang kalimat Tidak ada tuhan selain Tuhan (“T” besar). Secara sederhana Cak Nur — demikian panggilan akrab almarhum pendiri Paramadina ini— menjelaskan bahwa pada dasarnya manusia secara fitrah (*natural, indigenous spiritual*) percaya pada Tuhan. Hanya saja mereka ini seringkali terkecoh dan terpesona dengan sesuai yang terjadi di luar fitrah mereka. Kemudian sesuatu yang di luar fitrah itu dijadikan sebagai Tuhan. Berikut uraian lengkap Cak Nur:

Karena merupakan lawan atau kontradiksi dari iman kepada Allah, maka syahadat kita dimulai dengan pernyataan negatif, *lâ ilâh-a* (tidak ada Tuhan), baru kemudian *illâ 'l-Lâh* (kecuali Allah). Ini harus digarisbawahi karena problem manusia bukanlah tidak percaya kepada Tuhan, tetapi percaya kepada tuhan-tuhan yang terlalu banyak dan palsu. Hampir tidak ada orang yang tidak percaya kepada Tuhan. Bahkan Marxisme sebagai eksperimen besar-besaran yang didasarkan kepada penolakan akan eksistensi Tuhan, justru tumbuh menjadi padanan agama (*religion equivalent*). Artinya, ia tumbuh mengikuti struktur agama, yaitu—kalau dibaca menurut kerangka agama Islam—memiliki akidah, syariat, dan ibadahnya sendiri. Akidahnya ialah bahwa sejarah adalah mutlak (historis materialisme). Selain itu, kaum Marxisme juga mengenal pusat-pusat pengagungan.⁹

Kalimatun tayyibah di atas umum diucapkan banyak kalangan muslim. Bahkan terdapat sebuah hadis yang menjelaskan bahwa barang siapa membaca *La ilaha illa Allah*, maka dia masuk surga. Karena *La ilaha illa Allah* merupakan kunci surga (Miftahul jannah *La ilaha illa Allah*). Pertanyaan kemudian, apakah setiap orang yang sudah memegang sebuah kunci dari sebuah pintu ruang bisa dipastikan masuk ke dalam ruangan tersebut? Analogi ini pun tampaknya bisa juga diterapkan alam penggunaan *La ilaha illa Allah*. Karena masuk surga sebegitu mudah.

Apalagi secara sosiologis-yurdis formal masih dijumpai dengan tidak sulit sejumlah orang dari kalangan muslim—apapun profesi mereka—terlibat dalam pelanggaran hukum. Karena itu dalam tahapan ini pernyataan *La ilaha illa Allah* memang harus

9 Budy Munawwar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jild I Edisi Digital (Jakarta: Democracy Project, 2011), hlm. 356-357.

dipahami sebagai kunci, namun kunci tidak akan berfungsi jika tidak digunakan untuk membuka pintu surga yang dijaga oleh Malaikat Ridwan.

Dalam pemahaman penulis, hubungan antara seorang hamba dalam gambaran kesaksian Tidak ada Tuhan selain Allah dalam tahapan *zuhud*. *Zuhud* merupakan *maqam* pertama yang paling menonjol. Amatullah Armstrong mendefinisikan *zuhud* sebagai berikut, “*Asceticism*. Aketisisme. Ini merupakan penolakan terhadap semua hal yang terkait dengan dunia ini. *Zuhud* merupakan satu pendekatan dalam tingkatan awal dalam tarekat, tetapi tidak dapat dialami oleh setiap orang yang bersungguh-sungguh pada penyempurnaan. Asketisisme seperti ini menyiratkan pengumuman sebab-sebab kedua yang mana rata-rata seseorang mencapai ma’rifat Allah.¹⁰ Bahkan fenomena *zuhud* ini menandai dimulainya kehidupan sufi di kalangan umat Islam, terutama pada abad ke-1 dan ke-2 H. Kalangan muslim yang menjalani kehidupan *zuhud* tersebar di sejumlah kota seperti Madinah, Kufah, Basra, Balkhan, dan kawasan Mesir.

Dari Madinah terdapat dua tokoh *zuhud*, yaitu Sa’id bin Musayyab (w. 91H/710M) dan Hasan al-Bashri (w. 110H/729M). Sa’id bin Musayyab adalah murid sekaligus menantu Abu Hurairah (sahabat nabi salah seorang Ahl ash-Shuffah). Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa suatu kali ia ditawari sejumlah 35 ribu dirham uang perak. Ia menolak sembari berkata, “Aku tidak membutuhkannya. Aku juga tidak membutuhkan Bani Marwan —salah satu cabang dari suku Bani Ummayyah yang berkuasa ketika itu— sehingga aku bertemu Allah swt. yang akan memberikan putusan antara aku dan mereka.”¹¹ memandang

10 . Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 62

11 Yunasri Ali, “Tasawuf”, hlm. 146. Tokoh zahid Madinah lainnya adalah

bahwa para penguasa Bani Ummayah sebagai tiran. Ketika pelantikan Abdul Malik bin Marwan, Sa'id bin Musayyab tidak mau membaitnya.

Adapun Hasan al-Bashri¹² —yang lahir di Madinah dan lebih dikenal sebagai zahid dari Basrah— menjalani hidup *zuhud* karena takut (*khawf*) kepada azab Allah dan berharap (*raja'*) kepada rahmat Allah. Hasan al-Bashri lahir di Madinah 21 H/642M. Ibunya adalah seorang budak bernama Ummu Salamah, salah satu istri nabi Muhammad saw. Hasan al-Bashri tumbuh dalam lingkungan yang salih dan orang-orang berilmu. Ia banyak belajar dari 'Ali bin Abi THalib dan Hudzaifah bin al-Yaman. *Ibid.* Di lingkungan Masjid Basrah, Hasan al-Bashri orang yang pertama-tama memperbincangkan ilmu kebatinan, kemurnian akhlak dan usaha menyucikan jiwa.

Bagi Hasan al-Bashri dunia yang bersifat sementara ini tidak mengandung nilai sedikit pun jika dibandingkan dengan rahmat Allah swt. di akhirat kelak.¹³ Intinya, kenikmatan duniawi tidak ada bandingannya dengan kenikmatan yang dijanjikan Allah di akhirat.

Dikisahkan Salah satu yang menjadi penyebab Hasan al-Bashri menjadi seorang muslim yang taat adalah ketertarikannya pada seorang wanita muda bermata jeli. Hasan al-Bashri adalah

Abu 'Ubaidah al-Jarrah (w. 18H), Abu Dzar al-Giffari (w. 22H), Hudzaifah ibn al-Yaman (w. 36H), dan 'Abdullah ibn Mas'ud (w. 33H). Mereka ini datang dari kalangan sahabat. Abu al-Wafa al-Ganimi at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 69.

12 Hamka, *Tasauf Perkembangan dan Pemurniannya*, cet. ke-19 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), hlm. 70. Selain Hasan al-Bashri, tokoh asketis yang lainnya adalah Malik ibn Dinar, Fadl ar-Raqqasyi, Rabbah ibn 'Amru al-Qisyi, SHalih al-Murri, 'Abdulwahid ibn Zaid. Bandingkan dengan Usman Said, dkk., *Ilmu Taswuf* (t.tp.: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, IAIN Sumatra Utara, 1982/1983), hlm. 8.

13 Abu al-Wafa al-Ganimi at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 69. Bahkan dalam salah satu ungkapan Hasan al-Bashri mengatakan, "Jauhilah dunia ini, karena ia sebenarnya serupa dengan ular. Licin pada perasaan tangan, tetapi racunnya mematikan."

seorang pemuda yang tampan dan selalu perlente dalam berpakaian. Suatu hari saat berjalan keliling Basrah ia bertemu dengan wanita cantik. Diikutinya wanita yang bermata jeli itu dari belakangnya. Ketika wanita itu merasa menanyakan sikap Hasan al-Bashri, dia menjawab karena tertarik pada kerlingan matanya dan yang tersembunyi dalam hatinya. Ia terus mengikutinya hingga sampai di rumah wanita itu. Ketika wanita itu menanyakan niat Hasan al-Bashri, dia menjawab, "Aku tertarik pada dua biji matamu." Hasan al-Bashri dipersilakan duduk.

Tidak lama kemudian datang seorang pembantu wanita cantik tersebut membawa sebuah talam yang tertutup kain dan menyerahkannya pada Hasan al-Bashri. Hasan al-Bashri membuka talam itu, alangkah kagetnya ternyata berisi dua bola biji mata. Pembantu itu berkata, "Beliau berpesan tidak ingin mempunyai mata yang menyebabkan orang lain berdosa." Mendengar ucapan itu bergetarlah lutut Hasan al-Bashri, ia takut dan menyesal

Zahid dari kalangan ahli Kufah adalah Sufyan ats-Sauri (w. 161H/778M). Ia menjalani hidup dengan penuh kesederhanaan, taat beragama, tawaddu', dan menyarankan untuk bersikap *zuhud*.

2. **Tidak ada Tuhan selain Dia**

Ali Imran/3: 18, Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), yang menegakkan keadilan. Para Malaikat dan orang-orang yang berilmu[188] (juga menyatakan yang demikian itu). tak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

[188] Ayat ini untuk menjelaskan martabat orang-orang berilmu.

Az-Zumar/39: 6, Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan[1306]. yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan yang mempunyai kerajaan. tidak ada Tuhan selain dia; Maka bagaimana kamu dapat dipalingkan?

At-Taubah/9: 129

Jika mereka berpaling (dari keimanan), Maka Katakanlah: “Cukuplah Allah bagiku; tidak ada Tuhan selain Dia. hanya kepada-Nya aku bertawakkal dan Dia adalah Tuhan yang memiliki ‘Arsy yang agung”.

Al-An’an/6: 102, (Yang memiliki sifat-sifat yang) demikian itu ialah Allah Tuhan kamu; tidak ada Tuhan selain dia; Pencipta segala sesuatu, Maka sembahlah dia; dan Dia adalah pemelihara segala sesuatu.

Al-Mu’minun/23: 116, Maka Maha Tinggi Allah, raja yang sebenarnya; tidak ada Tuhan selain Dia, Tuhan (yang mempunyai) ‘Arsy yang mulia.

Hud/11: 14,

Al-Qashash/28:88, Jika mereka yang kamu seru itu tidak menerima seruanmu (ajakanmu) itu: maka ketahuilah, Sesungguhnya al-Quran itu diturunkan dengan ilmu[713] Allah, dan bahwasanya tidak ada Tuhan selain Dia, maka maukah kamu berserah diri (kepada Allah)?

Ad-Dukhan/88: 4, Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, yang menghidupkan dan yang mematikan (Dialah) Tuhanmu dan Tuhan bapak-bapakmu yang terdahulu.

Ar-Ra'du/13: 30 Demikianlah, Kami telah mengutus kamu pada suatu umat yang sungguh telah berlalu beberapa umat sebelumnya, supaya kamu membacakan kepada mereka (Al-Quran) yang Kami wahyukan kepadamu, Padahal mereka kafir kepada Tuhan yang Maha Pemurah. Katakanlah: "Dia-lah Tuhanku tidak ada Tuhan selain dia; hanya kepada-Nya aku bertawakkal dan hanya kepada-Nya aku bertaubat".

Thaha/20: 8 Dialah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Dia mempunyai Al asmaul husna (nama-nama yang baik),

Allah dalam ke-Dia-an (*Hurwiyah*) adalah Dia yang disifati memiliki Nama-nama Indah (*al-Asma' al-Husna*). Di kalangan ahli akhlak Islam (*Islamic Ethic*) *al-Asma' al-Husna* menjadi sandaran dan rujukan untuk mengenal Allah dan meneladani. Pengenalan ini dilakukan sebagai upaya untuk menjelaskan bahwa Dia Allah tidak sama atau berbeda sama sekali dengan tuhan-tuhan yang diperkenalkan teologi dan ideologi agama selain Islam. Setidaknya inti dari Dia Allah yang abadi dan memberi hidup dan Maha Hidup sepanjang masa, sebagaimana terungkap dalam Q.S. al-Baqaraha/2:255, sebagai berikut:

Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (mahluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. KepunyaanNya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya,

dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (Q.S. al-Baqaraha/2:25)

Dalam konteks meneladani Dia Allah melalui *al-Asma' al-Husna* dalam memperlakukan para hambanya, Allah tidak membedakan-bedakan agama, latar belakang, kesukuan dan kebangsaan, serta tidak membedakan keturunan satu dengan lainnya. Kasih dan sayang Allah tercurahkan kepada semua hamba-Nya tanpa kecuali.

Baik dalam tahap pengenalan maupun peneladanan kepada Dia Allah melalui *al-Asma' al-Husna* mengesankan masih ada hubungan yang berjarak antara sang hamba dengan Tuhannya

Sebagaimana penjelasan pada bagian di awal, secara hierarkis penulis menjelaskan tentang Allah yang sifatnya umum. Lantas Allah yang mana? Dia (*huwa*) yang memiliki nama-nama indah. Pada tahapan ini penulis memahami bahwa seseorang yang memahami Allah adalah Dia yang... inilah yang disebut dengan ma'rifat. Sebutan istilah *ma'rifah* sudah dikenal sejak abad ke-3 H, yang diperkenalkan oleh Dzunnun al-Mishri (w. 245/6 H/797 M).¹⁴ Dalam pemahaman umum, ma'rifat merupakan cahaya di mana Allah melempar ke dalam hati hamba yang Dikehendakinya. Ma'rifat merupakan pengetahuan sejati yang datang melalui penyingkapan (*kasyf*), kesaksian (*syahadah*), dan perasaan (*dzauq*). Amatollah mendefinisikan sebagai berikut:

ma'rifah is a light which Allah casts into the heart of whomsoever He Will. This is the true knowledge which come through "unveiling" (kasyf), "witnessing" (musyaaahadah)

14 Dzunnun al-Mishri yang dikenal sebagai "bapak teori ma'rifat" ini lahir di Akhmim kawasan Mesir hulu pada tahun 214H/829M. Tokoh lain yang mengembangkan ma'rifat adalah al-Junaid al-Bagdadi (w. 297H/910M).

*and “tasting” (dzauq). This knowledge is from Allah, it is not Allah Himself, because He is Unknowable in His Essence. The Triad on the Sufi Path of Return is comprised of fear (makhaafah), Knowledge (ma’rifah) and Love (mahabbah). Fear leads to Knowledge which leads to Unconditional Love of Allah. It is said that spiritual struggle (mujaahadah) is child’s play whilst ma’rifah is man’s work.*¹⁵

Dzunnun al-Mishri membagi ilmu¹⁶ tiga macam. Harun Nasution menjelaskan ketiga ilmu tersebut menguraikan tentang Tuhan yang satu¹⁷ sesuai dengan latar belakang dan kualitas masing-masing. *Pertama*, ilmunya orang awam, yang diperoleh melalui perantaraan *syahadat*. *Kedua*, ilmunya ulama, yang diperoleh menurut logika. *Ketiga*, ilmunya kaum sufi, yang diperoleh melalui hati sanubari. Ilmu yang ketiga itulah yang disebut dengan ma’rifah (*gnosis*).¹⁸

Terkait dengan pemahamannya tentang ma’rifah, ketika ditanyakan perihal tersebut Dzunnun al-Mishri menjawab, “*‘araftu rabbiy bi rabbiy wa laulaa lammaa ‘araftu rabbiy*, Aku mengenal Tuhanku dengan Tuhanku, andai tanpa Tuhanku aku takkan mengenal Tuhanku.” Dengan pernyataannya itu, semakin memperjelas bahwa ma’rifat bukanlah hasil upaya manusia, melainkan pemberian Allah kepada manusia yang dikehendakinya.

Bagi Dzunnun al-Mishri pusat ma’rifat adalah komunikasi cahaya rohani dari pihak Tuhan ke dalam hati nurani seseorang.

15 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 142.

16 Ilmu di sini terjemahan dari ‘ilmu (Arab) atau pengetahuan diskursif. Istilah ilmu ini untuk membedakan dengan ma’rifah (gnosis). Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 43.

17 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 76.

18 B.A. Dar, “Sufis Before al-Hallaj,” hlm. 341.

Mereka yang mengalami rohani ini merasakan berada dalam Zat Tuhan. Mereka mampu melihat meskipun tidak menggunakan pengetahuan, mata, penerangan maupun pengamatan. Kata-kata dan penglihatan mereka merupakan kata-kata dan penglihatan Allah melalui lidah dan mata mereka. Dalam satu pernyataannya Dzunnun al-Mishri mengatakan bahwa semakin dalam manusia mengenal Tuhan, maka ia semakin lenyap dalam Zat-Nya.¹⁹

Tokoh lain yang mengembangkan ma'rifat adalah al-Junaid (w. 297H/910 M). Al-Junaid—yang bernama lengkap Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Junaid al-Bagdadi—ini berasal dari Iran, dan lahir di Wihawand, anak seorang pedagang kaca dan keponakan dari Sari as-Sarqati, kolega dekat al-Muhasibi. Di Baghdad al-Junaid belajar fiqh mazhab Syafi'i. Ia adalah kemenakan seorang sufi dari Baghdad bernama Sari as-Sarqathi (w. 253 H/867 M). Nama lengkap pamannya adalah Abu al-Hasan Sari ibn al-Mugallis as-Saqathi, murid dari Ma'ruf al-Kharqi. Ia merupakan orang pertama Sufi Baghdad yang mengajarkan tentang kebenaran mistis (the mystic truth) dan tauhid Sufi. Kebanyakan dari syaikh sufi di Iraq adalah muridnya. Ia dikenal juga sebagai Habib ar-Ra'i.²⁰ Dari pamannya inilah al-Junaid belajar tasawuf.

Ajaran al-Junaid dapat ditemui pada surat-suratnya yang dikirimkan pada tokoh sufi lain ma'rifah menurut al-Ghazali adalah dengan membersihkan hati dari segala noda. Hal itu sebagaimana dikatakannya:

”Bukanlah kebenaran itu (diperoleh) karena rangkaian dalil dan susunan kalam, tetapi karena nur (cahaya) yang ditempatkan Allah swt. dalam dada (hati); nur itu anak

19 B.A. Dar, “Sufis Before al-Hallaj,” hlm. 341.

20 Farid ad-Din Attar, *Muslim Sainst and Mystics: Memorial of the Saints*, terj. A.J. Arberry (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), hlm. 166.

kunci kebanyakan ma'rifat. Barang siapa mengira bahwa *kasyf* hanya tergantung pada rangkaian dalil-dalil semata, maka ia telah mempersempit rahmat Allah swt. yang amat luas.

Al-Ghazali memandang bahwa ma'rifat dan mahabbah itu sebagai tingkatan tertinggi yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan rohaninya menuju hadirat ilahi. Nilai pengetahuan dalam wujud ma'rifat itu lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh dengan akal.

3. Tidak ada Tuhan selain Engkau

Al-Anbiya/21: 87, Dan (ingatlah kisah) Dzn Nun (Yunus), ketika ia pergi dalam keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), maka ia menyeru dalam keadaan yang sangat gelap^[967]: “Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau. Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zalim.” [967]. Yang dimaksud dengan *keadaan yang sangat gelap* ialah didalam perut ikan, di dalam laut dan di malam hari.

Adapun terkait dengan ayat yang mengungkap tiada Tuhan selain Engkau, hal ini menggambarkan bahwa antara Si Hamba dengan Sang Tuhan memiliki hubungan yang sangat dekat. Kedekatan ini pula yang mungkin dijelaskan oleh al-Qur'an, "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."²¹

Aku dan Engkau dalam uraian ayat di atas menjelaskan adanya komunikasi yang intens antara *mutakkalim* dengan *mukhatthab*.

21 Q.S. Qaf/60:15.

Namun ayat itu menceritakan kisah nabi Yunus dalam perangkap perut ikan yang gelap gulita. Dalam suasana gelap tidak ada sesuatu pun yang lihat, dan dalam suasana di ujung kematian (jika dicerna oleh perut ikan), Yunus justru berdialog dengan Allah dengan menggunakan ungkapan Engkau. Dalam ruang itu, Yunus tidak bisa menggunakan indera visualnya, kecuali mendengarkan kata hati. Visualisasi tidak berfungsi dalam hal ini, kecuali ketajaman mata hati untuk menangkap realitas Tuhan yang sangat Nyata dengan sebutan Engkau. Hal ini seiring dengan uraian Armstrong tentang hati. Hati, demikian tulis Armstrong,²² merupakan organ intuisi suprarasional dimana Realitas Transenden (Allah) masuk ke dalam kontak manusia.

Pengalaman Yunus as tersebut ini sebagai ungkapan total, seperti yang dilakukan oleh Ibrahim as, ketika ia harus memantapkan diri dalam menghadap Tuhan. Hingga sikapnya ini disebut al-Qur'an dengan istilah *hanifan musliman* (totalitas kepasrahan). Ibrahim as berusaha "menggelapkan" seluruh realitas visual yang merupakan manifestasi (mazhar) Tuhan melalui alam semesta dan hukumnya. Ibrahim as memantapkan diri pada Tuhan yang menciptakan (*fathara*) langit dan bumi.²³

Dalam kesaksian ini, seorang hamba telah mencapai cinta (*mahabbah*). Antara Pencinta dan Yang Dicitai saling memadu kasih. Laksana pengalaman Yunus as yang berada dalam gelap. Ia "dibutakan" selanjutnya ditunjukkan secara nyata tentang realitas Tuhan dalam balutan kata Engkau (*La ilaha illa Anta*). Fenomena

22 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): the Mystical Language of Islam* (Kuala Lumpur: A.S. Noordieen, 1995), hlm. 183. Lebih lanjut Armstrong menuliskan, "... the heart is the isthmus (*al-barzakh*) between this world and the next. *Ibid.*

23 Q.S. al-Baqarah/2: 135; Ali Imran/3: 67, 95; al-An'am/6: 79, 161; al-Nahl/16: 120, 123; Yunus/10: 105; al-Nisa/04: 125; al-Hajj/22: 31; al-Rum/30:30; dan al-Bayyinah/98:5.

kesufian hanya Engkau yang dicintai pernah dialami oleh Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185H/801M).

Mahabbah (*rasa cinta, love, affection, attachment*) merupakan tingkatan rohani setelah *zuhud*. *Mahabbah* ini dipelopori oleh Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185H/801M). Rabi'ah —yang lahir di Basrah— ini bernama lengkap Ummu al-Khair Rabi'ah bin Ismail al-Adawiyah al-Qissiyah. Ia pernah menjadi hamba sahaya. Ia menghabiskan malam-malamnya untuk shalat dan berzikir. Suatu malam saat Rabi'ah tengah bermunajat pada Allah, tuannya melihat nyala lentera di atas kepala Rabi'ah. Tuannya merasa takut karenanya. Maka keesokan harinya Rabi'ah dibebaskan. Selanjutnya Rabi'ah pergi mengikuti halaqah (pertemuan) yang diadakan di masjid-masjid kota Basrah.

Dalam halaqah itu Rabi'ah berjumpa dengan Ibrahim bin Adam, Malik bin Dinar, Sufyan ats-TSauri, dan Syaqiq al-Balkhi.²⁴ *Zuhud* dilakukannya demi cintanya pada Tuhan. Demi *mahabbah*-nya pada Allah sampai-sampai Rabi'ah tidak mau mencinta selain Allah. “*Inniy hubbiy lillah lam yatrik fiy qalbiy makanan li muhibbah siwa Allah*, sesungguhnya cintaku kepada Allah tidak memberi tempat untuk mencintai yang lain.” Bahkan ketika disinggung bagaimana sikap cintanya kepada Rasulullah Saw., Rabi'ah menjawab, “*inniy wa Allah ahabbuhu hubban jadydan, walakin hubb al-khaliq syagalaniy 'an hubb al-makhluuq*, sesungguhnya demi Allah aku sangat mencintainya, tetapi kecintaan kepada Allah telah melupakan aku dari mencintai makhluk.”²⁵

Terhadap dua cinta itu al-Ghazali (w. 505H/ 1112M) menuliskan, “Mungkin yang dimaksud dengan cinta rindu (*al-*

24 Usman Said, dkk., *Ilmu Taswuf*, hlm. 22.

25 *Ibid.*, hlm. 31.

hubb al-harwaa) ialah cinta kepada Allah swt. karena kebaikan dan karunia-Nya kepadanya. Adapun cinta kepada-Nya karena Dia layak dicintai ialah cinta karena keindahan dan keagungan-Nya, yang tersingkap kepada-Nya. Dan yang terakhir inilah cinta yang paling luhur dan mendalam serta merupakan kelezatan yang tiada taranya.” Kecintaan Rabi’ah kepada Allah ini ditunjukkan dalam ungkapan syairnya:

Aku mencintai dengan dua macam cinta. Cinta rindu dan cinta karena Engkau berhak menerima cintaku. Adapun cinta rinduku keadaanku selalu mengingat-Mu. Cinta karena Engkau berhak menerimanya adalah keadaanku yang tidak melihat sesuatu sebelum melihat-Mu. Pujian untuk ini dan itu bukanlah bagiku. Tetapi segala pujian hanya untuk-Mu.²⁶

Pecinta yang sesungguhnya (*al-Muhibb ash-SHadiq, the True Lover*) menurut Rabi’ah harus selalu mencari dan berusaha mendekatkan diri kepada yang dicintai serta menempatkannya dalam lubuk hati nurani. Karena melalui cinta itu Rabi’ah ingin menyaksikan wajah Allah yang Maha Mulia, dan ingin dibukakan tirai yang membatasi antara dirinya dengan Allah. Bukan hanya itu cintanya pada Allah telah menutup ketamakan surga dan ketakutannya pada api neraka. Dan baginya, Tuhan cukuplah. Hal ini terungkap dalam lantunan doa berikut ini:

Ya ilahi! Tenggelamkan aku dalam mencintai-Mu, sehingga tiada satu pun yang dapat melalaikan aku dari mengingat-Mu.

Ya ilahi! Bintang-bintang telah gemerlap, mata telah

26 Yunasril Ali, "Tasawuf," hlm. 147. Lihat juga Abu al-Wafa al-Ganimi at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 87. B.A. Dar, "Sufis Before al-Hallaj," dalam M.M. Sharif, *a History Muslim Philosophy*, Vol. I (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 340.

tertidur, pintu-pintu istana telah dikunci, setiap pecinta telah menyendiri dengan yang dicintainya, dan inilah diriku berada di depan-Mu.

Ya ilahi! Malam telah berlalu, siang mulai menampakkan diri. Bagaimana gerangan perasaanku. Apakah Engkau terima amalanku hingga aku merasa bahagia, atautkah Engkau tolak hingga aku merasa sedih. Demi keperkasaan-Mu, inilah sikapku selama Engkau memberi hidup dan perlindungan kepadaku. Demi keperkasaan-Mu, seandainya Engkau mengusirku dari depan pintu-Mu, aku tidak akan pergi. Karena hatiku telah mencintai-Mu.

Ya ilahi! Jadikanlah surga untuk para kekasih-Mu dan neraka untuk musuh-musuh-Mu. Adapun aku, maka Engkau sudah cukup untukku.²⁷

4. **Tidak ada Tuhan Selain Aku**

Al-Anbiya/21: 25, dan Kami tidak mengutus seorang Rasulpun sebelum kamu melainkan Kami wahyukan kepadanya: “Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka sembahlah olehmu sekalian akan aku”.

An-Nahl/16: 12, Dia menurunkan Para Malaikat dengan (membawa) wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, Yaitu: “Peringatkanlah olehmu sekalian, bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka hendaklah kamu bertakwa kepada-Ku”.

Thaha/20: 14, Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat aku.

27 Harun nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 72-73.

Ungkapan Aku (Allah) menggambarkan bahwa Allah seakan tengah berhadapan dengan hamba-Nya. Saat itu Tuhan tengah menyatakan dan menegaskan Diri-Nya bahwa tidak ada Tuhan selain Aku. Pernyataan itu sebagaimana paparan ayat-ayat terkait senantiasa diikuti dengan perintah *fa'buduuniy* (sembahlah kalian semua kepadaKu); *fattaquuniy* (Maka hendaklah kamu bertakwa kepada-Ku); *fa'budniy wa aqim as-shalat li dzikriy* (Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat aku). Dalam konteks ini Tuhan berhadapan langsung dengan hamba-Nya. Hal ini mengingatkan pada pernyataan ayat al-Qur'an ketika manusia bersumpah/bersaksi di zaman azali, sebagai terungkap dalam Q.S. al-A'raf/7: 172 berikut:

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi.” (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).” (Q.S. al-A'raf/7: 172)

Apakah firman yang sama juga disampaikan Allah ketika zaman azali? Tentu saja jawabannya tidaklah demikian. Terutama pada Q.S. Thaha/20: 14 pernah dipinjam oleh Abu Yazid al-Busthami (Bayazid) yang menyatakan pengalaman puncak rohaninya dengan menggunakan ayat tersebut. Kontan kalangan ahli Syariah memberi penilaian *zindiq* padanya. Pengalaman yang sama juga dilakukan oleh al-Hallaj yang menyebut dirinya dengan *Ana al-Haqq*.

Terkait dengan *La ilaha illa Ana*, penulis memahami ini terkat dengan *fana*, *baqa*, *huluul*, dan *ittihad*. Secara harfiah *fana'*. Muradif kata *fanaa'* adalah *inditsaar*, *halaak* (*extinction*, *passing away*, *cessation of being*; *evanescence*, *vanishing*; *annihilation*; *utter destruction*, *total ruin*).²⁸

Fana berarti “sirna, hancur, lebur, hilang, meninggal” adapun *baqa'*²⁹ bearti “kekal, abadi, senantiasa ada, hidup.”³⁰ Sedangkan secara istilah para ahli mempunyai perbedaan dalam memberikan batasan *fana'* dan *baqa'*. Namun dalam kaitannya dengan tasawuf kedua istilah tersebut digunakan dengan preposisi: *fana'an* yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu.

Adapun *baqa' bi*, sebaliknya berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu. *Muraadif* kata *baqaa'* adalah *mukuuts* (*remaining*, *staying*; *sojourn*); *dawaam* (*continuance*, *continuity*, *continuation*, *duration*, *endurance*, *persistence*, *subsistence*; *survival*, *existence*); *kbulud*, ‘*adam al-fanaa'* (*immortality*, *perpetuity*, *eternity*, *eternal life*, *eternal existence*).³¹ Menurut penjelasan Khaja Khan, *fana'* dan *baqa'* mempunyai arti penting sebagai berikut:

Fana' adalah tidak dikenalnya sifat-sifat seseorang

28 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut, Lebanon: Dar al-'Ilm al-Malayin, 2001), hlm. 835.

29 *Al-Mawrid*, hlm. 243.

30 Muhammad 'Abdul Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sir Hindi*, terj. Achmad Nashir Budiman, cet. ke-1 (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997), hlm. 57. Lihat juga Yunasril Ali, “Tasawuf”, hlm. 149; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 79; dan at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 106. Bandingkan dengan Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terj. Achmad Nashir Budiman, cet. ke-2 (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1996), hlm. 83.

31 Muhammad Abdudul Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Srhindi*, terj. Achmad Nashir Budiman, cet. ke-1 (Jakarta: Srigunting, 1997), hlm. 47.

oleh yang bersangkutan sendiri; dan *baqa'* adalah hal pengenalan serupa sebagai sifat Tuhan.

Di dalam *fana'*, abdi tidak memiliki kesadaran tentang dirinya, artinya bagi dirinya sendiri yang bersangkutan tidak merasa ada; tetapi ia hanya menyadari sekedar sebagai “yang mewujudkan dan perwujudan”.

Sepanjang anda merasa hadir dalam pandangan anda, maka Tuhan (seolah) tidak ada; dan apabila dalam pandangan anda Ia hadir, maka diri anda sendiri yang akan menghilang.³²

Gejala-gejala yang terjadi pada seseorang yang mengalami *fana'* dan *baqa'* adalah sebagai berikut: *Pertama*, dia mengalami mabuk (*sukr*) ketuhanan. *Sukr* terjadi karena pengaruh dari *dzikrullah* dan *sama'*, juga sebagai luapan Cinta Allah dalam hati sufi dan puncak dari kehancuran di dalam Allah (*fana' fi Allah*).³³ *Kedua*, dia mengalami *syathh* (*theoptical stammerings*). Kondisi ini terjadi ketika seorang sufi berkata-kata yang tidak karuan, bahkan ada pula yang bertentangan dengan aqidah dan syari'ah,³⁴ tetapi dia tidak menyadari setiap kata yang terucap dari mulutnya. Ucapan itu keluar karena seorang sufi tengah mengalami mabuk Tuhan. *Ketiga*, *zarwal al-hajb*. Peristiwa *zarwal al-hajb* terjadi dengan tersingkapnya tabir yang membatasi antara sang sufi (orang yang mengasihi) dengan Tuhan (Sang Kekasih). *Keempat*, *galabah al-wujuud*. Kondisi perasaan seorang sufi yang melihat hanya satu wujud, yakni wujud Allah.

32 Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf*, hlm. 83. Sebagian lain berpendapat bahwa *fanaa'* adalah hilangnya “ke-Aku-an (Ego) dari abdi dalam “ke-Aku-an” Tuhan. *Ibid*.

33 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 221.

34 *Ibid.*, hlm. 214.

Dalam pengalaman puncak rohaninya (*the highest spiritual experience*) Abu Yazid al-Busthami mengatakan, "*Innani Ana Allah La ilaha illa Ana fa'budniy wa aqimis shalah li dzikriy* Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan [yang hak] selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat Aku." Pernyataan Ba Yazid (nama yang biasa digunakan untuk menyebut tokoh Sufi tersebut) menuai kontroversi di kalangan para ulama. Karena ungkapan itu hanya pantas diucapkan oleh Sang Otoriter yakni Allah.

Selanjutnya, dalam bahasa populer *ittihad* diterjemahkan dengan penyatuan, unifikasionisme (*unificatinism*) atau kedatangan bersama-sama dua hal (*coming together of two things*).³⁵ *Ittihad* merupakan istilah *tasawwuf* yang terkait erat dengan *fana'* dan *baqa'*. *Ittihad* digunakan untuk memahami bahwa segala sesuatu adalah non-eksisten (*non-existent*) dan eksistensi mereka itu adalah eksistensi Allah.³⁶

Bagi sufi pengalaman *ittihad* merupakan fenomena yang terjadi pada dirinya bahwa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata "Hai aku".³⁷ *Ittihad* ini bukan kesatuan substansi tetapi hanya dalam keberadaan dan kesadaran yang tidak dapat diterangkan dengan filsafat, melainkan melalui penghayatan langsung.³⁸ Hal ini dipertegas oleh ath-THusi yang mengatakan:

"...apabila kejadian ini didekati secara rasio berdasarkan arti yang tersurat saja, pasti tidak akan ditemukan makna

35 *Ibid.*, hlm. 96.

36 *Ibid.*

37 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 82. Lihat juga Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

38 Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

yang sesungguhnya. Oleh karena itu orang yang mampu memahami secara tepat apa makna yang sesungguhnya dari ilmu ini hanyalah mereka yang sudah pernah mengalaminya, atau orang yang mau mendalaminya melalui orang yang *'arif* dalam masalah ini.³⁹

Di antara ungkapan ketika mengalami *ittihad* seperti yang diucapkan Abu Yazid berikut ini:

Pada suatu ketika aku diangkat ke hadirat-Nya seraya berkata: Hai Abu Yazid makhluk-Ku ingin melihatmu. Aku menjawab: Hiasilah aku dengan ke-Esaan-Mu (*wahdaniyatika*) dan pakaikanlah padaku sifat-sifat keakuan-Mu (*ananiyatika*) serta angkatlah aku kepada Ketuggalan-Mu, sehingga pada saat makhluk-Mu melihatku mereka akan berkata: Kami telah melihat-Mu. Yang mereka lihat itu sebenarnya adalah Engkau karena pada ketika itu aku tidak lagi berada di situ.⁴⁰

Ketika itu Abu Yazid sangat dekat dengan Tuhan, tetapi *ittihad* belum terjadi. *Ittihad* terjadi ketika Abu Yazid mengatakan, "Tuhan berkata: Hai Abu Yazid sesungguhnya semua itu selain kamu adalah makhluk-Ku. Aku pun berkata: Maka aku Engkau, dan Engkau aku dan aku Engkau."⁴¹ Dalam percakapan antar aku dan Engkau ini, akunya Abu Yazid bukanlah aku Abu Yazid yang insaniah, melainkan aku Abu Yazid yang ilahiyah. Kalangan sufi memahami gejala yang dialami Abu Yazid tersebut sebagai peristiwa bahwa Tuhan berbicara melalui lidah Abu Yazid.

39 Abu Nashr ath-THusi, *al-Luma'*, hlm. 453; lihat dalam Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 100.

40 Lihat Usman Said, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 101. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 84.

41 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 85.

Pada peristiwa lain Abu Yazid mengalami seperti, "Aku keluar dari *al-Haqq* dan masuk ke dalam *al-Haqq* sehingga aku berseru memanggil DiriKu dalam diriku." Keakuan Abu Yazid dengan ke-Aku-an Tuhan telah bersatu. Peristiwa bersatunya dua aku itu disebut dengan *ahadiyah*. Dari pengalaman bersatu inilah selanjutnya terlahir ungkapan-ungkapan yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai ungkapan yang ganjil atau tidak lumrah. Berikut ungkapan-ungkapan tersebut:⁴²

"Sesungguhnya aku adalah Allah. Tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah aku. Maha suci Aku dan Maha Besar Aku."

Suatu kali seorang pria mengetuk pintu rumah Abu Yazid. Abu Yazid bertanya, "Siapa yang anda cari?" Dijawab, "Aku mencari Abu Yazid." Lantas Abu Yazid mengatakan, "Pergilah, di rumah ini tidak ada siapa-siapa kecuali Allah."

"Sesungguhnya *al-Haqq* telah memantul dalam diriku, karena itu Dia-lah yang berbicara lewat lidahku, sedangkan aku sendiri sudah fana."

"Ke keluar dari Abu Yazid laksana ular berganti kulit (Jawa: *nglungungi*) sehingga aku melihat antara si asyiq dan ma'syiq serta isyq itu sendiri sudah pada menjadi satu."

"Tidak ada sesuatu di jubahku ini kecuali Allah"

Sementara secara harfiah *al-huluul* sering diterjemahkan dengan inkarnasi (*incarnation*). *Hulul* diartikan juga dengan *nuzuul*, *iqamah* (*stopping, stopover, putting up; stay, sojourn, residence; staying, residing, dwelling, living, inhabiting*); *bad'un*,

42 Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 84-86; Usman Said dkk., *Ilmu Taswuf*, hlm. 101-104; Yunasril, "Tasawuf", hlm. 150-151; Hamka, *Tasawuf*, hlm. 94; at-Taftazani, *Sufi*, hlm. 115-116.

majiy'un (beginning, start, dawn, rise; setting in, arrival, advent, (in)coming. *Huluuliyah* (immanentism, pantheism).⁴³ Menurut ath-THusi, *al-huluul* adalah paham yang menjelaskan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.⁴⁴ *Al-huluul* merupakan *maqam* di atasnya *maqam fana'* atau setelah seorang sufi mengalami *fana'*, Tuhan menempati tubuh sufi itu.⁴⁵

Tokoh yang memelopori *al-huluul* ini adalah Abu al-Mugis Husain bin Manshur al-Hallaj (w. 309H/913M). Menurut al-Hallaj kelanjutan dari puncak *fana'* bukan *ittihad*, melainkan *al-huluul*.⁴⁶ Pada saat *al-huluul* terkandung ke-*fana'*-an total kehendak manusia dalam kehendak Tuhan.⁴⁷ Uraian sistematis terjadinya *al-huluul* karena adanya sifat dasar Tuhan dan sifat dasar dalam setiap manusia. Dalam hal ini al-Hallaj menjelaskan Tuhan mempunyai dua sifat yaitu ketuhanan (*al-lahuut*) dan kemanusiaan (*an-nasuut*), begitu pula pada diri setiap manusia.

Selanjutnya untuk bisa mengalami *al-huluul*, maka sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh harus dilenyapkan melalui *fana'* dan sifat-sifat ketuhanan dikembangkan.⁴⁸ Ketika itu barulah Tuhan dapat mengambil tempat (*al-huluul*) dalam

43 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid*, hlm. 487.

44 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 88.

45 'Abdul Qadir Mahmud, *Falsafah ash-SHuufiyah fiy al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr, 1966), hlm. 333; lihat dalam Usman Said dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 112.

46 Yunasril Ali, "Tasawuf", hlm. 151.

47 At-Taftazani, *Sufi*, hlm. 124.

48 R.A. Nicholson, *Aspek Rohani Peribadatan Islam di dalam Mencari Keridhaan Allah*, terj. A Nashir Budiman (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. 147. Lihat juga Usman Said dkk., *Ilmu Tasawuf*, hlm. 112.

diri manusia.⁴⁹ Teori itu tercermin dalam syair al-Hallaj berikut ini:

“Mahasuci Yang Nasut-Nya telah melahirkan cahaya lahut-Nya yang cemerlang; kemudian Dia kelihatan bagi makhluk-Nya secara nyata dalam bentuk (manusia) yang makan dan minum.”⁵⁰

Demikian pemahaman awal penulis dalam mengungkap *La ilaha illa Allah, La ilaha illa Hurwa, La ilaha illa Anta, dan La ilaha illa Ana*. Fenomena tersebut dapat dibaca menggunakan istilah hierarki dalam dunia sufi, mulai dari *Zuhud, Ma'rifah, Mahabbah, dan Fana-Baqa-Hukul Ittihad*. Pada istilah *Fana-Baqa-Hukul Ittihad* keempatnya merupakan satu penjelasan dalam fenomena sufi yang biasa dikenal dengan puncak spiritual. Hal ini biasa ditandai dengan lahirnya ucapan ganjil dari sufi sebagaimana dialami oleh al-Hallaj dan Bayazid.

49 Yunasri Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konep Insan al-Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 9.

50 Al-Hallaj, "Diywaan," *Journal Asiatique*, Janvier-Mars, 1931, hlm. 40-41; lihat dalam Yunasri Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hlm. 10. Lihat juga Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 89.



BAGIAN V

**GAGASAN AL-INSAN
AL-KAMIL**



A. Asal-Usul al-Insan al-Kamil

Istilah Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil* atau *the Perfect Man* atau *the Universal Prototype*) terdiri dari dua kata *al-Insān* (manusia) *al-Kāmil* (sempurna). Istilah ini merupakan istilah teknis dalam kajian tasawuf yang mendapat perhatian secara serius banyak kalangan. Tokoh utama yang mempopulerkan *al-Insān al-Kāmil* adalah Ibn al 'Arabi (w.638/1240), meskipun istilah ini sudah muncul sebelum masanya.¹ Istilah *al-Insān al-Kāmil* muncul sebagai kelanjutan dari gagasan tentang Nur Muhammad (*the Light of Muhammad*) atau *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* (*the Reality of Muhammadiyah*) yang diperkenalkan oleh al-Hallaj. Nur Muhammad adalah Logos atau Firman Tuhan yang menjadi awal dan sebab adanya alam semesta

Secara khusus Ibn al 'Arabi juga menulis buku yang tidak terlalu tebal berjudul *al-Insān al-Kāmil*. Selanjutnya gagasan *al-Insān al-Kāmil* ini dipaparkan secara sistematis dan logis oleh al-Jilli (murid Ibn al 'Arabi) melalui karyanya yang berjudul *al-Insān al-Kāmil fi Ma'rifah al-Awākhirī wa al-Awā'ili*.

Pembicaraan tentang Manusia Sempurna dalam tasawuf begitu penting hal ini di antaranya berangkat dari pernyataan Q.S.

1 Kautsar Azhari Nur, *Wahdatul Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 132.

al-Baqarah/2: 30-33, sebagaimana artinya berikut ini:

(30) Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (31) Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: “Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang benar orang-orang yang benar!” (32) Mereka menjawab: “Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (33) Allah berfirman: “Hai Adam, beritahukanlah kepada mereka nama-nama benda ini.” Maka setelah diberitahukannya kepada mereka nama-nama benda itu, Allah berfirman: “Bukankah sudah Ku katakan kepadamu, bahwa sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?”

Serta sebuah hadis Qudsi yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan Adam dari CitraNya, *Inna Allāh kbalaqa Ādam ‘alā shūratihi* (HR Muslim). Manusia adalah Citra Ilahi, atau *God Image* atau *Imago Dei*. Ibn al ‘Arabi—yang dipertegas oleh al-Jilli—menjelaskan bahwa yang berhak menjadi wakilNya di bumi adalah *al-Insān al-Kāmil*. Karena Manusia Sempurna merupakan cermin yang paling sempurna memancarkan Citra Tuhan.

Ibn al 'Arabi menyebut di antara beberapa ciri Manusia sempurna adalah sebagai berikut: ²

1. Manusia Sempurna merupakan Citra Alam dan "Ringkasan" Tuhan, *al-Insān al-Kāmil 'ala Shūratil 'Ālam wa Mukhtasharuhu*;
2. Manusia Sempurna sebagai Citra Yang Ilahiyah, *al-Insān al-Kāmil 'ala al-Shūrati al-Ilāhiyah*;
3. Hukum Citra Yang Ilahi pada Manusia Sempurna, *Hukm al- Shūrati al-Ilāhiyah 'ala al-Insān*;
4. Manusia Sempurna Mengumpulkan Citra Sang Kebenaran dan Citra Alam, *al-Insān al-Kāmil Jāmi'un li Shūrah al-Haqq wa Shūrah al-Ālam*;
5. Manusia Sempurna lebih Agung Kasih Sayangnya dari setiap makhluk karena dia dinaungi Allah, *al-Insān al-Kāmil A'zhamu Raḥmah min kulli makhlūq liannahū zhalla Allāhu fi ardhibi*.
6. Manusia Sempurna mengandung Rahasia Yang Ilahiyah dan dia kata "Kun." *al-Insān al-Kāmil Hāmil al-Sirri al-Ilāhiyah wa Huwa Kalimah "Kun."*
7. Manusia Sempurna itu Peyangga Langit, *al-Insān al-Kāmil 'amd al-Samā'*.
8. Manusia Sempurna merupakan Pakaian Sang Kebenaran maka tidak ada yang lebih baik darinya, *al-Insān al-Kāmil rida' al-Haqq fa Lā Ajmala minhu*

Berdasarkan beberapa ciri Manusia Sempurna di atas pada penjelasan Ibn al 'Arabi terungkap bahwa dalam Manusia Sempurna bukan hanya sebab bagi adanya alam, tetapi juga

² Mahmud Mahmud al-Ghurabi, (ed.), *al-Insān al-Kāmil min Kalam al-Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibn al-'Arabi* (t.k.: t.p., 1990), hlm. 10-16.

pemelihara dan pelestari alam.

Sebenarnya setiap makhluk mempunyai kesiapan (*isti'dād*, *preparedness*) menangkap Citra Ilahi, namun hanya manusialah yang mempunyai potensi paling mendekati sempurna. Secara hierarkis makhluk-makhluk yang mampu “menyerap” Citra Ilahi dari yang paling rendah hingga yang paling tinggi adalah: *pertama*, benda-benda mineral; *kedua* tumbuh-tumbuhan; ketiga binatang; dan *keempat* manusia.³ Yunasril Ali menjelaskan bahwa selain manusia, alam ini merupakan bentuk tanpa ruh, laksana cermin buram yang belum dapat memantulkan gambaran Tuhan secara paripurna.⁴ Namun demikian hierarki tersebut tidak lantas dipahami bahwa setiap manusia pasti menjadi Manusia Sempurna sebagai cermin yang memancarkan Citra Ilahi. Karena ayat al-Qur'an menuturkan derajat manusia ada yang berkedudukan seperti binatang ternak, bahkan lebih buruk lagi atau seburuk-buruknya binatang. Hal itu terungkap dalam ayat yang artinya sebagaimana berikut ini:

(Q.S. al-A'raf/7: 179), ”Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.”

(Q.S. al-Anfal/8: 22), ”Sesungguhnya binatang (makhluk) yang seburuk-buruknya pada sisi Allah ialah;

3 Lihat Kautsar Azhari Nur, *Wahdatul Wujud*, hlm. 127.

4 Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jilli* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 55.

orang-orang yang pekak dan tuli yang tidak mengerti apa-apapun”.

Pengertian di atas menjelaskan bahwa gambaran *al-Insān al-Kāmil* di alam semesta ini bukanlah tampilan manusia sempurna dalam arti fisik yang menawan atau karena kelebihan lain yang mencirikan pribadi seseorang. *al-Insān al-Kāmil* tidak lain sebagai citra Tuhan sebagaimana yang disebut dalam sebuah hadis Qudsi Allah menciptakan Adam dari citraNya,

Kaitannya dengan potensialitas kesiapan di atas Ibn al ‘Arabi menjelaskan bahwa lawan dari Manusia Sempurna adalah Manusia Binatang (*al-Insān al-Hayawān*). Manusia yang mampu “menyerap” atau menangkap Sifat-sifat dan Nama-nama Tuhan secara sempurna, maka manusia model seperti ini adalah Manusia Sempurna. Sebaliknya manusia yang tidak mampu menangkap keduanya, maka dialah manusia binatang. Ibn al ‘Arabi menegaskan manusia yang mampu menangkap Sifat dan Nama Tuhan secara sempurna adalah para Nabi dan para Wali. Mereka inilah yang berhak menyandang wakil Tuhan (*khalīfatullāh, vicegerent of God*) dimuka bumi. Para Nabi dan para Wali merupakan Manusia Sempurna dalam pengertian partikular, sedangkan Adam—yang diyakini sebagai manusia pertama—disebut Manusia Sempurna dalam pengertian Universal.

Murtadha Muthahhari dalam pembicaraannya tentang *al-Insān al-Kāmil*, membedakan kata *al-kāmil* (*perfect*, sempurna) dengan *al-tammam* (*complete*, lengkap). Menurutnya sempurna adalah penanjakan vertikal ke tingkat maksimum yang mungkin, sedangkan lengkap adalah kemajuan horisontal ke arah pengembangan yang maksimum.⁵ Secara terminologis lawan dari *al-Insān al-Kāmil*

5 Lihat selanjutnya dalam Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna*:

adalah *al-Insan al-Khayawan* (manusia binatang).⁶

Tetapi sebagai sebutan biasa istilah tersebut telah muncul sebelum Ibn al-'Arabi. Dalam pemahaman Ibn al-'Arabi *al-Insan al-Kamil* terkait erat dengan istilah *wahdat al-wujud* yang merupakan inti dari ajaran mestafisisnya.⁷ *Wahdat al-wujud* — meskipun dianggap salah satu doktrin dalam ajaran Ibn al-'Arabi, tetapi dia bukanlah orang yang pertama menggunakannya — pertama kali diperkenalkan oleh seorang sufi dari Baghdad, Ma'rif al-Kharkhi (w. 200/815). *Wahdat al-wujud* sering dipahami Alam semesta identik dengan Tuhan, dan alam berbeda dengan Tuhan. Ibn al-'Arabi menyebutnya dengan *tanzih* dan *tasybih*, atau dengan kalimat *Huwa La Huwa* (Dia yang bukan Dia). *Wahdat al-wujud* dalam hal ini bukan panteisme dan bukan pula monisme Lawan dari *al-Insan al-Kamil* adalah *al-Insan al-Khayawan* (manusia binatang).⁸

B. Ragam Manusia

Ibn al-'Arabi menjelaskan *al-Insan al-Kamil* terdiri dari dua macam *al-Insan al-Kamil* dalam arti universal atau kosmik dan dalam arti partikular atau individual. *Al-Insan al-Kamil* pada tingkat universal adalah hakekat *al-Insan al-Kamil* sebagai model *al-Insan al-Kamil* yang abadi dan permanen dari *al-Insan al-Kamil* individual.⁹ Sedangkan *al-Insan al-Kamil* pada tingkat partikular adalah perwujudan Manusia Sempurna, yaitu para nabi dan para wali Allah.¹⁰

Pandangan Islam Tentang Hakekat Manusia, terj., M. Hashem, (Jakarta: Lentera, 2001), hlm. 20.

6 Lihat juga dalam Sachiko Murata, *the Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj., Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1998), cet., ke-VI, hlm. 72.

7 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi*, hlm. 72.

8 *Ibid.*, hlm. 126.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

Menurut Ibn al 'Arabi setiap makhluk adalah lokus penampakan (mazhar) Tuhan, tetapi penampakan Tuhan yang paling sempurna termanifestasi dalam diri *al-Insan al-Kamil*. Karena di dalam diri *al-Insan al-Kamil* menyerap seluruh sifat dan mana Tuhan,¹¹ Kesempurnaan manusia terletak pada apa yang disebut “perpaduan,” “pencakupan,” atau “sintesis” (*jam'iyyah*), atau “paduan,” “cakupan,” atau “totalitas” (*majmu'*).

Uraian tersebut sesuai dengan pernyataan hadis Bibel (Biblical Hadist, karena pernyataan yang sama terdapat dalam Injil), *Inna Allah khalaqa Adam 'ala suratibi*, Sesungguhnya Allah telah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya. Oleh karena itu dipahami bahwa di dalam diri manusia terdapat perpaduan (*jam'yyat*) sifat dan nama Tuhan yang saling berlawanan yang termanifestasi dalam dirinya dan alam.¹²

Dibandingkan dengan makhluk lain, manusia mempunyai kesiapan besar untuk menerima penampakan Tuhan. Perpaduan (*jam'iyyat*) pada diri manusia inilah Tuhan memberi wewenang Al-Insan al-Kamil kedudukan sebagai wakil-Nya, khalifah (*khalifah, vicegerency*) di muka bumi.¹³ Tugas dari *al-Insan al-Kamil* bukan hanya sebab bagi adanya alam, tetapi juga pemelihara dan pelestari alam.¹⁴ Dengan menggunakan logika sederhana dapat dipahami bahwa alam semesta ini tetap terjaga dengan baik karena masih ada *al-Insan al-Kamil*.

Namun demikian, menurut Ibn al 'Arabi tidak semua manusia menjadi *al-Insan al-Kamil*. Dengan kata lain tidak semua manusia berhak menjadi *khalifah* Tuhan di bumi, Tuhan hanya

11 *Ibid.*, hlm. 127.

12 *Ibid.*, hlm. 129.

13 *Ibid.*, hlm. 130.

14 *Ibid.*, hlm. 132.

mempercayakan keterwakilannya pada *al-Insan al-Kamil*. Karena dalam diri *al-Insan al-Kamil* terdapat perpaduan semua nama dan sifat Tuhan serta realitas alam.

Al-Insan al-Kamil pada aspek lahir sebagai makhluk, dan pada aspek batinnya sebagai Tuhan.¹⁵ Sedangkan manusia yang tidak memenuhi kriteria sebagai *al-Insan al-Kamil*, adalah Manusia Binatang, atau binatang yang bentuk lahirnya menyerupai bentuk manusia dan tidak berhak memperoleh jabatan khilafah.¹⁶ Menurut Ibn al-'Arabi Manusia Binatang memiliki sifat persis seperti semua sifat binatang. Ia berbeda dengan binatang-binatang lain hanya dalam *differentia* yang merupakan sifatnya, seperti perbedaan antara sebagian binatang dan sebagian lainnya dalam *differentia*.

Pembedaan manusia dengan binatang dalam aspek akal, merupakan pembedaan menyesatkan. Karena kemampuan berfikir bukanlah sifat utama yang membedakan manusia dengan makhluk-makhluk lain, semua keseluruhan alam mempunyai kemampuan untuk itu. Hubungan Manusia Sempurna dengan manusia tidak sempurna, laksana hubungan manusia dengan mayat. Orang yang tidak mencapai kesempurnaan seperti mayat kehilangan semua kekuatan. Sebutan manusia binatang, suatu sebutan yang mungkin sangat sadis, tetapi itulah kekhasan Ibn al 'Arabi dalam menjelaskan *al-Insan al-Kamil*.

C. Citra al-Insan al-Kamil

Proses selanjutnya untuk menjadi *al-Insan al-Kamil* menurut Ibn al 'Arabi, sebagaimana ungkapan hadist, *al-takhalluq bi akhlaq Allah*

15 *Ibid.*, hlm. 134.

16 *Ibid.*.

(berakal dengan akhlak Allah).¹⁷ Ungkapan yang sependan dengan *al-takhalluq bi akhlaq Allah* adalah *al-takhalluq bi asma' Allah* (berakhlak dengan nama-nama Allah), *al-tasyabbuh bi akhlaq Allah* (memperoleh keserupaan dengan Allah), *al-tasyabbuh bi al-ilah* (memperoleh keserupaan dengan Tuhan), dan *al-tasyabbuh bi al-hadrah al-ilhiyyah* (memperoleh keserupaan dengan kehadiran Tuhan).

Ungkapan *al-takhalluq bi akhlaq Allah* tersebut tidak dimakni dengan meniru nama-nama Allah, karena peniruan sama halnya menyaingi-Nya, melainkan menafikan sifat-sifat kemanusiaan dan menegaskan sifat-sifat Allah, yang telah ada pada manusia, meskipun dalam bentuk potensial.¹⁸ *Takhalluq* adalah menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri manusia, yang masih berbentuk potensial menjadi aktual.¹⁹ *Takhalluq* yang sempurna dicontohkan di dalam diri Nabi Muhammad SAW, “*Sesungguhnya engkau mempunyai akhlak yang agung.*” (Q.S. 68:4). Menurut Kautsar Azhari praktek *takhalluq* menuju *al-Insan al-Kamil* mengandung makna paradoks kesempurnaan, sebagaimana pernyataannya berikut ini:

Al-Insan al-Kamil adalah manusia yang “merendah” dalam arti tunduk, patuh, dan pasrah kepada Tuhan; ia mengaktualisasikan ‘*ubudiyah*-nya.

Pada saat yang sama, *al-Insan al-Kamil* itu adalah manusia yang “meninggi” dalam arti derajatnya tinggi dan mulia karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang; ia mengaktualisasikan *khilafah*-nya.

17 *Ibid.*, hlm. 138..

18 *Ibid.*, hlm. 139.

19 *Ibid.* Hal ini sebagai konsekuensi logis dari hadis, “*al-takhalluq bi akhlaq Allah.*”

Semakin “merendah” manusia di hadapan Tuhan, semakin “tinggi” derajatnya.

Semakin tunduk ia kepada Tuhan, semakin banyak ia menyerap nama-nama Tuhan.

Semakin banyak ‘*ubdiyyah*-nya, semakin sempurna *khilafah*-nya, dan semakin meningkat ia kepada derajat *al-Insan al-Kamil*.²⁰

Takhalluq al-Insan al-Kamil adalah dengan berdasarkan pada syari’ah. Artinya bahwa *al-Insan al-Kamil* dalam *bertakhalluq* (*bertasawuf*) mengikatkn diri kepada kekuatan-kekuatan baik menurut syara’ secara lahir dan batin, dan itulah akhlak mulia.²¹ Karena tanpa syari’ah *takhalluq* adalah mustakhil.²²

Melalui uraian di atas penulis sependapat dengan Kautsar Azhari yang menyatakan bahwa *al-Insan al-Kamil* dalam konsep Ibn al ‘Arabi adalah manusia yang bersandarkan pada metafisika teosentrin dan humanis teosentris. Karena di dalam diri *al-Insan al-Kamil* merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada alam semesta. *Al-Insan al-Kamil* adalah *al-‘alam al-shaghir* (mikrokosmos), sebagai refleksi elemen-elemen jagat raya (makrokosmos). Jiwa *al-Insan al-Kamil* adalah gambaran dari *al-nafs al-kulliyah*.²³

20 *Ibid.*, hlm. 142.

21 *Ibid.*, hlm. 139.

22 *Ibid.*, hlm. 140.

23 Sahabuddin, Nur Muhammad Pintu Menuju Allah: Telah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani, (Jakarta: Logos, 2002), cet., ke-2, hlm. 77.



BAGIAN VI

**AL-INSAN AL-KAMIL DALAM
REALITAS BUDAYA**



A. Manusia dan Keabadian Isu Dirinya

Manusia dalam mengkaji dirinya —dalam perspektif sosial, budaya, biologis, psikologis, maupun antropologis— tidak pernah selesai. Tampaknya, melalui pendekatan —meminjam N. Drijarkara— *eksperimental ilmiah*¹ ini, untuk mengkaji manusia semakin menyingkapkan diri manusia yang misterius, apalagi jika kajian tersebut tidak dipertemukan satu sama lain. Sehingga, pemahaman manusia semakin misterius sesuai dengan perspektif dari masing-masing pengkaji. Namun demikian, kemisteriusan manusia masih bisa dipahami dan terus ditelusuri dengan berbagai pendekatan. Karena ketika terungkap kemisteriusannya —manusia semakin memancarkan pesona yang mengagumkan bagi manusia sendiri— yang harus dipahami dan dihayati.²

Pembicaraan manusia tentang dirinya sangat ditentukan oleh pandangan hidup setiap pribadi manusia. Artinya bahwa setiap manusia mempunyai perspektif untuk melihat dirinya. Misalnya, Freud menganggap bahwa manusia sebagai *naluri seksual*, Hegel memahami manusia sebagai pangkalan Roh yang sedang berkembang di mana Kesadaran bergerak mencapai

1 N. Drijarkara, *Filsafat Manusia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), cet., ke-18, hlm. 6.

2 Soerjanto Poespowardojo, *Menuju Kepada Manusia Seutuhnya*, dalam Soerjanto Poespowardojo dan K. Berterns, *Sekitar Manusia : Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, (Jakarta: Gramedia, 1982), cet., ke-2, hlm. 1.

kesempurnaan, Marx menghargai manusia sebagai *naluri ekonomi*.

Sedangkan Nietzsche memahami manusia sebagai “*the Will to Power*” atau *der Wille zur Macht*.” Memahami manusia secara sepotongan-sepotongan seperti halnya mempelajari *spare part* dari sebuah unit mesin produksi. Seharusnya, pengkajian atas manusia tidak diperkecil (direduksi) melalui konsep-konsep yang terbatas, karena hal itu tidak akan memberi informasi manusia sebagaimana adanya.

Übermensch—yang biasa diterjemahkan dengan *Superman*, *Overman*, Manusia Atas, Manusia Unggul—sebagai istilah *inherent* dalam diri filosof Jerman Friedrich Nietzsche (1844-1900). Terjemahan *ubermensch* jadi *superman* sebagian kalangan menyatakan tidak sesuai. Karena awalan *uber*—pada kata *ubermensch*—tidak bisa disamakan dengan *super* dalam kata *superman*. Awalan *uber* berperan yang menentukan dalam membentuk seluruh makna *Übermensch*. Awalan ini memuat seluruh gagasan Nietzsche tentang *kehendak untuk berkuasa* sebagai semangat untuk mengatasi (*Überwindung* atau *Selbüberwindung*), atau motif-motif untuk mengatasi diri (*Überwindungsmotive*).³

Übermensch merupakan ajaran lanjut dari konsep *Nihilisme*.⁴ Nihilisme merupakan hasil tak terelakkan dari seluruh gerak sejarah sebelumnya yang diresapi gagasan-gagasan ketuhanan. Dalam gerak sejarah ini roh manusia semakin kuat. Dan bersamaan dengan itu Tuhan yang pernah diakui sebagai tujuan dan dasar bagi dunia dan hidup manusia, semakin pudar. Situasi Nihilisme

3 Lihat dalam St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), cet., ke-2, hlm. 93-94.

4

adalah matinya Tuhan menunjuk pada runtuhnya jaminan absolut, yaitu Tuhan, yang merupakan sumber pemaknaan dunia dan hidup manusia.

Nihilisme yang diperkenalkan oleh Nietzsche adalah cara manusia memberikan nilai pada dirinya sendiri tanpa berpaling dari dunia dan menengok ke seberang dunia.⁵ Nihilisme mengantarkan manusia kepada situasi krisis atau kepada hari yang menjadi “malam terus menerus,” karena kepastian hidupnya runtuh. Nietzsche memaklumkan situasi tersebut dengan teriakan, “Tuhan sudah mati! Tuhan terus mati! Kita telah membunuhnya.”⁶

Bagi Nietzsche pemberian makna pada dunia hanya dapat dicapai melalui *Übermensch*. Untuk bisa mencapai *Übermensch* manusia harus dapat mengafirmasikan hidupnya, seperti air lautan yang bersedia menampung berbagai aliran sungai yang penuh dengan polusi, tanpa harus menetralkannya terlebih dahulu.⁷ Selain itu untuk mencapai *Übermensch* manusia harus mampu mengatasi nafsu kebinatangannya dan dapat mengatur (*aufheben*) naluri-naluri hidupnya.⁸ Untuk mewujudkan *Übermensch* manusia harus menjadi tuan atas naluri itu dan tidak sebaliknya.⁹

Manifestasi lanjut dari Manusia Unggul adalah kehendak untuk berkuasa membawa kepada penguasa dunia yang secara sempurna.¹⁰ Penguasaan ini hanya dapat dicapai dalam

5 St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), cet., ke-2, hlm. 97.

6 *Ibid.*, hlm. 23.

7 *Ibid.*, hlm. 98.

8 *Ibid.*, hlm. 100-101.

9 *Ibid.*, hlm. 101.

10 Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), cet., ke-18, hlm. 129.

penderitaan.¹¹ Kata penderitaan yang diajarkan oleh Nietzsche tampaknya bukanlah penderitaan seperti kesedihan, kekecewaan, kerugian, kehilangan, dan lainnya. Penulis memahami bahwa penderitaan yang dia maksudkan adalah *dukha* (*suffering*). *Dukha* menjadi istilah teknis yang sangat penting dan suci dalam tradisi Hindu dan Buddha. *Dukha* dalam bahasa Pali kata tersebut digunakan untuk menunjukkan yang agak melenceng dari rodanya, juga berarti tulang yang tergelincir dari persendiannya. Dengan kata lain dalam kenyataannya hidup ini telah tergelincir, ada sesuatu yang salah, ia harus keluar dari sambungannya. Karena porosnya tidak tepat lagi, gerak yang tersendat, dan kepedihan.

Hanya siapa yang banyak menderitalah yang dapat berpikir, dan hanya pemikirlah yang sungguh-sungguh dapat menjadi penguasa.¹² Satu-satunya ukuran keberhasilan *Übermensch* adalah perasaan akan bertambahnya kekuasaan.¹³ Kebesaran manusia itu hanya dapat dialami oleh manusia yang mengarahkan dirinya pada *Übermensch*, yaitu suatu kemungkinan optimal seseorang berdasarkan potensialitas kemanusiannya atau dorongan hidupnya.¹⁴ *Übermensch* ini begitu dekat dengan manusia dan setiap saat siap direalisasikan, karena ia justru diciptakan untuk memenuhi kehendaknya untuk berkuasa.

Dalam pemahaman Kautsar Azhari konsep manusia yang diajarkan oleh Nietzsche human antroposentris yang menjauhkan Tuhan.¹⁵ Namun demikian, dalam pandangan

11 Lihat Dalam Huston Smith, *Agama-agama Manusia*, terj., Saafroedin Bahar (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), cet., ke-5, hlm. 130-132.

12 Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah...op. cit.*, hlm. 129.

13 St. Sunardi, *Nietzsche, op. cit.*, hlm. 101.

14 *Ibid.*, hlm. 103.

15 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi*., hlm. 142.

penulis pemahaman terhadap konsep manusia Nietzsche yang menjauhkan Tuhan dalam arti Tuhan yang sesungguhnya tidak bisa diterima. Justru Nietzsche tampaknya akan menggiring pada umat manusia pada *Realitas Sejati, the Ultimate Reality, the Truly Human Being*.

Soren Kierkegaard (1813-1855) menyatakan bahwa untuk memahami manusia harus melibatkan tiga eksistensi dimensi, yaitu dimensi estetis, dimensi etis, dan dimensi religius. Menurutya, melalui eksistensi dimensi estetis manusia menaruh perhatian besar terhadap segala sesuatu yang dimiliki dunia dan masyarakatnya.¹⁶ Melalui kehidupan estetisnya manusia mampu mengungkap dunia sekitarnya sebagai dunia yang mengagumkan dan mengungkapkannya kembali dalam lukisan yang indah-indah, tarian yang mempesonakan, dan lain-lainnya.¹⁷

Pada eksistensi dimensi etis tersebut, manusia memperhatikan benar-benar kehidupan batinnya. Sikapnya dalam dunia senantiasa diusahakan agar dapat ditentukan dari sudut hidup batiniahnya, menurut patokan-patokan yang umum.¹⁸ Dalam kehidupan etis ini pula manusia meningkatkan kehidupan estetis itu ke dalam tingkatan manusiawi dalam bentuk-bentuk keputusan yang bebas dan dipertanggungjawabkan.¹⁹

Selanjutnya yang ketiga adalah eksistensi dimensi religius. Melalui eksistensi religius manusia menghayati pertemuannya dengan Tuhan dalam dialog sejati. Dalam kasus ini Kierkegaard menyebutkan secara analogis tentang perbedaan antara eksistensi

16 Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), cet., ke-18, hlm. 125.

17 Soerjanto Poespowardojo, *Menuju Kepada Manusia...*, hlm. 5-6.

18 Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah... op. cit.*, hlm. 125.

19 Soerjanto Poespowardojo, *Menuju Kepada Manusia...*, hlm. 6.

etis dan eksistensi religius seperti halnya Sokrates dengan Abraham. Sokrates mengorbankan diri demi hukum moral yang umum, sedangkan Abraham mengorbankan anaknya Ishak atas perintah Tuhan. Hal yang hampir sama diungkapkan pula oleh Immanuel Kant, yang memandang manusia sebagai hasil dari tiga pertanyaan fundamental, yaitu: apa yang dapat dikenal (epistemologis), apa yang harus diperbuat (etis), dan apa yang dapat diharapkan (religius).

Baik Kierkegaard maupun Kant keduanya—meskipun berbeda dari sisi estetis dengan epistemologis—ingin menampilkan manusia seutuhnya dalam posisinya sebagai pribadi maupun kelompok yang bisa bertanggungjawab pada dirinya, alam semesta, dan Tuhan. Keduanya menampilkan potret—meminjam Nietzsche—Manusia Unggul, yang berkehendak untuk berkuasa, bukan untuk memenuhi nafsu berkuasa belaka melainkan karena tanggung jawabnya sebagai manusia dalam hubungannya dengan masyarakat dan agamanya.

Tentunya manusia—dalam eksistensi estetis, epistemologis, etis, maupun religius—tidak bisa dipisahkan dari realitas budaya atau proses budaya (kebudayaan). Eksistensi-eksistensi tersebut hanya akan bernilai potensial jika masih bersemayam dalam tataran gagasan. Sebaliknya ketika manusia berinteraksi dalam proses budaya eksistensi-eksistensi tersebut bernilai aktual. Karena kebudayaan sendiri merupakan cara hidup yang teratur, berdasarkan tradisi yang sama dan yang ditentukan oleh lingkungan yang sama pula.²⁰

Selanjutnya, melalui kebudayaan ini, aktualitas eksistensi ini selanjutnya bisa diukur seberapa jauh memberi manfaat praksis

²⁰ Dick Hartoko, *Saksi Budaya*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1975), cet., ke-1, hlm. 23.

dan pragmatis dalam kehidupan manusia. Dari sinilah kebudayaan masyarakat bisa dipahami secara baik, apalagi melalui eksistensi religius yang diyakini oleh suatu masyarakat.²¹ Karena kebudayaan juga dipahami ketegangan antara imanensi dan transendensi dapat dipandang sebagai ciri khas dari manusia seluruhnya.²² Dick Hartoko menegaskan bahwa macam-macam adat istiadat dalam hidup kekeluargaan, marga dan perkawinan mempunyai latar belakang dan tata keagamaan dan dipertahankan dengan sanksi-sanksi keagamaan yang dahsyat.

Diferensiasi pertama yang terjadi dalam masyarakat dan yang paling mempengaruhi perkembangan kebudayaan, disebabkan karena dalam masyarakat itu berkembanglah suatu golongan dan lembaga tersendiri yang ditugaskan untuk memelihara hubungan baik antara masyarakat dengan para dewa.²³ Oleh karena itu, tidaklah berlebihan sekiranya kebudayaan merupakan manifestasi atau aktualisasi dari potensi eksistensi estetis, etis dan religius suatu masyarakat.

Istilah *al-Insan al-Kamil*—kurang lebih sepadan dengan konsep Manusia Seutuhnya—adalah kata yang merupakan refleksi simbolis penjelajahan kajian tentang manusia. Selama ini dalam tradisi Islam *al-Insan al-Kamil* masih dipahami sebagai istilah yang terlalu jauh dari kenyataan. Sebagian kalangan memahami mudah tetapi untuk memanifestasikan dalam kehidupan nyata relatif sulit, apalagi jika *al-Insan al-Kamil* dipersandingkan dengan kata *Realitas Budaya*. Penggabungan ini bisa menimbulkan wacana baru. Bermula dari inilah penulis

21 *Ibid.*

22 C.A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), cet., ke-3, hlm. 15.

23 Dick Hartoko, *Saksi Budaya*, hlm. 24.

membahas tentang makna *al-Insan al-Kamil* dan hubungannya dalam realitas budaya.

B. Manusia dan Realitas Budaya

Dari uraian tentang *al-Insan al-Kamil* setidaknya terdapat empat kata penting yang menjadi perhatian penulis, pertama: *wahdat al-wujud*, kedua: *al-Insan al-Kamil*, ketiga: *khilafah*, dan keempat: *syari'ah*. Keempat kata tersebut menjadi kunci untuk memahami secara lebih komprehensif tentang kiprah *al-Insan al-Kamil* di pentas budaya. Menanggalkan salah satu dari keempat istilah tersebut, pemahaman terhadap *al-Insan al-Kamil*, bisa dipastikan tidak akan menyempurnakan pembahasan *al-Insan al-Kamil*.

Ibn al 'Arabi memberi doktrin bahwa tidak ada *wujud* di dunia ini kecuali wujud Tuhan. Alam semesta beserta seisinya ini bukanlah *wujud* sejati, karena baru dan berubah. Alam semesta ini adalah penampakan Tuhan, atau *Hurwa laa Hurwa* (Dia Yang Bukan Dia, Tuhan yang Bukan Tuhan). Setiap ciptaan merupakan penampakan (*mazbar*) atau cermin Tuhan. Tetapi masing-masing cermin mempunyai kualitas yang berbeda dalam menampilkan wajah Tuhan. Hanya pada *al-Insan al-Kamil*lah, seluruh nama dan sifat Tuhan tercermin di dalamnya. Pada *al-Insan al-Kamil* inilah yang berhak menjadi *khilafah* atau pengganti Tuhan di muka bumi. Pertanyaan yang akan muncul adalah, "Adakah *al-Insan al-Kamil* dalam realitas budaya? Jika ada bagaimana mengetahui *al-Insan al-Kamil* tersebut?"

Dengan berpijak pada istilah *khilafah* menggiring pada pemahaman penulis pada keterlibatan *al-Insan al-Kamil* dalam proses sejarah. Sebagai khalifah manusia telah disiapkan perangkat dan instrumen untuk terus melestarikan diri sebagai *al-Insan*

al-Kamil dan alam melalui syari'ah. Karena syari'ah merupakan perwujudan dari kehendak Allah.²⁴

Dalam pemahaman yang umum syari'ah bukan hanya memuat tentang tata aturan ritual manusia pada Tuhan, tetapi juga menawarkan sanksi tertinggi bagi pelaku tindak kejahatan kriminal. Dengan bahasa *fiqh* syari'ah telah diderivasi ke dalam aturan ibadah dan muamalah. Dalam perkembangan selanjutnya mungkin muncul pertanyaan syari'ah model yang mana yang harus ditegakkan? Sekurang-kurangnya lima prinsip tujuan dari pensyari'atan itulah yang harus diutamakan. Kelima prinsip tersebut, adalah: menjaga agama, menjaga harta, menjaga keturunan, menjaga akal, dan menjaga jiwa.

Sebagai khalifah Tuhan, *al-Insan al-Kamil* mempunyai sifat yang saling berlawanan seperti Yang Terwakili. Sifat saling berlawanan pada *al-Insan al-Kamil* ini tidak lantas dipahami sebagai sifat yang saling bertentangan satu sama lain, melainkan seimbang dalam perlawanan. Hal itu sebagaimana terlukiskan di dalam konsep *Yin Yang*-nya dalam tradisi Taoisme.²⁵ Dalam lukisan *Yin Yang* terdapat warna hitam dan putih yang melukiskan dimensi kegelapan dan terang, jahat dan buruk. Namun demikian batas yang menghubungkan antara kedua warna tersebut tidak tegak lurus, melainkan berbelok meliuk.

Selain itu dalam tiap-tiap warna mengandung satu titik warna yang lainnya. Dalam warna putih terdapat titik hitam, artinya bahwa dalam terang terdapat potensi gelap. Dalam warna hitam terdapat warna putih, bahwa dalam kehelapan terdapat potensi terang. Maka, uraian ini menjadi seimbang dengan garis pemisah yang dilukiskan dalam gambar *Yin Yang*.²⁶

24 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi:..., op. cit.*, hlm. 139-140.

25 Sachiko Murata, *the Tao of Islam:... op. cit.*, hlm. 81-82..

26 *Ibid.*

Pelukisan kekhalifahan *al-Insan al-Kamil* tercermin dalam mengembangkan semua kualitas yang baik secara seimbang. Kualitas tersebut di antaranya adalah Cinta Kasih, intelek, keberanian, kejujuran atau kreativitas.²⁷ Berikut ungkapan Jalaludin Rahmat dalam melukiskan Manusia Sempurna:²⁸

Manusia yang hanya mengembangkan cinta saja dengan mengesampingkan intelek ia bukanlah insan kamil. Ia sufi yang ekstrem. Manusia yang memuja akal secara berlebihan juga bukan insan kamil. Ia filosof yang kering. Manusia yang mengagungkan keberanian saja untuk mencapai kekuasaan juga bukan insan kamil. Ia monster yang menakutkan. Manusia yang tahan kubur empat puluh hari tetapi sangat terbelakang dalam pengetahuan bukan insan kamil. Ia hanyalah fakir, yang menarik memberi “tontonan”, bukan “tuntunan”.

Berdasar pada kutipan dari Jalaludin Rahmat tersebut dapat dipahami bahwa *al-Insan al-Kamil*, harus terlibat secara aktif dalam proses sejarah dan budaya, yang senantiasa ikut menentukan dalam pengambilan kebijakan publik politik, ekonomi, keagamaan. Atau dengan menggunakan istilah Kierkegaard harus mengaktualisasikan potensi-potensi estetis, etis, dan religiusnya. *Al-Insan al-Kamil* adalah sosok yang hadir dan terlibat secara aktif dalam sejarah dengan senantiasa berpijak pada kesadaran yang Ilahi, atau disebut dengan sosok yang tampil sebagai metafisika anthroposentis dan humanisme anthroposentris.

Al-Insan al-Kamil Ibn al ‘Arabi, bukanlah budak seks ala Freud, bukan pula hamba Ruh ala Hegel, bukan pengumpul harta

27 Jalaludin Rahmat, *Insan Kamil Manusia Seimbang*, sebuah pengantar dalam Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna: Pandangan Islam Tentang Hakekat Manusia.*, hlm. 14.

28 *Ibid.* h. 15.

ala Marx, dan bukan pemuas nafsu untuk berkuasa ala Nietzsche. *Al-Insan al-Kamil* ala Ibn al 'Arabi adalah manusia yang sempat disinggung sedikit oleh Kierkegaard dan Kant, yang mensyaratkan terpadu di dalam dirinya eksistensi estetis, epistemologi, etis dan religius. Lebih dari itu *al-Insan al-Kamil* adalah —sebagaimana dilukiskan dalam diri Ali bin Abi Talib sebagai perwujudan *al-Insan al-Kamil* setelah Rasulullah— air matanya jatuh karena melihat penderitaan seorang perempuan, darah berjatuh dari pedangnya ketika memenggal kepala musuhnya dalam duel, sufi sekaligus filosof, seorang pecinta sekaligus pembunuh.²⁹

Pertanyaan selanjutnya adalah, adakah realitas *al-Insan al-Kamil* dalam Realitas Budaya? Untuk membuktikan siapa dan dari mana *al-Insan al-Kamil* di era sekarang tidaklah mudah. Selain, karena cenderung menyembunyikan diri, juga karena mereka jumlahnya yang terbatas. Namun demikian, bila mengikuti alur berpikir Ibn al 'Arabi, maka jawabannya adalah di zaman sekarang masih ada *Al-Insan al-Kamil* yang sesungguhnya sebagai wakil Tuhan di muka. Karena dalam pandangan Ibn al 'Arabi, Tuhan memelihara alam semesta ini melalui pengikatnya, Manusia Sempurna.

Jelasnya, *al-Insan al-Kamil* bukan di tangan para politisi yang haus kekuasaan, bukan pula di tangan kaum kapitalis yang merasa miskin, bukan pula di tangan kaum agamawan yang senantiasa lancar mengalir dari mulutnya nasehat-nasehat agung dan mulia. Sekurang-kurangnya *al-Insan al-Kamil* di era sekarang termanifestasikan dalam diri seorang berjiwa Nietzsche yang berusaha untuk mengatur kehidupan secara harmonis, berkarakter Marx yang diperuntukkan bagi kaum yang tertindas, yang berperangai Hegel yang mewarnai seluruh aktivitas ekonomi maupun politiknya.

29 *Ibid.*

Pembicaraan tentang *al-Insan al-Kamil* dalam Realitas Budaya mungkin relatif tidak mudah. Karena banyak variable—baik secara spiritual, filosofis, maupun praksis— yang harus dilibatkan di dalamnya. Sebenarnya pembicaraan tentang manusia—meskipun tidak menggunakan *al-Insan al-Kamil*— adalah bagian lain dari proses menuju *al-Insan al-Kamil*. Hanya dalam tradisi Islam *al-Insan al-Kamil* mempunyai langgam yang sangat khusus, yaitu seseorang yang harus taat pada Tuhan dengan melaksanakan syari'ah secara istiqamah. Syari'ah yang bukan menekankan pada aspek ritual tetapi juga pada aspek sosial dan politik, dengan senantiasa bersandar pada spirit ilahiah. Dalam konteks realitas budaya adalah *al-Insan al-Kamil* adalah seorang kapitalis yang sosialis, seorang politikus yang bijaksana, dan seorang agamawan yang pluralis, atau meminjam istilah Kang Jalal, *al-Insan al-Kamil* adalah orang Cinta Kasih, Intelektual, Jujur, Pemberani, dan Kreatif.



BAGIAN VII

**AL-INSAN AL-KAMIL DALAM
SUFISME JAWA**



A. Perkembangan di Sufisme Jawa

Mengawali penjelasan tentang Sufisme Jawa terlebih dahulu perlu disampaikan mengenai perkembangan dan tipe sufisme (tasawuf) yang berkembang di Jawa. Simuh menjelaskan bahwa sufisme Islam di Jawa memang mempunyai hubungan yang erat dengan tradisi sufi yang berkembang secara umum di dunia Islam. Perlu diketahui bahwa sebelum Islam masuk ke pulau Jawa masyarakat Jawa telah memiliki tradisi keagamaan yang sudah mapan. Dua dari tiga tipologi keagamaan masyarakat Jawa Abangan, Santri, Priyayi yang digulirkan oleh Geertz menunjukkan bahwa abangan menjelaskan tentang tradisi agama yang berbasiskan pada budaya leluhur Jawa (animisme dan dinamisme) dan priyayi mewakili tradisi keagamaan masyarakat yang telah tumbuh dalam budaya Hindu dan Buddha.

Berpijak pada kenyataan fenomena di atas bisa dijadikan sebagai landasan untuk menalar bahwa bangunan dan pertumbuhan keagamaan masyarakat Jawa, terutama sufisme, tidak bisa menghindari dari pengaruh dua paham keagamaan masyarakat yang berkembang di kalangan kaum abangan dan priyayi. Apalagi dalam proses tumbuh kembangnya sufisme,¹ dari semua agama,

1 Lihat Samih Athif, *As-Shūfi fi Nazhari al-Islām*

senantiasa lentur asan supel dalam berintegrasi-interkoneksi dengan budaya lokal suatu masyarakat. Perkembangan sufisme Islam, misalnya, tidak menghindari dari pengaruh Zoroaster, Hindu, Yahudi, Buddha, Taoisme, Konghucu, Neoplatonime Yunani, maupun tradisi keagamaan lokal lainnya. Nalar ini mengarahkan pada suatu pemahaman yang mengerucut bahwa sufisme yang masuk ke Jawa tidak bisa menghindar dari tradisi Jawa kuno yang sudah ada.

Rujukan otoritatif yang membahas paham dan ajaran tasawuf di antaranya *Serat Wulang Reh* dan *Serat Widhatama* karya Mangkunegara IV, *Wirid Hidayat Jati* karya Pujangga Ranggawarsita, Nasehat Syekh Bari (*the Admonition of Seb Bari*) karya Sunan Bonang. Dari rujukan sufisme Jawa tersebut yang secara eksplisit menyebut istilah Insan Kamil (Manusia Sempurna) adalah *Serat Wirid Hidayat Jati*.

Penjelasan *Serat Wirid Hidayat Jati* tentang Insan Kamil (Manusia Sempurna) lebih menekankan pada aspek hubungan intim seseorang dengan Tuhan. Insan Kamil dalam konteks ini berarti manusia sempurna atau orang pilihan. Penyebutan kata Insan Kamil secara berulang dimasukkan untuk menjelaskan tentang kelahiran manusia secara utuh.² Artinya penyebutan ini tidak menjelaskan berbeda konsep *al-Insān al-Kāmil* sebagaimana yang diuraikan oleh Ibn Arabi.

B. Inti Manusia Sempurna

Memang *Serat Wirid Hidayat Jati* tidak menguraikan secara detail tentang *al-Insān al-Kāmil*, namun lebih menekankan pada asal usul penciptaan alam semesta dari Tuhan, *sangkan paraning*

2 Simuh, *Mistik Islam Kejawan Raden Nagbehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), hlm. 359.

dumadi, yang semuanya bermula dari Tuhan. Hal itu sebagaimana dituturkan oleh Nabi Muhammad kepada Ali bin Abi Thalib berikut:

Ajaran Pertama: Sesungguhnya tidak ada apa-apa, karena ketika masih kosong belum ada sesuatupun, yang ada lebih dahulu adalah Aku, tidak ada Tuhan kecuali Aku, Zat yang Maha Suci, yang meliputi sifat-Ku, menyertai nama-Ku, menandai perbuatan-Ku.³

Ajaran Kedua: Sesungguhnya Aku Dzat yang Maha Pencipta dan Maha Kuasa yang berkuasa menciptakan segala sesuatu, terjadi dalam seketika, sempurna lantaran KodratKu, sebagai pertanda perbuatanKu, merupakan kenyataan kehendakKu. Mula-mula aku menciptakan *hayyu* bernama *sajaratul yakin*. Tumbuh dalam alam adam makdum yang azali abadi. Setelah itu cahaya bernama Nur Muhammad, kaca bernama mir'atul hayai, nyawa bernama ruh idlafi, lampu bernama kandil, permata bernama dharrah, dan dinding jalal bernama hijab, yang menjadi penutup hadiratKu.⁴

Ajaran Ketiga: Sesungguhnya Aku menciptakan Adam berasal dari empat unsur: tanah, api, angin, dan air. Semuanya menjadi perwujudan sifatKu, untuk Kumasuki secara mudah lima macam, ialah: nur, rahsa, ruh, nafsu dan budi. Untuk penutup wajahKu yang Maha Suci.

Ajaran Keempat, *Serat Wirid Hidayat Jati* menyebutkan tiga Singgasana, yaitu Baitul Makmur, Baitul Muharram, dan Baitul Muqaddas:

Baitu Makmur: Sesungguhnya aku mengatur singgasana dalam Baitul Makmur Rumah tempat kesukaanKu, yang berada di kepala Adam. Yang ada dalam kepala, yaitu otak, di antara otak ada manik, dalam manik ada

3 Simuh, *Mistik Islam Kejawen*, hlm. 233.

4 Simuh, *Mistik Islam Kejawen*, hlm. 234.

budi, dalam budi ada nafsu, dalam nafsu ada suksma, dalam suksma ada rahsa, dan dalam rahsa ada Aku, tidak ada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.⁵

Baitul Muharram: sesungguhnya Aku mengatur singgasana dalam Baitul Muharram. Rumah tempat larangan-laranganKu, berada dalam dada Adam. Yang ada di dalam dada, ialah hati, yang berada di antara hati, ialah jantung, dalam jantung ada budi, dalam budi ada jinem, yakni angan-angan. Dalam angan-angan ada suksma, dalam suksma ada rahsa, dalam rahsa adalah Aku, tiada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.⁶

Baitul Muqaddas: Sesungguhnya Aku mengatur singgasana dalam Baitul Muqaddas. Rumah tempat yang Kusucikan, berada dalam konthol Adam. Yang ada dalam konthol, ialah buah pelir, yang ada di antara buah pelir, ialah nutfah, yakni mani. Dalam mani ada madi, dalam madi ada wadi, dalam wadi ada manikem, dalam manikem ada rahsa, dalam rahsa adalah Aku, tidak ada Tuhan kecuali Aku. Dzat yang meliputi semua keadaan, berada dalam nukat gaib, turun jadi jauhar awal, tempat perwujudan alam Ahadiyah, Wahdah, Wahidiyah, alam arwah, alam misal, alam ajsam, dan alam **insan kamil**, menjadi manusia yang sempurna, Dia adalah sifatKu.⁷

Secara eksplisit kata insan kamil disebut, namun tidak dihubungkan peran dan fungsi *al-Insān al-Kāmil* sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Arabi. Mengapa penjelasan Ranggawarsita hanya berhenti pada tataran metafisik? Apakah hal itu memang

5 Simuh, *Mistik Islam Kejawen*, hlm. 236.

6 Simuh, *Mistik Islam Kejawen*, hlm. 237.

7 Simuh, *Mistik Islam Kejawen*, hlm. 237.

tidak disentuhnya atau karena persoalan dan alasan yang lainnya? Inilah salah satu pertanyaan krusial yang perlu dikemukakan.

Dalam penelitian yang penulis lakukan terutama pada *Serat Siti Jenar Inggang Tulèn*—salah satu rujukan tasawuf falsafi Jawa—disebutkan tentang bahkan *Ingsun* yang dalam uraian Ranggawarsita dipahami sebagai asal-usul alam semesta. Dalam bahasa Jawa yang searti dengan *ingsun* adalah *kawula, kula, abdi, dalem, ulun, nghulun, ingwang, mami, kita, ingong, ngong, inyong*, dan *nyong*. Namun dari semua jenis kata orang pertama tunggal atau pronomina persona tunggal tersebut, *ingsun* merupakan kata yang hanya digunakan dalam lingkup yang terbatas, yaitu untuk kalangan kerajaan. Adapun untuk kata ganti orang pertama tunggal selain *ingsun* digunakan oleh pengucapnya untuk menghormati lawan bicara atau merendahkan diri di hadapan lawan bicara karena status sosialnya yang lebih tinggi.

Ranggawarsita menjelaskan bahwa *insun* mengandung empat makna sekaligus. Yaitu: *pertama*, pengguna *ingsun* adalah para guru rohani di hadapan para muridnya; *kedua* pengguna *ingsun* dengan lawan bicaranya di antara keduanya mempunyai derajat sama, atau sekurang-kurangnya keduanya terlibat dalam persoalan konflik. *Ketiga*, *ingsun* digunakan sebagai ucapan simbolik bagi kalangan pelaku rohani yang mencapai puncak pengalaman spiritual (*angraosi panunggalan* (merasai/menghayati kebersatuan)). *Keempat*, *ingsun* sebagai ungkapan untuk menjelaskan tentang hakikat Tuhan. Secara hirarkhis ontologis, Tuhan sebelum menciptakan alam semesta beserta isinya, dia adalah *ingsun*. *Ingsun* dalam *Serat Siti Jenar Inggang Tulèn* merupakan ungkapan orang merdeka, penguasa. Dalam kaitannya dengan ajaran tasawuf, *ingsun* dipahami dalam dua pengertian.

Pengertian pertama *ingsun* dipahami sebagai ungkapan pengalaman rohani kebersatuan antara manusia dengan Tuhan, *manunggaling karwula Gusti*. Dalam istilah tasawuf Islam, pengucapan *ingsun* terjadi ketika seseorang mengalami *hulūl* atau *ittihād*. Atau pengucapan itu terjadi ketika sang pembicara tidak menyadari apa yang diucapkannya atau dia mengucapkan dalam keadaan *syathabat*, *trance*. Seperti ungkapan *Iya Ingsun Iku Allah, Ana al-Haqq, Innanī Anā Allāh Lā Ilāha illa Anā fa a'budūnī*. Dalam pengertian kedua, *ingsun* digunakan untuk menyebut hakikat Tuhan (Realitas Tuhan). *Ingsun* adalah Aku Yang Absolut yang tidak pernah mati. Bahkan *ingsun* menjadi salah satu nama Tuhan itu sendiri. Penyebutan *ingsun* absolut (Realitas Tuhan) ini kaitannya dengan asal-usul awal penciptaan alam semesta. *Ingsun* Tuhan merupakan awal yang pertama-tama sebelum seluruh alam semesta ini diciptakan. Karena itu orang yang mengucapkan *ingsun* untuk dirinya sendiri mempunyai konskuensi sosialogis, teologis, dan mistis.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa konsep *al-Insān al-Kāmil* dalam sufisme Jawa, bisa dalam karya *Serat Siti Jenar Inggang Tulen*, khususnya pada istilah *ingsun*. Ketika *ingsun* itu terucap dari lisan Syekh Siti Jenar—yang notabene berasal dari kalangan sudra dan tidak punya kekuasaan politik—maka dia tidak disebut sebagai Manusia Sempurna. Dalam penuturan awal pada *Serat* tersebut dikisahkan ketinggian rohani Seh Siti Jenar disebut sebagai *Dhindhang Seta* (kata putih) dan pada akhir *Serat* kisah kematiannya diperlakukan seperti anjing kurap. Hal ini menegaskan bahwa *ingsun* bisa dipahami sebagai representasi simbolik *al-Insān al-Kāmil* dalam Islam. *Ingsun* dalam hal ini adalah merupakan paduan dari empat uraian *ingsun* sebagaimana yang penulis urai sebelumnya.

Namun juga bisa dipahami bahwa *Serat Siti Jenar* tidak terdapat istilah *Insan Kamil* atau manusia sempurna sebagaimana yang digagas oleh para sufi yang lain. Barang kali sebutan Allah Muhammad dua istilah yang digabung menjadi satu bisa mewakili istilah *al-Insān al-Kāmil*. Gabungan istilah ini tampaknya dimaksudkan sebagai upaya untuk menjelaskan kepada para pembaca bahwa Muhammad bin Abdullah bin Abdul Mutholib, adalah Allah Muhammad yang temporer yang terbatas oleh tempat dan waktu (*al-Insan al-Kamil al-Juz'i*).

INDEKS

A

agnoteisme 78
ahadiyah 48, 112
Ahl al-Shuffah 3
al-bidāyah 12, 13
al-lāhūt 53
al-mazāqāt 12, 13
al-mujāhadāt 12, 13
an-nāsūt 53
Ardi 16
asmā 53, 61
ateisme 78
aufheben 130

C

Cina 13, 15

D

deisme 78
differentia 123
dynamisme 78, 142

E

Empedocles 14
Enneads 13

F

fana'an 108

G

ghulamun halimun 8

H

hanafa 7
hanif 7, 8
hāḥ (tahallī) 4
henoteisme 78
heretik 49, 51

I

ikhtārahu li nafsihi 54
Imago Dei 117
incomparabilitas 81
inkarnasi 52, 112

J

jam'yyat 122
jīm (tajallī) 4
Judaism 6, 86

K

kasyf 19, 29, 34, 37, 99, 102
khā' (takhallī) 4

M

majmu' 122
Maqām 17, 19, 20, 38
Matsnawī 13
mazhar 103, 122, 135
metaforis 66
monoteisme 78, 80

N

Nihilisme 129, 130
Niomahus 14
Nūr Muhammad 54, 56

P

panteisme 78, 81, 121
paradoks 72, 124
Persia 3, 13, 14, 20, 36, 62
Plotinus 13
politeisme 78, 80
Pythagoreans 14

Q

qabbalah 86
qurb 19

R

reduksi eidites 80, 81
reduksi fenomenologis 79, 81
reduksi transendental 81
religion equivalent 93
rusydan 43

S

Sacred Tradition 74

samawi 6

semitic 6

shūf 2, 3

T

teisme 78

the Great Master 60, 73

W

walāyah 19

wijd 19

Z

Zoroaster 13, 46, 57, 143

PROFIL PENULIS

Aris Fauzan adalah dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Ringroad Selatan, Kasihan, Bantul, Yogyakarta. Lahir di Boyolali,, 06 Desember 1972. Dikaruniai dua orang anak dari seorang istri bernama Ainul Fadhilah, M.Pd.I, yakni Zenar Murteza Arif (pa) dan Zeva Mircea arifa (pi).

Penulis menamatkan pendidikan Strata 1 (S-1) Hukum Islam di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1993-1998) dengan karya akhir berjudul “Pemanfaatan Daging Babi dalam Perspektif Hukum Islam”. Kemudian melanjutkan pendidikan Strata 2 (S-2) Pemikiran Islam - Pengkajian Islam di kampus yang sama (1999-2004) dengan karya akhir berjudul “Ajaran Tasawuf dalam Serat Siti Jenar Karya Sunan Giri Kedhaton”. Penulis juga menempuh pendidikan Strata 3 (S-3) Filsafat Tasawuf - Studi Islam (2004-2013) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan karya akhir berjudul “Konsep Ingsun dalam Paham Tasawuf Siti Jenar”.

Sebagai seorang dosen, penulis merupakan pengajar yang aktif dalam mengampu berbagai mata kuliah, di antaranya: Psikologi Transpersonal, Psikologi Islam, Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam, Qur’an Hadis, Filsafat dan Logika, serta Filsafat Ilmu. Di samping mengajar, penulis aktif juga dalam melakukan penelitian. Di antara beberapa penelitian dalam lima terakhir yakni; “Harmonisme Walisongo dalam Serat Siti Jenar” (2014), “Wacana Walisongo dalam Serat Siti Jenar Mas Ngabehi Mangunwijaya” (2014), “Allah, *Hurwa, Anta, Ana*: Mengenal Allah Melalui Tradisi

Tasawuf” (2016), dan “Anatomi Kebohongan” (2017). Selain mengajar dan melakukan penelitian, penulis juga terlibat secara aktif dalam berbagai pengabdian kepada masyarakat. Beberapa di antara pengabdian masyarakat yang pernah penulis lakukan yakni; Mengisi Pengajian Siswa, dan Karyawan MAN Yogyakarta I (2017) dan Tanggap Bencana (Menurut Pesan al-Qur’an) (2018).

Penulis juga aktif menerbitkan artikel ilmiah dan aktif menjadi pemakalah seminar-seminar ilmiah. Di antara beberapa artikel ilmiah yang terpublikasi dalam jurnal selama lima tahun terakhir yakni; “*Al-Nabiy Al-Ummiy* dalam Telaah Historis-Semiotik” (2018), *FOKUS: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol 3 (1), 41-64; “Amuk: Sindrom Barat dan Pemberontakan Tak Sadar (Analisis Kritis Pergeseran Makna Amuk dalam Lintasan Sejarah)” (2017), *FOKUS: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol 2 (1), 47-66; “Allah, *Huwa, Anta, Ana*: Mengenal Allah Melalui Tradisi Tasawuf” (2015), *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Pontianak, ISSN: 1978-5011, 56-74, Vol. IX, No. 1, Juni 2015; “Harmonisme Walisongo dalam Serat Siti Jenar” (2014), *Hermenia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ISSN 1412-8349, 69-96, Vol. 14 Nomor 1, Juni 2014; “Wacana Walisongo dalam Serat Siti Jenar Mas Ngabehi Mangunwijaya” (2014), *DINAMIKA: Jurnal Dialektika Peradaban Islam*, Forum Komunikasi Mahasiswa Santri Banyuwangi (FKMSB), ISSN: 1693-2625, 167-186, Vol. IV, No. 1 Januari 2014.

Penulis dapat dihubungi melalui surat elektronik pada alamat; mas_arisfauzan@yahoo.co.id atau mas_arisfauzan@umy.ac.id. Atau dapat juga melalui nomor telepon 081391826023.