

PEMIKIRAN TAŞAWUF AL-ḤALLAJ, ABÛ YAZID AL-BUŞTÂMI DAN IBNU ARÂBI

Dainori

Sekolah Tinggi Agama Islam Miftahul Ulum Sumenep, Indonesia

E-mail: dainoriim@gmail.com

Abstract: Simply put, it is merely an esoteric aspect or an inner aspect that must be distinguished from the exoteric aspect or the birth aspect of Islam. Sufism is a term specifically used to describe mysticism in Islam, while the goal of Sufism is to acquire a direct and close relationship with God, so that it is felt true that a person is in his presence, whose essence is the awareness of the existence of communication and dialogue between the soul of man and God with self-immolation and contemplation. In Islam we recognize two schools of Sufism, First, *taşawuf falsafi*, whose followers are caught in odd phrases (*shatahiyyat*), as well as rejected from the mortal *fanâ* to the statement of the occurrence of union between servant and god. Second, the flow of *taşawuf amali*, where adherents always fence Sufism with the scales of *sahriat* based on al-Qurân and al-Sunnah, and relate their state and spiritual level with both. And there are also divided into three namely: *taşawuf akblâqi*, *sufisms irfâni* and *taşawuf falsafi*. While in this paper will be specifically mentioned three figures *şufi* is very popular with his thoughts of al-Ḥallaj, Abu Yazid al-Bustami, and Ibnu ‘Arâbi.

Keywords: Sufism, the School of Thought, al-Ḥallaj, Abu Yazid al-Bustami, Ibnu ‘Arâbi

Pendahuluan

Taşawuf merupakan khasanah keilmuan Islâm yang muncul dan berkembang kemudian. Istilah taşawuf belum dikenal pada zaman Rasûlullâh, meskipun praktek keagamaan yang menjadi embrio telah ada dan dicontohkan Rasûl. Kisah Muḥammad muda bertahannus di Goa Hirâ’ adalah contoh perilaku taşawuf yang dilakukan oleh Muḥammad remaja . Tasawuf sendiri merupakan ilmu yang membahas tentang pendekatan diri manusia kepada Allâh melalui penyucian ruhani. Tujuannya adalah mendekatkan diri sedekat dekatnya kepada Allâh sampai ia mampu melihat-Nya dengan mata hati atau (bahkan) dalam tingkat yang ekstrim, seorang *şufi* memberikan pengakuan, mampu

menyatu dengan-Nya. Landasan filsafat tentang ini adalah: pertama, Allâh itu bersifat Ruhani. Oleh karena itu bagian dari diri manusia yang mampu mendekati Allâh adalah ruh, bukan jasad. Kedua, Allâh itu Maha Suci sehingga Ia tidak dapat didekati kecuali dengan penyucian ruh. Sehingga taşawuf dapat didefinisikan sebagai usaha penyucian ruh untuk mendekatkan diri pada Allâh.

Berkaitan dengan asal usul kata şûfi dan taşawûf terdapat beberapa pendapat, yaitu: *Pertama*, *Şafa* yang berarti suci dan şûfi adalah orang yang disucikan. Dan benar, seorang şûfi banyak berusaha menyucikan diri mereka melalui banyak melaksanakan 'ibâdat, terutama şalât dan puasa. *Kedua*, *Şaff* (baris). Yang dimaksud *şaff* di sini adalah baris dalam shalat di masjid. Biasanya *şaff* pertama di masjid diisi oleh orang-orang yang lebih awal datang dan membaca al Quran. Mereka berusaha mensucikan diri mereka dengan aktifitas tersebut. *Ketiga*, *Ahl al-Şuffah*. Mereka adalah para sahabat yang hijrah bersama Nabi ke Madinah dengan meninggalkan harta kekayaannya di Mekkah. Di Madinah mereka hidup sebagai orang miskin, tinggal di Mesjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai suffah, (pelana) sebagai bantal. Ahl al-Suffah, sungguhpun tak mempunyai apa-apa, berhati baik serta mulia dan tidak mementingkan dunia. Demikianlah sifat dan kehidupan kaum sufi. *Keempat*, *Sophos* (bahasa Yunani yang masuk kedalam filsafat Islam) yang berarti hikmah atau kebijaksanaan. Seorang yang menekuni tasawuf adalah orang yang memiliki hikmah dan kebijaksanaan tersebut. Pendapat ini tidak banyak diikuti dan cenderung ditolak. Dan *kelima*, *Şuf* (kain wol). Dalam catatan sejarah, seseorang yang hendak menekuni jalan tasawuf hendaklah berperilaku sederhana dan meninggalkan kemewahan dunia. Karena itu mereka banyak mengganti pakaiannya dengan kain wol kasar yang ditenun secara sederhana dari bulu domba. Pakaian ini melambangkan kesederhanaan.

Pendapat yang terakhir ini paling populer di antara pendapat-pendapat yang lain. Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah pun lebih cenderung kepada pendapat ini. Namun, Ibnu Taimiyah memberikan catatan penting yang patut direnungkan. Ia mengingatkan bahwa mengenakan model pakaian tertentu (seperti yang terbuat dari bulu domba) sama sekali tidak dapat dijadikan sebagai tanda atau bukti kewalian seseorang. Ia mengatakan, "*Para wali Allah sama sekali tidak memiliki ciri yang menjadi kekhasan mereka secara lahiriah dari hal-hal yang mubah. Mereka tidak menjadi beda dengan mengenakan model pakaian tertentu lalu meninggalkan model yang lain, selama keduanya adalah perkara yang mubah.*"

Dalam Islam, perilaku tasawuf disitir oleh Rasulullah dengan batasan tertentu. Ini beliau sampaikan dalam sabdanya:

مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ (رواه البخاري)

Artinya: “Barang siapa membuat buat hal baru berkaitan dengan urusanku, maka dia itu tertolak” (H.R. Bukhari)¹

Artinya, upaya penyucian jiwa sebagaimana diajarkan dalam tasawuf tetap tidak diizinkan sampai membuat ajaran baru yang bersifat tambahan, pengurangan atau perubahan dari tata cara beribadah yang telah ditetapkan Allah melalui rasul-Nya.

Dalam perkembangan kemudian, tasawuf sering menjadi polemik dalam masyarakat Islâm. *Pertama* karena tasawuf dianggap tidak memiliki referensi yang murni dari Islâm. Mereka menganggap tasawuf muncul karena pengaruh interaksi umat Islâm dengan berbagai kebudayaan lain hingga membawa pengaruh ke dalam tradisi Islâm. *Kedua*, karena para sufi seringkali menampilkan perilaku yang dianggap aneh hingga mendekati penyimpangan syari’at atau bahkan kemusyrikan. Hal ini karena pengalaman tasawwuf adalah pengalaman spiritual seseorang yang bersifat pribadi dan sulit digeneralisir. Hal ini sangatlah wajar karena orang lain hanya mampu melihat yang tampak saja tanpa mengetahui dinamika spiritual yang terdapat dalam diri masing masing sufi. Termasuk perlakuan terhadap mereka yang kemudian terkesan “sadis” juga dapat dipahami sebagai ekspresi kekhawatiran akan keselamatan agama serta cara beragama umat Islam pada umumnya. Artinya khasanah tasawuf yang kadang kontroversial dalam masyarakat Islam dapat diterima sebagai proses dinamis umat mencapai kesempurnaannya, yang dalam khasanah Muhammadiyah sering dikatakan dengan masyarakat Islam sebenar-benarnya.

Sejarah dan Pemikiran Tasawuf al-Ḥallaj

Biografi Singkat al-Ḥallaj

Husain ibn Mansur al-Ḥallaj atau biasa disebut dengan Al-Ḥallaj adalah salah seorang ulama sufi yang dilahirkan di kota Thur yang terletak Iran sebelah Barat Daya pada tahun 244 H bertepatan dengan 857 M. Versi lain mengatakan ia lahir tanggal 26 Maret 866 M dan meninggal dalam hukuman pada tahun 922 M. Ia merupakan seorang keturunan Persia. Kakeknya adalah seorang penganut Zoroaster dan ayahnya memeluk islam. Al-Ḥallaj merupakan syekh sufi abad ke-9 dan

¹ Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, (al-Maktabah al-Shâmilah), 125.

ke-10 masehi yang paling terkenal. Ia terkenal karena berkata: “*Akulah Kebenaran*”, ucapannya itulah yang menjadikannya kontroversial dan akhirnya dijatuhi hukuman mati dengan cara yang brutal.²

Ketika al-Hallaj masih kanak-kanak, ayahnya, seorang penggaru kapas (penggaru adalah seorang yang bekerja menyisir dan memisahkan kapas dari bijinya). Bepergian bolak-balik antara Baidhah, Wasith, sebuah kota dekat Ahwaz dan Tustar. Dipandang sebagai pusat tekstil pada masa itu, kota-kota ini terletak di tapal batas bagian barat Iran, dekat dengan pusat-pusat penting seperti Bagdad, Bashrah, dan Kufah. Pada masa itu, orang-orang Arab menguasai kawasan ini, dan kepindahan keluarganya berarti mencabut, sampai batas tertentu, akar budaya al-Hallaj .

Di usia sangat muda, ia mulai mempelajari tata bahasa Arab, membaca Al-Qur’an dan tafsir serta teologi. Ketika berusia 16 tahun, ia merampungkan studinya, tapi merasakan kebutuhan untuk menginternalisasikan apa yang telah dipelajarinya. Seorang pamannya bercerita kepadanya tentang Sahl al-Tustari, seorang sufi berani dan independen yang menurut hemat pamannya, menyebarkan ruh hakiki Islam. Sahl adalah seorang sufi yang mempunyai kedudukan spiritual tinggi dan terkenal karena tafsir Al-Qur’annya. Ia mengamalkan secara ketat tradisi Nabi dan praktek-praktek kezuhudan keras semisal puasa dan shalat sunnat sekitar empat ratus rakaat sehari. Al-Hallaj pindah ke Tustar untuk berkhidmat dan mengabdikan kepada sufi ini. Dua tahun kemudian, al-Hallaj tiba-tiba meninggalkan Sahl dan pindah ke Bashrah. Di Bashrah, ia berjumpa dengan Amr al-Makki yang secara formal mentahbiskannya dalam tasawuf. Amr adalah murid Junaid, seorang sufi paling berpengaruh saat itu. Al-Hallaj bergaul dengan Amr selama delapan belas bulan. Akhirnya ia meninggalkan Amr juga.³

Pada tahun 892 M, Al-Hallaj memutuskan untuk menunaikan ibadah haji ke Mekah. Kaum Muslimin diwajibkan menunaikan ibadah ini sekurang-kurangnya sekali selama hidup (bagi mereka yang mampu). Namun ibadah haji yang dilakukan al-Hallaj tidaklah biasa, melainkan berlangsung selama setahun penuh, dan setiap hari dihabiskannya dengan puasa dari siang hingga malam hari. Tujuan al-Hallaj melakukan praktek kezuhudan keras seperti ini adalah menyucikan hatinya menundukkannya kepada Kehendak Ilahi sedemikian rupa agar dirinya benar-benar sepenuhnya diliputi oleh Allah. Ia pulang dari menunaikan ibadah haji

² Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, terjemahan H. Mahbub Djunaidi, (Dunia Pustaka Jaya, 1982), 75.

³ Michael H. Hart, *Seratus Tokoh*, 76

dengan membawa pikiran-pikiran baru tentang berbagai topik seperti inspirasi Ilahi, dan ia membahas pikiran-pikiran ini dengan para sufi lainnya. Diantaranya adalah Amr al-Makki dan juga Junaid .

Usai membahas pemikirannya dengan sufi-sufi lain, banyak reaksi baik positif maupun negatif yang diterima oleh Al-Hajjaj yang kemudian memberinya keputusan untuk kembali ke Bashrah. Ketika al-Hallaj kembali ke Bashrah, ia memulai mengajar, memberi kuliah, dan menarik sejumlah besar murid. Namun pikiran-pikirannya bertentangan dengan ayah mertuanya. Walhasil, hubungan merekapun memburuk, dan ayah mertuanya sama sekali tidak mau mengakuinya. Ia pun kembali ke Tustar, bersama dengan istri dan adik iparnya, yang masih setia kepadanya. Di Tustar ia terus mengajar dan meraih keberhasilan gemilang. Akan tetapi, Amr al-Makki yang tidak bisa melupakan konflik mereka, mengirimkan surat kepada orang-orang terkemuka di Ahwaz dengan menuduh dan menjelek-jelekkan nama al-Hallaj, situasinya makin memburuk sehingga al-Hallaj memutuskan untuk menjauhkan diri dan tidak lagi bergaul dengan kaum sufi. Sebaliknya ia malah terjun dalam kancah hingar-bingar dan hiruk-pikuk duniawi.

Al-Hallaj meninggalkan jubah sufi selama beberapa tahun, tapi tetap terus mencari Tuhan. Pada 899 M, ia berangkat mengadakan pengembaraan apostolik pertamanya ke batasan timur laut negeri itu, kemudian menuju selatan, dan akhirnya kembali lagi ke Ahwaz pada 902 M. Dalam perjalanannya, ia berjumpa dengan guru-guru spiritual dari berbagai macam tradisi di antaranya, Zoroastrianisme dan Manicheanisme. Ia juga mengenal dan akrab dengan berbagai terminologi yang mereka gunakan, yang kemudian digunakannya dalam karya-karyanya belakangan. Ketika ia tiba kembali di Tustar, ia mulai lagi mengajar dan memberikan kuliah. Ia berceramah tentang berbagai rahasia alam semesta dan tentang apa yang terbersit dalam hati jamaahnya. Akibatnya ia dijuluki Hallaj al-Asrar (kata Asrar bisa bermakna rahasia atau kalbu. Jadi al-Hallaj adalah sang penggaru segenap rahasia atau Kalbu, karena Hallaj berarti seorang penggaru) ia menarik sejumlah besar pengikut, namun kata-katanya yang tidak lazim didengar itu membuat sejumlah ulama tertentu takut, dan ia pun dituduh sebagai dukun.

Setahun kemudian, ia menunaikan ibadah haji kedua. Kali ini ia menunaikan ibadah haji sebagai seorang guru disertai empat ratus pengikutnya. Sesudah melakukan perjalanan ini, ia memutuskan meninggalkan Tustar untuk selamanya dan bermukim di Baghdad,

tempat tinggal sejumlah sufi terkenal, ia bersahabat dengan dua diantaranya mereka, Nuri dan Syibli .

Pada 906 M, ia memutuskan untuk mengemban tugas mengislamkan orang-orang Turki dan orang-orang kafir. Ia berlayar menuju India selatan, pergi keperbatasan utara wilayah Islam, dan kemudian kembali ke Bagdad. Perjalanan ini berlangsung selama enam tahun dan semakin membuatnya terkenal di setiap tempat yang dikunjunginya. Jumlah pengikutnya makin bertambah.

Tahun 913 M adalah titik balik bagi karya spiritualnya. Pada 912 M ia pergi menunaikan ibadah haji untuk ketiga kalinya dan terakhir kali, yang berlangsung selama dua tahun, dan berakhir dengan diraihinya kesadaran tentang Kebenaran. Di akhir 913 M inilah ia merasa bahwa hijab-hijab ilusi telah terangkat dan tersingkap, yang menyebabkan dirinya bertatap muka dengan sang Kebenaran (*al-haqq*). Di saat inilah ia mengucapkan, “*Akulah Kebenaran*” (*ana al-haqq*) dalam keadaan ekstase. Perjumpaan ini membangkitkan dalam dirinya keinginan dan hasrat untuk menyaksikan cinta Allah pada manusia dengan menjadi “hewan kurban”. Ia rela dihukum bukan hanya demi dosa-dosa yang dilakukan setiap muslim, melainkan juga demi dosa-dosa segenap manusia.

Di jalan-jalan kota Baghdad, dipasar, dan di masjid-masjid, seruan aneh pun terdengar: “*Wahai kaum muslimin, bantulah aku! Selamatkan aku dari Allah! Wahai manusia, Allah telah menghalalkanmu untuk menumpahkan darahku, bunuhlah aku, kalian semua bakal memperoleh pahala, dan aku akan datang dengan suka rela. Aku ingin si terkutuk ini (menunjuk pada dirinya sendiri) dibunuh.*” Kemudian, al-Hallaj berpaling pada Allah seraya berseru, “*Ampunilah mereka, tapi bukumlah aku atas dosa-dosa mereka.*”

Tetapi, kata-kata ini justru mengilhami orang-orang untuk menuntut adanya perbaikan dalam kehidupan dan masyarakat mereka. Lingkungan sosial dan politik waktu itu menimbulkan banyak ketidakpuasan di kalangan masyarakat. Orang banyak menuntut agar khalifah menegakkan kewajiban yang diembannya. Sementara itu, yang lain menuntut adanya pembaruan dan perubahan dalam masyarakat sendiri.

Tak pelak lagi, al-Hallaj pun punya banyak sahabat dan musuh di dalam maupun di luar istana khalifah. Para pemimpin oposisi, yang kebanyakan adalah murid al-Hallaj, memandangnya sebagai Imam Mahdi atau juru selamat. Para pendukungnya di kalangan pemerintahan melindunginya sedemikian rupa sehingga ia bisa membantu mengadakan pembaruan sosial.

Pada akhirnya, keberpihakan al-Hallaj berikut pandangan-pandangannya tentang agama, menyebabkan dirinya berada dalam posisi

berseberangan dengan kelas penguasa. Pada 918 M, ia diawasi, dan pada 923 M ia ditangkap. Al-Ḥallaj dipenjara selama hampir sembilan tahun. Selama itu ia terjebak dalam baku sengketa antara segenap sahabat dan musuhnya. Serangkaian pemberontakan dan kudeta pun meletus di Baghdad. Ia dan sahabat-sahabatnya disalahkan dan dituduh sebagai penghasut. Berbagai peristiwa ini menimbulkan pergulatan kekuasaan yang keras di kalangan istana khalifah. Akhirnya, wâzir khalîfah, musuh bebuyutan al-Ḥallaj berada di atas angin, sebagai unjuk kekuasaan atas musuh-musuhnya ia menjatuhkan hukuman mati atas al-Ḥallaj dan memerintahkan agar ia dieksekusi.

Akhirnya, al-Ḥallaj disiksa di hadapan orang banyak dan dihukum di atas tiang gantungan dengan kaki dan tangannya terpotong. Kepalanya dipenggal sehari kemudian dan sang wazir sendiri hadir dalam peristiwa itu. Sesudah kepalanya terpenggal, tubuhnya disiram minyak dan dibakar. Debunya kemudian dibawa ke menara di tepi sungai Tigris dan diterpa angin serta hanyut di sungai itu .

Prinsip Pemikiran Tasawuf al-Ḥallaj

Pada dasarnya al-Ḥallaj adalah sama dengan para sufi lainnya. Ia berusaha mensucikan dirinya dari berbagai hal yang bersifat duniawi dalam rangka mendekati diri kepada Allah. Proses yang ia jalani pun secara umum sama, hanya memang untuk sama persis tentu sebuah kemustahilan. Ia melakukan perjalanan spiritual yang panjang untuk menemukan Sang Kebenaran. Pergulatannya yang panjang dalam dunia tasawuf sejak masa mudanya tersebut telah membuatnya berkesimpulan tentang tujuan hidup yang hakiki. Al-Ḥallaj menjadi sufi yang sangat zuhud.⁴

Dalam sejarah dikisahkan bahwa ia menjalankan ibadah haji yang pertama lebih dari para jamaah haji yang lain. Selama satu tahun kehidupannya di Makah untuk ibadah haji tersebut, waktunya ia habiskan untuk berpuasa siang hingga malamnya. Hal tersebut dilakukannya demi mensucikan dirinya dari ego kemanusiaan atau hawa nafsu keduniaan untuk meraih cinta sejati kepada Allah SWT.

Setelah ibadah hajinya yang ketiga, karakter sufi al-Ḥallaj semakin tampak. Ia meyakini doktrin yang berbeda dari yang lain, doktrin inilah yang membuatnya kontroversial dan membuatnya mendapatkan banyak kawan sekaligus musuh. Ia berprinsip bahwa tujuan akhir dari sebuah pencarian kebenaran, baik untuk para sufi maupun semua makhluk,

⁴ Said Agil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Mizan, 2006), 82.

adalah bersatu dengan Tuhan. Dari sanalah al-Hallaj mengatakan *انا الحق* atau “*Akulah Kebenaran*”. Dalam doktrin ajaran Islam yang dipahami para ulama’ pada umumnya, *al-haqq* adalah nama Allah atau Allah itu sendiri.

Pengakuannya sebagai al-Haq menjadi ketidaklaziman dan dianggap sebagai sebuah penyimpangan yang membahayakan aqidah umat Islam. Itulah kemudian yang menjadi kekhususan al-Hallaj dibandingkan banyak sufi yang lain. Selain doktrin yang demikian populer tersebut al-Hallaj juga berpandangan bahwa seorang sufi tetap memiliki keharusan untuk memperbaiki masyarakat. Bagaimana Al-Hallaj sampai memiliki doktrin ini?

Kepastian alasan mengapa al-Hallaj demikian memang tidak ada yang mengetahui. Pengalaman dia bersifat sangat pribadi dan sulit dipahami serta tidak dapat digeneralisir. Sebagaimana dengan para sufi yang lain ia menjalani ritual agama dengan tingkat keseriusan yang tinggi. Seperti contoh puasa setiap hari selama satu tahun menjalankan ibadah haji di Makah adalah salah satunya di antara aktifitas peribadatnya yang lain. Hal semacam ini tentu memberikannya pengalaman tersendiri yang sekali lagi tidak mudah dipahami. Namun demikian, bagaimanapun al-Hallaj adalah manusia biasa yang kepadanya juga berlaku hukum hukum sunatullah sebagaimana umunya manusia.⁵

Mengutip salah seorang tokoh psikologi William Stern bahwa manusia itu senantiasa dipengaruhi oleh faktor bawaan dan lingkungan. Sekedar sebagai perbandingan, sufisme dengan masing masing tokohnya memang menampilkan wajah spiritual yang menarik namun sulit dipahami. Katakanlah sosok Rabiah al Adawiyah. Pengalaman batinnya yang tidak selalu dapat dilalui orang lain membawanya pada kesempurnaan ruhani dengan kecintaan yang tulus kepada Allah tanpa pamrih apapun. Kisah yang menarik dari Rabiah adalah ketidakmauannya menikah karena takut mengurangi cintanya kepada Allah.

Kembali pada al-Hallaj, perjalanannya yang panjang dan bertemu berbagai macam orang sekaligus guru tentu memberikan pengaruh yang besar disamping kecerdasan dan tekadnya yang besar dalam usaha mensucikan diri dan mendekatkan dirinya kepada Allah. Tercatat dalam sejarahnya ia sempat berguru pada seorang sufi Sahl at-Tustari, seorang sufi yang berani dan independen. Sahl terkenal sebagai mufassir dan mengamal secara ketat berbagai tradisi nabi disertai dengan praktek

⁵ Henry Corbin, *The History of Islamic Philosophy*, (London: The Institute of Ismaili Studies, t.th), 55.

zuhud yang luar biasa, seperti puasa dan shalat sunat sekitar empat ratus rakaat sehari.

Selain itu beberapa gurunya yang lain adalah Amr al-Makki dan gurunya Junaid. Keduanya adalah sufi yang masyhur di masa itu. Pertemuannya dengan Junaid disebabkan konflik yang terjadi antara dia dengan gurunya, Amr. Sementara dikemudian hari ia juga berkonflik dengan Junaid karena perbedaan pandangan mengenai harus tidaknya sufi ikut memperbaiki masyarakat.

Tampaknya al-Hallaj adalah seorang yang keras hati, sehingga ia sering memiliki konflik dengan para gurunya yang akhirnya memutus hubungan silaturahmi mereka. Bahkan tidak hanya dengan gurunya, dengan ayah mertuanya pun dikisahkan juga memiliki konflik. Deretan konflik inilah yang barangkali membuat kehidupannya tidak selalu mapan dan sering berpindah pindah. Sampai suatu saat tercatat Amr al Makki yang pernah menjadi gurunya menyiarkan berita-berita yang menjelekkannya di publik. Mungkin kondisi ini menggoncang jiwanya, hingga ia melepaskan “jubah” sufinya dan menjalani kehidupan sebagaimana manusia pada umumnya dengan tetap mensyiarkan ajaran-ajaran spiritual.

Pada kondisi ini al-Hallaj membangun relasi baru dengan Muhammad Zakariya ar Razi atau terkenal dengan filosof ar Razi, juga seorang reformer sosialis bernama Abu Sa’ad al Jannabi serta Hasan bin Ali Ad Tawdi. Selain dengan mereka, selama ia memisahkan diri dari pergaulan dengan kaum sufi dan melakukan pengembaraan apostolik ia bertemu dengan banyak guru spiritual dari berbagai macam tradisi, seperti Zoroastrianisme dan Manicheanisme. Pergumulannya dengan berbagai macam orang ini akhirnya menemukan titik aliknya setelah al-Hallaj menunaikan ibadah hajinya yang ketiga yang ia lakukan selama dua tahun. Dia kembali menjadi seorang sufi yang mengenalkan diri dengan Sang Kebenaran.⁶

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa proses pergulatan spiritual seorang al-Hallaj cukup panjang. Kejiwaannya dinamis merespon setiap kejadian yang menimpanya. Perjalanannya yang penuh konflik dengan para guru dan mertuanya serta berbagai pengalaman spiritual dalam kezuhudannya bermuara pada ektase (*fanâ*) dan pengakuan pada *انا الحق* atau “*Akulah Kebenaran*”. Bagaimanapun, corak keagamaan al-Hallaj yang menjadi sufi “Kebenaran” tidak dapat dilepaskan dengan para gurunya. Sudah barang tentu mereka memberikan pengaruh yang besar terhadap

⁶ Mojdeh Bayat dan Muhammd Ali Jamnia, *Negeri Sufi*, (t.tp.: Lentera Basritama, t.th.), 61.

perkembangan spiritualitasnya. Disamping itu perjumpaannya dengan berbagai pemikiran lain dari para filosof, tokoh agama lain dan berbagai kejadian membuat dirinya memilih jalan sufisme yang “sempurna”, dengan bukti ia merasa mampu menyatu dengan Tuhannya.

Riwayat Hidup dan Pemikiran Tasawuf Abû Yazid al-Bustami

Riwayat Hidup Abu Yazid al-Bustami

Abû Yazid al-Bustami lahir di Bustam, bagian timur laut Persia tahun: 188-261 H/874-947 M. Nama lengkapnya adalah Abu Yazid Thaifur bin Isa bin Adam bin Surusyan. Semasa kecilnya ia dipanggil Thaifur, kakeknya bernama Surusyan yang menganut ajaran Zoroaster yang telah memeluk Islam dan ayahnya salah seorang tokoh masyarakat di Bustam.⁷

Keluarga Abû Yazid termasuk keluarga yang berada di daerahnya tetapi ia lebih memilih hidup sederhana. Sejak dalam kandungan Ibunya, konon kabarnya Abu Yazid telah mempunyai kelainan. Ibunya berkata bahwa ketika dalam perutnya, Abu Yazid akan memberontak sehingga Ibunya muntah kalau menyantap makanan yang diragukan kehalalannya.

Sewaktu menginjak usia remaja, Abu Yazid terkenal sebagai murid yang pandai dan seorang anak yang patuh mengikuti perintah agama dan berbakti kepada orang tuanya, suatu kali gurunya menerangkan suatu ayat dari surat Luqman yang berbunyi: “*berterima kasiblah kepada Aku dan kepada kedua orang tuamu*” ayat ini sangat menggetarkan hati Abû Yazid. Ia kemudian berhenti belajar dan pulang untuk menemuia Ibynya, sikapnya ini menggambarkan bahwa ia selalu berusaha memenuhi setiap panggilan Allah.⁸

Perjalanan Abu Yazid untuk menjadi seorang sufi memekakan waktu puluhan tahun, sebelum membuktikan dirinya sebagai seorang sufi, ia terlebih dahulu telah menjadi seorang fakih dari madzhab Hanafi. Salah seorang gurunya yang terkenal adalah Abu Ali As-Sindi, ia mengajarkan ilmu tauhid, ilmu hakikat dan ilmu lainnya kepada Abu Yazid. Hanya saja ajaran sufi Abu Yazid tidak ditemukan dalam bentuk buku. Dalam perjalanan kehidupan Zuhud, selama 13 tahun, Abu Yazid mengembara di gurun-gurun pasir di syam, hanya dengan tidur, makan, dan minum yang sedikit sekali.

Abu Yazid hidup dalam keluarga yang taat beragama, Ibunya seorang yang taat dan zahidah, dua saudaranya Ali dan Adam termasuk sufi meskipun tidak terkenal sebagaimana Abu Yazid.

⁷ Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), Cet. II, 93.

⁸ M. Ruddin Emang, *Akhlak Tasawuf*, (Ujungpandang: Identitas, 1994), 73.

Abu Yazid dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama, sejak kecil kehidupannya sudah dikenal saleh. Ibunya secara teratur mengirimnya ke masjid untuk belajar ilmu-ilmu agama. Setelah besar ia melanjutkan pendidikannya ke berbagai daerah. Ia belajar agama menurut mazhab hanafi.

Setelah itu, ia memperoleh pelajaran ilmu tauhid. Namun pada akhirnya kehidupannya berubah dan memasuki dunia tasawuf. Abu Yazid adalah orang yang pertama yang mempopulerkan sebutan al-Fanâ' dan al-Baqâ' dalam tasawuf. Ia adalah syaikh yang paling tinggi maqam dan kemuliannya, ia sangat istimewa di kalangan kaum sufi. Ia diakui salah satu sufi terbesar. Karena ia menggabungkan penolakan kesenangan dunia yang ketat dan kepatuhan pada iter agama dengan gaya intelektual yang luar biasa.⁹

Abû Yazid pernah berkata: *"Kalau kamu lihat seseorang sanggup melakukan pekerjaan keramat yang besar-besar, walaupun ia sanggup terbang ke udara, maka janganlah kamu tertipu sebelum kamu lihat bagaimana ia mengikuti suruhan dan menghentikan dan menjaga batas-batas syari'at."*

Dalam perkataan ini jelaslah bahwa tasawuf beliau tidak keluar dari pada garis-garis syara' tetapi selain dari perkataan yang jelas dan terang itu, terdapat pul akata-kata beliau yang ganjil-ganjil dan mempunyai pengertian yang dalam. Dari mulut beliau seringkali memberikan ucapan-ucapan yang berisikan kepercayaan bahwa hamba dan tuhan sewaktu-waktu dapat berpadu dan bersatu. Inilah yang dinamakan Mazhab Hulûl atau Perpaduan. Abu Yazid meninggal dunia pada tahun 261 H/947 M, jadi beliau meninggal dunia di usia 73 tahun dan dimakamkan di Bustam, dan makamnya masih ada sampai sekarang.

Konsep Tasawuf al-Fanâ' dan al-Baqâ'

Ajaran tasawuf terpenting Abu Yazid adalah *Fanâ'* dan *Baqâ'*. Secara harfiah *fanâ'* berarti meninggal dan musnah, dalam kaitan dengan sufi, maka sebutan tersebut biasanya digunakan dengan proposisi: *fanâ'an* yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu.¹⁰

Sedangkan Dari segi bahasa kata *fanâ'* berasal dari kata bahasa Arab yakni *faniya-yafna* yang berarti musnah, lenyap, hilang atau hancur. Dalam istilah tasawuf, *fanâ'* adakalanya diartikan sebagai keadaan moral yang luhur. Dalam hal ini, Abu Bakar al-Kalabadzi (W. 378 H/988 M)

⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 2002), Vol. II, Cet. I, 82.

¹⁰ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17*, (Jakarta: Mizan, 1999), Cet. I, 47-48.

mendefinisikannya “*hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tidak ada pamrih dari segala perbuatan manusia, sehingga ia kehilangan segala perasaannya dan dapat membedakan sesuatu secara sadar, dan ia telah menghilangkan semua kepentingan ketika berbuat sesuatu*”.

Sedangkan dalam tasawuf dan syari’ah kata *fanâ’* berarti *to die* and *disappear*. (mati dan menghilang). *Al-Fanâ’* juga berarti memutuskan hubungan selain Allah, dan mengkhususkan untuk Allah dan bersatu dengannya.

Adapun arti *fanâ’* menurut kalangan sufi adalah hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri atau dengan sesuatu yang lazim digunakan pada diri. Pendapat lain, *fanâ’* berarti bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat ketuhanan, dapat pula berarti hilangnya sifat-sifat yang tercela. Selain itu Mustafa Zuhri mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *fanâ’* adalah lenyapnya indrawi atau *kebasyarian*, yakni sifat manusia yang suka pada syahwat dan hawa nafsu. Orang yang telah diliputi hakikat ketuhanan, sehingga tiada lagi melihat dari pada alam wujud ini, maka dikatakan ia telah *fanâ’* dari alam cipta atau dari alam makhluk.

Sedangkan Abdu al-Râuf Singkel mengungkapkan tentang *fanâ’* dan ini menurut istilah para sufi adalah berarti hilang dan lenyap, sedangkan lawan katanya adalah *baqâ’*, dan lebih jelasnya sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Jawâbir*, *fanâ’* adalah kemampuan seorang hamba memandang bahwa Allah berada pada segala sesuatu.

Dalam menjelaskan pengertian *fanâ’*, al-Qusyairi menulis, “*Fanâ’nya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan makhluk lain. Sebenarnya dirinya tetap ada, demikian pula makhluk lain, tetapi ia tak sadar lagi pada diri mereka dan pada dirinya. Kesadaran sufi tentang dirinya dan makhluk lain lenyap dan pergi ke dalam diri Tuhan dan terjadilah ittihad.*”¹¹

Dengan demikian *fanâ’* bagi seorang sufi adalah mengharapkan kematian iteru, maksudnya adalah mematikan diri dari pengaruh dunia. Sehingga yang tersisa hidup didalam dirinya hanyalah Tuhan semesta.

Jadi seorang sufi dapat bersatu dengan tuhan, bila terlebih dahulu ia harus menghancurkan dirinya, selama ia masih sadar akan dirinya, ia tidak akan bersatu dengan tuhan.

Penghancuran diri tersebut senantiasa diiringi dengan *baqâ’*, yang berarti *to live and survive* (hidup dan terus hidup), Adapun *baqâ’*, berasal dari kata *baqiya*. Artinya dari segi bahasa adalah tetap, sedangkan

¹¹ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi*, 49.

berdasarkan istilah tasawuf berarti mendirikan sifat-sifat terpuji kepada Allah. Dalam kaitan dengan Sufi, maka sebutan *baq'* biasanya digunakan dengan proposisi: *baqâ' bi*, yang berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu.

Dalam kamus al-Kautsar, *baqâ'* berarti tetap, tinggal, kekal. Bisa juga berarti memaafkan segala kesalahan, sehingga yang tersisa adalah kecintaan kepadanya.

Dalam tasawuf, *fanâ'* dan *baqâ'* beriringan, sebagaimana dinyatakan oleh para ahli tasawuf: *"Apabila nampaklah nur kebaqaan, maka fanâ'lah yang tiada, dan baqalah yang kekal. Tasawuf itu ialah fanâ' dari dirinya dan baqâ' dengan tuhan, karena hati mereka bersama Allah"*.

Sebagai akibat dari *fanâ'* adalah *baqâ'*. *Baqâ'* adalah kekalnya sifat-sifat terpuji, dan sifat-sifat tuhan dalam diri manusia. Karena lenyapnya (*fanâ'*) sifat-sifat basyariah, maka yang kekal adalah sifat-sifat ilahiah.

Pencapaian Abû Yazid ke tahap *fanâ'* dicapai setelah meniggalkan segala keinginan selain keinginan kepada Allah, seperti tampak dalam ceritanya.

"Setelah Allah menyaksikan kesucian batiku yang terdalam, aku mendengar puas dari-Nya. Maka, diriku dicap dengan keridaan-Nya. "Engkaulah yang aku inginkan," jawabku, "karena Engkau lebih utama daripada anugrah lebih besar daripada kemurahan, dan melalui engkau aku mendapat kepuasan dalam diri-Mu..."

Jalan menuju *fanâ'* menurut Abu Yazid dikisahkan dalam mimpinya menatap tuhan, ia bertanya, *"Bagaimana caranya agar aku sampai pada-Mu?"* Tuhan menjawab, *"Tinggalkan diri (Nafsu)mu dan kemarilah."*

Abû Yazid sendiri pernah melontarkan kata *fanâ'* seperti:

أَعْرِفُهُ حَقًّا فَنَيْتُ ثُمَّ عَرَفْتُهُ بِهِ فَحَيِّتُ

Artinya: *"Aku tahu pada tuhan melalui diriku hingga aku fanâ', kemudian aku tahu pada-nya melalui dirinya maka aku pun hidup."*¹²

Paham *baqâ'* tidak dapat dipisahkan dengan paham *fanâ'* karena keduanya merupakan paham yang berpasangan. Jika seorang sufi sedang mengalami *fanâ'*, ketika itu juga ia sedang menjalani *baqâ'*.

Dalam menerangkan kaitan antara *fanâ'* dan *baqâ'* al-Qusyairi menyatakan, *"Barangsiapa meninggalkan perbuatan-perbuatan tercela, maka ia sedang fanâ' dari syahwatnya. Tatkala fanâ' dari syahwatnya, ia baqâ' dalam niat dan keikhlasan ibadah;... Barangsiapa yang hatinya zhubud dari kehidupan maka ia sedang fanâ' dari keinginannya, berarti pula sedang baqâ' dalam ketulusan inabahny..."*

¹² Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, 79.

Tetapi *fanâ'* dan *baqâ'* yang sangat esensial dan penting bagi sufisme sebenarnya bukan yang satu atau yang lain, tetapi ia adalah; pengalaman afektif. Dalam rangka memahami pengalaman ini, maka para Sufi harus mengikuti prosedur. Dalam *qaul* al-Jamil, seorang Sufi India terkemuka, Syah Wali Allah (wafat 1176/1762) merinci prosedur dari tiga organisasi Sufi Utama, yaitu *Qadâriyyah*, *Chistiyyah* dan *Naqsyabandiyyah*. Mereka tegak dalam prinsip yang sama, walau berbeda dalam rinci. Berikut akan diringkaskan prosedur yang diikuti oleh *Tarîqat Qadâriyyah*.

Seorang calon Sufi pertama kali harus mengikuti tahap persiapan. Ia harus mempunyai iman yang bear, menjauhi perbuatan munkar, menjauhi dosa-dosa besar (*kabâ'ir*) dan menjauhi dosa-dosa kecil (*saghâ'ir*) sebanyak mungkin. Ia harus shalat wajib dan berbagai kewajiban (*farâ'id*) yang diwajibkan syariah atasnya dan menjalankan sunnah Rasul yang terpuji.

Dengan demikian, Sesuatu didalam diri sufi akan *fanâ'* atau hancur dan sesuatu yang lain akan *baqa* atau tinggal. Dalam iterature tasawuf disebutkan, orang yang *fanâ'* dari kejahatan akan *baqâ* (tinggal) ilmu dalam dirinya; orang yang *fanâ'* dari maksiat akan *baqa* (tinggal) takwa dalam dirinya. Dengan demikian, yang tinggal dalam dirinya sifat-sifat yang baik. Sesuatu hilang dari diri sufi dan sesuatu yang lain akan timbul sebagai gantinya. Hilang kejahatan akan timbul ilmu. Hilang sifat buruk akan timbul sifat baik. Hilang maksiat akan timbul takwa.

Konsep al-Ittihâd

Ittihad secara bahasa berasal dari kata *ittihada-yattahidu* yang artinya (dua benda) menjadi satu, yang dalam istilah Para Sufi adalah satu tingkatan dalam tasawuf, yaitu bila seorang sufi merasa dirinya bersatu dengan tuhan. Yang mana tahapan ini adalah tahapan selanjutnya yang dialami seorang sufi setelah ia melalui tahapan *fanâ'* dan *baqâ'*. Dalam tahapan *ittihâd*, seorang sufi bersatu dengan tuhan. Antara yang mencintai dan yang dicintai menyatu, baik substansi maupaun perbuatannya.¹³

Harun Nasution memaparkan bahwa ittihad adalah satu tingkatan ketika seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan tuhan, satu tingkatan yang menunjukkan bahwa yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata, "Hai aku..."

Dengan mengutip A.R. al-Baidawi, Harun menjelaskan bahwa dalam ittihad yang dilihat hanya satu wujud sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang berpisah satu dari yang lain. Karena yang dilihat dan

¹³ M. Ruddin Emang, *Akhlak Tasawuf*, 101.

dirasakan hanya satu wujud, maka dalam ittihad telah hilang atau tegasnya antara sufi dan tuhan.

Dalam ittihad. Identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan, karena *fanâ'*-nya tak mempunyai kesadaran lagi dan berbicara dengan nama tuhan.¹⁴

Dalam hal ini, Dr. Muhammad Abd. Haq Ansari dalam bukunya menyatakan; Ada dua tingkat penyatuan (*ittihad*) yang biasa dibedakan yaitu merasa bersatu dengan tuhan, tetapi tetap menyadari perbedaan dirinya dengan tuhan; inilah yang disebut tingkat bersatu (*maqam I'jam*). Pada tahap selanjutnya adalah kesadaran dari ketiadaan yang bersama-sama dan mistik adalah kesadaran akan adanya Maha Zat yang sangat berbeda. Kaum Sufi memandangnya sebagai tingkat kebersatuan mutlak (*jam' al-jam'*; secara harfiah adalah bersatunya kebersatuan).

Al-Ghazali menjelaskan kebersatuan mutlak ini sebagai berikut; Apabila Makrifat mencapai pengalaman yang lebih tinggi, maka mereka akan bersaksi akan tiadanya sesuatu yang terlihat kecuali satu Zat yang maha ada (*al-haqq*). Bagi sebagian orang, ini adalah perwujudan intelektual. Tetapi bagi yang lain, ia merupakan pengalaman afektif (*hal wa dzauqan*); pluralitas menghilang darinya secara bersama-sama. Mereka merasa terserap ke dalam kesatuan Murni (*al-fardaniyyat al-mahdhah*), kehilangan intelektunya secara utuh, pingsan dan bingung. Mereka tidak lebih sadar akan sesuatu kecuali selain Tuhan, bahkan terhadap dirinya sendiri sekaipun baginya, tiada sesuatu yang ada kecuali Tuhan; sebagai akibatnya mereka dalam keadaan kehinlangn fikiran sadar (*sukr*) yang telah meniadakan kemampuannya untuk mengendalikan nalar.

Salah satu dari mereka berkata: “*aku adalah tuhan*”, sedang yang lain menyatakan: “*Sucikanlah aku, (lihatlah) betapa agungnya aku*”; sedang yang ketiga berkata: “*Tiada sesuatu dibalik jubah ini kecuali Tuhan*”. Apabila pengalaman mistik ini menera, biasanya disebut ketiadaan (*fanâ*) atau bahkan ketiadaan dari ketiadaan (*fanâ' al-fanâ*).

Baginya ia menjadi tidak sadar akan dirniya dan tidak sadar akan ketidaksadarannya (*fanâ*), karena ia tidak sadar akan dirinya dalam keadan demikian atau kelupaannya akan diri. Apabila ia sadar akan kelupaannya, berarti ia mulai menyadari diri-nya sendiri. Keadaan ini disebut sebagai penyatuan (*ittihâd*) tetapi tentu saja dalam bahasa kiasan (*majaz*) dan dalam bahasa kenyataan (*al-haqiqah*) berarti pengakuan akan keesaan (*tauhid*), Ketika sampai ke ambang pintu ittihad dari sufi keluar

¹⁴ Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari`ah dengan Sufisme*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 1997), Cet. I, 98-99.

ungkapan-ungkapan ganjil yang dalam istilah sufi disebut *syatabat* (ucapan teopatis).¹⁵

Dengan *fanâ'*-Nya Abû Yazid meninggalkan dirinya dan pergi ke hadirat tuhan. Bahwa ia telah berada dekat pada tuhan dapat dilihat dari Syathahat yang diucapkannya. Ucapan-ucapan yang demikian belum pernah didengar dari sufi sebelum Abu Yazid, umpamanya:

لَسْتُ أَنْعَجَبَ مِنْ حُبِّي لَكَ فَأَنَا عَبْدٌ فَقِيرٌ وَلِكَيْتِي أَنْعَجَبُ مِنْ حُبِّكَ لِي وَأَنْتَ مَلِكٌ قَدِيرٌ

Artinya: *"Aku tidak heran terhadap cintaku pada-mu karena aku hanyalah hamba yang hina, tetapi aku heran terhadap cinta-Mu padaku. Karena engkau adalah Raja Mahakuasa"*

Tatkala berada dalam tahapan *ittihâd*, Abu Yazid berkata:

قَالَ : يَا أَبَا يَزِيدَ إِنَّهُمْ كُلُّهُمْ خَلْقِي غَيْرِكَ فَقُلْتُ : فَأَنْتَ أَنَا وَأَنَا أَنْتَ

Artinya: *"Tuhan berkata, "Semua mereka -kecuali engkau- adalah makhluk." Aku pun berkata, "Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau."*

Selanjutnya Abu Yazid berkata lagi:

فَانْقَطَعَ الْمُنَاجَاةُ فَصَارَ الْكَلِمَةُ وَاحِدَةً وَصَارَ الْكُلُّ بِالْكَلِّ وَاحِدًا. فَقَالَ لِي : يَا أَنْتَ، فَقُلْتُ بِهِ : يَا أَنَا، فَقَالَ لِي : أَنْتَ الْفَرْدُ. قُلْتُ : أَنَا الْفَرْدُ قَالَ لِي : أَنْتَ أَنْتَ : أَنَا أَنَا

Artinya: *"Konversasi pun terputus, kata menjadi stu, bahkan seluruhnya menjadi satu. Ia pun berkata, "Hai engkau, "Aku pun- dengan perantaraan-Nya menjawab, "Hai Aku, "Ia berkata, "Engkaulah yang satu. "engkau adalah Engkau." Aku balik menjawab, "Aku adalah Aku."*

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي

Artinya: *"Tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku."*

Suatu ketika seseorang melewati rumah Abu Yazid dan mengetuk pintu, Abu Yazid bertanya, *"Siapa yang engkau cari?"* Orang itu menjawab, *"Abu Yazid"*, Abu Yazid berkata. *"Pergilah, di rumah ini tidak ada, kecuali Allah yang maha kuasa dan Mahatinggi."*

Dialog antara Abu Yazid dengan Tuhan ini menggambarkan bahwa ia dekat sekali dengan Tuhan. Godaan Tuhan untuk mengalihkan perhatian Abu Yazid ke makhluk-Nya ditolak Abu Yazid. Ia tetap meminta bersatu dengan Tuhan. Ini kelihatan dari kata-katanya, *"Hiasilah aku dengan keesaan-Mu."* Permintaan Abu Yazid dikabulkan Tuhan dan terjadilah persatuan, sebagaimana terungkap dari kata-kata berikut ini, *"Abu Yazid, semuanya kecuali engkau adalah makhluk-Ku."* Akupun berkata, *"Aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau."*

¹⁵ Harun Nasution, *Tasawuf....*, 42-43.

Ucapan-ucapan Abu Yazid diatas kalau diperhatikan secara sepintas memberikan kesan bahwa ia syirik kepada Allah. Karena itu didalam sejarah ada sufi yang ditangkap dan dipenjarakan karena ucapannya membingungkan golongan awam.

Sebenarnya apa yang dikatakan oleh Abu Yazid. Menurut penulis bukan berarti bahwa Abu Yazid sebagai tuhan, akan tetapi kata-kata itu adalah suara tuhan yang disalurkan melalui lidah Abu Yazid yang sedang dalam keadaan *faná'an nafs*.

Abu Yazid tidak mengakui dirinya sebagai tuhan seperti Fir'aun. Proses ittihad di sisi Abu yazid adalah naiknya jiwa manusia ke hadirat Allah, bukan melalui reinkarnasi, sirnanya segala sesuatu dari kesadaran dan pandangannya yang disadari dan dilihat hanya hakikat yang satu yakni Allah. Bahkan dia tidak melihat dan menyadari dirinya sendiri, karena dirinya terlebur dalam dia yang dilihat.

Biografi dan Pemikiran Tasawuf Ibn al-Arabi

Biografi Singkat Ibn al-Arabi

Ibnu 'Arabi dilahirkan pada 17 Ramadhan H (bertepatan dengan 28 Juli 1165 M), di Murcia, Andalusia (Spanyol). Ibn 'Arabi tumbuh dalam lingkungan spiritual yang kental. Ini yang mendorongnya untuk belajar agama sejak usia masih belia. Ia belajar ilmu fikih, hadis, qiraat, dan ilmu-ilmu lain dari para guru besar di zamannya.¹⁶

Karyanya mencapai 400 buku dan artikel pendek. Bahkan, ada yang menyebutkan bahwa karyanya mencapai 1000 buku dan artikel. Ciri khas yang bisa ditemukan dalam karyanya adalah tema tasawuf dan ilmu relung hati (*'ilm al-asrâr*).

Pemikiran tasawuf Ibn 'Arabi dipengaruhi oleh rangkaian panjang pergulatan tradisi yang melingkupi zaman dan lingkungannya. Mulai dari tradisi Timur, hellenistik, Persia, India, Yunani, Kristen, hingga tradisi Yahudi. Tak heran, bila pemikirannya bersifat eklektis dan bersifat filosofis.

Ibn 'Arabi adalah seorang sufi dengan pemahaman yang ensiklopedis terhadap khazanah ilmu-ilmu Islam. Hampir dalam setiap bidang keilmuan dibahas oleh Ibn 'Arabi. Mulai dari tafsir, hadis, fiqih, kalam, tasawuf, dan falsafah. Tidak mengherankan jika kemudian beliau mendapat gelar *shaykh al-akbâr* (guru agung) dan *mubhyi al-dîn* (pembangkit agama). Bahkan tidak menutup kemungkinan bahwa Ibn 'Arabi merupakan salah seorang tokoh sufi yang paling berpengaruh dalam

¹⁶ Haidar Baqir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), 149-150.

sejarah Islam sehingga James Morris, salah seorang pengkaji pemikiran Ibn ‘Arabi yang sangat intensif, mengatakan bahwa sejarah pemikiran Islam setelah Ibn ‘Arabi hanyalah merupakan catatan kaki atas pemikiran-pemikirannya.

Karya-karya penting Ibn ‘Arabi di antaranya adalah 1). *al-Futūḥat al-makkiyyah*, sebuah karya ensiklopedis yang merangkum kekayaan religius dan gnostik dalam Islam. Kitab ini merupakan karya terpenting dan utama Ibn ‘Arabi yang di dalamnya beliau menguraikan inti ajaran mistisismenya; 2). *Fushus al-Hikam*, kitab ini berupaya membahas tentang penyingkapan hikmah ketuhanan kepada para nabi; 3). *Tarjumanul al-Asymaq*, sebuah buku kumpulan syair cinta apiritual.¹⁷

Menurut Ibn ‘Arabi, ada beberapa hal yang harus dimiliki oleh orang yang mempelajari tasawuf: lapar, kurang tidur, tidak banyak bicara, mengisolasi diri, jujur, tawakal, sabar, tekun, dan yakin. Sementara yang harus ditolak dalam tasawuf adalah empat hal: hasrat, dunia, nafsu, dan setan. Tasawuf merupakan salah satu labirin dari berbagai dimensi keberagaman. Sering diperhadapkan dengan syariat yang lebih berorientasi pada formalisme beragama, tasawuf merupakan sebuah upaya menyelami relung terdalam religiusitas.

Pemikiran-pemikiran Ibn al-‘Arabi

Dalam membahas sebuah objek, Ibn ‘Arabi terlebih dahulu mengklasifikasikan tentang cara-cara objek pengetahuan diperoleh. Menurutnya ada tiga klasifikasi pengetahuan:

Pertama, pengetahuan intelektual (*‘ilm al-aql*), yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan segera atau melalui suatu penyelidikan secara demonetrasional mengikuti prosedur logis.

Kedua, pengetahuan eksperensial, yaitu kesadaran akan keadaan-keadaan batin pikiran yang hanya bisa dikomunikasikan setelah *‘merasakan sendiri’*. Seorang rasionalis tidak bisa mendefinisikan keadaan-keadaan ini, dan akal juga tidak bisa dijadikan alat untuk membuktikan kebenaran keadaan ini (misalnya: manisnya madu dan nikmatnya cinta).

Ketiga, pengetahuan tentang yang gaib (*‘ilm al-asrâr*), yaitu bentuk pengetahuan intelektual yang transenden yang diraih melalui wahyu atau ilham dari ruh suci (*malâikat jibrîl*) ke dalam pikiran. Pengetahuan ini terdiri dari dua jenis: yang bisa diterima oleh akal (melalui prosedur rasional), dan melalui prosedur spiritual. Yang terakhir ini dibagi lagi

¹⁷ William C. Chittick, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* mengenai Ibnu ‘Arabi, 617-618.

menjadi dua: pengetahuan dengan merasakan sendiri, dan pengetahuan deskriptif.¹⁸

Dalam bidang ontologi, salah satu sumbangan pemikiran Ibnu ‘Arabi adalah doktrinnya tentang ketunggalan wujud atau *wahdah al-wujūd*. Yaitu sebuah pandangan bahwa tak ada wujud yang sejati, yang mutlak, yang mencakup semua wujud, kecuali Allah Yang Maha Esa. Kemutlakan wujud Allah akan *menenggelamkan* wujud-wujud yang lain. Dengan logika ini, maka makna dari syahadat *lā ilaha illa allāh* ialah bahwa saya bersaksi tiada sesuatupun yang memiliki wujud yang sejati kecuali Allah. Konsekuensinya, segalanya selain Allah, termasuk manusia dan dunia, tidak benar-benar ada. Artinya semuanya itu tidak berada secara terpisah dari, dan sepenuhnya bergantung pada, Allah. Yang selain Allah itu tampil sebagai wujud-wujud terpisah semata-mata hanya karena keterbatasan-keterbatasan persepsi manusia.

Ibnu Arabi dalam menjelaskan *wujud yang bergantung* ini menggunakan istilah *bayangan* dalam sebuah cermin. Gambar dalam sebuah cermin meskipun “ada” dan “kelihatan”, bagaimanapun juga ia hanyalah “ilusi” atau “bayangan” dari aktor yang bercermin. Dan ketika Sang Aktor menggunakan ribuan cermin, maka bayangan Sang Aktor akan menjadi banyak, pada hal hakikatnya tetaplah satu.

Selama ini sering rancu apakah wahdatul wujud itu sama dengan Pantheisme. Konsep wahdatul wujud menyatakan bahwa tidak ada sesuatu apapun yang mempunyai wujud yang hakiki atau mutlak kecuali Allah. Wujud Mutlak adalah wujud yang keberadaannya independen (tidak bergantung pada apapun), tidak berawal, tidak membutuhkan wujud lain untuk membuat-Nya berawal (karena Dia memang tidak berawal).

Adanya *wujud mutlak* ini ialah keniscayaan bagi keberadaan wujud wujud lain yang berawal. Alam semesta dan segala sesuatu selain Allah adalah wujud yang tidak hakiki, karena keberadaannya tergantung kepada *wujud mutlak*. Oleh para sufi segala wujud selain Allah itu disebut wujud al mukmin. Berbeda dengan *wujud mutlak*, wujud al mukmin ini adalah wujud yang berawal, artinya baru ada pada waktu awal tertentu. Misalnya alam semesta yang baru ada pada saat *big bang*, yang oleh para kosmolog diperkirakan terjadi 10 milyar tahun yang lalu. Oleh karena itu alam semesta ialah wujud al mukmin, karena keberadaannya diwujudkan (maujud) oleh Allah.

¹⁸ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, t.th.), 95.

Harus dipahami bahwa paham Ibnu ‘Arabi ini tidak menyamakan segala sesuatu yang tampak sebagai bukan-Allah itu dengan Allah. Sebab jika kita misalnya mengatakan bahwa manusia adalah Allah dan Allah adalah manusia maka kita akan jelas-jelas terjebak ke dalam panteisme. Menurut Ibnu ‘Arabi keterbatasan persepsi manusia telah gagal untuk melihat kaitan integral antara keberadaan selain-Allah dengan keberadaan Allah sendiri.¹⁹

Jelas ada perbedaan prinsipil antara wahdatul wujud dengan pantheisme. Pantheisme menganggap bahwa wujud Tuhan itu bersatu dengan wujud makhluk, sedangkan wahdatul wujud menganggap bahwa wujud Tuhan itu terpisah dari wujud makhluk. Jadi bagi penganut pantheisme, wujud Tuhan itu tidak ada, karena Tuhan adalah alam, dan alam adalah Tuhan. Jelas dari sisi logika maupun dalil kepercayaan pantheisme ini adalah sesat.

Doktrin ketunggalan wujud Ibnu ‘Arabi bersifat monorealistik, yakni menegaskan ketunggalan yang ada dan mengada (*tauhid wujud*). Teori wahdatul wujud menekankan pada unitas wujud yang hadir pada segala sesuatu yang disebut sebagai maujud. Tuhan berwujud, manusia berwujud, benda-benda mati berwujud, dsb. Apakah wujud setiap satu dari mereka sifatnya berdiri sendiri (*self-subsistence*) atau justru *subsist-by other*. Lalu kalau pilihannya adalah yang kedua, apa beda antara wujud Tuhan dengan wujud selainnya? Lalu bagaimana mungkin kita bisa membayangkan bahwa wujud itu satu, sementara di dunia realitas kita menemukan entitas-entitas yang sepertinya berdiri sendiri. Bukankah keberadaan entitas si Ahmad berbeda dengan keberadaan entitas si Amir. Apalagi dibandingkan dengan entitas hewan, nabati, dan sebagainya. Lantas dimana letak unitasnya?

Untuk menjawab persoalan itu yang dikenal dengan istilah problem multiplisitas dengan unitas wujudiyah yang menerangkan tentang dua perkara yang cukup fundamental. *Pertama*, ada yang disebut dengan istilah maujud murakkab (*composite existence*) dimana keberadaan entitas tersebut bergantung pada unsur-unsur pokoknya. Segala sesuatu yang termasuk dalam kategori ini maka wujudnya pasti akan terbatas. *Kedua*, maujud basit (*the simple existent*), di mana jenis wujudnya tak pernah bergantung pada unsur-unsur. Karenanya ia tidak pernah terbatas. Wujud ini hanya

¹⁹ Lihat lebih jauh tentang peumpamaan cermin dan pantulan tersebut dalam Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, 94.

milik Allah SWT saja di mana wujudnya merupakan maujud-Nya itu sendiri.²⁰

Dengan mengetahui apa sebenarnya yang dimaksud dengan wujud mengajak kita memahami makna the Ultimate Reality di mana realitas Allah selain Simple, juga wahid atau menyatu dalam maknanya yang sangat unik. Meskipun wahdatul wujud namun tidak terjebak pada teori panteisme, karena wujud entitas-entitas selain-Nya juga tetap terpelihara.

Menurut Ibnu ‘Arabi, tahap tertinggi yang bisa dicapai manusia adalah pengalaman langsung (*dzauq*). Berbeda dengan Abu Yazid dan Al-Hallaj yang percaya bahwa tujuan tertinggi jiwa ialah penyatuan-diri (*ittihad*) dengan Tuhan. Ibnu ‘Arabi memandang pengalaman langsung sebagai tujuan tertingginya. Saat mencapai tahap tersebut, jiwa berarti telah mencapai kondisi peniadaan-diri (*fanâ*). Dan pada saat itulah, ia akan mampu secara visual menyaksikan kesatuan segala sesuatu; kesatuan antara yang mencipta dengan yang dicipta, yang tampak dan yang tak-nampak, yang abadi dan yang binasa.

Kesimpulan

Spiritual dalam kezuhudan al-Hallaj bermuara pada ekstase (*fanâ*) dan pengakuan pada *انا الحق* atau “*Akulah Kebenaran*”. Bagaimanapun, corak keagamaan al-Hallaj yang menjadi sufi “Kebenaran” tidak dapat dilepaskan dengan para gurunya. Sudah barang tentu mereka memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan spiritualitasnya. Disamping itu perjumpaannya dengan berbagai pemikiran lain dari para filosof, tokoh agama lain dan berbagai kejadian membuat dirinya memilih jalan sufisme yang “*sempurna*”, dengan bukti ia merasa mampu menyatu dengan Tuhannya.

Abu Yazid mempunyai peluang yang besar untuk menjadi sufi karena memang ia dibesarkan dari keluarga yang taat beragama. Dimana ibunya adalah zahidah ayahnya adalah pemuka masyarakat dan dua orang saudaranya termasuk sufi. Walaupun tidak seterkenal dirinya. Mulanya ia belajar agama di masjid tempat kelahirannya. Kemudian ia melanjutkan perjalanan ke berbagai daerah dan akhir kehidupannya berubah menjadi seorang sufi dengan ajaran tasawufnya *al-fanâ’ al-baqâ’* dan *al-Ittihâd*.

Sebelum Abu Yazid mencapai tingkat *ittihad*, ia mengawali maqamnya dengan *fanâ’* dan *baqâ’* yang merupakan dua kembar yang tidak dapat dipisahkan dalam pencapaian *al-ittihâd*, *al-fanâ’* adalah lenyapnya sifat-sifat

²⁰ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman ed. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. (Bandung: Mizan, t.th.), 70.

basyariah, akhlak yang tercela kebodohan dan perbuatan maksiat dari diri manusia. Sedangkan *al-baqâ'* adalah kekalnya sifat-sifat ketuhanan, Akhlak yang terpuji, ilmu pengetahuan dan kebersihan dari dosa dan maksiat. Sedangkan *al-ittihâd* adalah menyatunya jiwa manusia dengan tuhan, untuk mencapai hal tersebut harus dilakukan usaha-usaha yang maksimal seperti taubat, zikir ibadah dan menghiasi diri dengan akhlak yang terpuji.

Untuk sampai ke *ittihad*, sufi harus terlebih dahulu mengalami *al-fanâ'* 'an *al-nafs*, dalam arti lafdzi kehancuran jiwa. Yang dimaksud bukan hancurnya jiwa sufi menjadi tiada, tapi kehancurannya akan menimbulkan kesadaran sufi terhadap diri-Nya. Inilah yang disebut kaum sufi *al-fanâ'* 'an *al-nafs wa al-baqâ'* bi 'illâh, dengan arti kesadaran tentang diri sendiri hancur dan timbullah kesadaran diri Tuhan. Di sini terjadilah *ittihad*, persatuan atau manunggal dengan Tuhan.

Dengan mengetahui apa sebenarnya yang dimaksud dengan wujud mengajak kita memahami makna *the ultimate reality* di mana realitas Allah selain *simple*, juga *wâhid* atau menyatu dalam maknanya yang sangat unik. Meskipun *wahdat al-wujûd* namun tidak terjebak pada teori *panteisme*, karena wujud *entitas-entitas* selain-Nya juga tetap terpelihara.

Menurut Ibnu 'Arabi, tahap tertinggi yang bisa dicapai manusia adalah pengalaman langsung (*dzauq*). Berbeda dengan Abu Yazid dan al-Hallaj yang percaya bahwa tujuan tertinggi jiwa ialah penyatuan-diri (*ittihâd*) dengan Tuhan. Ibnu 'Arabi memandang pengalaman langsung sebagai tujuan tertingginya. Saat mencapai tahap tersebut, jiwa berarti telah mencapai kondisi peniadaan-diri (*fanâ'*). Dan pada saat itulah, ia akan mampu secara visual menyaksikan kesatuan segala sesuatu; kesatuan antara yang mencipta dengan yang dicipta, yang tampak dan yang tak-nampak, yang abadi dan yang binasa.

Selanjutnya perlu diperhatikan di sini adalah bahwa kesatuan metafisis Ibnu 'Arabi sepenuhnya berbeda dengan *mistisisme uniter* milik Abu Yazid dan Al-Hallaj yang ajaran keduanya cenderung bersifat personal dan eksistensial. Kesatuan yang diwacanakan oleh kedua sufi tersebut hanya mencakup kesatuan atau keserupaan antara sufi dan Tuhan -yang oleh literatur mistis sering disebut Sang Kekasih atau Kebanaran (*al-haqq*).

Daftar Pustaka

- Ansâri, Muhammad Abd al-Haq. *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, Jakarta: PT.Rajagrafindo Persada, 1997. Cet. I.
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2004. Cet. II.
- Baqir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Penerbit Mizan, 2004.
- Bayat, Mojdeh dan Muhammd Ali Jamnia. *Negeri Sufi*. t.tp.: Lentera Basritama, t.th.
- Bukhârî (al). *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. Al-Maktabah al-Shamilah
- Chittick, William C. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. t.t.
- Corbin, Henry. *The History of Islamic Philosophy*. London: The Institute of Ismaili Studies, t.th.
- Emang, Ruddin. *Akblaq Tasawuf*. Ujungpandang: Identitas, 1994.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islâm Sebuah Peta Kronologis*. Bandung: Mizan, t.th.
- Fathurrahman, Oman. *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Jakarta: Mizan, 1999. Cet. I.
- Hart, Michael H. *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, terj. H. Mahbub Djunaidi. Surabaya: Dunia Pustaka Jaya, 1982.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman ed. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islâm*. Bandung: Penerbit Mizan, t.th.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek*. Jakarta: UI Press, 2002. Vol. II. Cet. I.
- Siroj, Said Agil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Mizan, 2006.