SHAŢAḤĀT ABŪ YAZĪD AL-BISṬĀMĪ DALAM PERSPEKTIF ILMU HUDHURI

Skripsi

Disusun Untuk Memenuhi Tugas Akhir Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S-1) dalam Ilmu Aqidah dan Filsafat Islam



Oleh:

Hurril Bariroh NIM: E81214060

PROGRAM STUDI AKIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2018

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi oleh Hurril Bariroh ini telah disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 17 Juli 2018

Pembimbing I

Dr. GHOZI, Lc, M. Fil.I

HP. 19/710192009011000

Pembimbing II

SYAIFULLOH YAZID, MA

NIP. 197910202015031001

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi oleh Hurril Bariroh ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi Surabaya, 24 Juli 2018

> Mengesahkan Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

> > ekan.

unawi, M.Ag NIP: 196409181992031002

Tim Penguji:

Penguji I,

NIP 197710192009011006

Penguji II,

Syaifulloh Yazid, MA

NIP. 197910202015031001

H. Abdul Kadir Riyadi, Ph.d

NIP. 197008132005011003

Penguil

Drs. Tasmuji, MAg NIP 196209271992031005

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama

: Hurril Bariroh

Nim

: E81214060

Fakultas/Prodi

: Ushuluddin dan Filsafat / Aqidah dan Filsafat Islam

Judul Skripsi

: Shaṭaḥat Abū Yazid al-Busṭāmi dalam Perspektf Ilmu

Hudhuri

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi saya ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 17 Juli 2018

Saya yang menyatakan,

Hurril Bariroh NIM.E93214091



KEMENTERIAN AGAMA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300 E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagaisivitasakad	emika UINSunanAmpel Surabaya, yang bertandatangan di bawahini, saya:
Nama	: Hurril Bariroh
NIM	: E81214060
Fakultas/Jurusan	: Ushuluddin dan Filsafat / Aqidah Filsafat Islam
E-mail address	: hrrlbariroh@gmail.com
Skripsi yang berjudul:	gan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan l Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah : l Tesis
Shaṭaḥāt Abū Yaz	ād al-Bisṭāmī Dalam Perspektif Ilmu Hudhuri
mengelolanya da menampilkan/mem akademis tanpa pe penulis/pencipta da Saya bersedia untu Sunan Ampel Sural dalam karya ilmiah	yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, lam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan npublikasikannya di Internet atau media lain secara fulltext untuk kepentingan urlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai an atau penerbit yang bersangkutan. ak menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN baya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta saya ini.
	Surabaya, 6 Agustus 2018
	Penulis,
	The state of the s

Hurril Bariroh)

ABSTRAK

Shatahāt merupakan salah satu bagian dari kajian tasawuf yang tidak habis diperbincangkan mulai zaman klasik sampai hari ini. Shatahat adalah ungkapan-ungkapan yang diucapkan oleh seorang sufi dalam keadaan al-fana'. Perbedaan pandangan kaum sufi terhadap ucapan shatahat umumnya dibagi menjadi dua, ada yang menganggap bahwa ucapan tersebut ganjil dan adapula yang menerima dengan mempertimbangkan penyebab ucapan-ucapan itu muncul. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang datanya bersumber dari kepustakaan (library research). Dengan menggunakan teori Ilmu Hudhuri karya Mehdi Ha'iri Yazdi sebagai terobosan untuk mengetahui bahwa bentuk shatahāt Abū Yazīd al-Bistāmī tidak terjebak pada bahasa mistik. Dalam penafsiran ini menggunakan teori Ilmu Hudhuri dan penyatuan individu melalui emanasi dan penyerapan. Menurut Mehdi Ha'iri Yazdi, Ilmu Hudhuri juga disebut dengan ilmu laduni, yaitu ilmu yang diperoleh dengan "menghadirkan diri". Menurut Abū Yazīd, keadaan atau ucapan seorang yang mengalami shataḥāt merupakan perbuatan Tuhan. Suasana yang dialaminya menunjukkan bahwa pada saat tersebut Tuhan mendominasi dirinya, sehingga tidak bisa mengendalikan perbuatan atau perkataannya. Semua yang dilakukan berada di luar kesadarannya. Saat seorang sufi mengalami shatahat, bukan manusia yang melebur ke dalam Tuhan, akan tetapi Tuhan lah yang masuk kedalam *galb* manusia. Penyatuan ini bisa dipahami melalui Il<mark>mu</mark> Hudh<mark>uri yan</mark>g disebut peniadaan atau penyerapan. Fenomena shatahāt Abū Yazīd al-Bistāmi dalam perspektif Ilmu Hudhuri Mehdi Ha'iri Yazdi dapat dipilah dalam tiga kondisi. *Pertama*, sebagai sebuah kondisi mistik yang merupakan sebuah penyatuan. Kedua, shatahāt sebagai bahasa mistik. Dan yang ketiga, Metamistik. Bahwa dari mistik dan bahasa mistik disebutkan bahwa Abū Yazid mengalami fase metamistik yang dimulai dari سَكُر (mabuk) lalu غَلَبَةُ الشُّهُود (perkesempurnaan) غَلَبَةُ الشُّهُود (tersingkapnya hijab) kemudian) زَوَالُ الْحِجَاب kesaksian). Dari sini terlihat bahwa ia hanya menyaksikan dirinya, menyadari dirinya tanpa yang lain sehingga dia berkata "aku".

Kata kunci: Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Shaṭaḥāt*, Ilmu Hudhuri, Mehdi Ha'iri Yazdi, Mistik.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	j
HALAMAN JUDUL	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI	iii
PENGESAHAN SKRIPSI	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	V
MOTTO	vi
PERSEMBAHAN	vii
ABSTRAK	Vi
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI	XV
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Pembatasan Masalah	7
D. Rumusan Masalah	8
E. Tujuan Penelitian	8
F. Manfaat Penelitian	8
G. Penelitian Terdahulu	9
H. Studi Teoritis	11
1. Shatahāt	11

2. Teori Ilmu Hudhuri	12
I. Metodologi Penelitian	13
1. Jenis dan Sifat Penelitian	13
2. Pendekatan Penelitian	14
3. Teknik Pengumpulan Data	15
4. Teknik Analisis Data	16
J. Sistematika Pembahasan	17
BAB II SHA TA HA T DAN ILMU HUDHURI	
A. Shaṭaḥāt	19
B. <i>Shaṭaḥāt</i> Dalam Pandangan Kaum Sufi dan Pemikir	27
1. Abu Ḥāmid al-Ghazālī	27
2. Abu Qasim al- <mark>Jun</mark> ayd al- <mark>B</mark> ag <mark>hd</mark> adi	29
a. <i>Şaḥw al-Ja<mark>m</mark>'</i>	30
b. Al-Fanā' fi al-Tauhid	31
3. Abdur Rahman al-Badhawi	34
C. Ilmu Hudhuri	39
1. Spesies Pengetahuan	41
b. Pengetahuan "Kehadiran"	41
c. Pengetahuan "Korespondensi"	42
2. Tahap Memperoleh Pengetahuan	43
BAB III PEMIKIRAN TASAWUF ABŪ YAZĪD AL-BISṬAMĪ	
A. Biografi dan Kondisi Sosial Polotik di Era Abū Yazīd	46
B. Pendidikan: Guru dan Tokoh yang Mempengaruhi	47

C. Murid dan Karya	49
D. Pemikiran Tasawuf Abū Yazīd al-Bisṭāmi5	50
1. Al-Fanā'5	51
2. <i>Al-Baqā</i> '5	53
3. Al-Ittihād	55
BAB IV SHAȚAḤĀT ABŪ YAZĪD AL-BISṬĀMĪ TELAAH ILM	U
HUDHURI	
A. Mistik, Bahasa Mistik, Metamistik dalam Shaṭaḥāt Abū YAzīd 5	59
B. <i>Shaṭaḥāt</i> Abū yazid al-Bisṭāmi telaah Ilmu Hudhuri	54
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	72
B. Saran	73
DAFTAR PUSTAKA	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Shatahāt merupakan salah satu hal yang penting dalam kajian sufistik dan selalu menjadi kajian mendalam dalam proses terjadinya perjumpaan antara manusia dengan Tuhan. Mistisisme dalam Islam cenderung disebut dengan kata tasawuf.¹ Dan oleh kaum orientalis barat disebut sufisme. Kata sufisme oleh mereka khusus dipakai untuk mistisisme Islam, tidak untuk agama-agama yang lain.²

Menurut al-Taftazani, Tasawuf³ pada umumnya mempunyai lima ciri yang bersifat psikis, moral dan epistemologis; Peningkatan moral, Pemenuhan al-fanā' dalam realitas mutlak (Inilah ciri khas tasawuf atau mistisisme dalam sebenarnya), Pengetahuan intuitif langsung⁴ (inilah pengertian

¹ Robby H. Abror, Tasawuf Soaial: Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual, (Yogyajarta: Pustaka Baru, 2002), 3.

² Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 53.

³ Tasawuf berasal dari kata shofi, yang berarti orang suci atau orang-orang yang mensucikan dirinya dari hal-hal yang bersifat keduniaan, dosa dan maksiyat. Pendapat lain mengatakan bahwa Tasawuf bukan berasal dari bahasa arab, melainkan bahasa Yunani, yaitu Sophia, yang artinya hikmah atau filsafat. Alwan Khoiri, Akhlaq Tasawuf, (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kaljaga, 2005), 29-30. Menisbahkan dengan kata Sophia karena jalan yang ditempuh oleh para ahli ibadah memiliki kesamaan dengan cara yang ditempuh oleh para filosof. Mereka sama-sama mencari kebenaran yang berawal dari keraguan dan ketidakpuasan jiwa. Contoh ini pernah dialami oleh imam al-Ghazālī dalam mengurangi dunia tasawuf. lihat Muhammad Hafirun, "Teori Asal Usul Tasawuf', Dakwah, Vol. XIII, No.2, 244

⁴ Pengetahuan yang dicapai dalam tasawuf adalah pengetahuan intuitif atau esoterik. Kaum sufi menamakan pengetahuan semacam ini sebagai "rasa" (zauq), suatu istilah yang menunjukan pengalaman langsung, suatu keadaan dari persepsi batin (inner) ketimbang keadaan dari tindakan kognisi. A.E. Afifi, Filsafat Mistis Ibnu Arabi, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995),149.

epistemologis, yang membedakan tasawuf dengan filsafat), ketentraman atau kebahagiaan, dan penggunaan simbol-simbol dalam ungkapan-ungkapan.⁵

Dan dari karakteristik-karakteristik tersebut, tasawuf dapat didefinisikan sebagai falsafah hidup yang ditujukan untuk meningkatkan jiwa seseorang secara moral, melalui latihan-latihan psikis tertentu. Dan untuk menyatakan pemenuhan *al-fanā* dalam realitas yang tertinggi, bukan secara rasional melainkan secara intuitif. Yang hasilnya adalah kebahagiaan rohani. Yang hakekat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata. 6

Dalam tasawuf ada dua aliran induk, yakni tasawuf *sunni* dan tasawuf *falsafi*. Tasawuf *sunni* adalah jenis tasawuf yang berpedoman dengan al-Quran dan Hadis secara ketat serta mengaitkan *ahwal wal maqamat* mereka kepada dua sumber tersebut. Adapun ciri-ciri tasawuf *sunni* antara lain. *Pertama* berlandaskan pada al-Quran dan Sunnah. *Kedua* tidak menggunakan terminologi filsafat sebagaimana terdapat pada ungkapan *shaṭaḥāt*. *Ketiga* lebih bersifat dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia. *Keempat* kesinambungan antara hakikat dan syariat. *Kelima* lebih berkonsentrasi pada soal pembinaan, pendidikan akhlaq, pengolahan jiwa dengan *riyadhah* dan langkah *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. Tokoh tasawuf sunni antara lain al-Junayd dan al-Ghazālī, oleh golongan mereka menyebut diri sebagai penganut *Ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah*.

-

⁵ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Ustmani, (Bandung: Pustaka, 1985), 5

⁶ Ibid., 6

⁷ Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, Kamus Ilmu Tasawuf, 256

Adapun tasawuf falsafi suatu ajaran tasawuf yang ajaran-ajarannya berusaha memadukan antara visi rasional dan visi mistis. Juga menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya. Dalam tasawuf falsafi memadukan visi tasawuf dan filsafat, sehingga cenderung melampaui batas syariah. Tasawuf ini juga memasukkan unsur falsafah dari luar Islam, seperti Yunani, Persia, India dan Kristen.⁸

Salah satu tokoh sufi masyhur dari Persia adalah Abū Yāzid al-Bisṭāmī. Dikisahkan bahwa pernah ada orang datang ke rumah Abū Yāzid al-Bisṭāmī dan mengetuk pintunya, lalu Abū Yazīd bertanya: "Siapa yang kau cari?". Orang itu menjawab: "Abū Yazīd". Kemudian Abū Yazīd berkata: "Pergilah, di rumah ini tidak ada kecuali Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Tinggi". Dalam pengucapan kalimat tersebut, sebagian ulama berpendapat bahwa Abū Yazīd tidak melanggar syariat karena kata-kata itu terucap ketika dalam keadaan mabuk (ektase), bukan berarti mabuk ini berarti hilang akal atau gila.⁹

Nuruddin ar-Raniri mengatakan bahwa ucapan-ucapan Abū Yazīd merupakan ucapan-ucapan pada waktu dalam keadaan mabuk pada Tuhannya. Ucapan-ucapan itu disebabkan oleh lisan yang telah tergelincir. Ucapan Abū Yazīd ini merupakan ucapan yang tidak menunjukkan kepada waḥdat al-wujūd, tetapi waḥdat al-syuhūd karena kata-kata yang diucapkan oleh Abū Yazīd pada waktu itu diucapkan dalam keadaan tidak sadar, yaitu

⁸ Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf dalam Peradaban Islam; Apresiasi dan Kritik", *Ulumuna*, vol. X, No. 2, (2006), 383

¹⁰ Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, 32.

⁹ Sudirman Tebba, *Menuju Ektase Spiritual*, (Jakarta: CV Amabel Mulia Asa, 2006), 140.

dalam keadaan *al-fanā*. ¹¹ *Al-fanā* merupakan konsep tasawuf Abū Yazīd yang mengandung pengertian bahwa seorang sufi yang dapat bersatu dengan Tuhan itu harus terlebih dahulu menghancurkan dirinya (*al-fanā* 'an al-nafs), yaitu menghancurkan perasaan dan kesadarannya. Penghancuran dirinya itu selalu diiringi oleh sesuatu yang terus hidup untuk menuju pada kehidupan yang tetap, yang dikenal dengan istilah *baqā*. ¹²

Filsafat emanasi Plotinus mengatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan Yang Maha Esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya kealam materi, roh menjadi kotor, dan untuk kembali ke tempat asalnya roh harus terlebih dahulu dibersihkan. Penyucian roh ialah dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengan Tuhan. Dikatakan bahwa filsafat ini memiliki pengaruh terhadap munculnya kaum *zahid* dan sufi dalam Islam.¹³

Penyatuan adalah misteri terbesar dalam jalan ruhani: bagaimana jiwa sang pencari dapat bersatu dengan jiwa sang mursyid (فناءٌ في الشيخ), kemudian bersatu dengan Rasulullah, tidak secara personal, melainkan secara esensial (فناءٌ في الرسول), kemudian bersatu dengan Allah (فناءٌ في الرسول). Bagian dari proses penyatuan ini adalah memberikan diri tanpa ada yang disembunyikan, memasrahkan diri tanpa ada yang menahan. Dengan mendengarkan mursyid, seseorang memberikan dirinya, memasrahkan segala prasangka. 14

_

¹¹ Ahmad Daudy, Syaikh Nuruddin al-Raniri - *Sejarah, Karya, dan Sanggahan Terhadap Wujudiyyah di Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 37.

¹² Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, 79.

¹³ Ibid. 56

¹⁴ Llewellyn Vaughan-lee, *The Circle Of Love*, terj. Eva Y. Nukman, *Lingkaran Cinta Sang Sufi*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 51.

Ungkapan-ungkapan ektase mistik dari sufi yang telah mencapai ektase inilah yang menarik untuk dibahas, seperti pernyataan al-Hallaj, "Akulah Kebenaran" dan pernyataan Abū Yazīd, "Maha Suci Aku". Pencapaian yang senantiasa meluap sebagai bentuk ekspresi kemabukan. Dalam tradisi sufi, ungkapan-ungkapan ekspresi ektase itulah yang kemudian dikenal dengan sebuah istilah *shatahāt* (Teofani). 15

Abū Yazīd pernah berkata "سبحاني سبحاني" (Maha suci aku, Maha suci aku). Kalimat ini sangat berbahaya bagi orang awam. Ucapan – ucapan semacam ini muncul karena tersingkapnya cahaya al-Ḥaqq. Yang pertama, Bisa jadi Abū Yazīd sedang bercerita tentang Allah dalam ucapan yang masih gagap dalam dirinya. Sebenarnya ia ingin mengatakan, Allah berfirman: «Sebagaimana kalau didengar darinya ketika ia mengucapkan: "Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku". 16 Hal ini harus dipahami bahwa Abū Yazīd bercerita tentang Allah. Yang kedua, kata-kata yang tidak dapat dipahami isinya. Kelihatanya menarik dan susunannya indah, tetapi hanya berupa omong kosong tanpa isi. Bisa jadi kata-kata itu tidak dipahami oleh orang yang melontarkannya, karena keluar dari bawah sadarnya, dan karena kekalutan imajinasinya disebabkan oleh kurangnya penguasaan makna ucapan yang mengetuk pendengarannya. Atau kata-kata itu ia pahami, tapi tidak mampu memahamkannya kepada orang lain, atau melontarkanya dengan ungkapan yang menunjukkan dhamiir-

-

¹⁶ OS Thaha 20:14.

¹⁵ Carl W. Ernst, *Ekspresi Ektase dalam Sufisme* terj. Heppi sih Rudatin dan Rini Kusumawati (Yogyakarta: Putra Langit, 2003), 46-47.

nya (hati kecilnya). Atau ditafsirkan dengan pengertian yang bukan pengertian sebenarnya, sehingga pemahaman setiap orang mengikuti dan sesuai tuntutan pemikirannya. ¹⁷

Kalangan sufi menggunakan pendekatan spiritual-interpretatif (penafsiran) dalam membela *shaṭaḥāt* sedangkan kalangan anti-sufi menggunakan pendekatan normatif-tekstual dalam menyesatkan para pelaku *shaṭaḥāt* sehingga diskursus *shaṭaḥāt* menjadi terpolarisasi ke dalam dua kutub yang berlawanan, terjebak dalam opoisisi yang bersifat biner yang merupakan tolak ukur dalam sebuah pola pengenalan manusia terhadap simbol dan makna sebuah kata sehingga akan terbentuk nilai dan makna sesungguhnya.¹⁸

Teori Ilmu Hudhuri adalah salah satu terobosan untuk mengetahui bahwa sufi yang mengalami *shaṭaḥāt* tidak terjebak pada bahasa mistik. Mehdi Ha'iri Yazdi menggagas bahwa Ilmu Hudhuri sering juga disebut dengan istilah ilmu *laduni* atau *knowledge by presence*, yaitu ilmu yang diperoleh dengan "menghadirkan diri", bukan dengan mempelajarinya. Selain itu Ilmu Hudhuri juga menawarkan alternatif metodologi bagi fase penyatuan yang hanya bisa dipahami melalui suatu bentuk Ilmu Hudhuri yang disebut peniadaan atau penyerapan.

¹⁷ Sa'id Hawwa, *Tarbiyatun ar-Ruhiyah*, terj. Khairul Rafie, Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf Untuk Para Aktivis Islam, cet vi, (Bandung: Mizan, 1998), 341.

¹⁸ Rifqil Halim, "Kritik Terhadap Teori Syatahat Kaum Sufi", *An-Nahdlah*, Vol. 1. No. 2, (April 2015), 2.

B. Identifikasi Masalah

- Sejauh mana Ilmu Hudhuri mampu memberi pengaruh terhadap kajian mistik.
- 2. Munculnya paham yang menjustifikasi ketidakbenaran *shaṭaḥāt*.
- Adanya konflik yang tidak disadari dalam pemikiran manusia, yang memiliki pengaruh terhadap pemikiran lain sehingga menimbulkan pertentangan.
- 4. Adanya teori tentang *shaṭaḥāt* yang bermunculan, sehingga banyak paham yang mendefinisikannya.
- 5. Adanya teori mistisisme yang bisa diperiksa melalui logika pemikiran filosofis.
- 6. Ilmu Hudhuri dap<mark>at membuktikan</mark> terjadinya *shaṭaḥāt* yang terjadi dalam penyatuan mistik.

C. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah tersebut, terdapat beberapa permasalahan yang timbul dalam penelitian ini. Agar permasalahan yang penulis teliti lebih terarah, maka penulis membatasi masalah dalam penelitian ini tentang *shaṭaḥāt* dalam perspektif Ilmu Hudhuri serta kejadian saat melakukan ungkapan-ungkapan *shaṭaḥāt* dan pendapat para kaum sufi mengenai kalimat *shaṭaḥāt* Abū Yazīd.

D. Rumusan Masalah

Setelah melihat latar belakang yang sudah dipaparkan di atas, peneliti memberi rumusan sebagai berikut:

- 1. Bagaimana shatahāt Abū Yazīd al-Bistāmī?
- 2. Bagaimana shaṭaḥāt Abū Yazīd al-Bisṭāmī dalam perspektif Ilmu Hudhuri?

E. Tujuan Peneliian

Berdasarkan masalah penelitian yang dirumuskan, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1. Untuk mengetahui bentuk shatahat Abū Yazīd al-Bistāmī
- 2. Untuk mengetahui *shaṭaḥāt* Abū Yazid al-Bisṭāmī perspektif Ilmu Hudhuri.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian yang dirumuskan, maka manfaat dari penelitian ini dimaksudkan untuk memberikan kontribusi wacana studi keislaman pada umumnya dan khususnya pada wilayah tasawuf.

G. Penelitian Terdahulu

Ada dua penelitian yang relevan dengan penelitian ini, di antaranya sebagai berikut:

1. Penelitian dengan judul "Shaṭaḥāt dalam Puncak Ektase Illahiyah (Perspektif Hermeneutika Terhadap Buku Tarian Mabuk Allah)".

Peneltian ini ditulis oleh Khairiyanto pada tahun 2016.¹⁹ Peneliti menggunakan hermeneutika Hans Georg Gadamer untuk menelaah buku Tarian Mabuk Allah. Peneliti ingin mengetahui tentang makna shaṭaḥāt dan relevansi kehidupan Kuswaidi Syafi'ie yang perupakan pengarang buku Tarian Mabuk Allah. Metode Penelitian yang digunakan adalah kualitatif yang lebih mengarah pada bentuk ekspresi shaṭaḥāt Kuswaidi Syafi'ie.

Sedangkan penelitan yang dilakukan oleh penulis, menggunakan teori Ilmu Hudhuri Mehdi ha'iri Yazdi. Sehingga peneliti lebih fokus kepada kalimat-kalimat *shaṭaḥāt* yang keluar dari Abū Yazīd al-Bistamī.

2. Penelitian dengan judul "Tasawuf Falsafi Persia di Masa Klasik Islam (Studi tentang Ajaran Teosofi Abū Yazīd al-Bistomi, al-Husayn bin Mansur al-Hallaj, dan Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi)", penelitian dilakukan oleh Aun Falestien Faletehan pada tahun 2006.²⁰ Dia ingin mengetahui konsep Teosofi dalam trilogi teori mistik yang

.

¹⁹ Khairiyanto, "*Syatahat* dalam puncak ektase Illahiyah; Perspektif Hermeneutika terhadap Buku Tarian Mabuk Allah", Skripsi Ilmu Filsafat Agama, (Yogyakarta, Ushuluddin dan Pemikiran Islam 2016). I

²⁰ Aun Falestien Faletehan, "Tasawuf Falsafi Persia di Masa Klasik Islam; Studi tentang Ajaran Teosofi Abū Yāzid al-Bisṭāmī, al-Husayn bin Mansur al-Hallaj, dan Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi", Dalam *Antologi Kajian Islam*, No 10, (2006), 29.

disandarkan pada ketiga sufi Persia tersebut dengan menggunakan pendekatan Hermeneutika dan *content analysis*.

Sedangkan yang dilakukan oleh peneliti saat ini menggunakan objek kalimat-kalimat Abū Yazīd pada keadaan ektase. Penelitian yang dilakukan peneliti saat ini lebih terfokus pada telaah Ilmu Hudhuri Mehdi Ha'iri Yazdi. Persamaan dari keduannya menggunakan metode kualitatif dan fokus pada *shaṭaḥāt*.

3. Penelitian dengan judul "Menggugat Persatuan Roh Manusia Dengan Tuhan: Dekonstruksi Terhadap Paham *al-Ittihad* Dalam Filsafat Abū Yazīd al-Bisṭāmī", penelitian dilakukan oleh Dalmeri pada tahun 2016.²¹ Penelitiannya berupa untuk menguraikan formulasi persatuan antara roh manusia menurut pemikiran filsafat Abū Yazīd dengan mengunakan pendekatan filosofis, dengan pola penelitian historis kritis terhadap salah seorang sufi yang terkenal dengan ajaran *al-ittihad*.

Sedangkan yang dilakukan oleh peneliti saat ini ingin menggali teks yang keluar apakah teks normal atau abnormal, yang disadari atau tidak oleh sumber kalimat serta pendapat para kaum sufi. Dengan menggunakan pendekatan spiritual-interpretatif dalam mengkaji kalimat shaṭaḥāt.

²¹ Dalmeri, "Menggugat Persatuan Roh Manusia Dengan Tuhan: Dekonstruksi Terhadap Paham *Ittihad* Dalam Filsafat Abū Yāzid al-Bistāmī", Dalam *Madania*, Vol 20, No 2, (2016), 137.

H. Studi Teoritis

1. Shataḥāt

Shāth menurut Abu Nasr al-Sarraj dalam kitab al-luma' fi alpengucapan ekstase.²² Ekstase tasawwuf merupakan kata-kata (kegairahan) ialah suatu perasaan yang merasuki hati, baik itu berupa rasa takut, sedih, atau bayangan kehidupan mendatang, atau pengungkapan keadaan antara manusia dengan Tuhan.²³

Harun Nasution mengatakan jika *shatahāt* adalah ucapan ucapan yang diucapkan oleh sufi ketika ia berada dalam pitu gerbang al-Ittihad (posisi ketika seorang sufi tengah merasa dirinya berada telah dekat dengan tuhan. Suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai dapat menjadi satu).²⁴

Shatahāt secara harfiah diartikan sebagai gerakan. Maksudnya ialah bergeraknya rahasia-rahasia sufi yang benar-benar berhasil menemui Tuhan. Bagi sufi yang sanggup menahan situasi ini, maka tidak akan tejadi apa-apa. Namun ketika sufi tidak sanggup menahan wajd-Nya, maka berdampak munculnya ucapan-ucapan ekstase seperti *shatahāt* sebagai reaksi atas gejolak yang dirasakannya.²⁵

²³ Ibn Abi Ishaq Muhammad ibn Ibrahim ibn Ya'qub al-Bukhari al-Kalabadzi, *Al-Tashawwuf*, terj. Rahmani Astuti, Rahasia wajah suci, Cet. 3, (Bandung: Mizan, 1993), 141.

²² Reynold A. Nicholson, Gagasan Personalitas dalam Sufisme, Terj. A. Syihabulmillah, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), XIV.

²⁴ Sudirman Tebba, *Merengkuh Makrifat menuju Ektase Spiritual*, (Ciputat: Pustaka Irvan, 2006),

²⁵ Aun Faletien Faletehan, Tasawuf Falsafi Persia di Masa Klasik Islam, (Surabaya: Dakwah Digital Press, 2007), 69-70.

2. Teori Ilmu Hudhuri

Mistisisme, dalam bahasa Inggris *mysticism*, bahasa Yunani *mysterion*, dari *mystes* (orang yang mencari rahasia-rahasia kenyataan) atau *myein* (menutup mata sendiri. Istilah ini berasal dari agama-agama misteri Yunani yang para calon pemeluknya diberi nama "*mystis*".²⁶

Mistisisme adalah salah satu bentuk Ilmu Hudhuri karena bersifat non-fenomenal, maka tidak ada sesuatu pun yang bisa mengakomodasi mistisisme kecuali bentuk pengetahuan dengan kehadiran. Kehadiran mistik adalah kehadiran dengan "penyerapan" (gagasan kata baru dari emanasi), yang merupakan sifat esensial pemahaman mistik.²⁷

Berdasarkan Ilmu Hudhuri, kebenaran sesungguhnya adalah dari performatif²⁸ yang berbeda dari diri transenden bisa ditunjukkan. Melalui analisis ini masalah-masalah paradoks²⁹ yang berhubungan erat dalam teori mistisisme bisa diperiksa melalui logika pemikiran filosofis. Menurut filsafat pencerahan mode utama Ilmu Hudhuri secara aktif melandasi semua mode pengetahuan dan kesadaran manusia.

²⁷ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge*. Terj, Ahsin Mohamad, *Ilmu Hudhuri*, (Bandung: Mizan, 1994), 174-175.

²⁶ Lorens, Bagus, Kamus Filsafat, (Jakarta: Gramedia, 1996), 652-653.

²⁸ Performatif: Tentang cara menyatakan sesuatu yang diiringi dengan tindakan atau perbuatan. David Moelyadi, Apk. KBBI V 0.2.0 Beta (20), 2016.

²⁹ Paradoks: Pernyataan yang seolah-olah bertentangan (berlawanan) dengan pendapat umum atau kebenaran, tetapi kenyataannya mengandung kebenaran. David Moelyadi, Apk. KBBI V.

I. Metodologi Penelitian

Metode penelitian merupakan suatu cara atau proses yang digunakan di dalam melakukan penelitian. Sebagaimana metode penelitian dibutuhkan oleh peneliti untuk tahapan di dalam melakukan penelitian. Menurut Dedy Mulyana metode adalah proses, prinsip dan prosedur yang kita gunakan untuk mendekati problem dan mencari jawaban. Dengan kata lain, metodologi adalah suatu pendekatan umum untuk mengkaji topik penelitian.³⁰

Adapun penelitian ini mengguanakan medote deskriptif, metode yang berisi gambaran tentang latar pengamatan, orang, tindakan dan pembicaraan. Deskriptif adalah bagian terpanjang yang berisi semua peristiwa dan pengalaman yang didengar dan yang dilihat serta dicatat selengkap dan seobyektif mungkin. Dengan sendirinya uraian dalam bagian ini harus sangat rinci. Sehingga dapat menjelaskan secara rinci teori kritis dalam membedah kalimat-kalimat *shaṭaḥāt*.

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yang objek penelitiannya adalah *shaṭaḥāt* tokoh sufi, yakni Abū Yazīd dipandang dari pemikiran beberapa tokoh sufi.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan yang bersifat pengkajian data. Penelitian ini dimaksudkan untuk mengangkat fakta, keadaan fenomena-fenomena yang terjadi pada orang yang

-

³⁰ Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Sosial Lainya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008), 145.

³¹ Lexy J.Meleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), 4.

mengalami *shaṭaḥāt* dan menyajikan apa adanya. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk membuat deskripsi, gambaran, ulasan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.

Sedangkan sifat penelitian yang digunakan adalah *deskriptif-analitik*,³² yaitu cara menggambarkan dan menganalisa secara cermat tentang konsep *shatahāt* Abū Yazīd menurut beberapa tokoh sufi.

Adapun sumber buku primer yang penulis gunakan adalah:

- a. Abū Yazīd al-Bisṭami; *al-Majmu'ah as-Shufiah al-Kamilah*, karya Qasim Muhammad Abbas, (Damaskus: al-Mada, 2004).
- b. Ilmu Hudhuri; Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam, karya Mehdi Ha'iri Yazdi, (Bandung: Mizan, 1994).
- c. *Shaṭaḥāt as-Shufiyah*, karya 'Abd al-Rahmān al-Badawy, (Kairo: Mathba'ah an-Nahdah al-Misriyyah, 1949).

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah teoritis dan filosofis yang akan menghasilkan data deskriptif berupa kata – kata tertulis.

Juga pendekatan *historis-filosofis*. Pendekatan *historis* (sejarah), bahwa realitas yang terjadi merupakan hasil proses sejarah yang terjadi sejak dulu, khususnya untuk mengetahui argumen sufisme di masa lalu.

³² Winarno Surachmat, *Dasar dan Teknik research; Pengantar Metodologi Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1972), 132.

Sedangkan pendekatan *filosofis* dilaksanakan melalui pembuktian, pengajuan, alasan-alasan objektif dan bukan berdasarkan pada motif-motif, perasaan-perasaan dan dugaan-dugaan subjektif dalam menempatkan argumen.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu teknik kepustakaan.

a. Kepustakaan

Menurut Koentjaraningrat teknik kepustakaan merupakan cara pengumpulan data bermacam-macam material yang terdapat diruang kepustakaan, buku-buku dan sebagainya yang relevan dengan penelitian.³³ Menurut Sugiyono, studi kepustakaan berkaitan dengan kajian teoritis dan referensi lain yang berkaitan dengan nilai, budaya dan norma yang berkembang pada situasi sosial yang diteliti, selain itu studi kepustakaan sangat penting dalam melakukan penelitian, hal ini dikarenakan penelitian tidak akan lepas dari literatur-literatur Ilmiah.³⁴

Berdasarakan pengertian tersebut, maka penelitian tentang shaṭaḥāt dalam language mistik menggunakan bermacam-macam material yang terdapat di ruang kepustakaan, seperti dokumen, dan sumber-sumber yang relevan dengan penelitian.

-

³³ Koentjaraningrat. *Kamus Istilah Anhtropologi*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. (Jakarta: Depdikbud, 1984), 420.

³⁴ Sugiyono, Memahami Penelitian Kualitatif, (Bandung: Alfabeta, 2012), 291.

Teknik dokumentasi adalah cara pengumpulan data melalui peninggalan tertulis berupa buku-buku tentang pendapat teori, dalil-dalil atau buku-buku lain yang berkenaan dengan masalah-masalah penyelidikan.³⁵

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data adalah serangkaian kegiatan mengolah data yang telah dikumpulkan dari lapangan menjadi seperangkat hasil, baik dalam bentuk penemuan-penemuan baru maupun dalam bentuk kebenaran hipotesa. Teknik Analisis data merupakan proses mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari catatan literasi dan dokumentasi dengan cara mengorganisasikan data kedalam kategori, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun kedalam pola, memilih mana yang penting dan yang akan dipelajari kemudian membuat kesimpulan. Teknik Analisis data menyusun kedalam pola, memilih mana yang penting dan yang akan dipelajari kemudian membuat kesimpulan.

Dengan menggunakan teknik analisis data kualitatif maka peneliti akan terbimbing dalam memperoleh penemuan-penemuan yang tidak terduga sebelumnya. Selain itu peneliti dapat menyajikan hasil yang berbentuk cerita yang menarik dan meyakinkan pembaca. ³⁸ Validasi awal bagi peneliti kualitatif adalah seberapa jauh kemampuan peneliti mendeskripsikan teori-teori yang terkait dengan bidang dan

.

³⁵ Hadari Nawawi. *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*. (Yogyakarta: UGM Press, 1991), 133.

³⁶ Mohammad Hasyim, *Penuntun Dasar Kearah Penelitian Masyarakat*. (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), 41.

³⁷ Sugiyono, Memahami Penelitian Kualitatif, 244.

³⁸ Suwardi Endraswara. *Metode, teori, Teknik Penelitian Kebudayaan*. (Yogyakarta: Pustaka Wdyatama, 2006), 81.

konteks sosial yang diteliti. Dalam landasan teori ini perlu dikemukakan definisi setiap fokus yang akan diteliti, ruang lingkup, keluasan serta kedalamannya.³⁹

J. Sistematika Pembahasan

Adapun sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab pertama berisi tentang pendahuluan yang di dalamnya mengandung hal-hal yang menjadi latar belakang munculnya gagasan untuk menulis penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian, identifikasi masalah, batasan masalah, manfaat penelitian, penelitian terdahulu, studi teoritis, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab dua mem<mark>bahas kajian teor</mark>i, *shaṭaḥāt* Abū Yazīd al-Bisṭami dan Ilmu Hudhuri Mehdi Ha'iri Yazdi.

Bab tiga membahas latar belakang karakter pemikiran Abū Yazīd al-Bisṭami yang memuat perjalanan hidup, faktor sosial dan pendidikan yang mempengaruhi tasawufnya, guru-guru, karya, serta murid-murid.

Bab empat membahas tentang makna *shaṭaḥāt* Abū Yazīd al-Bisṭami dalam pandangan kaum sufi diantaranya; Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Abu Qasim al-Junayd al-Baghdadī, serta 'Abd al-Rahmān al-Badawy. Menghadirkan contoh-contoh kalimat *shaṭaḥāt* yang muncul dari Abū Yazīd. *shaṭaḥāt* perspekif Ilmu Hudhuri lalu memaparkan kondisi mistik, bahasa mistik,

_

³⁹ Sugiyono, Memahami Penelitian Kualitatif, 292.

metamistik dan *shaṭaḥāt* Abū Yazīd al-Bisṭami. Serta memaparkan *shaṭaḥāt* Abū Yazīd al-Bisṭami telaah Ilmu Hudhuri.

Bab lima berisi tentang penutup sebagai kesimpulan atas pembahasan bab sebelumnya, serta saran penulis berdasarkan selama proses pembahasan yang dilakukan dari awal hingga akhir penyusunan skripsi ini.



BAB II

SHATAHATDAN ILMU HUDHURI

A. Shatahāt

Shaṭaḥāt adalah salah satu fase dalam situasi getaran psikis saat seorang mengalami al-fanā', yang diawali seseorang mengalami سَكَر (mabuk) yang kemudian mengalami زُوَالُ الْحِجَاب (tersingkapnya hijab) yang kemudian ada غَلَبَةُ الشَّهُود (perkesempurnaan kesaksian) disinilah letak saat seorang sufi mengeluarkan kalimat-kalimat shaṭaḥāt dalam kondisi al-fanā'.

Berikut beberapa fase dalam *al-fanā* 'diantarnya adalah:

- 1. *Ghaybah* (absen) dimana *sālik* diingatkan akan pahala dan siksaan yang melahrkan harapan dan ketakutan yang sangat kuat.
- 2. *al-Sukr* (mabuk cinta) adalah situasi jiwa yang terpusat penuh kepada satu titik sehingga ia melihat dengan perasaannya. Suatu ucapan yang terlontar diluar kesadaran, kata-kata yang diucapkan dalam keadaan *sakr* dimana *sālik* disingkapkan keindahan *al-Ḥaqq* sampai *al-ruh* terguncang hebat sehingga mengeluarkan ucapan yang disebut *shaṭaḥāt*.
- 3. *Shaṭh* (teofani) dalam fase ini muncul ungkapan-ungkapan rasa dari pengalaman sebelumnya yang sangat kuat yang tidak mampu dia tahan.
- 4. Zawāl al-Hijāb (hilangnya tabir) diartikan dengan bebas dari dimensi sehingga keluar dari alam materi dan telah berada di alam ilahiyat,

sehingga getaran jiwanya dapat menangkap gelombang cahaya dan rahasia-rahasia suara Tuhan.

5. *Ghalabat al-Shuhud* (tenggelam dalam penyaksian). Tingkatan kesempurnaan *musyahadah*, dimana pada tingkatan ini seseorang lupa pada dirinya dan alam sekitar, yang diingat dan dirasa hanya Allah. Berdasarkan empat proses di atas, maka tahapan *al-fanā* dalam pandangan Abū Yazīd al-Bisṭāmī adalah dicapai setelah meninggalkan keinginan selain keinginan kepada Allah SWT.

Ada beberapa tingkatan dalam *al-fanā*? Tingkatan *al-fanā* yang pertama, terlepasnya manusia dari jiwa dan sifat-sifatnya dengan kekalnya dirinya dengan sifat-sifat *al-Ḥaqq*. Menghilangkan dari hal-hal yang berhubungan dengan perasaanya, baik jasmani maupun rohani. Setelah bisa menghilangkan perasaan lahir dan batinnya, seorang sufi sudah melupakan rasa haus, lapar, dan nafsu seperti keinginan untuk marah, berbangga, dan lain sebagainya.

Kemudian tingkat kedua, yaitu *al-fanā*' dari balasan yang akan diterimanya di akhirat. Fase ini akan diperoleh bila sufi tersebut dapat melenyapkan diri dari yang disebutkan dalam fase pertama. Sehingga apa saja yang dilakukannya dia hanya dipimpin oleh perasaan itu, tidak lagi berharap agar dapat balasan surga kelak diakhirat, atau dijauhkan dari api neraka.

⁴⁰ Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufi Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 148

Pada tingkat akhir adalah *al-fanā*' dari *al-fanā*' yang dialaminya, ketika itu manusia tidak mengetahui lagi keadaan dirinya, tidak bisa merasakan wujud dirinya. Pada suasana tersebut dia juga mengalami ketidaksadaran (عائبة) apa yang telah dicapai pada waktu itu dan mabuk (عائبة). Dengan demikian, tingkat *pertama*, perubahan moral, *kedua* penghayatan kejiwaan, dan *ketiga* lenyapnya kesadaran dirinya dan larut pada kesadaran Tuhan. 41

Shaṭaḥāt ialah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang al-ittihād. Sedangkan al-ittihād ialah tingkatan dalam tasawuf dimana seorang sufi merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan, yakni suatu tingkatan dimana yang mencintai dan yang dicintai menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka bisa memanggil yang satu lagi dengan "Hai Aku". Dalam al-ittihād "identitas telah hilang, dan identitas telah menjadi satu". ⁴²

Shaṭaḥāt yang keluar dari mulut seorang sufi merupakan kata-kata ganjil yang sulit dipahami, yang kadang-kadang tidak menerima dengan pertimbangan akal semata, melainkan dari rasa. Mengenai kondisi ini, 'Ali ibn Abī Thalib R.A. berkata, "dan di dalam fanaanku, leburlah kefanaanku, tetapi di dalam kefanaanku itulah bahkan aku mendapatkan Engkau (Tuhan)". Orang yang tidak sadarkan diri dan mengeluarkan kata-kata ganjil, bukan berarti ia sadar atau tidak bergerak lagi dari badan kasarnya, mereka terlihat berjalan seperti orang yang sehat dan berbicara dengan orang lain, tetapi sebenarnya ia

41 Adalah keadaan dimana seseorang merasakan ketidakhadiran dirinya dan orang lain. Ia telah

lebur dan tidak terpengaruh dengan perasaannya.

⁴² Harun Nasution, Falsafah dan Mistisisme dalam Islam, 82.

tidak sadar kepada lawan bicaranya itu. Yang dialaminya hanyalah mabuk dan tenggelam kepada Allah semata.⁴³

Dalam *al-ittihād* yang dilihat hanya satu wujud, meskipun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu dengan yang lain. Karena yang disaksikan dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *al-ittihād* dapat terjadi pertukaran antara yang mencntai dan yang dicintai, antara sufi dan Tuhan. Selain itu, dalam *al-ittihād* seorang sufi merasakan bahwa identitas telah hilang dan telah menjadi satu yang disebabkan karena ke-*al-fanā* '-annya dan tidak sadar lagi berbicara dengan nama Tuhan. Sebagaimana dalam suatu ucapan Abū Yazīd; suatu ketika seorang lewat rumah Abū Yazīd dan mengetuk pintu. Abū Yazīd berkata, "Siapa yang engkau cari?". Maka orang itu menjawab: "Abū Yazīd". Abū Yazīd menjawab, "pergilah, di rumah ini tidak ada Abū Yazīd, kecuali Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Tinggi". 45

Ibn 'Atā' Allah menyatakan *shaṭaḥāt* bukan indikator dari seorang 'ārif yang benar-benar telah sampai pada hakikat makrifat. *Shaṭaḥāt* yang merupakan indikator dan bagian integral dari 'ārif yang al-fanā' adalah indikator dari sālik bukan seorang yang telah wusûl sebagaimana dalam hikmah:

عِبَارَ تُهُمْ إِمَّا لَفِيْضَانِ وُجُدٍ أَوْ إِرْشَادِ مُرِيْدٍ

-

⁴³ Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 90-91

⁴⁴ Harun Nasution, Filsafat Mistisisme dan Islam, 82

⁴⁵ Solihin, *Tokoh-Tokoh Sufi Lintas Zaman*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 83

Bisa jadi kata-kata itu keluar karena ungkapan perasaan; bisa jadi pula karena ingin memberi petunjuk kepada murid.

Kondisi pertama adalah kondisi *sālik*, sedangkan kondisi kedua adalah kondisi yang sudah mencapai hakikat." Artinya, *shāth* mewujud karena dia menjadi *al-fānī*. Ini juga menunjukkan bahwa orang yang mengalami *shaṭaḥāt* belum mencapai derajat tertinggi dalam pengalaman spiritual. Dia belum mencapai *maqām baqā* dimana kesadaran akan kemanusiaannya telah kembali padanya. Kondisi yang terakhir ini adalah kondisi yang paling sempurna dari kondisi sebelumnya.⁴⁶

Dalam aspek pengungkapan (*al-ta'bīr atau al-isyarāt*) makrifat sufi, Ibn 'Atā' Allah membaginya menjadi dua macam. *Pertama*, disebut dengan hakikat yakni makna-makna tentang makrifat yang telah menetap di dalam hati dalam bentuk yang jelas (*al-bayān*). Hakikat ini disampaikan oleh seseorang yang benar-benar telah sampai pada makrifat untuk untuk memberikan arahan kepada murid. Seseorang yang *wusūl* (*wāsil*) dalam hikmahnya disebutnya sebagai *muhaqqiqīn*. *Kedua*, ungkapan yang lahir dari luapan rasa (*faydān wajd*) yang tidak dapat dibendung oleh ahli makrifat dalam kondisi *al-fanā'* (*al-'ārif al-fanā'*) dan berproses menuju Allah. Ungkapan-atau lebih tepatnya ocehan ganjil-ini dalam diskursus tasawuf disebut dengan *shaṭaḥāt*.

_

⁴⁶ Ghozi, "Landasan Ontologis dan Kualifikasi Ma'rifat Ibn Ata Allah Al-Sakandari", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 1, (Juni 2016), 74.

Sedangkan secara epistemologi, *shaṭaḥāt* dipandang sebagai gerakan hati kaum sufi yang sedang mengalami pencapaian spiritual (*wajd*) yang sangat kuat sehingga mereka dalam mengungkapkan pengalaman tersebut mengekspresikannya dengan bahasa yang dianggap asing oleh orang yang mendengarnya.⁴⁷

Shaṭaḥāt dalam tasawuf dipandang sebagai ekspresi para kekasih Tuhan (walī) yang sedang mengalami puncak kedekatan tak berjarak dengan Tuhan. Sebab pengalamannya tersebut kemudian mereka kehilangan kesadaran hingga mengucapkan perkataan yang tidak seharusnya diucapkan.⁴⁸

Sedangkan Imam al-Ghazāfi mengemukakan bahwa Keadaan *al-fanā'* ini penutup bagi taraf pertama, yang hampir masih dalam batas *ikhtiar* dan *kasab*. Padahal ini sebenarnya, merupakan permulaan tarikan, sedang yang sebelumnya itu hanyalah merupakan jalan kecil menuju kepadanya. Dari awal terikat ini mulailah peristiwa-peristiwa *mukāsyafah* (pengingkapan) dan *musyāhadah* (penyaksian), hingga akhirnya dalam keadaan jaga mereka dapat melihat malaikat dan arwah para nabi, mendengar suara mereka dan mendapat pelajaran dari mereka. Dari tingkat ini, ia naik pula ke beberapa tingkatan yang meninggi jauh di atas ukuran kata-kata. Tiap usaha untuk melukiskan dengan kata-kata tentulah akan sia-sia, sebab setiap kata yang dipakai pastilah mengandung salah faham yang tak mungkin menghindarkannya. Akhirnya

.

⁴⁷ Abu Nashr Sarraj, *al-Luma`: Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman, (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), 453

⁴⁸ Berdasarkan pendapat Junaid, Sarraj menilai fenomena *shaṭh* di kalangan para spiritualis Muslim sebenarnya hanya terjadi bagi pemula yang belum mencapai kematangan spiritual. Sarraj, *al-Luma'...* 454. dalam Rifqil Halim, "Kritik Terhadap Teori *Shaṭaḥāt* Kaum Sufi", *An-Nahdlah*, Vol. 1. No. 2, (April, 2015), 4.

sampailah ia ke derajat yang begitu "dekat" (kepada-Nya) hingga ada orang yang hampir mengira *hulul*, atau *al-ittihād*, atau *wusūl*. Semua kiraan salah, dan ini telah kami terangkan dalam karangan kami "*al-Maqṣad al-Aqsa*" (Tujuan Terakhir). Barangsiapa mengalaminya, hanya akan dapat mengatakan, bahwa itu suatu yang tak dapat diterangkan, indah, baik, utama dan janganlah lagi bertanya.⁴⁹

Sementara dalam riwayat lain dikisahkan bahwa seorang pengikut Dzun al-Nun al-Misri mencari Abū Yazid. Ia bertanya, "Siapa yang engkau cari"? Orang itu menjawab, "Abū Yazid". Abū Yazid pun menjawab balik, "Bagaimana mungkin engkau mencari Abū Yazid sedang Abū Yazid sendiri sudah mencari dirinya sendiri selama 40 tahun dan tidak menemukannya".⁵⁰

Al-Sarraj sendiri dalam al-Luma' juga menukil sebuah kisah penolakan Abū Yazīd oleh seseorang bernama Ibnu Salim yang diyakini sebagai ahli fikih. Ibnu Salim berpendapat bahwa yang disampaikan oleh Abū Yazīd melebihi apa yang pernah diucapkan oleh Fir'aun. Fir'aun mengatakan "Saya adalah Rabb (Tuhan) kalian yang paling tinggi". Sedang Abū Yazīd mengatakan "Maha suci aku, maha suci aku". Saya adalah Rabb (Tuhan) kalian yang paling tinggi". Sedang Abū Yazīd mengatakan "Maha suci aku, maha suci aku". Kata "Maha suci aku" hanya patut digunakan oleh Tuhan, karena Dialah satu-satunya Zat yang paling suci. Sedang kata "Rabb" bisa berarti Tuhan bisa juga berarti tuan.

-

⁴⁹ Imam al-Ghazāli, *Pembebas Dari Kesesatan*, terj. M. Nuh, (Jakarta: Tintamas, 1990), 41.

⁵⁰ Abdul Kadir Riyadi, "Jalan Baru Tasawuf: Kajian tentang Abu Bakr al-Kalabazi", *Tsaqafah*, Vol. 2, No. 1, (Mei, 2015), 32

⁵¹ Ibid., 32.

Karena itu ucapan Fir'aun bisa saja diartikan, "saya adalah Rabb (tuanmu bukan Tuhanmu) yang paling tinggi".

Abū Yazīd juga memancing kemarahan kalangan ahli fikih karena pandangannya yang cenderung melecehkan ibadah dalam agama. Ia pernah berujar bahwa orang-orang yang hanya tekun beribadah telah dijauhkan dari makrifat. Mereka tidak pantas membawa bendera agama dan makrifat. Abū Yazīd menulis: "Tuhan telah memperhatikan hati para hamba-Nya. Di antara hamba-Nya itu ada yang tidak mampu membawa lentera makrifat, maka Ia membuat mereka hidup untuk ibadah saja."⁵²

Segala ucapan *shaṭaḥāt* yang keluar dari Abū Yazīd sesuai dengan keadaan yang terjadi saat itu dan orang-orang memaknai kalimat tersebut sesuai dengan apa yang Abū Yazīd ucapkan. Jadi ketika mengucapkan "*Ana Rabbî*" ini sesuai dengan keadaan saat itu. Orang-orang menisbatkan ucapan itu kepada Abū Yazīd, padahal pada saat itu Abū Yazīd dalam keadaan *al-fanā*. ⁵³

Banyak pendapat mengenai kalimat *shaṭaḥāt* Abū Yazīd, salah satunya adalah al-Sarraj yang memaknai ucapan Abū Yazīd "maha suci aku" sebagai ungkapan yang sarat dengan nilai ketakwaan dan ketundukan. Kata-kata itu ia tafsirkan seolah-olah Abū Yazīd sedang membaca ayat al-Qur'an yang di dalamnya ada kalimat, "saya Tuhan". Jadi, Abū Yazīd sesungguhnya sedang

(Damaskus: al-Mada, 2004), 47

_

Ahmad bin Ali al-Khatib al-Baghdadi, *Tarīkh Baghdad*. Editor Bashar Iwad Ma'ruf. Juz VII,
 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2008), 275. Lihat juga Abd al-Qasim al-Qushairi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*. Editor Ma'ruf Zarik dan Ali Abdul Hamid Biltaji., (Lebanon: Dar al-Khair, 1989), 38
 Qasim Muhammad Abbas, *Abū Yāzid al-Bistāmī*; *al-Majmu'ah as-Shufiyyah al-Kamilah*,

mengagungkan nama Tuhan ketika berujar, "maha suci aku". Kata "aku" di sini sama sekali tidak merujuk kepada dirinya tapi kepada Tuhan.⁵⁴

B. Shatahāt Dalam Pandangan Kaum Sufi dan Pemikir

Shaṭaḥāt merupakan sebuah hal yang tidak terlepas dari dunia tasawuf, Beberapa kalangan ahli tasawuf banyak yang membahas secara global dan beberapa membahasnya secara mendalam. Mereka yang telah berhasil mengumpulkan celotehan mistis (shaṭaḥāt al-shufiyah) versi Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, dantaranya adalah al-Ghazālī, Abu Qasim al-Junayd al-Baghdadī, dan 'Abd al-Rahmān al-Badawī.

1. Abu Hāmid Al-Ghazālī

Al-Ghazālī belajar melakukan praktek tasawuf dibimbing al-Farmadzi, seorang tokoh sufi asal Thus, murid al-Qusyairi. Menurut al-Ghazālī untuk bisa berada dekat dengan Tuhan, seorang sufi harus menempuh jalan yang disebut *maqamat*. Dalam Ihya Ulum al-Din diketahui bahwa maqamat terdiri dari tobat – sabar – kefakiran – zuhud – tawakal – cinta – makrifat – kerelaan. Menurut al-Qusyairi. Menurut al-Ghazālī untuk bisa berada dekat dengan Tuhan, seorang sufi harus menempuh jalan yang disebut *maqamat*. Dalam Ihya Ulum al-Din diketahui bahwa maqamat terdiri dari tobat – sabar – kefakiran – zuhud – tawakal – cinta – makrifat – kerelaan. Menurut al-Ghazālī untuk bisa berada dekat dengan Tuhan, seorang sufi harus

⁵⁴ Abdul Kadir Riyadi, "Jalan Baru Tasawuf", 31-32.

⁵⁵ Ahmad Atabik, "Telaah Pemikiran al-Ghazālī Tentang Filsafat", *Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014. 22.

⁵⁶ Harun Nasution, Flsafat dan Mistisisme, 60.

Menurut al-Ghazālī⁵⁷ makrifat merupakan terbukanya rahasia-rahasia ketuhanan dan tersingkapnya aturan-aturan Tuhan yang meliputi segala yang ada. Menurut al-Ghazālī kebenaran sejati adalah kebenaran yang dihasilkan dari cahaya intuisi (*al-Kasyf*), karena panca indera dan akal sudah tidak dapat lagi dipercaya.⁵⁸

Orang *al-'ārif* tidak menyebut "ya Allah" atau "ya Rabb", karena memanggil Tuhan dengan kata-kata seperti ini menyatakan bahwa Tuhan ada dibelakang tabir. Dianalogikan bahwa orang yang duduk berhadapan dengan temannya tidak akan memanggil temannya itu.⁵⁹

Menurut al-Ghazālī bahwa eksistensi mistisisme tidak lain berarti keadaan pribadi dalam pikiran individu. Al-Ghazālī menulis "tidak ada sesuatu bagi mereka kecuali Tuhan. Mereka menjadi mabuk dengan kemabukan yang meruntuhkan akal mereka". Seperti yang dikatakan Abu Yazid "Maha Suci Aku! Alangkah agungnya kebesaranku". Para sufi menggunakan analogi kemabukan mengenai sifat pengalaman para mistikus. 60

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 yang al-Haqq. Pluralitas menghilang darinya secara bersama-sama. Mereka merasa

⁵⁷ Salah satu sufi bermazhab sunni.

⁵⁸ A. Zaini Dahlan, "Konsep Makrifat Menurut al-Ghazālī dan Ibnu 'Arabi: Solusi Antisipatif radikalisme Keagamaan Berbasis Epistemologi", *Kawistara*, Vol. 3, No. 1, (April, 2013), 73.

⁵⁹ Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, 76.

⁶⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 262-263.

terserap ke dalam kesatuan murni. Tidak ada sesuatu yang mereka sadari kecuali Tuhan. Bahkan ia tidak menyadari dirinya sendiri. Karena mereka dalam kondisi mabuk yakni kehilangan kesadaran fikiran yang telah meniadakan kemampuan untuk mengendalikan nalar.⁶¹

Abū Hāmid al-Ghazālī memiliki pendekatan yang sama dengan al-Sarrāj, bahwa ungkapan-ungkapan yang disebut *shath* pada prinsipnya merupakan penuturan (hikāyah) dari sebuah pengalaman spiritual yang dialaminya. Ketika Abū Yazīd Mengucapkan ungkapan-ungkapan ektase, maka sebenarnya ia hanya menyampaikan apa yang disampaikan oleh Tuhan melalui dirinya.⁶²

2. Abu Qasim al-Junayd al-Baghdadi

Abu Qasim al-Junayd al-Baghdādī merupakan orang yang pertamakali menggunakan metode interpretasi dalam memaknai shatahāt. Metode yang digunakan oleh kalangan Sufi Baghdad ini dalam rangka membela Abū Yazīd al-Bisṭāmī dari tuduhan-tuduhan yang menyesatkan. Metode tersebut yang dikembangkan pertama kali oleh kalangan sufi Baghdad pada abad IV Hijriyah.⁶³

61 Dainori, "Pemikiran Tasawuf...", 147

⁶² Rifqil Halim, "Kritik Terhadap Teori Shathahat Kaum Sufi", An-Nahdlah, Vol. 1. No. 2, (April 2015), 8.

⁶³ Tokoh-tokoh yang pernyataannya ditafsirkan oleh al-Sarrāj dalam *al-Luma'* antara lain. Abu Yazıd al-Bisthami, Syibli, Abu Husain al-Nuri yang kemudian diikuti oleh daftar sejumlah tokoh yang dikafirkan dan dilaporkan kepada penguasa. Lihat Sarrāj, *Al-Luma'...* 444.

Al-Junayd mengarang sebuah karya yang berjudul tafsir *shatahāt* (Commentary on the Ecstatic Expression). Salah satu kesimpulannya bahwa shatahāt yang dialami Abū Yazīd bukan merupakan tingkat tertinggi dari pengalaman mistik. Pendekatanya menggunakan al-sahw (ketenangan hati) yang menjadi lawan dari *sukr* (mabuk). Istilah *al-sahw*⁶⁴ (sadar) digunakan kelompok sufi yang mengikuti doktrin kelompok alfanā' 'an iradat al-sawiy (sirna dari keinginan selain-Nya) yang disebut sebagai al-sahw al-thani (kesadaran kedua) atau al-sahw ba'd al-fanā' (kesadaran setelah kesirnaan) atau sahw al-jam' (sadar tentang penyatuan).⁶⁵

Menurut al-Junayd, ada dua jenis kesadaran dalam al-fanā':

1. Sahw al-jam' (kesadaran penyatuan)

Al-Fanā' dimulai dengan al-sahw (kesadaran) dimana salik⁶⁶ menenggelamkan diri dengan ubudiyah-Nya dan berusaha mencapai rida-Nya dengan melakukan amaliah yang disenangi-Nya. Salik melakukan dzikir dan terus menerus melakukan dzikirnya sehingga ia tenggelam dalam dzikirnya sendiri dan mencapai al-fanā' dari keingnannya karena tenggelam dengan keinginan kekasih-Nya. Dia mengalami the holy experience dan tidak mampu lagi membedakan antara dirinya dan dzikir tersebut. Dia seperti besi dibakar yang menyala-nyala yang menganggap bahwa dirinya adalah api itu sendiri,

⁶⁴ Istlah lain yang digunakan untuk menunjukkan pengertian *baga*

⁶⁵ Ghozi, "Landasan ontologis",72

⁶⁶ Seorang murid yang memurnikan jiwanya dengan jalan suluk

tidak lagi disadari bahwa dirinya adalah besi yang dibakar api, bukan api yang sebenarnya. Karena keinginan salik telah bersatu dengan-Nya, dia tidak lagi memiliki keinginan. Yang tersisa adalah keinginan untuk jujur dalam *'ubudiyah (sadiq al-ubudiyah)* dan memenuhi hakhak ketuhanan.⁶⁷

2. Al-Fanā' fi al-Tauhid atau Fanā' fi al-Fanā'

Dalam tahap ini seorang sufi masuk kedalam gerbang $baq\bar{a}^{i}$ dan telah sampai ($wus\bar{u}l$) pada makrifat Allah. Pada tahap ini sufi kembali pada kesadaran keduanya dan dia kembali dengan sifat ketuhanan. Sesuai dengan analogi sebelumnya bahwa sufi yang telah sampai kemudian dia kembali pada kesadarannya bahwa dia adalah besi yang juga memiliki sifat api. Kesadaran ini disebut kesadaran kedua atau al-sahw $alth\bar{a}n\bar{i}$. Kesadaran kedua ini adalah fase $baq\bar{a}^{i}$. Pada fase ini seorang sufi menjadi manusia yang mencerminkan sifat-sifat ketuhanan.

Menurut al-Ghazālī dalam kitab al-ihya' 'ulum al-dīn, ada dua tingkatan orang sampai pada *al-washilun. Tingkat pertama*, orang melihat fenomena dunia ini berasal dari Yang satu, dengan jalan *al-kasyf* (tidak ada hakikat kecuali Tuhan). *Tingkat kedua*, seseorang tidak melihat apapun kecuali Tuhan dan tidak juga melihat dirinya sendiri, yang terlihat

-

⁶⁷ Ghozi, "Landasan Ontologis", 72-73

⁶⁸ Ibid, 73

hanya Yang satu. Menurut al-Ghazālī, inilah yang disebut dalam tasawuf sebagai *al-fanā' fi al-tauhid*.⁶⁹

Dikisahkan, suatu ketika Abū Yazīd pernah berkata:

رَفَعْتُ مَرَّةً حَتَّى أَقَمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لِى : يَا أَبَايَزِيْدُ إِنَّ خَلْقِى يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَرَوْنَ اَنْ يَرَوْنَ اَنْ يَرَوْكَ. فَقُلْتُ: يَا عَزِيْزِى لَا أُحِبُّ اَنْ اَرَاهُمْ, فَإِنْ اَحْبَبْتَ ذَلِكَ مِنِّى فَإِنْ اَنْ يَرَوْكَ. فَقُلْتُ: يَا عَزِيْزِى لَا أُحِبُّ اَنْ اَرَاهُمْ, فَإِنْ اَحْبَبْتَ ذَلِكَ مِنِّى فَإِيِّى لَا أَقْدِرُ اَنْ أُخَا لِفُكَ فَزَيِّنِي بِوَحْدَا نِيَّتِكَ حَتَّى إِذَارَ أَنِي خَلْقُكَ قَالُوا : رَايْنَاكَ فَإِيِّى لَا أَقْدِرُ اَنْ أُخَا لِفُكَ فَزَيِّنِي بِوَحْدَا نِيَّتِكَ حَتَّى إِذَارَ أَنِي خَلْقُكَ قَالُوا : رَايْنَاكَ فَلَكُونَ أَنَا هَنَاكَ.

Pada suatu ketika aku dinaikkan ke hadirat Tuhan dan ia berkata: wahai Abū Yazīd sesungguhnya makhluk-Ku ingin melihat engkau!". Aku menjawab: "Kekasihku, aku tak ingin melihat mereka. Tetapi jika itu kehendakmu maka Aku tak berdaya untuk menentang kehendak-Mu. Hiasi aku dengan keesaanMu (wahdāniyyatika); pakaikan aku dengan pakaian keakuan-Mu (anāniyyatika) dan angkatlah aku kepada ketunggalan-Mu (ahadiyyatika) sehingga apabila makhluk-Mu melihatku mereka akan mengatakan: "Kami telah melihat-Mu!" Sehingga Engkau adalah Engkau sebagaimana Engkau yang itu dan aku bukanlah aku yang di sini!"⁷⁰

Dalam menginterpretasikan kata-kata Abū Yazīd di atas, al-Junayd menegaskan bahwa ungkapan *shaṭaḥāt* Abū Yazīd merupakan ucapan orang yang belum mencapai hakikat makrifat. Maka ia merasa cukup dengan apa yang sudah terjadi padanya dan tidak membutuhkan apa yang dipintanya. Permintaan Abū Yazīd hanya menunjukkan bahwa ia sedang sangat dekat dengan yang ada di sana. Sedangkan orang yang dekat dengan sebuah tempat bukanlah ia kenyataan yang ada di tempat itu dan

⁶⁹ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazāli*, cet III (Jakarta: PT raja Grafindo Persada, 1999), 203

⁷⁰ Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, 83

berdiam di dalamnya. Sedangkan ucapannya: "*Kenakan aku dengan, hiasi aku dan angkatlah aku*" maka hal tersebut menunjukkan pada apa yang telah ia temukan sesuai dengan ukuran dan posisinya".⁷¹

Ungkapan-ungkapan yang diucapkan Abū Yazīd tidak bisa diterima oleh kalangan *fuqahā*. Dari model penafsiran al-Junayd di atas, tampak jelas jika al-Junayd sedang berusaha membela Abū Yazīd agar memperingati masyarakat umum supaya tidak terpancing anggapan bahwa orang yang mengalami *shaṭaḥāt* termasuk kafir. Karena kaum ulama *sharī'at* menila bahwa apa yang diucapkan oleh Abū Yazīd dianggap ganjil dan tidak memiliki makna. Maka dari itu, mereka sangat mengecam dan beranggapan sufī telah keluar dari Islam.⁷²

Kondisi seperti yang pernah dialami oleh Abū Yazīd ulama Bistam sepakat bahwa ia telah melanggar ajaran dasar syari'at. Mereka memandangnya sebagai seorang alim yang tidak layak untuk diikuti. Karena itu mereka mengusir Abū Yazīd keluar dan tidak boleh tinggal di daerah kelahirannya, dimana ia selama ini mengajar. Terkait dengan hal ini, al-Syahraji mengatakan bahwa pengusiran itu karena mereka tidak dapat memahami ajaran tasawuf maupun perkataannya. Selain itu, nampaknya mereka juga memiliki perasaan tidak senang terhadapnya. Penyebabnya adalah karena Abū Yazīd mengatakan bahwa pengetahuan

-

⁷¹ Sarrāj, *Al-Luma*..., 457

⁷² Dalmeri, "Menggugat Persatuan Roh Manusia Dengan Tuhan: Dekonstruksi Terhadap Paham *Ittihad* Dalam Filsafat Abū Yāzid al-Biṣṭāmī", *Madania*, Vol. 20, No. 2, (Desember 2016), 146.

⁷³ 'Abd al-Rahman Badawy, *Shatahat...*, 77.

mereka didapatkan melalui periwayatan, sedangkan ia mendapatkannya langsung dari Tuhan.⁷⁴

Dengan menggunakan teori *shaṭh* maka ungkapan-ungkapan tidak bisa dipandang sebagai perkataan yang diucapkan dengan unsur kesengajaan dan dengan maksud yang sama dengan redaksi yang diucapkan, akan tetapi merupakan dampak dari pengalaman spiritual yang telah menghilangkan kesadaran dirinya. Hal ini terlihat dari logika yang disusun al-Sarrāj dalam perdebatannya dengan Ibn Salim yang termaktub dalam *al-Luma*'. Dalam ungkapan al-Junayd, Abū Yazīd telah mengawali jalan yang benar dalam tasawuf, akantetapi mengahirinya dengan salah. Kesalahan yang dimaksud ialah yang berbau keilmuan dan bukan mengenai keyakinan.⁷⁵

3. 'Abd al-Rahman al-Badawy

Dalam tasawuf terdapat gagasan adanya komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Gagasan inilah yang memunculkan pengetahuan yang tidak diperoleh melalui akal. Akan tetapi melalui rohani bersatu dengan Tuhan. Dalam kesadaran ini sufi merasakan pengalaman rohani ini tidak melihat dan tidak menyaksikan sesuatu kecuali Tuhan. Ia tidak mempunyai kesadaran kecuali tentang Tuhan.

⁷⁴ Ibid., 81.

⁷⁵ Abdul Kadir Riyadi, "Jalan Baru Tasawuf", 45-46

⁷⁶ Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Amzah, 2005), 256

Menurut 'Abd al-Rahmān al-Badawy, dalam *al-ittihād* yang dilihat hanya satu wujud yang sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu sama lain. Karena yang dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *al-ittihād* bisa terjadi pertukaran peran antara yang mencintai dan yang dicintai atau sufi dengan Tuhan. Dalam ittuhad, "identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu". Sufi dengan keadaan *al-fanā* 'tidak memiliki kesadaran dan berbicara dengan nama Tuhan. ⁷⁷ Seorang yang terinisiatif kedalam misteri, yang mendapat pengetahuan ilahiah, setelah itu merasa dilahirkan kembali kedalam keabadian.

ان ينسلخ نفسه با لكلية كا انه هو الحق لا بلسا نه ومعربا عن ذاة الحق لا عن ذاته Sesungguhnya saat seorang sufi menanggalkan jiwanya secara total, maka dalam keadaan demikian sufi tersebut seolah-olah al-

Menurut Abū Yazīd terkandung dalam suatu keyakinan yang telah dicapai oleh sufi bahwa semua gerakan dan diamnya makhluk itu merupakan perbuatan Tuhan. Kemudian bila sufi tersebut telah mengetahui Tuhan dengan cara seperti itu dan dia juga telah tinggal dalam dirinya, berarti ia telah mendapatkan-Nya.⁷⁹

Suatu saat Abū Yazīd mengatakan: "Ketika dikatakan kepadaku 'Hai! maka ketika itu aku menjawab: Aku adalah Engkau". ⁸⁰ Pada

Haqq dan t<mark>idak ada lag</mark>i dirinya.⁷⁸

⁷⁷ Harun nasution, filsafat dan mistisisme dalam Islam, 81-82

⁷⁸ 'Abd al-Rahman Badawy, *Shatahat...*, 84.

⁷⁹ Ibid, 129.

⁸⁰ Ibid, 131.

kesempatan lain, ketika ia ditanya seseorang yang mencarinya, ia mengatakan: "Pergilah, sesungguhnya tak seorangpun di rumah ini kecuali Allah".

Pengalaman *al-ittihād* itu dicapainya sematamata karena anugerah Tuhan. Bahkan suatu ketika Abū Yazīd pernah mengutarakan:

Aku tidak menginginkan sesuatu pun dari Allah, kecuali hanya Allah.⁸¹

Dari ungkapan ini dapat dipahami bahwa sesuatu yang paling diinginkan Abū Yazīd adalah persatuan dengan Tuhan. Ini karena pengalaman itu ternyata telah memberikan kepuasan tersendiri baginya. Tiada keindahan, kenikmatan dan kebahagiaan yang dapat menyamainya. Pada waktu pengalaman itu tercapai, rohnya mencapai kesenangan yang tiada tara. Itulah kesempurnaan yang selalu dicita-citakan. 82

Jadi, berdasarkan uraian tersebut di atas memberikan ilustrasi tentang hakekat *al-ittihād*, yang digambarkan lewat *shaṭaḥāt* yang diucapkan Abū Yazīd. Suasana yang dialaminya menunjukkan bahwa pada saat tersebut Tuhan mendominasi dirinya, sehingga ketika itu ia tidak lagi dapat mengendalikan perbuatan atau perkataannya. Semua yang dilakukan berada di luar kesadarannya. Dia sendiri sebenarnya tidak menginginkan untuk mengukapkannya. Sebagai seorang muslim yang

_

⁸¹ Ibid, 94.

⁸² Dalmeri, "Menggugat Persatuan Roh" 146.

saleh, ia mengetahui bahwa *shaṭaḥāt* itu dapat menimbulkan dugaan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Namun, karena semua itu berada di luar pengetahuannya, maka ia tidak dapat mencegah keluarnya ungkapan-ungkapan tersebut.

Diceritakan bahwa suatu ketika Abū Yazīd menunaikan ibadah haji untuk pertamakalinya,

kemudian saya haji kedua kalinya maka saya melihat isi ka'bah dan tidak melihat ka'bah, dan kemudian saya haji ketiga kalinya maka saya tidak melihat ka'bah dan isinya, hanya terlihat Allah.

Abū Yazīd juga pernah mengungkapkan bahwa: "Saya tawaf mengelilingi rumah Allah (ka'bah) yang suci, ketika saya sampai pada-Nya (bersatu dengan-Nya) saya melihat ka'bah tersebut tawaf disekelilingku".84

Kondisi yang dialami Abū yazīd seperti uangkapan tersebut dinamakan *al-fanā*. Kemanapun Abū Yazīd mengarahkan wajahnya yang terlihat oleh mata hatinya adalah Allah semata. Mata hatinya yang mengarah ke alam gaib (alam luar dunia) terbuka, adapun mata kepalanya

⁸³ Qasim Muhammad Abbas, Abū Yāzid al-Bisṭāmī, 48

^{84 &#}x27;Abd al-Rahman Badawy, Shatahat, 108

mengarah ke alam jasmani (dunia), meskipun terbuka, dia tidak melihat apa-apa karena ketidaksadarannya.

Sufi yang telah mencapai tahap ini dapat melihat Allah dengan mata batinnya (*al-ārif bi Allāh*). Menurut Abū Yazīd orang yang *al-rāsikhūn* ketika dalam keadaan tidur ataupun bangun tidak menyaksikan apapun kecuali Allah, bahkan tidak melihat dirinya sendiri karena dirinya melebur kedalam zat yang Maha Kuasa.⁸⁵

Dalam kalimat Abū Yazīd, "Aku keluar dari yang Maha Benar menuju yang Maha Benar dan akupun berseru: wahai Engkau yang aku! Telah kuraih tingkat kefanaan". Meskipun seseorang telah mencapai tingkat *al-fanā* ',menurut Abū Yazīd seorang wali (kekasih Allah) harus tetap melaksanakan syariat, agar Tuhan tetap menjaga tingkat pengalaman spiritual (keagamaan) yang pernah dicapainya. 86

ان ينسلخ نفسه بالكلية كأ نه هو الحق لا بلسا نه ومغربا عن ذاة الحق لا عن ذاته Sesungguhnya saat seorang sufi menanggalkan jiwanya total, maka dalam keadaan demikian sufi tersebut seolah-olah al-Ḥaqq dan tidak ada lagi dirinya⁸⁷

8

⁸⁵ Abu al-Wafa' al-Ghanimi, Sufi dari Zaman ke Zaman, 115-116

⁸⁶ Abdul Fatah, dkk, Ensiklopedi Islam, (Jakarta: Departemen Agama republik Indonesia, 1993), 53-61

⁸⁷ Ibid., 84

C. Ilmu Hudhuri

Ilmu Hudhuri secara harfiyah berarti pengetahuan dengan kehadiran karena ia ditandai oleh keadaan neotic⁸⁸ dan memiliki objek imanen yang menjadikannya pengetahuan swaobjektif,89 yang memadai untuk definisi pengetahuan seperti tanpa membutuhkan objek itu transit yang berkoresponden, selain objek yang imanen.⁹⁰

Secara umum memperoleh ilmu pengetahuan melalui dua metode, yaitu metode hushuli dan metode hudhūri. Metode hushuli ialah metode memperoleh ilmu melalui proses penalaran atau olah akal budi. Sedangkan metode *hudhūri* ialah met<mark>ode</mark> memperoleh ilmu dengan cara perenungan dan penghayatan dengan olah spiritual, sehingga ia hadir dalam kesadaran seseorang tanpa abstraksi rasional. 91 Metode ini adalah bagaimana hati (qalb) ditempelkan dengan obyek (*ma'qul*).

Konsep *Hudhuri* menurut Mulla Shadra adalah kemampuan manusia menangkap totalitas wujud, baik materi maupun maknanya, yang diperoleh melalui *mukāsyafah* (penyingkapan) dan *musyāhadah* (penyaksian) dengan kesadaran penuh manusia setelah memperoleh cahaya dari Tuhan.

Menurut Mehdi Hairi Yazdi, Ilmu Hudhuri sering juga disebut dengan istilah ilmu laduni atau knowledge by presence, yaitu ilmu yang diperoleh

⁸⁸ Neotic adalah pengetahuan yang diperoleh manusia tanpa perantara indra.

⁸⁹ Swaobjektif merupakan jenis ilmu yang tidak menunjukkan adanya kontradiksi ketika manusia sampai pada realitas kesadaran ontologis yang mendasar, dimana kebenaran eksistensi subjek yang mengetahui dan kesadaran tersebut bersatu dengan objek yang mengetahui.

⁹⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 74

⁹¹ Nusyirwan dan Benny Baskara, "Epifani Sebagai Ilmu Hudhuri: Suatu Tinjauan Epistemologis", Sosio-Religia, Vol 8, No 3, (Mei 2009), 639

dengan "menghadirkan diri", bukan dengan mempelajarinya. Dalam kamus bahasa Arab-Inggris, Hans Wehr mendefinisikan ilmu laduni sebagai "knowledge imported directly by God through mystic intuition/ Sufism" (pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan melalui intuisi mistis atau sufisme. 92

Ilmu Hudhuri berkaitan erat dengan spiritualitas atau mistisisme. Ilmu Hudhuri tidak diolah oleh akal atau rasio melalui pembelajaran, melainkan ilmu yang langsung diperoleh dari Tuhan yang melibatkan proses olah spiritual dan mistis untuk menajamkan intuisi dalam rangka memperolehnya.

Dalam penafsiran semuanya harus dipahami dalam lingkup teori *Hudhuri* dan penyatuan individu melalui emanasi dan penyerapan. Terdapat hubungan unik antara akal yang dapat musnah dan tak terpisah dengan akal aktif yang tidak seperti akal yang bersifat mungkin dan habitual itu, mutlak tak dapat dimusnahkan dan samasekali terpisah dari eksistensi manusia. Pengetahuan manusia dicapai melalui penyatuan eksistensial dengan unsur akal aktif itu sendiri. Penyatuan ini hanya bisa dipahami melalui suatu bentuk Ilmu Hudhuri yang disebut peniadaan atau penyerapan. Kesadaran kesatuan eksistensial ini adalah kesadaran mistik, yang tidak mungkin hanya secara filosofis dalam term-term Ilmu Hudhuri, tapi juga dicapai melalui kebahagiaan puncak renungan logis manusia. 93

⁹² Ibid., 640

⁹³ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri...*, 43.

Menurut Aristoteles, jiwa manusia akan terus hidup sesudah mati karena jika penyatuan tersebut harus murni eksistensial tanpa keterlibatan potensi material, maka kehancuran atau pembusukan jasad manusia tidak akan berpengaruh terhadap penyatuan yang begitu murni antara jiwa manusia dengan akal aktif. Solusi yang dilontarkan Aristoteles dalam *trance* mistik ini adalah: "Berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang orang lain. Jika itu kau lakukan engkau akan menemukan bahwa kehadiran dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu". 94 Jadi orang tidak bisa melakukan penyelidikan ke dalam pengetahuan orang lain sebelum masuk secara mendalam ke dalam pengetahuan tentang kehadirannya sendiri yang tak lain adalah Ilmu Hudhuri.

1. Spesies Pengetahuan

Ada dua jenis pengetahuan yang berkoresponden dengan dua spesies objek, yakni pengetahuan dengan "kehadiran" dan "pengetahuan" dengan korespondensi.

a. Pengetahuan "kehadiran"

Pengetahuan dengan "kehadiran" adalah jenis pengetahuan yang semua hubungannya berasa dalam kerangka dirinya sendiri, sehingga seluruh hubungan gagasan tersebut bisa dipandang benar tanpa keterlibatan objek eksternal yang membutuhkan hubungan bagian luar dirinya. Dalam pengetahuan dengan kehadiran, mutlak bersatu dengan objek objektif. Objek objektif dan objek subjektif

⁹⁴ Ibid., 44.

adalah satu yang sama, karena pengetahuan objek langsung hadir dalam pikiran subjek. Dengan demikian secara logis subjek tersirat dalam definisi konsepsi pengetahuan itu sendiri. 95

Pengetahuan dengan kehadiran ini mempunyai ciri swaobjektif. ⁹⁶ Terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Bebas pembedaan antara pengetahuan dengan "konsepsi" pengetahuan dengan "kepercayaan". Menurut sebagian ahli logika modern⁹⁷ melalui antara "makna" dan "nilai kebenaran" sebuah kata atau sebuah kalimat bisa dimengerti tanpa memiliki nilai kebenaran apapun. Jika bertujuan untuk memperoleh sebuah frase atau kalimat yang memiliki arti, tidak perlu dilakukan sebuah demonstrasi yang membenarkan keyakinan bahwa kalimat itu benar. Untuk mengetahui penilaian konfirmatif, secara logis diwajibkan untuk bersandar pada suatu justifikasi bagi keyakinan bahwa penilaian itu benar. 98

b. Pengetahuan "Korespondensi"

Sedangkan, pengetahuan "koresponden" adalah ilmu pengetahuan yang melibatkan objek objektif dan objek subjektif yang terpisah. Korespondensi merupakan hubungan antara dua pihak, maka ada hungan antara satu objek dengan objek lain. Objek eksternal

⁹⁶ Alasanya, sifat esensial pengetahuan ini adalah bahwa realitas kesadaran dan realitas yang disadari oleh diri secara eksistensial adalah satu dan sama. Diri harus sepenuhnya sadar akan dirinya tanpa perantaraan representasi. Dalam Luqman Junaidi, "Ilmu Hudhuri: Konsep Ilmu Pengetahuan dalam Filsafat Iluminasi Suhrawardi", *Tesis*, FIB UI, (2009), 59

.

⁹⁵ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 76

⁹⁷ Salah satunya ialah Ibnu Sina dalam karyanya "Logika" untuk menguraikan definisi demonstrasi dan konfirmasi. Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 79

⁹⁸ Ibid, 80

merupakan yang hal penting dalam korespondensi. Seandainya tidak ada objek eksternal, maka tidak akan ada representasinya. Akibatnya tidak ada kemungkinan hubungan korespondensi antara keduanya. ⁹⁹

2. Tahap Memperoleh Pengetahuan

Menurut Suhrawardi, ada tiga tahap yang harus dilalui dalam upaya memperoleh pengetahuan sejati yang tersimpul dalam Ilmu Hudhuri:

Tahap *pertama* adalah persiapan, pada tahap ini seorang pencari kebenaran harus melakukan kajian terhadap pemikiran-pemikiran tertentu, mengadakan penelitian terhadap konsep-konsep tertentu. Menurut Suhrawardi dalam pengantar *al-Masyar'i wa al-Mutharahat*, aktivitas pada tahap ini adalah menjauhi kesenangan duniawi yang bisa kita peroleh dalam bagian penutup *Hikmah al-Isyraq* yang meliputi: mengasingkan diri selama 40 hari. Berhenti mengonsumsi daging, mengurangi konsumsi makanan, merenungkan dan mengotemplasikan cahaya Tuhan, serta melakukan perintah-Nya.

Aktivitas seperti ini sesuai yang terdapat dalam kitab *Abū Yazīd* al-Bisṭāmī al-Majmu'ah as-Shufiyah al-Kamilah, dikatakan Abū Yazīd:

_

⁹⁹ Ibid 77

¹⁰⁰ Qasim Mouhammed Abbas, *Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, 89

Berlatih: Saya tidak makan sesuatu yang dimakan manusia selama 40 tahun

Dalam hal ini kita bisa mengetahui bahwa dalam segala bidang rata-rata menjalani hidup secara zuhud dan sederhana, jauh dari gelimang harta duniawi, kekuasaan, dan tinggal di lingkungan istana. Mengasingkan diri supaya hati menjadi jernih, bening, hening dan mempersiapkan diri untuk memperoleh ilham. Metode seperti ini sudah dipraktikkan Nabi Muhammad di gua Hira sebelum diutus menjadi Nabi.

Tahap *kedua* yakni merasakan hadirnya cahaya Tuhan, cahaya Tuhan ini mengambil bentuk serangkaian cahaya penyingkap (*al-anwar al-sanihah*) yang masuk kedalam wujud manusia. Melalui cahaya-cahaya inilah seorang manusia memperoleh pengetahuan sejati yang ditandai dengan pengalaman-pengalaman tertentu yang bersifat personal. Dalam tahap ini, seorang pencari kebenaran akan merasakan sebuah intuisi yang membuat semua terlihat begitu jernih sehingga ilmu pengetahuan yang diperoleh benar-benar pasti dan meyakinkan.

Tahap *ketiga* adalah merekonstruksi pengalaman personal tersebut dan berusaha menyusunnya secara sistematis sehingga bisa dibakukan sebagai suatu bentuk ilmu pengetahuan yang benar. Dalam tahap terakhir ini, metodologi yang berlaku dalam ilmu pengetahuan ilmiah harus

.

¹⁰¹ Lugman Junaidi, *Ilmu Hudhuri*, 109

¹⁰² Hussen Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, terj. Alif Muhammad dan Munir, (Bandung: Zaman, 1998), 36-37

dioperasikan. Salah satunya adalah metode demonstrasi atau burhani. 103 Dalam pengalaman personal ini, tidak ada data empiris yang bisa dijadikan sebagai instrument pembuktian, maka pembuktiannya juga tidak bersifat empiris juga serperti seperti yang terjadi dalam ilmu fisika yang cukup dilakukan dengan uji konsistensi-logis. 104



 $^{^{103}}$ Luqman Junaidi, ${\it Hmu\ Hudhuri},\, 111$ 104 Ibid., 112

BAB III

PEMIKIRAN TASAWUF ABŪ YAZĪD AL-BISTĀMI

A. Biografi dan Kondisi Sosial Politik di Era Abū Yazīd

Abū Yazīd bernama lengkap Abū Yazīd Taifur Ibn 'Isa Ibn Surusyan al-Bisṭāmī, dalam beberapa literatur tasawuf namanya sering ditulis Bayazid Bastami. Dia lahir di Bistam Persia atau daerah tenggara laut kaspia Iran pada tahun 804 M/188H,¹⁰⁵ wafat dalam usia 73 tahun¹⁰⁶ dan meninggal disana pada tahun 261 260H/874 M¹⁰⁷. Nama kecilnya biasa dipanggil adalah Taifur. Kakeknya bernama Surusyan, seorang penganut agama Zoroaster (Majusi) yaitu sebuah agama bangsa persia yang mengajarkan menyembah kepada api dan berhala, kemudian beliau masuk Islam di Bistam. Ibunya adalah seorang sufi yang sangat zuhud dan Abū Yazīd amat patuh kepada orang tuanya.

Abū Yazīd adalah putra Isa ibn Surusyan, Ayahnya termasuk pemuka agama di Gistam dan ibunya dikenal sebagai *zahidah* (orang yang meninggalkan keduniaan). Dua orang saudaranya Ali dan Adam juga termasuk sufi yang berpengalaman meskipun tidak setenar Abū Yazīd. Abū Yazīd hidup dalam keluarga yang taat beragama, secara teratur ibunya

Azyumardi Azra, Ilyas Ismail, dkk, Ensiklopedi Tasawuf, (Bandung: Angkasa, 2008), 152-159
 'Abd al-Rahmān Badawy, Syathahat as-Sufiyyah, (Kairo: Mathba'ah an-Nahdah al-Misriyyah,

¹⁰⁷ Muhtar Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 159.

¹⁰⁸ Abdul Fatah, dkk, Ensiklopedi Islam, (Jakarta: Departemen Agama republik Indonesia, 1993), 53-61

mengirimnya ke masjid untuk belajar ilmu agama dalam hal ini adalah ilmu fiqih, yang pada akhirnya kehidupanya berubah menjadi kehidupan tasawuf.¹⁰⁹

Abū Yazīd jarang keluar dari wilayah Bistam, suatu ketika ia ditanya mengenai orang yang mengembara atau mencari hakikat selalu berpindah tempat ke tempat lain, ia menjawab: "Temanku (maksudnya Tuhan) tidak pernah bepergian dan oleh karena itu akupun tidak beranjak dari sini". Abū Yazīd ingin selalu dekat dengan Tuhan, yang dimulai dengan timbulnya paham al-fanā' dan al-baqā' dalam tasawuf. Han ini dibuktikan dengan munculnya perkataan shaṭaḥāt.

Contoh kata-kata Syatahat: "kenakanlah padaku pakaian *ananiyyah*-Mu dan angkatlah aku menuju pada *ahadiyyah*-Mu melihatku mereka akan mengatakan, kami melihatmu, sehingga engkau adalah engkau yang itu, dan aku bukanlah aku yang di sini", ucapan yang seperti ini dan yang sejenis menunjukkan ke-*al-fanā* '-anya serta adanya *al-haqq* pada dirinya karena *wahdaniyyah*, dimana tidak ada makhluk dan alam sebelum itu.¹¹¹

Pengalaman Abū Yazīd dan ucapan-ucapanya yang kadang-kadang sulit dipahami oleh orang awam, menyebabkan sebagian orang menentangnya, sehingga ia sementara waktu mengasingkan ke Bistam, 112

B. Pendidikan: Guru dan Tokoh yang Mempengaruhi

__

¹⁰⁹ Ahmad Isa, *Tokoh-tokoh Sufi*, (Jakarta: PT Rajawali Grafindo Persada, 2000), 141.

¹¹⁰ Mustofa, Akhlaq Tasawuf, (Bandung: CV Pustaka, 1999), 270.

¹¹¹ Abu Nash as-Sarraj, *al-Luma'*, terjemah: Wasmukan dan Samson rahma, (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), 758.

¹¹² Muhtar Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu tasawuf*, 159.

Sewaktu kecil Abū Yazīd dikirim ibunya ke sebuah sekolah masjid untuk mempelajari al-Quran, ia terkenal sebagai murid yang pandai dan seorang anak yang patuh mengikuti perintah agama dan berbakti kepada orangtuanya, suatu hari gurunya menerangkan surat al-Luqman ayat 14 yang menerangkan adanya keharusan yang besar untuk berbakti kepada Tuhan dan berbakti kepada orangtua, 113 ayat ini sangat menggetarkan Abū Yazīd karena itu ia meminta restu ibunya agar bisa dibebaskan dari kewajiban berbakti kepadanya dengan harapan agar bisa konsentrasi berbakti kepada Tuhan. Melihat hal tersebut dan keseriusan putranya di jalan mistik ini, ibunya kemudian merelakan putranya untuk berbakti semata kepada Tuhan.

Abū Yazīd pada saat remaja belajar ilmu fiqih dari mazhab hanafi (merupakan salahsatu mazhab yang dianut oleh kaum sunni), gurunya yang terkenal salah satunya adalah Abu Ali as-Sindi. Beliau mengajarkan ilmu Tauhid, ilmu hakikat, dan ilmu-ilmu lainnya. Setelah menjadi seorang faqih, selama 13 tahun Abū Yazīd merubah gaya hidupnya menjadi seorang zahid. Dia menjalani hidup dengan sangat sederhana, sedikit makan, sedikit minum dan sedikit tidur, mengembara di gurun-gurun pasir di kawasan Syam. Perjalanan yang dilaluinya dengan tiga fase, yaitu zuhud terhadap dunia, zuhud terhadap ahirat, dan zuhud terhadap selain Allah. Pada fase terakhir ini menjadikan dirinya tidak mengingat apa-apa lagi selain Allah.

_

¹¹³ Muhtar Solihin, *Tokoh-tokoh Sufi Lintas Zaman*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 79

¹¹⁴ Aun Falestien Faletehen, *Tasawuf Falsafi Persia Dimasa Klasik Islam*, (Surabaya: Dakwah Digital Press, 2007), 92.

Dalmeri, "menggugat persatuan roh manusia dengan Tuhan: Dekonstruksi terhadap paham Ittihad dalam filsafat Abū Yāzid al-Biṣṭāmī", *Madania*, Vol 20, No 2, (Desember, 2016), 139

Dalam bidang tasawuf Abū Yazīd belajar dari gurunya seorang sufi berasal dari Kurdi. Ia dikelompokkan kedalam *Ashabu al-Ra'yi*, suatu aliran yang memberikan peranan yang besar kepada pemikiran (*al-ra'yu*) dalam usaha memahami agama Islam ketika mengambil sebuah fatwa terhadap ilmu fiqih lebih dominan berpikir dengan akal namun tidak menyimpang dari nilainilai keislaman. Keberhasilanya mencapai tingkat tertinggi dalam ilmu tasawuf karena latihan spiritual (*al-Mujahadah*) yang dilakukanya secara terus menerus. Dalam pengalaman *al-fanā'* ia memperoleh dari Abu Ali al-Sindy seorang ahli mistik yang berasal dari Persia atau yang sekarang disebut India, sebagai imbalan atas tauhid yang diajarkan Abū Yazīd kepadanya.

C. Murid dan Karya

Abū yazīd disebut seorang sufi yang memperkenalkan konsep ajaran al-fanā', al-baqā', dan al-ittihād.¹¹⁷ Abū Yazīd tidak meninggalkan karya tulis, tetapi mewariskan sejumlah ucapan dan ungkapan mengenai pengalaman tasawufnya yang disampaikan kepada muridnya dan tercatat dalam beberapa tasawuf klasik, seperti al-Risalah al-Qusairiyāh (Risalah Qusyairiyah) karya al-Qusairi, Tabaqat al-Ṣūfiyah (Tingkatan Sufi) karya al-Jami, Kasyf al-Mahjub (Menyingkap Tabir) karya al-Hujwiri, Tazkirah al-Auliyah

-

¹¹⁶ Muhtar Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu tasawuf*, 159.

¹¹⁷ Ensiklopedi Islam jilid III, 59.

(Peringatan Para Wali) karya Farid al-din al-atṭar, dan *al-Luma'* (yang cemerlang) karya Abu Nasir al-Sarraj. 118

Tasawuf Abū Yazīd kemudian dikembangkan oleh pengikutpengikutnya dengan membentuk sebuah aliran tarekat bernama Taifurriyah,
nama itu diambil dari nisbah al-Bisṭāmī yaitu Taifur. Pengaruh tarekat ini
masih dijumpai dibeberapa dunia islam, seperti di Zoufusna, Maghribi
(meliputi Maroko, Alzajair, dan Tunisia) dan di Chitagong, Banglades, berupa
tempat suci yang dibangun untuk memuliakanya. Makam Abū Yazīd yang
terletak di tengah-tengah kota membuat banyak peziarah dari berbagai tempat.
Pada tahun 1313 M didirikan di atasnya sebuah gubah yang indah oleh Sultan
Mongol yang bernama Muhammad Khudabanda atas nasihat gurunya Syekh
Syaifuddin, salah seorang keturunan Bistam. 120

D. Pemikiran Tasawuf Abū Yazīd al-Bistāmī

Dalam dunia tasawuf Abū Yazīd al-Bisṭāmī terkenal dengan pemahaman terhadap *al-fanā* dan *al-baqā* yang meupakan peningkatan dari makrifat dan *mahabbah*. Paham yang mulai berkembang pada abad III Hijriyah ini dipandang sebagai cikal bakal timbulnya ajaran kesatuan wujud atau *al-ittihād*. 121

-

¹¹⁸ Nina M, Armandu dkk, Ensiklopedi *Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 48.

¹¹⁹ Ibid. 50

¹²⁰ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: PT rajawali Grafindo Persada, 1994), 288.

¹²¹ Asmaran, *Pengantar studi Akhlaq*, (Jakarta: Grafindo persada, 1994), 151.

1. Al-fanā'

Dari segi bahasa *al-fanā* 'berasal dari kata فَنْيَ – يَقْنَى – فَقَاءً berarti rusak, binasa, musnah. Dalam tasawuf kata *al-fanā* 'berarti hilangnya wujud sesuatu. *Al-fanā* 'berbeda dengan *al-fasād* (rusak). *Al-fanā* 'artinya tidak tampaknya sesuatu, sedangkan rusak berubahnya sesuatu kepada sesuatu yang lain. 123

Sedangkan dalam kaitan dengan sufi maka sebutan tersebut biasanya digunakan dengan proposisi: پُونَاءُ yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu. Al-fanā juga berarti memutuskan hubungan selain Allah, dan menghususkan untuk Allah dan bersatu dengannya. 125

Menurut kalangan sufi *al-fanā* 'berarti hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri, *al-fanā* 'berarti bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat ketuhanan atau hilangnya sifat-sifat tercela. *Al-fanā* 'yang terjadi pada seorang sufi adalah penghancuran diri (فَنَاء النَّاس), yaitu hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusia.

Pemaknaan al-fanā' dapat diringkas sebagai berikut: 126

a. Ungkapan majazi bagi penyucian jiwa dari hasrat-hasrat keduniawian

¹²² Ahmad Warson Munawwir, Kamus al-Munawwir, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1075

¹²³ Abudin Nata, Akhlaq Tasawuf, Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2006), 231

¹²⁴ Dainori, "Pemikiran Tasawuf al-Hallaj, Abū Yāzid al-Bisṭāmī, dan Ibn Arabi", *Tafaqquh*, vol. 5, no 2, (Desember, 2017), 143

¹²⁵ Ibid, 144

¹²⁶ Suteja, kepribadian Sang Wali Allah, (Cirebon: Cirebon Publishing, 2016), 75-76

- b. Pemusatan akal untuk berfikir tentang Allah semata dan bukan selainnya
- c. Peniadaan secara total kesadaran atas eksistensi diri dengan meleburkan kesadaran dalam eksistensi Allah semata.

Proses terjadinya *al-fanā* 'melalui dua bagian: 127

- a. Dawamudz al-dzikri (mengistiqomahkan/ mengekalkan zikir)
- b. *Dawamun al-nisyan* (mengekalkan lupa pada dunia dan selain Allah)

Para ahli tasawuf membagi *al-fanā*' menjadi empat tingkatan:¹²⁸

- a. Tingkat 1, *Al-fanā' fī al-af'al ila Allah* (*al-fanā'* dalam perbuatan), dalam situasi ini akal fikiran seseorang mulai tidak aktif dan berganti menjadi ilham. Nur illahi mulai aktif di dalam hati lalu menjadi gerak dan diamnya Allah
- b. Tingkat 2, *Fana' fi al-sifat* (*al-fanā'* dalam persifatan/ Watak), seseorang mulai terputus dari alam indrawi dan lenyapnya segala sifat kebendaan lalu menisbatkan sifat Allah.
- c. Tingkat 3, *Fana' fi al-asma'* (*al-fanā'* dalam penamaan), seseorang telah dalam keadaan fananya segala sifat keinsanannya, lenyap dari alam wujud yang gelap ini dan masuk kedalam alam ghaib yang penuh dengan cahaya.

¹²⁸ Ibid, 202

_

¹²⁷ Mustafa Zahri, Kunci Memahami Ilmu Tasawuf, (Surabaya: Bina Ilmu, 1998), 242

d. Tingkat 4, Fana' fi al-dhāt (al-fanā' dalam zat/ esensinya), seseorang telah memperoleh perasaan yang tiada lagi batas ruang dan waktu. Ia telah lenyap dari diri sendiri dan melebur kedalam kebaqaan Allah.

Al-Qusyairi mendefinisikan *al-fanā* dalam tiga tingkatan maknanya. Pertama, terlepasnya manusia dari jiwa dan sifat-sifatnya dengan kekalnya dirinya dengan sifat-sifat *al-Haqq* (Allah). Kedua, terlepasnya diri dari sifat-sifat al-Haqq dengan menyaksikan *al-Haqq*. Ketiga, adalah terlepasnya diri dari menyaksikan *al-Haqq* dengan tenggelam dalam wujud *al-Haqq*. 129

Al-fanā' yang dicari seorang sufi adalah penghancuran diri (al-fanā' al-Nafs), yaitu hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya manusia. Seorang yang telah mencapai tahapan al-fanā' al-Nafs, yakni ketika wujud jasmaninya tidak disadari keberadaannya, maka yang ia rasakan hanyalah wujud rohaninya.¹³⁰

Seorang sufi ketika akan bersatu dengan Tuhan, maka ia terlebih dahulu harus menghancurkan dirinya dan melepaskan hawanafsunya lalu diiringi dengan *al-baqā* 'yakni menghidupkan kembali dirinya dengan sifat-sifat Tuhan.

2. *Baqā*'

¹³⁰ Ibid., 329

¹²⁹ Muzaiyana dkk, Akhlaq Tasawuf, (UINSA Press: Surabaya, 2014), 328

 $Baq\bar{a}$ ' berasal dari kata بَقَاء - بَبُقَى - بَقَاء artinya tetap, tinggal, kekal. Bisa juga berarti memaafkan segala kesalahan, sehingga yang tersisa adalah kecintaan kepada Allah. Sedangkan menurut tasawuf berarti mendirikan sifat-sifat terpuji kepada Allah. Dalam kaitan dengan sufi, maka sebutan al-ba $q\bar{a}$ ' biasanya digunakan dengan proposisi: بَقَاء yang berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu. 132

Jika seorang sufi telah dalam keadaan *al-fanā*', maka ketika saat itulah ia sedang mengalami *al-baqā*'. Al-Qusyairi menyatakan dalam kitabnya sebagai berikut:

Barang siapa meninggalkan perbuatan-perbuatan tercela, maka ia sedang *al-fanā* dari syahwatnya, tatkala ia *al-fanā* dari syahwatnya, ia *al-baqā* dalam niat dan keihlasan ibadah. Barangsiapa yang hatinya zuhud dari keduniaan, maka ia sedang *al-fanā* dari keinginannya yang berarti pula sedang *al-baqā* dalam ketulusan *inabah* (kembali) kepada Allah. 133

Ketika seorang sufi telah mengalami *al-fanā* 'dan *al-baqā*', maka pada saat itu seorang sufi telah dapat menyatu dengan Tuhan, sehingga wujudiyahnya kekal. Di dalam perpaduan itu maka ia menemukan

-

¹³¹ Ahmad Warson Munawwir, Kamus al-Munawwir, 101

¹³² Dainori, "Pemikiran Tasawuf...", 145

¹³³ Muzaiyana dkk, Akhlaq Tasawuf, 332

hakikat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan, dan pada tahapan inilah maka seorang sufi masuk dalam tahapan *al-ittihād*.¹³⁴

3. Al-Ittihād

Ittihād (persatuan) adalah suatu tingkatan dalam tasawuf dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, suatu tingkatan dimana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, 135 sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satunya lagi dengan kata kata: "Hai Aku" 136

Menurut kaum sufi *al-ittihād* adalah persatuan antara manusia dengan Tuhan, dan yang dilihat hanyalah satu wujud, walaupun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah. Dalam *al-ittihād* terjadi pertukaran tokoh antara yang mencintai dengan yang dicintai, manusia melebur ke dalam diri Tuhan. Maka dalam persatuan ini terjadi penyatuan dimana dia seolah menjadi Tuhan itu sendiri yang sering muncul ucapan-ucapan yang tidak dimengerti oleh orang lain, ucapan-ucapan inilah yang disebut *shatahaī*.¹³⁷

Mustafa Zahri mengatakan bahwa al- $fan\bar{a}$ dan al- $baq\bar{a}$ tidak dapat dipisahkan dengan pembicaraan $Ittih\bar{a}d$, dalam al- $ittih\bar{a}d$ yang

_

¹³⁴ Ibid, 332

¹³⁵ Muhtar Solihin dan Rosihan Anwar, Kamus Tasawuf, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 102

¹³⁶ Harun Nasution, Filsafat dan mistisisme dalam Islam, 81

¹³⁷ Saude, "Puncak-Puncak Capaian Kaum Sufi", Hufana, Vol.3, No.1, (Maret, 2006), 59-60

dilihat dan dirasakan hanya hanya satu wujud yang dapat terjadi pertukaran peran antara manusia dengan Tuhan. 138

Al-fanā', al-baqā', dan Ittihād merupakan jalan menuju perjumpaan dengan Tuhan, hal ini sesuai dengan firman Allah:

Barang siapa yang mengharapkan perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadah kepadanya. 139

Abū Yazīd senantiasa ingin dekat dengan Tuhan, ia mencari-cari jalan untuk berada di hadirat Tuhan. seperti yang terlihat dari ucapan berikut:

"Aku bermimpi melihat Tuhan". Aku pun bertantnya: "Tuhanku, apa jalannya untuk sampai kepada-Mu?" ia menjawab: "Tinggalkanlah dirimu dan datanglah". 140

Riwayat tersebut menunjukkan bahwa jalan untuk mencapai bersatu dengan Allah secara batiniah adalah dengan beramal saleh, beribadah semata-mata karena Allah, menghilangkan akhlak buruk,

_

¹³⁸ Mustafa Zahri, Kunci Memahami Ilmu Tasawuf, (Surabaya: Bina Ilmu, 1998), 234

¹³⁹ QS. Al-Kahfi 18:110

¹⁴⁰ Rahmawati, "Memahami Ajaran *al-Fanā' Baqa'*, dan Ittihad dalam Tasawuf', *al-Munzir*, vol.7, No.2, (November, 2014), 79. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, 82.

menghilangkan kesadaran sebagai manusia, meninggalkan dosa dan maksiat, dan kemudian memasukkan sifat-sifat ketuhanan kedalam dirinya.

Konsep *al-fanā* 'dan *al-baqā* 'ini juga terdapat dalam ayat:

Semua yang ada di dunia ini akan binasa, yang tetap kekal Dzat
Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. 141

Abū Yazīd dalam tasawufnya menyatakan persatuan manusia dengan Tuhan bisa terjadi bila seorang sufi telah mencapai maqomat tertinggi dan terjadilah *al-fanā*, *al-baqā*, dan *al-ittihād*. Bila seorang sufi mengalami *al-fanā*, yang berarti hilang atau hancur. Setelah diri hancur, diikuti oleh *baqā*, yang berarti tetap, terus hidup. Apabila seorang sufi telah berada dalam keadaan *al-fanā*, dalam pengertian tersebut di atas, maka pada saat itu telah dapat menyatu dengan Tuhan, sehingga wujudiyah-Nya kekal atau *al-baqā*. Di dalam perpaduan itu ia menemukan hakikat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan, itulah yang dimaksud dengan *al-ittihād*.

Pengalaman yang dialami dan dirasakan oleh seorang sufi dalam hal ruang dan waktu tidak terpisah, melainkan dirasa sebagai satu kesatuan yang menyatu. Misalnya, satu jam bagi yang menunggu bisa terasa seperti empat atau lima jam, sementara satu jam bagi yang ditunggu bisa terasa seperti hanya beberapa menit, sama halnya dalam mimpi bisa terasa berjam-jam, bahkan ada

٠

¹⁴¹ OS. al-Rahman, 55:26-27

yang biasa merasakan kembali ke masa kecilnya atau merasa bertemu dengan orang yang telah lama meninggal. Semua peristiwa di atas jika dirasionalkan adalah suatu hal yang tidak mungkin secara fenomenal, tapi mengapa hal itu terasa. Halte bus yang biasanya dilalui tanpa kesan apa-apa, tiba-tiba bisa terasa indah dan sakral bagi mereka yang sedang kasmaran. Demikian juga, jangankan villa yang terhias indah, gubuk petani di tengah sawah yang sudah reyot pun bisa terasa indah bagi mereka yang memadu kasih. Dari sinilah dapat dipahami tentang adanya tanah yang suci, hari suci, bulan suci bagi para pencinta dan pemeluk agama. Oleh karena itulah sehingga Tuhan dirasa tidak jauh (transenden) melainkan Tuhan dekat bahkan lebih dekat dari urat nadi hamba-hamba-Nya. 142

Coude Duncels Duncels

¹⁴² Saude, Puncak-Puncak Capaian Kaum Sufi, 60-61.

BAB IV

SHAŢAḤĀT ABŪ YAZĪD AL-BISṬĀMĪ TELAAH ILMU HUDHURI

A. Mistik, Bahasa Mistik, Metamistik dalam Shataḥāt Abū Yazīd

Mistisisme, dalam bahasa Inggris *mysticism*, bahasa Yunani *mysterion*, dari *mystes* (orang yang mencari rahasia-rahasia kenyataan) atau *myein* (menutup mata sendiri. Istilah ini berasal dari agama-agama misteri Yunani yang para calon pemeluknya diberi nama "*mystes*". ¹⁴³

Dalam Islam, mistisisme cenderung disebut dengan kata tasawuf¹⁴⁴ dan oleh orang orientalis barat disebut sufisme yang khusus dipakai untuk mistisisme Islam, tidak untuk agama-agama lain.¹⁴⁵

Pengalaman mistik pada dasarnya adalah irrasional dan mengutamakan perasaan atau penghayatan (*zauq*, *rasa*). Penghayatan mistik sewaktu mengalami *ecstasy* (*al-fanā*) ini menurut Willian James dalam *The Varieties of Religious Experience* ditandai dengan empat ciri. Pertama, *transiency* (*waqtiyah*), yakni penghayatan *ecstasy* (*al-fanā*) itu hanya berlangsung sementara waktu, antara setengah sampai dua jam paling lama. Jadi, manusia bisa menghayati kesatuan dengan Tuhan hanya sebentar, kemudian sadar kembali dan merasa sebagai makhluk yang lemah. Kedua, *passivity* (*salbiyah*),

¹⁴³ Lorens Bagus, Kamus Filsafat, 652-653

Robby Abror, Tasawuf Sosial; Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual, (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002), 3

¹⁴⁵ Harun Nasution, Filsafa dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 53

¹⁴⁶ Muzairi, "Dimensi Pengalaman Mistik (Mystical Experience) Dan Ciri-Cirinya", *Religi*, Vol. X, No. 1, (Januari, 2014), 59.

yakni pada waktu *al-fanā* 'itu para sufi merasa dikuasai dan digerakkan oleh kekuatan dari atas, kehendaknya jadi lenyap atau harus dihentikan bahkan dalam puncak penghayatan mistik kesadaran kediriannya terhisap dalam kesadaran serba Tuhan, mengalami *al-fanā* '. Adapun ketiga, *noetic quality* (*al-qimat al-tajridiyah*), dalam arti "*They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intelect*", yaitu mereka merasa menghayati hakekat yang mendalam yang tak dicampuri penalaran (intelek). Oleh karena itu, ciri yang keempat adalah infability (*al-isti 'sha'u ala al-washfi*). Yakni sulit tak disifati (diterangkan dengan rumusan kata-kata).¹⁴⁷

Metamistisme menurut Ha'iri sebenarnya adalah Ilmu Hudhuri, yakni meneliti pengalaman mistik dari segi Ilmu Hudhuri. Ada pengetahuan yang lain selain pengetahuan dengan korespondensi yaitu pengetahuan dengan kehadiran. Batasan-batasan bahasa (*limits of language*) hanya berlaku pada pengetahuan dengan koresponden dan "teori gambar", tidak berlaku pada pengetahuan dengan kehadiran atau Ilmu Hudhuri, karena dalam pengetahuan ini sebagaimana yang telah disadari Wittgenstein dalam Philosophical Investigation, bahwa pengetahuan dengan kehadiran mempunyai language games yang berbeda dengan pengetahuan korespondensi. 148

Untuk menghindari kerancuan dalam pendekatan terhadap mistisisme dapat diatasi dengan pembedaan kategori, yaitu:

¹⁴⁷ Ibid, 59.

_

¹⁴⁸ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 205

- 1. Mistisisme yang tidak bisa diceritakan: yaitu pengalaman mistis yang tidak dikonseptualisasikan dalam term-term pemahaman masyarakat umum. Ia memiliki bahasa sendiri yang khas, yang tidak bisa dipahami umum, yang dalam terminologi sufi disebut *al-shaṭhiyyāt al-shufiyyah*, ia adalah ungkapan-ungkapan yang diucapkan oleh para sufi ketika mereka berada dalam keadaan tak sadar sekali, tenggelam dalam lautan *al-fanā*.

 Dalam kondisi seperti ini mereka berbicara tentang apa yang mereka alami, bukan apa yang mereka pikirkan ataupun yang ingin mereka katakan. Itulah sebabnya kita tidak bisa mengkategorikannya sebagai bahasa konvensional. 149
- 2. Pemikiran mistik introspektif dan rekonstruktif sebagai bahasa objek murni mistisisme. Inilah yang disebut Ha'iri sebagai bahasa "dari" mistisisme. "Mistisisme introspektif" harus dibedakan dari "pengalaman mistik" itu sendiri. Jika yang disebut terahir "tak tercakapkan" maka yang disebut pertama terungkap dengan sempurna dalam suatu "bahasa objek" yang dalam kategori ini disebut sebagai bahasa "dari" mistisisme (language "of" mysticism). 150
- Metamistisisme filosofis atau ilmiah yang berbicara "tentang" mistisisme.
 Inilah yang menjadi dasar bahasa Ilmu Hudhuri¹⁵¹

Ketiga spesies mistisisme tersebut memiliki hubungan logis, dalam tahap ini seorang sufi berada dalam keadaan *al-fanā* sehingga tidak lagi

.

¹⁴⁹ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 238-239.

¹⁵⁰ Ibid., 239.

¹⁵¹ Ibid., 239

merasakan adanya dirinya sendiri atau ke"aku"annya. Dalam keadaan ini pengetahuan yang dialami sufi dikategorikan sebagai pengetahuan dengan kehadiran, dalam bahasa JWM Verhaar SJ, sebagai suatu penangkapan langsung, tanpa perkataan sebagai syarat mutlak, tanpa pikiran, dan tanpa sifat diskursif apa-apa terhadap realitas manusia. 152

Pengalaman mistik termasuk pengetahuan preposisional dengan kehadiran yang identik dengan realitas eksistensi diri. Kesadaran uniter yang dimiliki sang mistikus cukup kreatif untuk merekontruksi melalui pencerahan, semua tahap mistik yang indah yang telah disaksikannya dalam dimensi verikal emanasi selama realisasi dirinya. Pengalaman kesadaran uniter ini menjadi aktif secara efisien dalam menyediakan tindak-tindak representasi. Dalam terminologi pengalaman ini disebut sebagai *'irfan*, yaitu sejenis pengetahuan dengan representasi, yang diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi iluminatif. ¹⁵³

Pengetahuan mistis mampu menembus objeknya sampai kejantungnya dengan cara menyelaminya secara langsung. Ketika hal ini tercapai, objek tersebut tidak bisa dibedakan sengan subjek itu sendiri. Objek tersebut telah hadir berupa makna dalam jiwa kita sehingga menjadi identik dengan seseorang yang mengetahui. Karena apapun yang telah hadir pada seseorang, maka identik dengan diri orang tersebut. Apapun yang identik dengan diri

-

¹⁵² M Hidayatullah, "Mistisisme dalam Perspektif Filsafat Analitik: antara Wittgenstein dan Mehdi Ha'iri Yazdi", *Jurnal Filsafat*, Jilid 38, nomor 3, (Desember 2004), 227

¹⁵³ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*... 240-241

seseorang maka ia identik dengan orang tersebut. Disinilah letak ditemukannya kesatuan yang organik antara subjek dan objek.¹⁵⁴

Dalam penyelidikan tentang kebenaran dan kepalsuan pernyataanpernyataan dan penegasan-penegasan paradoks mistik, tidak mungkin
menggunakan cara pikir filosofis yang hanya berkenaan dengan pembenaran
logis, semantik, dan epistemologis. Seluruh pendekatan filosofis terhadap
mistisisme masuk kedalam cara pemikiran dan pembicaraan yang sistematis
tentang bahasa mistisisme. Filsafat hanya bisa menyelidiki bahasa kaum
mistis, yakni 'irfan sebagai objek penyelidikan.¹⁵⁵

Ilmu Hudhuri sebagai metamistisisme menjadi jembatan yang mengakomodasi mistisisme untuk mencari keabsahan epistemologi emanasi dan kesatuan mistik sebagai bahasa objek dari mistisisme, tetapi tidak lepas dari irfan. Epitemologi 'Irfan merupakan penalaran berdasarkan intuisi, 157 dalam mencapai kebenaran, intuisi menggunakan sesuatu yang dapat dirasakan (*zauq*), berbeda dengan nalar yang menekankan pemikran manusia sebagai cara untuk mencapai kebenaran.

Ibn arabi mengartikan *al-fanā* dengan dua pengertian. Pertama, *al-fanā* dengan pengertian mistis yaitu lenyapnya ketidaktahuan dan hanya tinggallah pengetahuan sejati yang dihasilkan melalui intuisi tentang kesatuan esensal keseluruhan. Seorang sufi tidak melenyapkan keadaan dirinya, tetapi

¹⁵⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 148

¹⁵⁵ Kaelen, Filsafat Bahasa: Masalah dan perkembangannya, (Yogyakarta: Paradigma, 2002), 154

¹⁵⁶ M. Hidayatullah S, Mistisisme dalam Perspektif Filsafat Analitik..., 228

¹⁵⁷ Salah satu cara untuk mencapai kebenaran

ia menyadari non-eksistensi esensial sebagai bentuk. Kedua, *al-fanā* dalam pengertian metafisika, yang berarti hilangnya bentuk-bentuk dunia fenomena dan berlangsungnya substansi universal yang satu. 158

Di dalam sufisme Islam yang bertingkat lebih tinggi pengalaman yang mempersatukan itu bukanlah ego terbatas yang mengatasi identitasnya sendiri dengan semacam peleburan ke dalam ego tak terbatas, melainkan yang tak terbataslah yang masuk kedalam perlukan kasih sayang yang terbatas. 159 Saat sufi mengalami shatahat, bukan manusia yang melebur ke dalam wujud Tuhan, akantetapi Tuhan lah yang masuk kedalam *qalb* manusia.

B. Shataḥāt Abū Yazīd al-Bisṭāmī Telaah Ilmu Hudhuri

Ada beberapa contoh *shaṭaḥāt* Abū Yazīd *al-Biṣṭāmī*, tingkatan dalam al-ittihād yang menimbulkan berbagai shatahāt yang berbeda.

Pertama, tahap terendah dalam al-ittihad, pada fase ini Abū Yazīd menyebut kata ganti ketiga (Dia). Shatahat seperti ini diketahui dari jawaban ketika ditanya mengenai makrifat Allah, Abū Yazīd menjawab:

Siapa saja yang sekiranya merasakan bersatu dengan Tuhan (al-Haqq) berada dalam al-Haqq, maka harus selalu berada dalam al-Haqq. 160

159 Muzairi, "Dimensi Pengalaman Mistik", 58-59

¹⁵⁸ Muzaiyana dkk, Akhlaq Tasawuf, 329

^{160 &#}x27;Abd al-Rahman Badawy, Shatahat, 103

Dalam shatahat tersebut ia menggunakan kata ganti pertama (saya) untuk dirinya, dan kata ganti ketiga (Dia) untuk Tuhan. Ini menunjukkan masih terdapat dualisme bahwa antara ia dan Tuhan masih terdapat jarak yang memisahkan, berarti yang dicapainya pada saat ini belum dapat dikatakan sebagai persatuan yang sempurna.

Kedua, Abū Yazīd menggunakan kata ganti pertama (Aku) dan kedua (kamu), dalam ungkapanya:

Hai Abū Yazīd, sesungguhnya mereka semua adalah makhluk-ku kecuali engkau. maka saya berkata: Maka saya adalah engkau, Engkau adalah saya dan saya adalah Engkau. 161

Dalam fase ini terlihat menggunakan kata ganti pertama dan kedua, namun dalam ungkapan tersebut masih menunjukkan jarak antara Abū Yazīd dan Tuhan, karena ia masih menampakkan dirinya.

Ketiga, Abū Yazīd menggunakan kata ganti pertama saja, ungkapan tersebut contohnya:

Sesungguhnya Aku adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku. 162

Pada waktu lain Abū Yazīd juga mengungkapkan:

1

¹⁶¹ Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme, 84

¹⁶² Dalmeri, "Menggugat Persatuan Roh", 145

سُبِحَاني, سُبِحَاني, مَا أعظَمُ شَأَ نِي 163

Maha suci aku, Maha suci aku, alangkah Maha besar kekuasaanku

Dalam kalimat tersebut terlihat Abū Yazīd *menisbatkan* kepada Allah saja, tidak untuk dirinya maupun yang lain. Ketika itu Abū Yazīd dibukakan sifat-sifat keindahan sehingga penuh rasa cinta terhadap Tuhan. Terlihat bahwa terjadi penyatuan antara dirinya dan Allah. Ungkapan ini berasal dari Allah yang memakai lidah Abū Yazīd.

Empat, Abū Yazīd benar-benar telah hancur ke dalam Tuhan, dia sudah tidak bisa merasakan keberadaan dirinya¹⁶⁵. Uangkapan *shaṭaḥāt*nya sebagai berikut:

رَفَعْتُ مَرَّةً حَتَّى أَقَمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لِي : يَا أَبَايَزِيْدُ إِنَّ خَلْقِى يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَرَوْنَ اَنْ يَرَوْكَ. فَقُلْتُ: يَا عَزِيْزِى لَا أُحِبُّ اَنْ اَرَاهُمْ, فَإِنْ اَحْبَبْتَ ذَلِكَ مِنِّى فَاتِّى لَا اَقْدِرُ اَنْ أُخَا لِفُكَ فَزَيِّنِي بِوَحْدَا نِيَّتِكَ حَتَّى إِذَارَ أَنِى خَلْقُكَ قَالُوا : رَايْنَاكَ فَتَكُوْنَ أَنْتَ ذَاكَ وَلَا اَكُوْنَ أَنَا هَنَاكَ.

Pada suatu ketika aku dinaikkan ke hadirat Tuhan dan ia berkata: wahai Abū Yazīd sesungguhnya makhluk-Ku ingin melihat engkau!". Aku menjawab: "Kekasihku, aku tak ingin melihat mereka. Tetapi jika itu kehendakmu maka Aku tak berdaya untuk menentang kehendak-Mu. Hiasi aku dengan keesaanMu (wahdāniyyatika); pakaikan aku dengan pakaian keakuan-Mu (anāniyyatika) dan angkatlah aku kepada ketunggalan-Mu (ahadiyyatika) sehingga apabila makhluk-Mu melihatku mereka akan mengatakan: "Kami telah melihat-Mu!"

164 Rahmi Damis, "Al-Ittihad dalam Tasawuf", Aqidah-Ta, Vol. 3, No. 1, (2017), 77

-

^{163 &#}x27;Abd al-Rahman Badawy, Shatahat, 111

¹⁶⁵ Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme, 84

Sehingga Engkau adalah Engkau sebagaimana Engkau yang itu dan aku bukanlah aku yang di sini!". ¹⁶⁶

Keadaan ini pada bagian awal ungkapan Abū Yazīd diatas melukiskan alam makrifat, selanjutnya memasuki alam *al-fanāʻ al-nafs* sehingga ia merasa sangat dekat dengan Tuhan sehingga terjadi perpaduan situasi *al-ittihād*. Dalam kondisi ini Abū Yazīd sudah dihiasi dengan sifat-sifat Tuhan, ia benarbenar sudak tidak dapat merasakan dirinya sendiri. Pada tingkatan ini, Abū Yazīd telah mencapai ittihad yang sempurna, sehingga di snilah persatuan tertinggi yang dialaminya.

Melalui persatuan dengan Tuhan, seorang sufi akan melihat dan merasakan bahwa dia dapat menyaksikan Tuhannya tanpa ada satir atau pemisah, bahkan dia melihat dengan mata kepalanya, 168 bahwa yang ada sesungguhnya adalah hanya Tuhan saja, sebagaimana ungkapan imam al-Ghazālī:

Menyaksikan Tuhan (al-Ḥagq) tanpa ada perantara

Menurut Abū al-Qasīm al-Junaid, keadaan tersebut akan tertanam dalam sanubari seorang sufi, bila ia telah mencapai pengalaman *al-fanā'* yang tertinggi (*fanā' al-fanā'*). Seorang sufi akan berada dalam ketiadaan sifatsifatnya sebagai makhluk dan berada dalam Tuhan.

-

¹⁶⁶ Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme, 83

¹⁶⁷ Rivey siregar, Tasawuf dari sufisme Klasik ke Neo-Sufisme, 154

¹⁶⁸ Dalmeri, "Menggugat Persatuan roh", 139

¹⁶⁹ Ibid, 140

Dalam kondisi *al-fanā*', seorang sufi mengalami penyatuan antara manusia dengan Tuhan, sehingga seorang sufi akan memanggil dirinya seolah-olah sebagai Tuhan. Sebagaimana yang pernah diutarakan Abū Yazīd sebagai berikut:

Maka yang satu kepada yang lainnya mengatakan "Hai Aku" 170

Dalam mengeluarkan kalimat tersebut, Abū Yazīd berada di dalam kondisi ketidaksadaran. Ia juga tidak mengetahui segala yang perbuatan dan ucapannya karena memang bukan disebabkan keinginan dari dirinya, tetapi sebenarnya berasal dari Tuhan.

Suatu yang sangat diinginkan Abū Yazīd adalah persatuan dengan Tuhan, ia ingin berada di *hadhirat* Tuhan dan berhadapan langsung dengan Tuhan. Sebab bagi seorang sufi perjumpaan dengan Tuhan memberi kepuasan tersendiri baginya. Abū Yazīd pernah mengatakan:

Aku tidak menginginkan sesuatu pun dari Allah, kecuali hanya Allah.¹⁷¹

Suasana yang dialami ini menggambarkan bahwa pada saat itu yang mendominasi diri Abū Yazīd adalah Tuhan, sehingga ketika itu dia tidak bisa mengendalikan perkataan maupun perbuatannya, semua yang dilakukan dan

¹⁷⁰ Ibid, 140, kalimat ini juga terdapat dalam kitab التّعرف لمذهب أهل التّصرّف karya al-Kalabadzi dan الرّسالة القشيريّة karya al-Qusyairi, dalam Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme, 81.

^{171 &#}x27;Abd al-Rahman Badawy, 94. Dalam Dalmeri, "Menggugat persatuan roh", 144

diucapkan berada diluar kesadarannya. Dari pernyataan diatas juga nampak bahwa Abū Yazīd sudah dekat dengan Tuhan, namun *al-ittihad* belum terjadi dengan sempurna.

Secara lahiriah, ungkapan Abū Yazīd seakan-akan mengaku dirinya Tuhan. Akan tetapi sebenarnya dalam keadaan ini Abū Yazīd saat mengucapkan kata "Aku" bukan sebagai gambaran Tuhan karena Abū Yazīd dalam kondisi *al-fanā* berbicara atas nama Tuhan atau Tuhan "berbicara" melalui lidah Abū Yazīd Dalam hal ini Abū Yazīd mengatakan: "Sesungguhnya Dia (Tuhan) berbicara melalui lidahku sedang saya sendiri dalam keadaan *al-fanā*'.

Ucapan *shaṭaḥāt* ini muncul pada seorang sufi dalam bentuk orang pertama diluar sadarnya. Dalam hal ini berarti ia dalam kondisi *al-fanā* 'dari dirinya sendiri serta kekal dalam zat yang Maha Benar. Sehingga dia mengeluarkan kata-kata dengan kalam yang Maha Benar, ucapan seorang sufi dalam keadaan ini tidak dalam kondisi normal, karena jika ucapan tersebut diucapkan dalam kondisi normal maka jelas akan ditolak sendiri oleh orang yang mengucapkannya.¹⁷²

Pikiran manusia dalam mode emanasi dirancang untuk melakukan upaya agar sampai pada realitas dirinya yang mutlak. Untuk memudahkan pemahaman dalam beberapa contoh kalimat *shaṭaḥāt* diatas berikut digambarkan pola makrifatnya.

_

¹⁷² Asmaran As, *pengantar studi Tasawuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo persada, 1994), 291

Tabel Pola Makrifat ungkapan *shaṭaḥāt* Abū Yazīd al-Bisṭāmī

Mistik	Penyatuan, peleburan, unity of experience.
Bahasa Mistik	Bahasa "Saya" sebagai satu-satunya kesadaran yang
(Teofani)	dimiliki oleh seorang mistik
Metamistik	Fase-fase al-fanā' adalah سَكُر (mabuk) → زَوَالُ الْحِجَابِ (mabuk) → عَلَبَةُ الشَّهُود (tersingkapnya hijab) → عَلَبَةُ الشَّهُود (perkesempurnaan kesaksian). disinilah letak saat seorang sufi mengeluarkan kalimat-kalimat shaṭaḥāt dalam kondisi
	al-fanā'.

Dalam teori Ilmu Hudhuri Mehdi Ha'iri Yazdi, yang dapat dipahami bahwa *shaṭaḥāt* dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda. Mistik yang merupakan sebuan rasa penyatuan antara manusia dengan Tuhan. Seorang sedang tenggelam dalam lautan *al-fanā*. Kesadaran mistik adalah kesatuan sederhana kehadiran Tuhan di dalam diri, dan kehadiran diri di dalam Tuhan.

Shaṭaḥāt adalah teofani atau bahasa mistiknya seseorang. Kondisi diluar kesadaran seseorang karena "penyaksian" sehingga tanpa sadar mengeluarkan kata-kata yang tidak lazim menurut syariat. ¹⁷³ Inilah sebabnya kata *shaṭaḥāt* tidak bisa dikategorikan sebagai bahasa konvensional.

Sedangkan metamistik bersifat lebih halus yakni sebuah kondisi pengalaman mistik yang dialami seseorang berdasarkan penyatuan kepada

.

¹⁷³ Ghozi, "Landasan ontologis", 88

Tuhan ketika keadaan mistiknya dalam tahap عَلَبَةُ الشَّهُود. Metamisisme filosofis atau ilmiah yang berbicara "tentang' mistisime. Inilah yang menjadi dasar pemahaman bahasa Ilmu Hudhuri.¹⁷⁴



¹⁷⁴ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 239

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

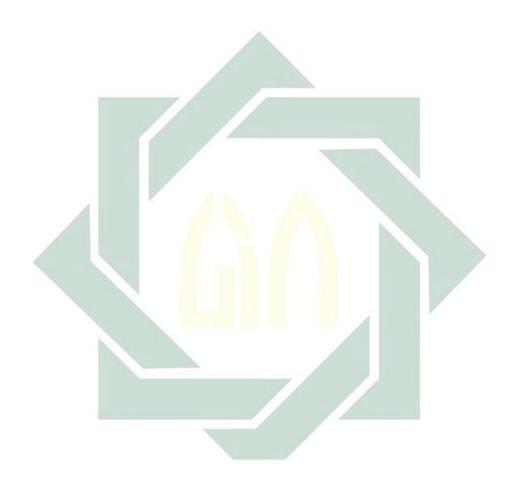
- 1. Shatahāt adalah ungkapan-ungkapan yang diucapkan oleh para sufi ketika mereka berada dalam keadaan tidak sadar dan tenggelam dalam lautan alfanā'. Dalam kondisi seperti ini mereka berbicara tentang apa yang mereka alami, bukan apa yang mereka pikirkan ataupun yang ingin mereka katakan. Itulah sebabnya kita tidak bisa mengkategorikannya sebagai bahasa yang normal. Ungkapan shatahāt Abū Yazīd al-Bistāmī merupakan ucapan orang yang belum mencapai hakikat makrifat. Menurut Abū Yazīd dalam suatu keyakinan yang telah dicapai oleh sufi bahwa semua gerakan dan diamnya makhluk itu merupakan perbuatan Tuhan. Suasana yang dialaminya menunjukkan bahwa pada saat tersebut Tuhan sehingga ketika itu ia tidak lagi mendominasi dirinya, mengendalikan perbuatan atau perkataannya. Semua yang dilakukan berada di luar kesadarannya.
- Fenomena shatahāt Abū Yazīd al-Bistāmi dalam perspektif Ilmu Hudhuri Mehdi Ha'iri Yazdi dapat dipilah dalam tiga kondisi. Pertama, sebagai sebuah kondisi mistik yang merupakan sebuah penyatuan. Kedua, bahasa mistik. Dan yang ketiga, Metamistik. Bahwa dari mistik dan bahasa mistik disebutkan bahwa Abū Yazīd mengalami fase metamistik yang dimulai

غَلَبَةُ (tersingkapnya hijab) kemudian زَوَالُ الحِجَابِ mabuk) lalu عَلَبَةُ (perkesempurnaan kesaksian). Dari sini terlihat bahwa ia hanya menyaksikan dirinya, menyadari dirinya tanpa yang lain sehingga dia berkata "aku". Ilmu Hudhuri sebagai metamistisisme menjadi jembatan yang mengakomodasi mistisisme untuk mencari keabsahan epistemologi emanasi dan kesatuan mistik sebagai bahasa objek dari mistisisme. Dengan menggunakan teori Ilmu Hudhuri dapat diketahui bahwa shatahāt memiliki bahasa sendiri yang khas, yang tidak bisa dipahami umum, yang dalam terminologi sufi Pengalaman mistis yang tidak dikonseptualisasikan dalam term-term pemahaman masyarakat umum. Ucapan shatahat yang pernah dikatakan Abū Yazid seperti "maha suci aku" dimaknai sebagai ungkapan yang sarat dengan nilai ketakwaan dan ketundukan. Kata-kata itu dikatakan Abū Yazīd seolah-olah sedang seperti membaca al-Qur'an yang di alaminya ada kalimat "Saya Tuhan". Ketika mengeluarkan ucapan "maha suci Aku" sesungguhnya sedang mengagungkan nama Tuhan. Jadi disini Abū Yazīd al-Bistāmī sama sekali tidak merujuk kepada dirinya tapi kepada Tuhan.

B. Saran

Dalam penulisan skripsi ini, penulis menyadari keterbatasan ketika menganalisis *shaṭaḥāt* Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Perlu diadakan penelitian lebih

lanjut dan mendalam terhadap *shaṭaḥāt* dan pemikiran Abū Yazīd al-Bisṭāmī supaya semakin mengembangkan keilmuan di dalam dunia tasawuf.



DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Qasim Muhammad. *Abū Yazīd Al-Bisṭāmī; al-Majmu'ah as-Shufīyyah al-Kamilah*. Damaskus: al-Mada, 2004.
- Abror, Robby. *Tasawuf Sosial; Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual.* Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002.
- Afifi, A.E. *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Amin, Totok Jumantoro dan Samsul Munir. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2005.
- Anwar, Muhtar Solihin dan Rosihan. *Kamus Tasawuf*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Anwar, Muhtar Solihin dan Rosihon. *Ilmu tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Anwar, Rosihon. Akhlaq Tasawuf. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Armandu, Nina M. dkk. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- As, Asmaran. *Pengantar Studi Tsawuf.* Jakarta: PT Rajawali Grafindo Persada, 1996.
- Atabik, Ahmad. "Telaah Pemikiran al-Ghazālī Tentang Filsafat", *Fikrah*. Vol. 2, No. 1, Juni 2014.

- Azra, Azyumardi, Ilyas Ismail, dkk, *Ensiklopedi Tasawuf*. Bandung: Angkasa, 2008.
- Al-Badawy, 'Abd al-Rahmān. *Shaṭaḥāt as-Sufīyyah*. Kairo: Mathba'ah an-Nahdah al-Misriyyah, 1949.
- Bagus, Lorens. Kamus Filsafat. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Baskara, Nusyirwan dan Benny. "Epifani Sebagai Ilmu Hudhuri: Suatu Tinjauan Epistemologis", *Sosio-Religia*. Vol 8, No 3, Mei, 2009.
- Dahlan, Zaini. "Konsep Makrifat Menurut al-Ghazālī dan Ibnu 'Arabi: Solusi Antisipatif radikalisme Keagamaan Berbasis Epistemologi", *Kawistara*. Vol. 3, No. 1, April, 2013.
- Dainori, "Pemikiran Tasawuf al-Hallaj, Abū Yāzid al-Bisṭāmī, dan Ibn Arabi", *Tafaqquh*. vol. 5, no 2, Desember, 2017.
- Dalmeri, "Menggugat Persatuan Roh Manusia Dengan Tuhan: Dekonstruksi Terhadap Paham *al-Ittihād* Dalam Filsafat Abū Yāzid al-Bisṭāmī", Dalam *Madania*. Vol 20, No 2, 2016.
- Daudy, Ahmad. Syaikh Nuruddin al-Raniri Sejarah, Karya, dan Sanggahan Terhadap Wujudiyyah di Aceh. Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- Endraswara, Suwardi. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan*.

 Yogyakarta: Pustaka Wdyatama, 2006.
- Ernst, Carl W. *Ekspresi Ektase dalam Sufisme* terj. Heppi sih Rudatin dan Rini Kusumawati, Yogyakarta: Putra Langit, 2003.

- Faletehan, Aun Falestien "Tasawuf Falsafi Persia di Masa Klasik Islam; Studi tentang Ajaran Teosofi Abū Yāzid al-Bisṭāmī, al-Husayn bin Mansur al-Hallaj, dan Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi", Dalam *Antologi Kajian Islam.* No 10, 2006.
- Faletehan, Aun Falestien. *Tasawuf Falsafi Persia di Masa Klasik Islam.* Surabaya: Dakwah, Digital Press, 2007.
- Fatah, Abdul dkk, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Departemen Agama republik Indonesia, 1993.
- Ghazāli, Imam. *Pembebas Dari Kesesatan*. terj. M. Nuh, Jakarta: Tintamas, 1990.
- Ghozi, "Landasan Ontologis dan Kualifikasi Ma'rifat Ibn Ata Allah Al-Sakandari", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam.* Vol. 6, No. 1, Juni 2016.
- Hafirun, Muhammad. "Teori asal Usul Tasawuf", Dakwah. Vol. XIII, No.2
- Halim, Rifqil. "Kritik Terhadap Teori *Shaṭaḥāt* Kaum Sufi", *An-Nahdlah*. Vol. 1. No. 2, April, 2015.
- Hasyim, Mohammad. *Penuntun Dasar Kearah Penelitian Masyarakat*. Surabaya: Bina Ilmu, 1982.
- Hawwa, Sa'id. *Tarbiyatun ar-Ruhiyah*, terj. Khairul Rafie, *Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf Untuk Para Aktivis Islam*. Cetakan vi, Bandung:

 Mizan, 1998.

- Hidayatullah, M. "Mistisisme dalam Perspektif Filsafat Analitik: antara Wittgenstein dan Mehdi Ha'iri Yazdi", *Jurnal Filsafat*. Jilid 38, nomor 3, Desember, 2004.
- Isa, Ahmad. *Tokoh-tokoh Sufi*. Jakarta: PT Rajawali Grafindo Persada, 2000.
- Junaidi, Luqman. "Ilmu Hudhuri: Konsep Ilmu Pengetahuan dalam Filsafat Iluminasi Suhrawardi", Tesis. FIB UI, 2009.
- al-Kalabadzi, Ibn Abi Ishaq Muhammad ibn Ibrahim ibn Ya'qub al-Bukhari. *Al-Tashawwuf.* terj. Rahmani Astuti, Rahasia wajah suci Cet. 3, Bandung: Mizan, 1993.
- Kaelen, *Filsafat Bahasa: Masalah dan perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 2002.
- Khairiyanto. "Syatahat dalam puncak ektase Illahiyah; Perspektif Hermeneutika terhadap Buku Tarian Mabuk Allah", Skripsi. Ilmu Filsafat Agama, Yogyakarta, Ushuluddin dan Pemikiran Islam, 2016.
- Khoiri, Alwan. *Akhlaq Tasawuf*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kaljaga, 2005.
- Koentjaraningrat. *Kamus Istilah Anhtropologi*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Jakarta: Depdikbud, 1984.
- Meleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Moelyadi, David. Apk. KBBI V 0.2.0 Beta (20), 2016.

- Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Sosial Lainya.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mustofa. Akhlaq Tasawuf. Bandung: CV Pustaka, 1999.
- Muzairi, "Dimensi Pengalaman Mistik (Mystical Experience) Dan Ciri-Cirinya", Religi. Vol. X, No. 1, Januari 2014.
- Muzaiyana dkk, Akhlaq Tasawuf. UINSA Press: Surabaya, 2014.
- Nasution, Harun. Filsafat dan Mistisisme dalam Islam. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al-Ghazāli*, cet III, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- Nata, Abudin. Akhlaq Tasawuf. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Nawawi, Hadari. *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: UGM Press, 1991.
- Nicholson, Reynold A. *Gagasan Personalitas dalam Sufisme*. Terj. A. Syihabulmillah, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Noer, Kautsar Azhari. "Tasawuf dalam Peradaban Islam; Apresiasi dan Kritik", *Ulumuna*, vol. X, No. 2, 2006.
- Permadi, Pengantar Ilmu Tasawuf. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*.

 Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahmawati, "Memahami Ajaran *al-Fanā' Baqa'*, dan Ittihad dalam Tasawuf", *al-Munzir.* vol.7, No.2, November, 2014.
- Riyadi, Abdul Kadir. "Jalan Baru Tasawuf: Kajian tentang Abu Bakr al-Kalabazi", *Tsaqafah*. Vol. 2, No1, Mei 2015.
- al-Sarraj, Abu Nashr. *al-Lumą: Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf.* terj. Wasmukan dan Samson Rahman, Surabaya: Risalah Gusti, 2002.
- Saude, "Puncak-Puncak Capaian Kaum Sufi", Hufana. Vol.3, No.1, Maret, 2006.
- Siregar, Rivay. *Tasawuf dari Sufi Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Solihin, Muhtar. *Tokoh-tokoh Sufi Lintas Zaman*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Sugiyono, Memahami Penelitian Kualitatif. Bandung: Alfabeta, 2012.
- Surachmat, Winarno. *Dasar dan Teknik research; Pengantar Metodologi Ilmiah.*Bandung: Tarsito. 1972.
- Suteja, Kepribadian Sang Wali Allah. Cirebon: Cirebon Publishing, 2016.
- al-Taftazani, Abual-Wafa' al-Ghanimi. *Sufi dari Zaman ke Zaman.* terj. Ahmad rofi' Ustmani, Bandung: Pustaka, 1997.
- Tebba, Sudirman. *Merengkuh Makrifat Menuju Ektase Spiritual*. Ciputat: Pustaka Irvan, 2006.

Vaughan-lee, Llewellyn. *The Circle Of Love*. terj Eva Y. Nukman, *Lingkaran Cinta Sang Sufi*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge*. Terj, Ahsin Mohamad, *Ilmu Hudhuri*, Bandung: Mizan, 1994.

Zahri, Mustafa. Kunci Memahami Ilmu Tasawuf. Surabaya: Bina Ilmu, 1998.

Ziai, Hussen. *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*. terj. Alif Muhammad dan Munir, Bandung: Zaman, 1998.