

Dr. Idrus al-Kaf, MA



Jejak-jejak Cinta Kaum Sufi

Menguk keindahan Tabir Cinta Mistis Syaikh Umar ibn al-Faridh

Jejak-jejak Cinta Kaum Sufi

Mengungkap keindahan Tabir Cinta Mistis Syaikh Umar ibn al Faridh

Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Dr. Idrus al-Kaf, MA

JEJAK-JEJAK CINTA KAUM SUFI Menguak keindahan Tabir Cinta Mistis
Syaikh Umar ibn al-Faridh--Dr. Idrus al-Kaf, MA --Cet 1- Idea Press Yogyakarta
2019 -- x + 186 hlm--15.5 x 23.5 cm

ISBN: xxxx

1. Filsafat Islam 2. Judul

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh
isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan
hukum.

JEJAK-JEJAK CINTA KAUM SUFI
Menguak keindahan Tabir Cinta Mistis Syaikh Umar ibn al-Faridh

Penulis: Dr. Idrus al-Kaf, MA

Setting Layout: Agus. S

Desain Cover: Ach. Mahfud

Cetakan 1: Desember 2019

Penerbit : Idea Press Yogyakarta

Diterbitkan oleh Penerbit IDEA Press Yogyakarta
Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta
Email: ideapres.now@gmail.com/ idea_press@yahoo.com

Anggota IKAPI DIY

Copyright @ 2019 Penulis
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
All right reserved.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, semoga shalawat dan salam senantiasa dilimpahkan kepada junjungan kita, Rasulullah saw., keluarga dan para sahabatnya.

Sejak dulu, para sufi lebih gemar mengutarakan pemikiran sufistik mereka lewat syair. Itu bukan suatu kebetulan, tapi sebuah keniscayaan. Dalam tradisi tasawuf, kecenderungan para sufi menggunakan media syair sebagai sarana untuk mentransformasikan pemikiran mereka didukung oleh sebuah fakta bahwa antara tasawuf dan seni (khususnya seni sastra) mempunyai hubungan variable yang tidak terelakkan.

Baik tasawuf maupun seni, lebih mengedepankan aspek rasa (*dzauq*) dibandingkan rasio atau nalar. Perjuangan Para sufi dalam mendekati diri kepada Tuhan, lebih ditekankan pada usaha untuk memperhalus budi dan jiwa. Dengan kehalusan jiwa ini, diharapkan mereka akan memiliki kepekaan untuk segera dapat merasakan kehadiran Tuhan dan menyaksikan keindahannya. Kehalusan budi dan jiwa itu pulalah yang membuat mereka mampu mengungkapkan pemikiran mereka secara puitis dan indah, dengan ungkapan-ungkapan yang penuh makna dan bernilai seni tinggi.

Bahasa syair adalah bahasa yang sarat dengan simbol. Simbol ini merupakan unsur yang sangat penting dalam sebuah syair. Sebuah syair tidak akan berjiwa dan dapat menggerakkan

hati, fikiran dan imajinasi pembaca jika hanya terdiri dari metafor. Puisi akan berjiwa dan memiliki ruh jika dalamnya terdapat simbol yang sarat dengan makna.

Menurut Rumi, Simbol memberi peluang kepada pembaca untuk meningkatkan “renungan keindahan dunia” menjadi tangga naik bagi “renungan keindahan ilahi”. Seseorang tidak akan dapat memasuki api ketuhanan tanpa perantara, tamsil, kias dan mitsâl yang dapat membantu mereka merasakan alangkah panasnya api bagi orang yang berada di dekat api.

Menurut al-Qusyairi, simbol merupakan metode para sufi untuk menuliskan rahasia yang tujuannya menyatakan sesuatu yang tidak dapat difahami dengan cara lain kecuali melalui simbol itu sendiri.

Satu kesulitan yang biasanya dihadapi oleh seorang pengkaji *dîwân* sufi adalah ketika mereka berhadapan dengan bahasa simbolik ini. Dan memang para sufi tidak pernah sepakat menggunakan satu simbol untuk pengertian yang sama. Sedangkan, sebagai sebuah bahasa yang multimuka dan sarat makna, bahasa simbol bersifat lebih terbuka bagi berbagai interpretasi dan beragam pentakwilan.

Syaikh Umar ibn al-Fâridh adalah salah seorang sufi yang mengekspresikan pemikiran-pemikiran sufistiknya melalui media syair. Syair-syair mistisnya itu kemudian dikumpulkan dalam sebuah buku, dan diberi judul *Diwân ibn al-Fâridh*. *Diwân* ini merupakan satu-satunya karya ibn al-Fâridh, sehingga ia menjadi satu-satunya sumber utama yang dapat digunakan oleh peneliti tasawuf untuk mengkaji pemikiran sufistiknya.

Hal inilah yang mungkin menyebabkan pemikiran-pemikiran ibn al-Fâridh kurang mendapatkan perhatian yang proporsional dari para pengkaji tasawuf, terutama di Indonesia. Sejauh pengamatan penulis, belum ada satu bukupun, yang secara khusus dan utuh, memaparkan atau mengkaji pemikiran ibn al-Fâridh ini. Dalam kajian-kajian tasawuf berbahasa Indonesia,

pemikiran ibn al-Fâridh hanya sesekali muncul dan disinggung, itupun hanya berupa cuplikan dari tema-tema tertentu saja, sehingga kita tidak mendapatkan pemahaman yang konprehensif tentang pemikirannya.

Hal ini sangat berbeda dengan pemikiran-pemikiran sufi lainnya, seperti ibn `Arabi, Jalaluddin al-Rûmi, al-Jilli dan lain sebagainya yang begitu banyak mendapatkan perhatian dari para peneliti. Padahal, walaupun tidak seterkenal mereka, ketokohan dan ajaran Syaikh Umar ibn al-Fâridh sebenarnya tidak kalah besar dan menarik jika dibandingkan dengan sufi-sufi tersebut.

Hal inilah yang membuat penulis tertarik untuk mengkaji, memaparkan dan sekaligus mempublikasikan pemikiran-pemikiran sufistik Syaikh Umar ibn al-Fâridh tersebut ke dalam sebuah buku, sehingga diharapkan ia dapat memberikan manfaat, terutama bagi yang ingin lebih mengenal pemikiran Tasawuf beliau.

Buku ini terlalu kecil untuk mengungkapkan semua pemikiran sufistik Syaikh ibn al-Fâridh yang terdapat dalam *diwân* tersebut. Mengingat *Dîwân ibn al-Fâridh* merupakan karya monumental beliau yang sangat berharga. Syair-syair yang ada di dalamnya bagaikan samudera ilmu pengetahuan dan hikmah yang tidak akan pernah kering untuk digali.

Tanpa bermaksud mengurangi rasa *ta'zhîm* dan cinta penulis kepada beliau, maka dengan segala keterbatasan yang ada, penulis mencoba untuk mengelaborasi pemikiran-pemikiran beliau di dalam *diwân* tersebut ke dalam sebuah tulisan yang sederhana, agar karya besar seorang tokoh sufi legendaris ini tidak hanya dikenal sebagai sebuah kumpulan qasidah yang biasa dibaca dalam sebuah majelis pertemuan, atau penutup sebuah acara keagamaan, sebagai mana yang terjadi selama ini.

Akhirnya, ucapan terima kasih penulis tujukan kepada semua dukungan yang telah penulis terima. Kedua orang tua, mertua, anak istri, dan semua teman yang dengan segala bantuan

mereka telah memberikan sesuatu yang sangat berharga bagi penulis sehingga dapat menyelesaikan penulisan buku ini dengan lancar.

Palembang, 2 Oktober, 2019

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	v
Daftar Isi	vii
BAB 1 PENDAHULUAN.....	1
BAB 2 SUASANA KEHIDUPAN DI MASA IBN AL-FÂRIDH	17
A. Kondisi Politik dan Keagamaan.....	17
B. Kehidupan Sosial Ekonomi.....	24
C. Perkembangan Pendidikan dan Madrasah....	28
D. Perkembangan Sastra dan Pemikiran Islam..	31
BAB 3 BIOGRAFI KEHIDUPAN IBN AL-FÂRIDH	35
A. Kelahiran dan Asal-usul Keluarga	35
B. Spiritualitas Ibn Al-Fâridh	38
C. Corak Tasawuf Ibn al-Fâridh.....	44
D. Tentang Dîwân Ibn al-Fâridh.....	49
BAB 4 TASAWUF SEBAGAI PEMIKIRAN	61
A. Pengertian Tasawuf.....	61
B. Aliran Pemikiran Tasawuf.....	69
C. Ma`rifat	72
D. Fanâ dan Baqâ, dan Ittihâd.....	79
E. Wihdat al-wujûd.....	87
F. al-Quthb dan al-Haqîqah al-Muhammadiyah.....	95

BAB 5 PEMIKIRAN SUFISTIK SYAIKH UMAR IBN	
AL-FÂRIDH DALAM <i>DÎWÂN IBN AL-FÂRIDH</i>...	103
A. Al-Hubb wa al-Ittihâd	103
1. Tahapan-tahapan Cinta ibn al-Fâridh	103
2. Fanâ dan Wihdat al-Syuhûd.....	120
3. Bentuk-bentuk Tajalli ibn al-Fâridh.....	122
4. Tingkatan-tingkatan Ittihâd ibn al-Fâridh	125
B. Cinta dan Ma`rifat	132
1. Hubungan antara Cinta dan Ma`rifat	132
2. Instrumen-instrumen Ma`rifat.....	136
3. Tingkatan-tingkatan Ma`rifat.....	147
4. Cinta dan Keindahan	150
C. Al-Quthb wa al-Haqîqah al-muhammadiyah	153
1. Al-Quthb dalam pandangan ibn al-Fâridh	153
2. Status Ontologi al-Quthb dalam Kosmologi	
Wujûd ibn al-Fâridh	158
3. Tentang al-Quthb, Kenabian, dan Kewalian	163
D. Kesatuan Agama-agama.....	166
BAB 6 KESIMPULAN	175
DAFTAR PUSTAKA	181

PENDAHULUAN

Pemikiran sufistik mengalami perkembangan yang cukup unik dan menarik. Dikatakan demikian, karena di satu sisi pemikiran-pemikiran sufistik telah menimbulkan tensi-tensi ideologis yang sangat tajam; digantungnya Abû Mansûr al-Hallâj di tiang gantungan dikarenakan konsep *Anâ al-Haqq*-nya misalnya, adalah bukti nyata untuk hal ini. Di sisi lain pemikiran sufistik mampu melahirkan dinamika intelektual Islam secara lebih positif. Ini terlihat dari peran para tokohnya yang memiliki pengaruh yang cukup besar, baik di belahan timur maupun di belahan barat dunia, seperti Jalaluddîn al-Rûmi, ibn `Arabi dan lain sebagainya.¹

Keunikan lainnya adalah terletak pada objek kajian dan ruang lingkup pengalamannya yang bersifat esoteris,² gaib dan

¹ Hal ini disebabkan karena tasawuf berkaitan dengan dimensi batiniah seseorang, maka terma-terma dalam tasawuf dirasakan lebih universal dan inklusif, lebih lentur, luas dan terbuka. Berbeda dengan permasalahan Fiqh, yang objek kajiannya lebih menekankan aspek-aspek lahiriah (formal) saja. Idrus al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), h.1

² Istilah 'esoteris' berasal dari kata Yunani 'soteros', yang berarti batin. Semula, istilah ini dilekatkan pada pandangan metafisik sejumlah filsuf Yunani kuno, seperti Pythagoras dan Plato. Lihat Lorenz Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 136

tersembunyi, yaitu Tuhan yang transenden, sehingga amat jauh dari cerapan inderawi dan rasio manusia. Ia berada di kawasan, yang oleh Emmanuel Kant, disebut wilayah *numen*.³ Untuk membuka tabir dan memasuki wilayah *numen* itu, para sufi lebih mengutamakan produk-produk penyaksian hati daripada pengetahuan-pengetahuan yang dihasilkan oleh argumentasi rasional. Karena indera dan kekuatan logika manusia hanya bisa mengetahui alam lahir (eksoteris). Sedangkan manusia, dengan hatinya, dapat mengetahui dan berhubungan secara langsung dengan hakikat alam yang satu, yaitu Tuhan.⁴

Hati manusia dapat menghasilkan pengetahuan termulia, sebuah pengetahuan presentif (*hudhûri*) yang tidak mengalami distorsi karena memang tidak diperantarai oleh indera maupun konsep. Pengetahuan hati adalah pengetahuan yang membuat subjeknya merasakan eksistensi objeknya. Al-Ghazâli menamakan jenis pengetahuan ini dengan pengetahuan "*kasyfi*". Menurutnya, pengetahuan jenis ini adalah bagaikan cahaya. Ketika hati sudah dibersihkan dari sifat-sifat kotor, maka pengetahuan tersebut akan menjelma ke dalamnya. Penjelmaan ini bisa menyingkap banyak

³ Rivay Siregar, *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik ke Noe-sufisme*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), h. 4. Schimmel mengartikan wilayah *numen* ini sebagai makhluk di luar segala makhluk, atau bahkan tidak-berupa-makhluk, sebab ia tidak bisa digambarkan oleh kategori fikiran terbatas yang manapun; ia takbatas, takwaktu, takruang, Keberadaan mutlak, dan kenyataan tunggal. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Capehills: The University of North Carolina Press, 1975), h. 3

⁴ Menurut Syaikh Jawâdi `Amûli, yang membedakan secara mendasar dua pengetahuan ini adalah bahwa pengetahuan logis atau persepsional lahir dari proses belajar. Artinya untuk memahami pengetahuan logika, seseorang mesti belajar dari lingkungan, buku dan guru. Namun pengetahuan hati tidaklah melalui proses tersebut, ia berhubungan secara langsung dengan hakikat pengetahuan tersebut, dengan cara melakukan *sair sulûk al-qalbi*, karena itu pengetahuan ini tidak bisa dicapai melalui proses pembelajaran seperti biasa.

Kemudian, dalam persepsi logika, manusia hanya dapat memahami sesuatu dengan perantara konsep. Sedangkan dengan hati, manusia dapat menemukan hakikat itu sendiri dan merasakan eksistensinya. Persepsi logika adalah *`ilm al-yaqîn*. sedangkan persepsi hati adalah *haqq al-yaqîn* dan *`ain al-yaqîn*. Abdullah Jawâdi `Amûli, *Epistimology in Qoran*, h. 358-359, dikutip dari Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, `Irfan dan Kebatinan*, (Jakarta: Lentera, 2004), h. 109

perkara. Apa yang selama ini hanya bisa didengar dan dipikirkan makna-maknanya secara global dan buram, akan menjadi terang bagi hati manusia yang bersih. Dengan kata lain, hati yang bersih akan memperoleh pengetahuan sejati.⁵

Karena tasawuf mengandalkan *dzauq* dan emosi sebagai landasan epistemologisnya, maka ia membutuhkan suatu media yang tepat untuk mengungkapkan dirinya secara benar, agar tidak menimbulkan konflik dan ketegangan di masyarakat awam. Adapun media tersebut adalah seni, dalam hal ini, tentu saja seni Islam, baik itu berbentuk tarian, nyanyian maupun syair.⁶

Seni Islam, khususnya seni sastra, mempunyai landasan pengetahuan yang diilhami oleh nilai-nilai spiritual, yang oleh para tokoh tradisional seni Islam disebut *hikmah* dan kearifan. Karena menurut tradisi seni Islam, dengan mode spiritualitas gnostiknya, intelektualitas dan spiritualitas tidak dapat dipisahkan. Dua hal ini merupakan realitas yang sama, karena *hikmah*, yang di atasnya seni Islam didasarkan, tidak lain adalah aspek kearifan (*sapiential*) dari spiritualitas Islam itu sendiri.⁷

⁵ Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazāli, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Syarh 'Ājāib al-Qalb*, Juz 3, (Beirut: Dār al-M'rifah, tt), h. 18

⁶ Cikal bakal dari seluruh bentuk seni, menurut Seyyed Hossein Nasr, adalah berasal dari Tuhan, Karena Dia Maha Mengetahui segala sesuatu, dan oleh karena itu, esensi-esensi atau bentuk-bentuk segala sesuatu telah memperoleh hakikatnya dalam intelek Ilahi. Selain itu, hubungan kausal antara wahyu Islam dengan seni (dalam hal ini seni Islam) dibuktikan oleh hubungan organis antara seni dengan ibadah Islam, antara kontemplasi tentang Tuhan, seperti yang dianjurkan dalam al-Qur'ān, dengan sifat kontemplatif dari seni ini. Antara mengingat Allah yang merupakan tujuan akhir dari seluruh ibadah Islam, dengan peran yang dimainkan oleh seni Islam, baik pada seni plastis maupun seni suara, dalam kehidupan individu dan masyarakat muslim. Seni tidak dapat memainkan suatu fungsi spiritual apabila ia tidak dihubungkan dengan bentuk dan kandungan wahyu Islam. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, (New York: State University of New York Press, 1963), h. 4-5

⁷ Karakter intelektual seni Islam yang tidak dapat disangkal bukanlah semata-mata hasil dari rasionalisme melainkan dari suatu penglihatan intelektual akan pola-pola dasar dari dunia *terestial*. Suatu penglihatan yang mungkin berdasarkan spiritualitas dan *barakah* Islam yang melimpah dari tradisi Islam. *Ibid.*, h. 8

Menurut Seyyed Hossein Nasr, mesranya hubungan antara seni sastra dan spiritualitas Islam itu, antara lain, disebabkan karena landasan ajaran Islam itu didasarkan pada tuntunan Tuhan yang diwahyukan sebagai kitab suci yang notabene bercorak prosa, maka sastra dapat menempati posisi yang utama di antara berbagai bentuk seni lainnya yang ada di hampir seluruh masyarakat Islam.⁸

Selain itu, baik seni maupun tasawuf sama-sama menjadikan cinta dan keindahan sebagai salah satu tema sentral mereka. Bagi para sufi, pengalaman dan penghayatan estetik yang mereka rasakan memainkan peranan penting dalam usaha mereka untuk mencapai Tuhan, yang pada puncaknya mempunyai kualitas religius dan mistis karena menyentuh dunia spiritual dan transenden. Tuhan itu Maha Indah, seperti dinyatakan oleh hadits,⁹ dan mencintai keindahan. Pengalaman estetik bertalian dengan keindahan spiritual yang supranatural ini.

Sebagai sebuah pengalaman estetis, maka cinta ilahi akan lebih efektif bila disampaikan melalui pengucapan estetis pula. Lagi pula sebuah gagasan yang dalam dan kompleks serta diperoleh melalui pengalaman keruhanian langsung hanya dapat merasuk ke dalam pikiran dan hati pendengarnya bila disampaikan melalui pengungkapan puitik. Bahasa ilmiah dan filsafat adalah bahasa diskursif yang kering, tidak mudah memberi inspirasi yang menggetarkan perasaan. Bahasa figuratif puisi, yang memanfaatkan saluran aspek estetik kebahasaan untuk mencapai kekuatan pengucapannya lebih mudah menularkan kobaran api cinta ke dalam hati. Berkenaan dengan ini, al-Ghazâli mengatakan,

⁸ Karya-karya para seniman muslim, terutama karya syair sufi, merupakan manifestasi dari bentuk-bentuk realitas keruhanian (*haqâ'iq*) wahyu. Sifat-sifat materialnya, yakni bahasa, memiliki asal-usul supra individual. Sebab itu ungkapan sebuah syair tidak semata-mata berkaitan dengan objek-objek lahir yang digunakan sebagai bahan bagi ekspresinya. Abd. Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 88

⁹ Muslim bin al-Hajjâj al-Naisâburi, *Shahih Muslim*, Juz 3, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, tt), h. 93

bahwa getaran yang ditimbulkan oleh seni yang luhur, musik atau puisi, dapat menyalakan cinta yang telah tidur di dalam hati.¹⁰

Dengan demikian, semakin jelas bahwa kecenderungan para sufi menggunakan media syair sebagai sarana untuk mentransformasikan pemikiran mereka didukung oleh sebuah fakta bahwa antara tasawuf dan seni (khususnya seni sastra) mempunyai hubungan variable yang tidak terelakkan.

Baik tasawuf maupun seni, lebih mengedepankan aspek rasa (*dzauq*) dibandingkan rasio atau nalar. Perjuangan para sufi dalam mendekati diri kepada Tuhan, lebih ditekankan pada usaha untuk memperhalus budi dan jiwa. Dengan kehalusan jiwa ini, diharapkan mereka akan memiliki kepekaan untuk segera dapat merasakan kehadiran Tuhan dan menyaksikan keindahannya. Kehalusan budi dan jiwa itu pulalah yang membuat mereka mampu mengungkapkan pemikiran mereka secara puitis dan indah, dengan ungkapan-ungkapan simbolik dan metaforis yang penuh makna dan bernilai seni tinggi.

Bahasa puitis adalah bahasa yang sarat dengan simbol.¹¹ Dan simbol merupakan unsur yang sangat penting dalam sebuah puisi,

¹⁰ Menurut al-Ghazâli, hati manusia diciptakan oleh Yang Maha Kuasa bagaikan sebuah batu api. Ia mengandung api yang terpijar oleh musik dan puisi atau harmoni serta menawarkan kegairahan bagi orang lain, di samping dirinya. Harmoni-harmoni ini adalah gema dunia keindahan yang lebih tinggi... Ia mengingatkan manusia akan hubungannya dengan dunia tersebut dan membangkitkan emosi yang sedemikian dalam dan asing di dalam dirinya, sehingga ia sendiri tak berdaya menerangkannya. Al-Ghazâli, *op.cit.*, Bab *al-Samâ' wa al-Wajd*, juz 2, h. 287-288. Menurut Rûmi, syair merupakan buah dari visi spiritual sehingga dapat digunakan untuk menyampaikan pesan intelektual dan juga merangsang adanya transformasi kimiawi dalam jiwa manusia. Seyyed Hossein Nasr, *op.cit.*, h. 94

¹¹ Simbol berasal dari kata Yunani '*ymballein*', yang berarti melontar bersama. Menurut G. Dammer, simbol berarti sesuatu yang memudahkan pengenalan (*Something that facilitates recognitions*). G. Dammer, *Truth and Method*, translated by Joel Winsheimer and Donald G. Marshall, (New York: Crossroad Publishing, 1986), h. 159

Menurut Subiantoro Atmosuwito dalam karyanya *Religiusitas dalam Sastra*, simbol adalah kata yang mengandung kenyataan yang tidak terlihat (*invisible reality*), yang hanya dapat ditangkap dengan penglihatan batin. Karena contoh gambar dari alam *syahâdah* digunakan untuk menyatakan realitas yang

karena sebuah puisi tidak akan berjiwa dan dapat menggerakkan hati, fikiran dan imajinasi pembaca jika hanya terdiri dari metafor. Puisi akan berjiwa dan memiliki rûh jika dalamnya terdapat simbol yang sarat dengan makna.¹²

Menurut Rûmi, simbol memberi peluang kepada pembaca untuk meningkatkan “renungan keindahan dunia” menjadi tangga naik bagi “renungan keindahan ilahi”. Seseorang tidak akan dapat memasuki api ketuhanan tanpa perantara, tamsil, kias dan mitsâl yang dapat membantu merasakan alangkah panasnya api bagi orang yang berada di dekat api.¹³

Simbol menjadi bahasa utama dalam *‘irfân* dan tasawuf, karena sebenarnya, tema-tema dalam tasawuf bukanlah sesuatu yang dapat diungkapkan melalui tulisan maupun lisan. Perkataan para sufi selalu menyimpan arti batin atau rahasia. Berkenaan dengan ini, menarik apa yang dikatakan oleh Ibn Thufail di dalam muqaddimah karya terkenalnya *Hayy bin Yaqzhân*;

“Barangkali anda hendak menanyakan apa yang dilihat oleh orang yang menjalani persaksian (musyâhadah), pengalaman mistik (dzauq) dan kehadiran di tingkat wilâyât. Inilah persoalan yang

tidak terlihat, maka dalam simbol terdapat penyatuan dua kenyataan yang berbeda, kenyataan sebelah dalam dan kenyataan sebelah luar. Subiantoro Atmosuwito, *Perihal Sastra dan Religiusitas dalam Sastra*, (Bandung: CV. Sinar Baru, 1989), h. 68

¹² Dalam tradisi sufi, penggunaan simbol ini berhubungan dengan tradisi esoterik mereka yang menekankan makna dalam. Menurut al-Qusyairi, simbol merupakan metode para sufi untuk menuliskan rahasia yang tujuannya menyatakan sesuatu yang tidak dapat difahami dengan cara lain kecuali melalui simbol itu sendiri. Abdul Karîm al-Qusyairi, *Al-Risâlah al-Qusyairiyah*, (tk: Dâr al-Kutb al-Hadîtsah, 1972), h. 200

¹³ Secara filosofis, Rûmi mengatakan bahwa realitas alam (Makrokosmos) ini memiliki dua bentuk (*ma`na* dan *shûrah*). Bentuk tertinggi yang disebut *ma`na*, dan bentuk terendah yang disebut *shûrah*. Keduanya memiliki hubungan yang bersifat vertikal. Bentuk terendah merupakan bayangan bagi bentuk tertinggi. Dengan demikian, Rûmi membagi realitas alam semesta ini menjadi dua bagian; “realitas luar” dan “realitas dalam”.

Pandangan ini diterapkan dalam teorinya mengenai bahasa. Bahasa, menurut Rûmi, mengandung *shûrah* dan *ma`na*, *shûrah* merupakan tanda yang berada di luar dan merupakan simbol yang mencerminkan makna yang ada di dalam. *Shûrah* nampak, sedangkan *ma`na* tersembunyi di dalamnya.

hakikatnya mustahil untuk dikemukakan secara tegas dalam sebuah buku, dan sekali orang mulai mengatakan dan menuliskannya, bersama itu hilanglah kebenarannya dan segera masuk ke dalam disiplin lain yang bersifat spekulatif.

*Sebab, jika pengalaman semacam ini dikemukakan dengan huruf dan kata-kata, dan didekatkan ke alam nyata, kandungannya menjadi lenyap dan ungkapannya menjadi berbeda total dari maksudnya. Akibatnya, banyak orang yang menyimpang dari jalan lurus, dikira orang lain yang tergelincir, padahal tidak. Sebabnya, karena (hakikat persoalan itu) tak terbatas pada suatu hadirat ketuhanan yang begitu luas dimensinya, yang memang bersayap, tetapi tidak bisa disayapi”.*¹⁴

Senada dengan pandangan ibn Thufail di atas, Yahya Yatsrebi menyebutkan dua alasan tidak dapat diungkapkannya tema-tema gnostik, *pertama*, metode artikulasi dengan simbol di balik pernyataan mistik dan tema-tema dalam *’irfân* dan tasawuf dapat dianggap sebagai langkah prefentif terhadap kesalahpahaman masyarakat awam dan kebencian ulama anti mistisisme.¹⁵

Kedua, realitas-realitas *syuhûdi* dan capaian-capaian gnostik bukanlah sesuatu yang dapat ditransformasikan atau dideskripsikan secara utuh dan bebas reduksi. Maulâwi sering mengungkapkan ketidakberdayaannya mengungkapkan pengalaman *’isyq*-nya dalam puisi-puisinya, “Apapun yang kukata untuk menjelaskan cinta selalu membuatku malu”, katanya bersyair.¹⁶

¹⁴ Ibn Thufayl, Hayy bin Yaqzhân, diterjemahkan oleh Ahmadie Thaha dengan judul Hayy bin Yaqzhân, Anak Alam Mencari Tuhan, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 6

¹⁵ Penggunaan simbol dalam prosa dan puisi maupun *syatahât* oleh para sufi acap kali menimbulkan kesalahpahaman dan kontroversi yang terkadang berimplikasi negatif, seperti burung hayalan Simurgh, anggur, bibir merah, kedai arak dan api. Karena itulah sebahagian besar *mutakallimîn dan fuqahâ’*, terutama yang beraliran konservatif, sangat membenci bahkan mengkafirkan mereka.

¹⁶ Yahya Yatsrebi, *An Inquiry Concerning the Relationship between Religion and Mysticism*, (Teheran: Mujtama’ Moasseseh Ye Farhangi ye Danesh va Andishe ye Moaser, tt), h. 23

Berkenaan dengan hal ini ibn Thufail mengatakan:

“Demikianlah pengajarannya, yang isinya sebagian besar berbentuk simbol-simbol dan rumus-rumus yang hanya berguna bagi orang yang pertama-tama, mengetahuinya dengan pandangan mata hati, kemudian mendengarkannya, atau, hanya berguna bagi yang diberi kesiapan untuk memahaminya, yang dengan fitrahnya yang cemerlang, mengerti melalui isyarat yang sederhana.”¹⁷

Satu kesulitan yang biasanya dihadapi oleh seorang pengkaji *dîwân* sufi adalah ketika mereka berhadapan dengan bahasa simbolik ini. Dan memang para sufi tidak pernah bersepakat menggunakan satu simbol untuk pengertian yang sama. Sedangkan, sebagai sebuah bahasa yang multimuka dan sarat makna, bahasa simbol bersifat lebih terbuka bagi berbagai interpretasi dan beragam penafsiran.

Kesulitan lainnya adalah bahwa pengalaman religius, meminjam pengertian Ludwig Wittgenstein, dalam kenyataannya tidak pernah bisa ditunjuk secara langsung, sebab bukan pengalaman inderawi. Sementara itu, bahasa mempunyai keterbatasan hanya dapat mengungkap apa yang menjadi realitas inderawi. Karenanya, ada realitas yang dapat disentuh dengan bahasa, dan ada yang tidak.¹⁸

Di samping itu, masih menurut Wittgenstein, pengalaman religius itu bersifat *konatif*, yakni pengalaman yang dialami secara langsung antara subjek dan objek, berlangsung dalam taraf tidak sadar, dan karenanya berlangsung tanpa bahasa. Tetapi, saat subjek itu membahasakan pengalaman religiusnya, maka aspek *konatif* itu masuk ke aspek reflektif, yakni pengalaman religius yang telah terabstraksikan ke dalam pola-pola inderawi. Perpindahan ini berlangsung dengan jalan analogi, dan pengalaman religius dibahasakan dengan jalan analogi itu, yakni melalui bahasa puisi. Oleh sebab itu, sepanjang sejarah mistisisme, banyak sufi

¹⁷ Ibn Thufayl, Loc.cit.

¹⁸ Abdul Wahid B.S., *Religiositas Alam: dari Surealisme ke Spiritualisme*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h 172

besar, bahkan juga filosof, menuliskan pengalaman mistiknya melalui puisi.¹⁹

Dalam perkembangan tasawuf, memang banyak sufi-sufi besar yang memilih syair sebagai media untuk mengkomunikasikan pemikiran mistis mereka, sehingga menjadikan sufisme itu berkembang secara estetis dalam suatu gaya yang tinggi di luar jangkauan akal murni. Syair-syair mereka terasa sedemikian mistis, baik dalam kandungan isi maupun inspirasinya. Hal ini tentu saja disebabkan oleh ketinggian intelektual, kedalaman imajinasi, serta penghayatan estetis mereka yang begitu kuat. Kita mengenal Râbi`ah al-Adawiyah dengan syair mahabbah-nya yang begitu terkenal. Ada juga Sanâ`i, seorang sufi yang menggumuli sastra sejak paruh pertama abad ke-6 H, dan merupakan pujanga sufi Persi pertama yang sangat produktif dalam memaparkan doktrin-doktrin tasawufnya melalui media syair. Epiknya yang berbentuk matsnâwi dan berjudul “Hadîqât al-Haqîqât” menjadi sebuah model bagi pengarang-pengarang kemudian.²⁰

Farîduddîn `Aththâr, yang tumbuh dan berkembang sekitar 60 tahun setelah Sanâ`i, adalah seorang pengarang yang jauh lebih produktif. Ia menulis sebuah risâlah yang sedemikian agung dan bernilai tentang biografi-biografi para wali dan sufi (Tadzkiirat al-Auliya'). Syair-syair matsnawinya mencakup tiga utama, Asrâr Nâma (Kitab Rahasia-rahasia), tentang asas-asas utama tasawuf; Ilâhi-nâma (Kitab Ilahi), tentang cinta mistik; dan Manthiq al-Thair (Percakapan Burang-burung), merupakan sebuah kiasan yang benar-benar indah dalam melukiskan perjalanan sang mistikus menuju kemanunggalan dengan Tuhan.²¹

Selain itu terdapat juga nama Nizhâmi, seorang penyair sufi Persia yang cukup terkenal dengan lima syair naratif (Khamsah)

¹⁹ *Ibid*

²⁰ A.J. Arberry, *Sufisme an Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1979), h.133

²¹ *Ibid*

gubahannya yang diberi nama *Makhâzin al-Asrâr* (Khazanah Rahasia-rahasia).

Salah seorang sufi yang menjadikan syair sebagai media dalam mentransformasikan pemikiran mistisnya adalah Syaikh Umar ibn al-Fâridh, sufi yang dipandang sebagai yang terbesar yang dimiliki Mesir. Ia dilahirkan di Kairo pada tanggal 4 Dzulkaidah 576 H, dan meninggal pada tanggal 2 Jumadil awal 632 H, di al-Qarafa, di atas bukit al-Muqattham,²² tempat ia biasa berkhalwat dalam sulûk-nya.²³ Makamnya masih tetap terpelihara sampai saat ini.²⁴

Nama lengkapnya adalah Syarafuddînn Umar bin Ali bin al-Mursyid ibn al-Fâridh. Gelar al-Fâridh di belakang namanya dinisbahkan kepada ayahnya yang seorang faqîh dan ahli dalam `ilm al-farâ'idh, yaitu ilmu yang berkaitan dengan hukum waris dalam Islam, dan orang yang ahli di bidang ini biasa disebut al-Fâridh.²⁵

Menurut penuturan ibn al-`Imâd, dalam karyanya *Syadzarat al-Dzahab*, ibn al-Fâridh tumbuh dewasa di bawah asuhan ayahnya dalam kehidupan yang jauh dari pesona duniawi, diliputi ibadah, religius, bahkan bercorak asketis serta penuh kedamaian. Dia kemudian belajar ilmu hadits kepada ibn `Asâkir dan al-Hâfizh al-Mundziri.²⁶ Setelah itu, mungkin karena pengaruh ayahnya, ia lebih menyukai jalan para sufi serta hidup secara asketis. Sebagai seorang penyair sufi, ia gemar mengembara dengan tujuan membersihkan jiwa dan menyempurnakan rûh.

Berbicara tentang ibn al-Fâridh berarti berbicara tentang syair, karena ia tidak menulis prosa sama sekali. Ibn al-Fâridh

²² Syamsuddîn Ibn Khalikân, *Wafayât al-A`yân wa Anbâ Abnâ` al-Zamân*, ditahqiq oleh Hassan Abbâs, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, tt), h. 383

²³ Amîn al-Khûri, *Diwân Ibn al-Fâridh*. (Beirut: Mathba`ah al-Adabiyah, 1904), h. 6

²⁴ Syamsuddîn Ibn Khalikân, *op.cit*

²⁵ *Ibid*

²⁶ Ibn `Imâd al-Ashfahâni, *Syazarât al-Dzahab fi Akhbâr man Dzahab*, jilid 5, (Kairo: tp, 1350 H), h. 149

menurunkan pengalaman-pengalaman mistiknya dalam sejumlah kecil syair-syair pujian, yang kemudian dikumpulkan ke dalam sebuah *dîwân* kecil, berjudul *Dîwân* ibn al-Fâridh.

Syair-syair yang terdapat di dalam *dîwân* ini tidak disusun secara tematis. Agaknya ibn al-Fâridh sengaja tidak berupaya untuk menyusun syair-syairnya secara tematis dan sistematis, tapi membiarkannya mengalir begitu saja. Sebuah fakta yang barangkali sulit dipercaya, sebagaimana terungkap dalam persaksian sahabat-sahabat terdekatnya, bahwa ia biasa mengimlakkan syair-syairnya setelah ia sadar dari ekstase yang dalam. Selama berada di dalam kondisi sadar itu, ia sebentar-sebentar berdiri, duduk, berbaring miring dan terlentang, berkafan laksana orang mati, selama lebih kurang sepuluh hari tanpa makan, minum, berbicara dan bergerak.²⁷

Fakta ini, bagi penulis, memperkuat kenyataan bahwa syair-syair ibn al-Fâridh, bukanlah produk nalar, tapi ia lebih didasarkan pada *mauhibah rabbâniyah*, semacam kekuatan impersonal (ilham), sehingga syair-syairnya kelihatan sangat spontan dan wajar. R.A. Nicholson, penerjemahnya yang sangat terkenal, menulis tentang puisinya: “Gaya dan cara ia mengubah syair lebih mirip dengan karya jauhar paling halus dan bagus dari seorang seniman yang canggih ketimbang buah-buah pertama ilham kenabian”.²⁸

Ibn al-Fâridh, menurut para pengkaji sastra sufi, dianggap sebagai penyair mistik terbesar dalam sejarah sastra Arab. Ia dikenal dengan keistimewaannya mengubah syair-syair cinta ketuhanan. Ia juga dikenal sebagai seorang penyair sufi yang sangat peka dan halus perasaannya. Apabila ia melihat sesuatu yang indah, maka keindahan itu akan langsung dirasakannya. Dengan penghayatan yang mendalam, ia pun menyatu dengan keindahan itu, dan kemudian terciptalah bait-bait syair yang penuh dengan gairah dan kelembutan cinta. Namun di antara untaian keindahan

²⁷ *Ibid*

²⁸ Schimmel, *op.cit.*, h. 167

dan kehalusan gaya pengungkapan itu, kadang-kadang tersembul nada-nada angkuh dari seorang pencinta sejati. Ibn al-Fâridh mengaku bahwa dirinya adalah pemimpin para pencinta Allah. Cintanya kepada Allah melebihi dari cinta siapapun kepadanya. Dan setiap yang ingin mencintai-Nya harus mengikuti bagaimana cara dia mencintai Allah.²⁹

“Setiap yang berada di dalam lindungan-Mu mencintaiMu, akan tetapi hanya aku yang berada dalam lindungan-Mu itu”.

Di tempat lain, ia mengatakan;

“Dengan cintaku kuhapuskan kisah cinta orang-orang sebelumku, semua pencinta adalah prajuritku dan aturankulah yang berlaku

Akulah pemimpin para pencinta, dan aku berlindung dari mereka yang ragu akan cinta mereka.”³⁰

Karena kepawaiannya menyusun syair-syair cinta itu, ia kemudian digelari dengan ‘*Shulthân al-Âsyiqîn*’, Sang pangeran cinta. Melalui syair-syair itulah ia mengekspresikan perasaan cintanya kepada Allah. Baginya, cinta kepada Allah adalah nadi kehidupan, atau bahkan kehidupan itu sendiri. Ia berkata:

Kematian dengan cinta itulah kehidupan

Dan kehidupan tanpa cinta adalah kematian

Menurut Taftazâni, yang dimaksud dengan cinta itu kehidupan di dalam syair ini adalah karena cinta merupakan perasaan terluhur dalam diri manusia, dan hati manusia diciptakan untuk cinta. Keterkaitan kalbu dengan kekasih-Nya adalah kehidupan bagi kalbu tersebut, dan keterputusan dari-Nya adalah kematian baginya.³¹

Menurut ibn al-Fâridh, jalan cinta bukanlah jalan yang lurus, mulus dan tanpa hambatan, melainkan jalan berliku dan

²⁹ Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 190

³⁰ *Ibid.*, h. 208. Makna ini difahami dari kitab karya Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyû, *Syarh Dîwân ibn al-Fâridh*, (Siria: Dâr al-Qalam al-`Arabi, 2001), h. 19

³¹ Abu al-Wafâ al-Ghânimî al-Taftazâni, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah fi al-Thibâ`ah wa al-Nasyr, 1979), h. 221

mendaki. Tapi, bukan berarti jalan ini tidak dapat dilewati, hanya saja perlu diketahui bahwa jalan ini akan dipenuhi oleh rintangan, penderitaan dan pengorbanan yang tidak sedikit. Di dalam syairnya, ia mengatakan:³²

*Dia itulah cinta, terimalah sepenuh hati
Dan rindu tidak mudah tinggal di dalam hati
Sebab pilihannya justru dikandungnya
Dan akal budipun dia punya
Hiduplah bebas, terhenti darinya itulah derita
Awalnya kesakitan dan akhirnya hilanglah nyawa
Tapi kematian yang diwarnai cinta
Itu kehidupan yang mengutamakan damba
Dengan ilmu kerinduan kupesan padamu
Bagi penyelisih pilihlah yang menghiasimu
Andaikan kau ingin bahagia matilah syahid dengan cinta
Bila tidak, cinta banyak pendambanya
Siapa yang tidak mati dalam cinta tidak dimabuknya
Dan tanpa luka lebahpun tidak mengila*

Melalui syair ini, ibn al-Fâridh seolah ingin mengatakan bahwa cintanya kepada Allah adalah buah dari penderitaan panjang yang ia rasakan di dalam perjuangannya mencapai cinta yang hakiki, yaitu cinta yang dapat menyampaikannya pada persatuan dengan Sang Kekasih.

Namun, untuk mencapai persatuan itu, menurut ibn al-Fâridh, seorang sufi harus terlebih dahulu melalui pengalaman fanâ (penyirnaan diri). Seorang pencinta Allah tidak akan pernah bisa menyaksikan Sang Kekasih, jika tidak menyirnakan dirinya. Dengan demikian, fanâ merupakan konsekuensi logis dari cinta, dan menjadi syarat pertama dan utama yang dimohon oleh *al-Mahbûb* (Allah). Dengan fanâ, seorang sufi berusaha menghapuskan segala pesona serta daya tarik kehidupan dunia,

³² *Ibid.*, h. 156.

bahkan dari surga dan nikmat kehidupan akhirat, sehingga mereka dapat menyaksikan *tajalli* Allah, dan kemudian bersatu dengan-Nya.

Ibn al-Fâridh menggambarkan proses pengalaman fanâ-nya, bahwa di awal pengalaman fanânya itu ia melihat Tuhan secara jelas dan pasti dalam setiap benda yang dilihat. Bahkan dalam setiap pandangannya, ke arah mana saja, yang ia lihat hanya Tuhan. Pengalaman yang demikian menyebabkan Ibn al-Fâridh merasa satu dengan yang ia cintai. Dengan sirnanya keakuanku, kata Ibn al-Fâridh, maka Dia pun menyongsongku di sana. Pada saat ia sadar dari fanâ-nya, yang tinggal dalam jiwa hanyalah Sang Kekasih, yakni Allah. Inilah yang ia maksud dengan melalui fanâ ia mengalami kesatuan dengan Allah dan kemudian merasakan cinta yang sejati. Jadi, fanâ itu bukan berarti peleburan wujud jasmani, tapi kefanaan dari kesadaran dan kehendak serta penanggapan indera keakuannya.³³

Dalam fanâ-nya itu, ibn al-Fâridh menyaksikan *tajalli* Allah dalam dua bentuk; *syuhûd al-wihdah fi al-katsrah*, dan *syuhûd al-katsrah fi al-wihdah*, yaitu “Menyaksikan Yang Esa pada yang aneka, dan menyaksikan yang aneka pada Yang Esa”. Dengan bahasa lain, mungkin dapat dianalogikan: “Dengan memperhatikan makrokosmos ia dapat melihat yang mikrokosmos dan sebaliknya”. Hal ini dimungkinkan karena fanâ dan telah leburnya sang pencinta ke dalam Dzat Sang Kekasih, sehingga ia tenggelam dalam kemanunggalan dan tidak merasakan serta tidak menyaksikan (*syuhûd*) sesuatu selain Allah.³⁴

Jadi, penyatuan itu, menurut ibn al-Fâridh, tidaklah berarti penyatuan dalam arti bahwa suatu wujud telah bersatu dengan wujud Allah, tetapi penyatuan dalam arti penyaksian batin atas Wujud Allah, yaitu dengan sirnanya pluralitas, dan penyaksian segala sesuatu dengan mata kesatuan. Selain itu, persatuan yang

³³ Abd. al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1966), h. 529

³⁴ *Ibid*

dimaksud tidak juga berarti persatuan dirinya dengan Dzat Tuhan, tapi persatuan antara dirinya dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, sebagai realitas pertama, yang darinya memancar realitas-realitas lainnya, baik itu realitas-realitas spiritual maupun realitas-realitas material. *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini, dalam istilah ibn al-Fâridh, biasa disebutnya dengan istilah *al-quthb*.

Demikianlah cinta, jalan untuk tercapainya *ittihâd* dengan Dzat Yang Maha Mulia, yang nampaknya searti dengan tersingkapnya tabir penghalang dengan Sang Kekasih. Dan dengan cintanya inilah ibn al-Fâridh sampai pada tingkat *Wihdah al-syuhûd*.

Bertolak dari doktrin cinta ilahi dan *al-quthb* ini, ibn al-Fâridh sampai pada ajaran tentang *Wihdat al-adyân* (kesatuan agama-agama), bahwa walaupun agama-agama itu secara lahiriah berbeda, namun pada hakikat dan substansinya adalah satu. Walaupun mereka mempunyai cara beribadah yang bereda-beda, semuanya menyerukan penyembahan kepada Tuhan. Menurut ibn al-Fâridh, agama-agama yang tiga, yaitu Yahudi, Kristen dan Islam, diatur dalam satu jalan yang sama yaitu jalan wahyu ilahi.

Buku ini, ditujukan untuk mengkaji secara lebih mendalam pemikiran sufistik ibn al-Fâridh di dalam *Dîwân ibn al-Fâridh*. Sebagai sebuah karya sastra sufistik yang sarat dengan nuansa estetis, *dîwân* ini sangat penting untuk dikaji lebih jauh. Lambang-lambang tamsil erotik, ambiguitas dan paradoksa, yang di dalamnya tersimpul gagasan-gagasan penting di sekitar tema cinta, *nûr Muhammad*, *Wihdat al-syuhûd*, kesatuan agama dan tema-tema kesufian lainnya, haruslah difahami secara tepat agar gagasan-gagasan itu dapat ditangkap secara utuh.

Memang bukan perkara mudah untuk memahami dan menyibak pemikiran-pemikirannya yang ada di dalam *dîwân* ini. Susunan syair-syairnya yang tidak tematis (karena ia memang bukan sebuah karya teoritis), tidak adanya kesepakatan para sufi untuk menggunakan satu simbol untuk pengertian yang sama,

dan tidak adanya komentar yang ditulis oleh penyair sendiri sebagai penjelasan bagi syair-syairnya adalah fakta-fakta yang akan menambah faktor kesulitan dalam melakukan kajian ini.

SUASANA KEHIDUPAN DI MASA IBN AL-FÂRIDH

A. Kondisi Politik dan Keagamaan

Sepanjang hidupnya, ibn al-Fâridh mengalami tiga pemerintahan yang berbeda, yaitu Dinasti Banî `Abbâs, Dinasti Ayyubiyah dan Dinasti Mongol. Meskipun demikian, yang berpengaruh secara langsung pada kehidupan pribadinya adalah Dinasti Ayyubiyah di Mesir. Secara lebih spesifik, jika dilihat dari tahun lahir dan wafatnya, ia mengalami empat kesultanan Ayyubiyah, yaitu dari periode Sultan Shalahuddîn sampai ke periode Sultan al-Mâlik al-`Adil II Saifuddîn, yang memerintah hingga tahun 637 H.¹

Dinasti Ayyubiyah adalah sebuah dinasti Sunni yang berkuasa di Mesir hingga tahun 647 H. Dinasti Islam, yang berdiri selama 90 tahun dan memiliki 10 orang sultan ini didirikan oleh

¹ Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyu, *Diwân ibn al-Fâridh, Syarafuddîn `Umar bin `Ali bin Mursyid*, (Siria: Dâr al-Qalam al-`Arabi, 2001), h. 9.

Shalahuddîn al-Ayyûbi,² seorang pejuang besar Islam yang berasal dari suku Kurdi Ghazbani.³

Ayahnya Najmuddin Ayyub, beserta pamannya Asaduddin Syirkuh berhijrah meninggalkan kampung halamannya, di dekat danau Fan, dan pindah ke daerah Tikrit (Irak), karena direkrut sebagai prajurit oleh Nuruddin Zanki, Penguasa Saljuk di Siria dan Irak Utara (Mosul). Najmuddin kemudian diangkat menjadi penguasa Saljuk di daerah Tikrit.⁴

Shalahuddîn dilahirkan pada tahun 532 H, yaitu setelah empat puluh tahun kaum Salib menduduki Baitul Maqdis. Ia tumbuh dewasa di tengah-tengah meruncingnya pertikaian umat Islam dengan tentara Salib, dan dibesarkan di tengah ancaman pendudukan tentara Salib itu. Oleh karena itu, seluruh penduduk dunia Islam, tidak terkecuali Shalahuddîn, dapat melihat dan merasakan dampak yang ditimbulkan oleh kehadiran tentara Salib di wilayah Islam itu. Maka ketika ia memegang tampuk kekuasaan, akumulasi kekecewaan yang dirasakannya sejak kecil itu mendorongnya untuk bersikap tegas terhadap tentara Salib.⁵

Ketika Imaduddin Zanki, putera Nuruddin, berhasil merebut wilayah Balbek (Ba`labakka) tahun 534 H, ayahnya Najmuddin, ditugasi untuk mengelola wilayah itu, dan menjadi pembantu dekat penguasa Siria, Nuruddin Zanki. Sedangkan

² Kesepuluh khalifah itu adalah Shalahuddîn al-Ayyûbi, yang bergelar al-Mâlik al-Nâshir (564 H - 589 H), al-Mâlik `Azîz `Imaduddîn ibn Shalahuddîn (589 H - 595 H), al-Mâlik al-Manshûr Nashîruddîn ibn al-`Azîz (595 H - 596 H), al-Mâlik al-`Adil I Saifuddîn (596 H - 615 H), al-Mâlik al-Kâmil I Nashiruddîn (615 H - 635 H), al-Mâlik al-`Adil II Saifuddîn (635 H - 637 H), al-Mâlik al-Shâlih Najmuddîn Ayyûb (637 H - 647 H), al-Mâlik al-Mu`azhzhâm Turan Syah (647 H - 647 H), Syazarât al-Durr, istri al-Mâlik al-Shâleh (647 H - 647 H) dan al-Mâlik al-Asyraf II Muzaffaruddîn (647 H). Lihat C. E. Bosworh, *Dinasti-dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1993), h. 84

³ Suku Kurdi pada awalnya adalah komunitas masyarakat Iran, kemudian menyebar ke Turki. Mereka bermadzhab Syi`ah di Iran dan Arab, tapi bermadzhab Sunni di Irak, Siria Utara dan Transoxania, Uni Soviet. *Ibid*

⁴ Hasan Ibrahim Hasan, *Târikh al-Islâm al-Siyâsi wa al-Dîni wa al-Tsaqâfi wa al-Ijtimâ`*, Jilid 4, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-`Ilmiyah, tt), h. 104

⁵ Mahmûd Syalabi, *Shalâhuddîn al-Ayyûbi, Pahlawan Perang Salib*, Terj. Abdullah Mahmadi, (Solo: Pustaka Mantiq, 1989), h. 38

Syirkuh diangkat menjadi pimpinan militernya. Selama di Balbek inilah Shalahuddin mengisi masa mudanya dengan mempelajari ajaran Islam Sunni, menekuni strategi dan teknik berperang, dan ilmu politik.⁶

Pada tahun 558 M, ketika Daulah Fathimiyah di Mesir, mulai melemah dan tidak sanggup menghadapi tentara Salib yang menguasai dunia Islam. Rajanya al-`Âdhid li Dînillah yang sudah tua dan sakit-sakitan meminta bantuan kepada Nuruddin Zanki untuk melindungi wilayahnya. Ketika itu, Nuruddin mengutus Syirkuh, paman Shalahuddîn untuk memenuhi permintaan al-`Âdhid itu.

Shalahuddîn ikut membantu pamannya Asaduddin Syirkuh di dalam melaksanakan tugas ini. Mereka berhasil menyelamatkan Mesir dari serangan pasukan Salib. Setelah keberhasilannya itu, Syirkuh diangkat menjadi Perdana menteri (*Wazîr*) Khalifah Fathimiyah di Mesir, menggantikan Wazîr Syawar yang telah berkhianat dan berkoalisi dengan pasukan Salib untuk menaklukkan Mesir. Sedangkan Shalahuddîn, disertai jabatan yang ditinggalkan oleh Syirkuh, yaitu sebagai Panglima pasukan Fathimiyah.⁷

Namun, Syirkuh tidak lama menduduki jabatan tersebut, karena ia meninggal dunia dua bulan setelah itu. Akhirnya pada tahun 558 H, Shalahuddîn terpilih menggantikan pamannya itu sebagai Wazîr Khalifah al-`Âdhid dan sekaligus menjadi Panglima Sultan Nuruddin Zanki, Penguasa Syam.⁸

Setelah menjadi Perdana menteri, Sultan Nuruddin memerintahkan Shalahuddîn merebut kekuasaan dari tangan *Khilâfah* Fathimiyah dan mengembalikan kekuasaan kepada Khilafah Abbasiyah di Baghdad. Shalahuddîn tidak tega menggulingkan Khalifah Dinasti Fathimiyah yang terakhir itu,

⁶ *Ibid*

⁷ *Ibid.*, h. 45

⁸ *Ibid.*, Lihat juga Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, (London: Toutledge and Kegan Paul Limited, 1949), h. 225

karena ia sedang menderita sakit keras, namun ia tetap menunggu suasana yang tepat untuk melakukannya.⁹

Ketika sang Khalifah meninggal dunia tahun 567 H, Shalahuddîn langsung mengambil alih tampuk pemerintahan Dinasti Fathimiyah, sehingga berakhirilah kekuasaan dinasti yang selama selama 270 tahun dikuasai oleh kaum Syi'ah itu. Shalahuddîn dengan dinasti yang bar didirikannya ini secara resmi bertindak sebagai wakil dari Nuruddin Zanki, Penguasa Siria yang berada di bawah *Khilâfah* Abbasiyah di Baghdad.

Sebagai seorang panglima pemberani dan pemimpin yang cerdas, Shalahuddîn memiliki visi ke depan yang jelas. Di dalam dirinya tersimpan dua ambisi besar, yaitu menghapuskan mazhab Syi'ah dari wilayah kekuasaannya kemudian menggantinya dengan madzhab Sunni, dan mengobarkan semangat jihad untuk menentang tentara Salib.¹⁰ Maka, kebijakan-kebijakan politik Shalahuddîn dalam menjalankan pemerintahannya sangat terkait erat dengan ambisinya ini.

. Dalam pandangannya, untuk menghadapi kekuatan tentara Salib yang menguasai wilayah-wilayah Islam itu, umat Islam harus bersatu padu, dan menempatkan struktur politik Islam langsung di bawah kekuasaan satu kekhalifahan, yaitu kekhalifahan `Abbasiyah di Baghdad, yang akan bertindak sebagai *patron client* bagi dinasti-dinasti Islam itu.¹¹ Selain itu, pandangan keberagaman umat Islam juga harus disatukan ke dalam satu Madzhab, yaitu madzhab Sunni.

Oleh karena itu, kebijakan pertama yang diambilnya setelah menduduki jabatan sebagai khalifah ini adalah memproklamirkan

⁹ Ahmad Syalabi, *Maushû'ah al-Târikh al-Islâmî wa al-Hadhârah al-Islâmiyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-'Ilmiyah, tt), h. 159

¹⁰ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2006), h. 645-646

¹¹ Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Boston: Beacon Press, 1962), h. 100

Mesir sebagai *client* bagi Dinasti Abbasiyah di Baghdad.¹² Ia juga kemudian berusaha menghapuskan perkembangan mazhab Syi'ah di Mesir dan menggantikannya dengan mazhab Sunni, sebagai mazhab resmi pemerintah. Upaya-upaya sistematis dan politispun mulai dilakukan, antara lain, dengan cara melemahkan citra Dinasti Fathimiyah dan menjauhkan pengaruh al-Azhar dari pikiran masyarakat Mesir.

Untuk tujuan itu, ia melarang pelaksanaan shalat Jum'at di masjid Jâmi' Al-Azhar berdasarkan fatwa *Qhâdhi al-Qudhât* Sadruddin, dan mengalihkannya ke masjid al-Hâkim bi'amrillah yang dijadikan masjid resmi pemerintah. Kemudian ia memerintahkan para khâtib Jum'at untuk mendoakan Khalifah Dinasti Bani 'Abbas al-Mustahdi, dan menyebut nama Shalahuddîn di belakang nama khalifah.¹³ Shalahuddîn juga memecat seluruh qâdhi bermazhab Syi'ah, dan menyerahkan urusan peradilan ini kepada qâdhi-qâdhi yang bermadzhab Syafi'i. Dengan demikian, mazhab Syafi'i semakin berkembang.

Selain itu, ia juga memanfaatkan pengaruh kaum sufi, terutama mereka yang tinggal di Khanaqah Shalâhiyah¹⁴ untuk memperlancar strategi politiknya ini. Kebutuhan hidup sehari-hari para sufi ini dicukupi sepenuhnya oleh pemerintah, dengan

¹² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi, (Jakarta: Gramedia, 10994), h. 209

¹³ Sayyid Aymân Fuâd, *Al-Daulah al-Fâthimiyyah fi Mishr Tafsîr Jadîd*, (Kairo: Dâr al-Mishriyah al-Lubnâniyah, 1992), h. 237-240.

¹⁴ Khanaqah berasal dari bahasa Persia, dan terdiri dari dua kata, *Khân* dan *Qah*. *Khân* artinya bacaan dan zikir, dan *Qah* artinya tempat. Dalam bahasa Arab berarti raja, rumah raja, tempat berdzikir dan membaca. Dalam perkembangannya, kata itu diperuntukkan bagi tempat hidangan di mana raja biasa makan. Khanaqah didirikan oleh raja karena rasa keagamaannya, dan digunakan sebagai tempat berlindung bagi orang-orang asing, para sufi dan darwis. Zahran al-Badrawy, *Fi 'Ilm al-Lughah al-Târikhi, Dirâsah Taqâbuliyyah 'alâ 'Arabiyyah al-'Ushûr al-Wusthâ*. (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1988), Cet. Ke-3, h. 235. Khanaqah Shalâhiyah pada masa Dinasti Fathimiyah dikenal dengan nama Dâr Saïd al-Su'adâ', tapi oleh Shalahuddîn diganti menjadi khanaqah Shalâhiyah. Khanaqah ini digunakan untuk menampung dan tempat menginap para sufi yang datang dari luar Mesir. Fathurrahman Rauf, *Corak Sastra Kasidah Burdah, Karya al-Bushiri*, (UIN Jakarta: Disertasi tidak diterbitkan, 1999), h. 47

catatan mereka mau melaksanakan tugas khusus dari khalifah dan melancarkan kebijakan-kebijakan politiknya itu.

Setiap hari Jum`at, para sufi ini disuruh keluar dari khanaqah-khanaqah mereka, dengan menggunakan pakaian khas kesufian, dan berjalan menuju masjid pemerintah. Sesampainya di sana, mereka memasuki masjid melalui pintu khusus. Setelah menunaikan shalat sunnah *tahiyatul masjid*, mereka duduk dan para pengiringnya membaca al-Qur`an sampai terdengar suara azan. Selesai shalat Jum`at, seorang syaikh tampil ke depan untuk membacakan beberapa ayat al-Qur`an dan berdoa untuk Sultan Shalahuddîn. Kemudian syaikh dan rombongan kembali ke khanaqah dengan cara seperti mereka berangkat. Kegiatan ini, pada akhirnya di anggap sebagai kebiasaan yang baik dan bagus di Mesir.¹⁵

Strategi ini rupanya sangat efektif menarik perhatian masyarakat Mesir, sehingga mereka berbondong-bondong menziarahi para sufi ini untuk mendapatkan berkah dan kebaikan. Dan yang lebih penting lagi adalah strategi ini telah berhasil membuat masyarakat lupa pada masjid al-Azhar dan hanya ingat pada masjid milik pemerintah.¹⁶

Selama menduduki jabatannya, Shalahuddîn menghabiskan Sebagian besar waktunya untuk menghalau tentara Salib dari wilayah Islam, Prestasinya yang paling mengesankan bagi umat Islam sampai sekarang adalah serangan-serangannya terhadap pasukan-pasukan Salib di berbagai wilayah kekuasaannya. Kemenangan terbesar Shalahuddîn dalam menangkis serangan tentara Salib adalah kemenangan yang didapatkannya pada peperangan Hittin, kota suci Yerusalem, pada tahun 583 H. Kemenangan ini membuat rasa nasionalisme Islam bangkit kembali. Pada peristiwa ini, salib agung yang dikenal dengan

¹⁵ Abdul `Aziz Muhammad al-Syanawy, *Al-Azhâr Jâmi`an wa Jâmi`atan*. (Kairo: Dâr al-Mishriyah al-Lubnâniyah, 1992), h. 93-95. Lihat juga Ali Najib al-`Athwi, *Ibn al-Fâridh, Syâ`ir al-Ghazal fi al-Hubb al-Ilâhi*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1994), h. 13

¹⁶ Al-Syanawy, *op.cit.*, h. 96.

Salib Sabut dapat direbut pasukan muslim. Inilah salib yang diagungkan kaum Nasrani. Sebab disebutkan bahwa pada salib itu ada sepotong kayu yang dipakai untuk menyalib Nabi Isa. Orang-orang Nasrani percaya bahwa jika salib itu jatuh ke tangan musuh, berarti keselamatan mereka akan terancam.¹⁷

Shalahuddîn meninggal dunia di Damaskus, pada tahun 589 H. Jabatannya sebagai sultan digantikan oleh saudaranya, Sultan al-`Âdil. Pada tahun 615 H, al-`Âdil meninggal setelah kalah perang melawan pasukan Salib, dan kota Dimyath jatuh ke tangan tentara Salib.

Setelah wafatnya al-`Âdil, terjadi konflik internal di antara beberapa aksesor yang akan menduduki kursi kekhalifahan. Konflik itu terjadi di antara al-Kâmil (putra al-`Âdil) dan saudaranya al-Mulk al-Mu`azhzhah (Gubernur Damaskus). Al-Kâmil merasa bahwa al-Mu`azhzhah akan menyingkirkannya. Oleh karena itu, al-Kâmil mengirim utusan kepada Frederick Barbarossa untuk menawarkan kerjasama, dan Jerusalem dijadikan sebagai imbalan atas bantuan fredrick itu.¹⁸

Setelah al-Kâmil meninggal, ia digantikan oleh puteranya, Abu Bakar, dengan gelar al-`Âdil II. Kepemimpinan Abu Bakar ini ditentang habis-habisan oleh saudaranya, al-Mâlik al-Shâlih, Najmuddîn Ayyûb. Al-Mâlik kemudian berhasil mempengaruhi budak-budak Abu Bakar untuk mengkhianatnya, sehingga ia berhasil menjatuhkan Abu Bakar dan menetapkan dirinya sebagai sultan.

Belum lama al-Mâlik al-Shâleh menduduki jabatannya, pamannya Ismail mengkhianatnya, dan bekerja sama dengan pimpinan pasukan Salib Frank, dan mengepung Damaskus. Namun al-Mâlik dapat menggagalkan konspirasi tersebut dan mengalahkan mereka di dekat Ghaza.¹⁹

¹⁷ Syalabi, *Pahlawan perang Salib, op.cit.*, h. 83

¹⁸ Ali Najib al-`Athwi, *op.cit.*, h. 7

¹⁹ *Ibid.*, h. 7-8

Untuk memperkuat kekuasaannya, al-Mâlik al-Shâleh mendatangkan budak-budak dari Turki dalam jumlah besar untuk dilatih militer, dan ditempatkan di dekat sungai Nil. Budak-budak Turki yang biasa dikenal dengan sebutan Mamlûk al-Bahr ini nantinya, setelah kursi kekhalifahan dipegang oleh anaknya yang bernama Turansyah, melakukan kudeta terhadap kekhalifahan, karena menganggap Turansyah telah mengabaikan peran mereka dan lebih mengutamakan tentara yang berasal dari Kurdi. Pada tahun 647 H, di bawah pimpinan Baybars dan `Izzudîn Aybak, mereka melakukan kudeta terhadap Turansyah. Turansyah pun terbunuh, dan berakhirlah Dinasti Ayyubiyah.²⁰

B. Kehidupan Sosial dan Ekonomi

Kedudukan Shalahuddîn sebagai sultan pada Dinasti Ayyubiyah telah menempatkannya pada posisi yang sulit, karena di satu sisi, ia bersama-sama rakyat Mesir harus berjuang menghadapi tentara Salib dan menghalaunya dari wilayah-wilayah Islam. Tapi di sisi lain, ia dituntut oleh sebuah tanggung jawab untuk menciptakan kemakmuran dan kesejahteraan yang merata bagi seluruh masyarakat Mesir.²¹

Kehidupan masyarakat Mesir, di masa awal Dinasti Ayyubiyah, masih sangat sederhana dan bersahaja. Kondisi kehidupan sosial seperti ini disebabkan oleh teralihkannya perhatian sultan dan pemerintahannya pada gerakan jihad, sehingga sebahagian besar harta kekayaan negara digunakan untuk membeli dan memproduksi peralatan perang atau perbekalan tentara. Kehidupan bersahaja Dinasti Ayyubiyah ini tentunya sangat kontras bila dibandingkan dengan kehidupan khalifah-khalifah Bani Abbasiyah dan dinasti-dinasti lainnya, termasuk Dinasti Fathimiyah, yang bergelimang dengan harta dan kekayaan serta kemewahan.

²⁰ *Ibid.*, h. 8-9

²¹ Muhammad al-Shâyim, *Shalâhuddîn al-Ayyûbi, Sang Pejuang Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press,), h. 70

Secara umum, masyarakat Mesir adalah masyarakat agraris. Artinya, mereka sangat mengandalkan hasil-hasil pertanian dan perkebunan sebagai sumber kehidupan sehari-hari. Sayangnya, lahan-lahan pertanian yang seharusnya dimiliki secara merata oleh seluruh masyarakat, ternyata hanya dikuasai oleh segelintir orang-orang kaya, sehingga mereka yang tidak mempunyai lahan hanya dapat menjadi buruh tani di lahan-lahan milik tuan-tuan tanah, dengan pendapatan yang sangat minim.²² Sistem monopoli kepemilikan lahan pertanian yang merupakan warisan dari dinasti-dinasti sebelumnya ini semakin memperlebar jarak kesejangan sosial di dalam masyarakat, sehingga terciptalah lapisan-lapisan masyarakat dengan jarak kesenjangan ekonomi yang sangat lebar. Bagi masyarakat miskin, mereka tidak mempunyai banyak pilihan untuk dapat mempertahankan hidup kecuali harus puas dengan gaji buruh yang mereka terima dari hasil kerja mereka di lahan-lahan pertanian milik orang-orang kaya.

Selain itu, buruknya sistem irigasi dan pemasaran pasca panen menjadi masalah terbesar bagi para petani ini. Sistem pertanian yang dilakukan masyarakat Mesir kala itu masih sangat tradisional dan hanya mengandalkan sistem tadah hujan, karena mereka belum menguasai sistem irigasi modern.²³ Padahal, secara potensial, negeri ini memiliki sungai Nil yang dapat menyiapkan air yang berlimpah. Inilah yang menyebabkan hasil pertanian menjadi tidak maksimal karena sepenuhnya bergantung pada kondisi alam, sedangkan sumber-sumber air yang ada di sana belum bisa dimaksimalkan penggunaannya bagi kebutuhan pengairan lahan pertanian.

Di sisi lain, belum tersedianya infrastruktur jalan yang memadai, menyebabkan mereka mengalami kesulitan dalam memasarkan hasil-hasil pertaniannya, sehingga mereka terpaksa menjualnya kepada para spekulan, dengan harga yang tentunya ditentukan secara sepihak. Para spekulan ini, tidak lain, adalah

²² *Ibid.*, h. 68

²³ *Ibid*

para pemimpin dan konglomerat yang bekerjasama menimbun hasil-hasil pertanian rakyat itu. Salah satunya adalah seperti yang dilakukan oleh Shâleh bin Zaid, seorang Wazir dari Khalifah al-`Âdhid. Dan ini merupakan sejarah hitam perdagangan Mesir.²⁴

Puncak dari segala penderitaan rakyat Mesir ini adalah ketika terjadi kekeringan dan kemarau panjang yang disebabkan oleh menyurutnya air sungai Nil, yang terjadi pada tahun 574 H. Bencana ini mengakibatkan terjadinya ketidak stabilan perekonomian rakyat dan menimbulkan bencana kelaparan, kekeringan serta wabah penyakit menular. Hal ini terjadi juga di Siria dan negeri-negeri yang berdekatan.

Ibn Atsîr menggambarkan peristiwa ini: ”Pada tahun 574 H terjadilah bencana kelaparan yang sangat dahsyat, dan berlangsung selama beberapa tahun. Bencana itu terjadi di seluruh wilayah Irak, Mesir, Diyar Bakr, Siria dan negeri-negeri lainnya.”²⁵

Sedangkan al-Ashfihani menceritakan bahwa pada tahun 597 H telah terjadi bencana kelaparan yang sangat dahsyat, bencana yang berkesinambungan, benar-benar kelaparan, dan orang-orang berpencah biar. Orang-orang kuatpun menjadi celaka, apalagi orang miskin. Orang-orang yang gemuk menjadi kurus apalagi orang kurus. Orang-orang keluar dari rumah mereka karena takut mati. Aku melihat janda-janda terkapar di atas padang pasir, ontonta menderum kehausan karena muatan mereka, dan kapal-kapal yang berhenti di pantai bagaikan anak burung yang menanti makanan dari induk mereka karena kelaparan.²⁶

Untuk menanggulangi bencana yang dialami oleh rakyat Mesir ini, Shalahuddîn menetapkan beberapa kebijakan di bidang ekonomi. ia merevisi kebijakan-kebijakan warisan Dinasti Fathimiyah, yang selama ini telah terbukti menimbulkan

²⁴ Syamsuddin Ibn Khalikân, *Wafayât al-A`yân wa Abnâ` al-Zamân*, Juz 2, (Mesir: Muhyiddîn Abd al-Hâmid, 1952), h. 294. Lihat juga Ali Najîb al-`Athwi, *op.cit.*, h. 18

²⁵ Ibn Atsîr, *Al-Kâmil fi al-Târikh*, Juz 4, (tk: Mathba`ah al-Sa`âdah, 1932 M), h. 173

²⁶ Ali Najîb al-`Athwi, *op.cit.*, h. 19

kesengsaraan dan penderitaan bagi rakyat Mesir. Salah satu kebijakan itu adalah melakukan perubahan pada undang-undang pertanahan yang berlaku saat itu, peraturan yang ditetapkan sebelumnya oleh Khalifah Fathimiyah itu hanya menguntungkan para tuan tanah, dan tidak berpihak pada rakyat kecil. Shalahuddîn merubah dan memperaktekkan hal sebaliknya, sehingga kekuasaan tuan-tuan tanah yang menindas rakyat itu lenyap. Kebijakan ini diikuti pula dengan pemberian wakaf tanah milik negara kepada para buruh petani yang tidak memiliki lahan pertanian, sehingga mereka dapat melakukan usaha pertanian di lahan milik mereka sendiri.²⁷

Ia juga menghapuskan berbagai bentuk bea dan pajak yang memberatkan masyarakat. Para penduduk non-muslim, juga mendapat perhatian khusus, berupa penghapusan pajak dan menggantikannya dengan zakat.²⁸

Dalam rangka mensejahterakan ulama dan kepentingan misi mazhab Sunni, Shalahuddîn al-Ayyûbi menetapkan kebijakan bahwa bagi orang Kristen yang datang dari Iskandariah untuk berdagang di Kairo wajib membayar bea cukai. Hasilnya dikumpulkan dan diwakafkan kepada para ahli Fiqh dan ulama lainnya.

Dalam bidang industri, dikembangkan pula berbagai industri kecil yang tidak pernah dikenal sebelumnya oleh masyarakat Mesir, seperti penyamakan kulit, penyulingan minyak Zaitun, minyak Simsim, produksi sabun dan industri kain tenun. Dengan perkembangan itu, beberapa kota menjadi terkenal dengan hasil produksi khas mereka. Hasil-hasil industri itu kemudian di ekspor ke negeri-negeri timur dan benua Eropa.²⁹

Kebijakan Shalahuddîn ini didukung pula oleh letak geografis Mesir dan Siria yang sangat strategis, sebagai jalur utama

²⁷ Fathurrahman Rauf, *op.cit.*, Lihat juga Mahmûd Syalabi, *op.cit.*, h. 138

²⁸ P.H. Newby, *op. cit*, h. 56

²⁹ Ali Najib al-`Athwi, *op.cit.*, h. 18. Lihat juga Muhammad al-Shâyim, *op.cit.*, h. 69

perdagangan timur dan barat. Mesir menjadi tempat pertemuan perdagangan antara Eropa, dengan industri militer dan hasil perkebunannya, dengan Cina, Hindia dan Asia tengah.³⁰ Pada saat itu, kaum muslimin pergi ke Eropa dengan membawa barang-barang perdagangan seperti kurma, madu dan kain wol. Ketika kembali, mereka membawa hasil-hasil produksi dari Eropa untuk dijual di negara mereka.³¹

Hubungan ekonomi dengan daerah-daerah Islam terdekat juga kembali ditingkatkan. Dengan Siria misalnya, hubungan ekspor impor di antara kedua negara itu semakin digalakkan. Mesir mengekspor barang-barang tenunan, karpet, kulit dan kayu ke Siria. Sebaliknya, Siria mengimpor dari Mesir buah kurma, sutera, barang-barang keramik, dan tembaga.³²

Kebijakan-kebijakan populis Shalahuddîn yang memperjuangkan hak masyarakat kecil ini disambut oleh seluruh rakyat Mesir dengan suka cita. Kebijaksanaan Shalahuddîn semakin memperkokoh kedudukannya di negeri itu. Usaha-usahanya pun semakin memikat rakyatnya. Sebab ternyata segala perombakan itu berhasil meningkatkan taraf ekonomi negeri tersebut.

C. Perkembangan Pendidikan dan Madrasah

Pembahasan tentang perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra pada masa al-Fâridh tidak bisa dilepaskan dari pembahasan tentang perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra pada masa Dinasti Ayyubiyah. Dinasti ini dalam sejarah peradaban Islam dikenal memiliki perhatian yang sangat besar terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan sastra Islam.

Peralihan kekuasaan dari Dinasti Fathimiyah ke Dinasti Ayyubiyah di Mesir adalah fenomena kemenangan madzhab Sunni atas madzhab Syi`ah. Di awal masa kepemimpinannya,

³⁰ Abi Syâmah al-Syâfi`i, *Al-Raudhatain fi Akhbâr al-Daulatain*, Juz 1, (Mesir: tp, 1288 H), h. 205

³¹ Muhammad al-Shâyim, *op.cit.*, h. 69

³² *Ibid.*, h. 70

Shalahuddîn menetapkan beberapa kebijakan, dalam bidang keagamaan dan pendidikan, yang sangat *sunni-centris*. Kebijakan-kebijakan itu ditujukan untuk menghapus semua bentuk ideologi Syi`ah yang terlanjur menyebar dan menjadi keyakinan masyarakat Mesir pada waktu itu. Keyakinan yang telah mengurat akar ini tidak dapat dihilangkan begitu saja dengan kekuatan militer, walaupun secara politik mereka telah dikalahkan.³³

Di antara kebijakan-kebijakan itu adalah menutup masjid Jâmi` al-Azhar bagi semua kegiatan keagamaan dan pendidikan. Masjid yang pada masa Dinasti Fathimiyah telah menjadi pusat propaganda madzhab Syi`ah Isma`iliyah ini, tidak boleh lagi dipakai untuk kegiatan shalat dan khutbah Jum`at. Shalahuddîn juga menghentikan subsidi wakaf bagi kegiatan pendidikan di masjid ini, sehingga banyak murid yang meninggalkannya karena tidak ada lagi subsidi dari pemerintah.³⁴

Namun demikian, Meskipun ia telah menutup semua kegiatan keagamaan dan pendidikan di masjid Jâmi` al-Azhar, bukan berarti ia tidak memperhatikan bidang-bidang pendidikan dan keilmuan. Dinasti ini tetap mewarisi semangat keilmuan yang tinggi dari Dinasti Fathimiyah. Walaupun dengan penekanan sistem pendidikan yang diarahkan pada upaya mengembalikan ortodoksi mazhab Sunni.³⁵

Salah satu indikasi besarnya perhatian Shalahuddîn pada bidang ini adalah pendirian beberapa madrasah (pendidikan tinggi) di Mesir. Shalahuddîn adalah orang yang pertama kali memperkenalkan lembaga pendidikan tinggi berupa madrasah di Mesir. Namun menurut Hitti, peran penting Shalahuddîn adalah bukan sebagai orang yang pertama mendirikan madrasah di Mesir, tetapi pada skala usahanya mempopulerkan dan membangun jaringan madrasah di Mesir dan di berbagai wilayah kekuasaannya,

³³ Mohammad Nu`man, *Dinasti Ayyubiyah dan Kontribusinya dalam Pendidikan Islam*, (Jakarta: Tesis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1996), h.80

³⁴ Bayard Dodge, *Al-Azhar, a Millenium of Muslim Learning*, (Washington D.C.: The Middle East Institute, 1961), h. 35

³⁵ Mohammad Nu`man, *op.cit.*, h. 30

terutama di Damaskus dan Palestina.³⁶ Bahkan, menurut Syalabi, tidak kurang dari 61 madrasah telah didirikannya di beberapa kota di dunia Islam, seperti Mesir, Yerusalem dan Damaskus.³⁷

Di tengah-tengah perhatian dan kesibukannya menghadapi tentara Salib dan gejolak internal, ia masih sempat mendirikan beberapa madrasah. Madrasah-madrasah tersebut antara lain; madrasah al-Nâshiriyah yang mengajarkan Fiqh Syafi'i, madrasah al-Qamhiyah yang mengajarkan Fiqh Mâliki, madrasah al-Shalâhiyah yang mengajarkan Fiqh Syafi'i, dan madrasah al-Shuyûfiyah yang mengajarkan masab Hanafi.

Sistem pengajaran yang lebih berorientasi pada bidang Fiqh ini tidak terlepas dari kebijakan Shalahuddîn yang berupaya memantapkan ajaran mazhab-madzhab Fiqh beraliran Sunni. Para ilmuwan yang muncul pada masa ini kebanyakan didominasi oleh para ulama yang dengan ketat memegang teguh dan mengembangkan madzhabnya, yaitu empat madzhab yang terkenal dalam dunia Islam. Mereka ini kemudian mendirikan madrasah-madrasah khusus madzhab mereka, menjadi penyandang dana, sekaligus menjadi pembimbingnya.

Pada masa-masa selanjutnya, bentuk-bentuk madrasah ini berkembang sedemikian rupa, sehingga berdirilah madrasah-madrasah yang tidak hanya mengajarkan Fiqh dari satu madzhab Fiqh saja, tapi juga mengajarkan Fiqh dua, tiga, atau empat madzhab sekaligus. Madrasah-madrasah itu dapat dibagi menjadi beberapa tipologi, yaitu madrasah Uhadiyah, madrasah tsunâ'iyah, madrasah tsulâtsiyah, dan madrasah rubâ'iyah.³⁸

Pengembangan selanjutnya yang dilakukan oleh Shalahuddîn adalah menetapkan spesialisasi dalam bidang kajian keilmuan pada lembaga madrasah. Madrasah yang pada masa awalnya hanya beorientasi Fiqh, dikembangkan menjadi lembaga

³⁶ Hitti, *op.cit.*, h. 660

³⁷ Syalabi, *Târikh al-Islâm, op.cit.*, h. 55

³⁸ Nâji Ma'rûf, *Nasyâh al-Madâris Qabla al-Nizhâmiyah*, (Baghdad: Al-Majma' al-'Ilmiyah al-'Irâqi, 1973), h. 96

pendidikan yang juga berorientasi pada bidang-bidang kajian keilmuan lainnya, seperti ilmu hadits, ilmu al-Qur'ân, dan bahkan ilmu-ilmu profan, seperti ilmu kedokteran. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya madrasah Dâr al-Hadîts wa al-Qur'ân, sebagai lembaga pendidikan tinggi yang khusus mengajarkan ilmu hadits dan al-Qur'ân, dan madrasah al-Thibb yang khusus mengajarkan ilmu-ilmu kedokteran.³⁹

Pembangunan madrasah ini terus berlangsung di masa sultan-sultan pengganti Shalahuddîn. Nama madrasah-madrasah itu biasanya disandarkan kepada nama pendirinya. Al-Mâlik al-'Âdil, saudara Shalahuddîn, mendirikan madrasah al-'Âdiliyah untuk fuqahâ' Maliki. Taqiyuddîn Umar mendirikan madrasah al-Taqwiyah. Al-Qâdhi al-Fâdhil mendirikan madrasah al-Fâdhiliyah untuk fuqahâ' Syafi'i dan Maliki. Sultan al-Kâmil ibn al-'Âdil mendirikan madrasah khusus yang mengajarkan ilmu hadits, dan Sultan al-Shâlih Najmuddîn Ayyûb (sultan terakhir Dinasti Ayyubiyah) mendirikan madrasah yang mengajarkan madzhab Sunni yang empat. Di madrasah-madrasah tersebut juga diajarkan ilmu-ilmu bantu seperti ilmu Nahwu, Sharaf dan Balâghah, di samping ilmu Fiqh, Hadis, Tafsir, *Qirâat* dan ilmu-ilmu agama lainnya. Madrasah-madrasah tersebut pada akhirnya mampu menjadi pesaing al-Azhar sebagai lembaga pendidikan dan penelitian yang dibuktikan dengan keberhasilan mereka merekrut ulama dan guru-guru dari luar Mesir untuk mengajar di sana.⁴⁰

D. Perkembangan Sastra dan Pemikiran Islam

Perkembangan sastra dan ilmu pengetahuan di Mesir pada masa Dinasti Ayyubiyah sangat pesat bila dibandingkan dengan masa dinasti yang berkuasa sebelumnya. Hal ini, menurut Mahmud Musthafa, disebabkan oleh besarnya peran madrasah-madrasah yang dibangun oleh dinasti ini bagi perkembangan

³⁹ Mohammad Nu'man, *op.cit.*, h. 90

⁴⁰ Fathurrahman Rauf, *op.cit.*, h. 55

sastra. Karena walaupun madrasah-madrasah itu mempunyai kecenderungan kurikulum yang khusus, akan tetapi ilmu-ilmu bahasa seperti Nahwu, Sharaf, Balâqah dan sastra Arab masih tetap dipelajari, sehingga pemahaman tentang bahasa di kalangan siswa dapat tetap berkembang. Di samping itu, banyak ulama-ulama yang datang dari luar Mesir untuk mengajar di madrasah-madrasah tersebut. Kehadiran ulama-ulama dari luar Mesir, dengan berbagai macam latar belakang keilmuan dan pendidikan itu, semakin memperkaya khazanah pemikiran ilmiah di Mesir pada waktu itu.⁴¹ Dari sekian banyak madrasah yang dianggap berjasa dalam pengembangan bahasa dan sastra Arab pada masa Dinasti Ayyubiyah adalah madrasah Ibn Salâr. Madrasah ini terletak di daerah Iskandariah ini, dan didirikan oleh Ibn Salar, seorang menteri di masa Dinasti Fathimiyah.⁴²

Selain itu, lanjut Mahmud, kecintaan dan perhatian besar para penguasa dinasti ini kepada ilmu dan sastra juga menjadi penyebab pesatnya perkembangan itu. Para pembesar Dinasti Ayyubiyah terkenal sebagai orang-orang yang mencintai ilmu dan sastra. Di antara mereka, bahkan ada yang dikenal sebagai seorang penyair, seorang faqîh, seorang muhaddits, atau seorang ahli sastra yang mempunyai karya-karya ilmiah atau sastra.

Shalahuddîn al-Ayyûbi misalnya, ia adalah seorang penguasa Ayyubiyah yang juga dikenal sebagai seorang ilmuwan yang cinta kepada ilmu dan sastra.⁴³ Pendiri Dinasti Ayyubiyah ini, dikisahkan sering mendatangi para ulama Fiqh dan Ushûl fiqh untuk belajar, atau sekedar berdiskusi tentang persoalan pelik yang sedang dihadapinya, seperti kepada Syaikh Abû al-Thâhir bin `Auf, dimana ia mempelajari kitab *Al-Muwaththa'*, karya Imâm Mâlik pada Syaikh Tâj al-Dîn al-Mas`ûdi, tempat ia mempelajari ilmu Hadits, dan kepada Imâm al-Hâfiz al-Salafi, seorang ahli dalam

⁴¹ Mahmûd Mushtafa, *al-Âdab al-`Arabi fi Mishr, min al-Fath al-Islâmi ila Nihâyat al-`Ashr al-Ayyûbi*, (Kairo: Mu'assasah al-Mishriyah al-`Âmmah, 1967), h. 266

⁴² *Ibid*

⁴³ Syamsuddîn Ibn Khalikân, *op.cit.*, h. 199-218.

bidang Fiqh dan ilmu Hadits.⁴⁴ Selain itu, Shalahuddîn juga dikenal sebagai seorang yang mempunyai kemampuan membuat syair, atau setidak-tidakaya penggemar dan pecandu syair.

Perhatian Shalahuddîn terhadap kemajuan ilmu dan sastra itu juga terlihat dari kebijakannya membentuk kelompok-kelompok (*khûb*) penyair, yang bertugas menampung para penyair, dan mengembangkan bakat mereka, dengan cara menyajikan karya-karya mereka.⁴⁵

Klub-klub penyair ini, dalam perkembangannya, juga dijadikan sebagai sarana hiburan bagi para pejabat pemerintah dengan mendengarkan dan menikmati karya sastra para penyair ini. Syair-syair *madh* (pujian) sangat digemari oleh para pejabat ini. Mereka tidak segan-segan memberi imbalan kepada siapa saja yang menampilkan syair-syair *madh* yang terbaik.

Kemajuan sastra di masa ini juga ditandai dengan bermunculannya para pujangga, penyair, orator, penulis ceritera dan lain sebagainya. Di antaranya adalah Ummu Ali Taqiyyah (seorang penyair), Ali ibn Ahmad ibn `Arram al-Aswâni, Syaikh Umar ibn al-Fâridh, Fakhruddin Ibrahim ibn Muhammad al-Aswâni, yang juga seorang sekretaris Shalahuddîn.⁴⁶

Adapun bentuk syair yang berkembang pada masa ibn al-Fâridh adalah syair-syair *al-washf* (syair-syair deskriptif), terutama yang berbentuk *washf al-tabî`ah* (deskripsi alam). Bentuk-bentuk lainnya adalah syair *al-ghâz* (syair teka-teki), syair *ghazal* (syairu-syair percintaan dan pujian kepada sang kekasih), syair *ritsâ`* (yang mengungkapkan kesedihan penyair karena kerinduannya pada kampung halaman atau sang kekasih), dan syair-syair sufi, yang biasa disusun untuk mengekspresikan cinta kepada Allah

⁴⁴ Abdurahman Zaki, *Al-Qâhirah Târikhuhâ wa Âtsâruhâ min Jauhar al-Qâ'id ilâ al-Jabarti al-Mu'arrikh*, (Kairo: Dâr al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1966), h. 71

⁴⁵ Mahmûd Mushtafa, *op.cit.*, h. 270

⁴⁶ Fathurrahman Rauf, *op.cit.*, h. 70

(*al-mahabbah al-ilâhiyah*), dan cinta kepada Nabi (*al-mahabbah al-nabawiyah*).

Pada masa Perang Salib, syair-syair sufi ini digunakan untuk menumbuhkan semangat keagamaan dan meningkatkan jiwa nasionalisme umat Islam. Pada masa ini, banyak di antara umat Islam yang menjadikan syair-syair sufi ini sebagai sarana da'wah, dan senjata ampuh dalam memotivasi para prajurit Islam untuk lebih bersemangat maju ke medan laga.⁴⁷

Demikianlah uraian singkat tentang suasana kehidupan di masa ibn al-Fâridh, tokoh sufi dan penyair Mesir yang wafat pada tahun 632 H. Memahami suasana kehidupan Mesir pada masa ia hidup, baik itu kehidupan politik, kehidupan ekonomi, maupun perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra, sangat relevan dengan kajian tentang pemikiran sufistik Syaikh Umar ibn al-Fâridh dalam *Dîwân Ibn al-Fâridh* ini, karena kandungan sebuah karya pemikiran, tentunya, tidak akan terlepas dan akan sangat diwarnai oleh suasana dan kondisi kehidupan di mana karya sastra itu ditulis.

Selain itu, untuk memahami pemikiran sufistik Syaikh Umar ibn al-Fâridh ini perlu juga dikaji riwayat hidupnya secara umum, karena hal inipun akan sangat banyak mewarnai karya-karya yang ditulisnya. Berikut ini, akan diuraikan dan dianalisis kehidupan ibn al-Fâridh, selaku penulis *dîwân* ini.

⁴⁷ Muhammad Abd. al-Mun'im al-Khalafi, *Al-Âdab fi al-Turâts al-Shûfi*, (tt: Maktabah Gharib, th), h. 243

BIOGRAFI KEHIDUPAN IBN AL-FÂRIDH

A. Kelahiran dan Asal-usul Keluarga

Ibn al-Fâridh adalah seorang tokoh sufi dan penyair mistis Mesir yang terkenal pada abad ke-7 H. Ia hidup pada masa kekuasaan Dinasti Ayyubiyah, dan mengalami empat periode kekhalifahan Bani Ayyub, yaitu dari Sultan Shalahuddin al-Ayyubi hingga Sultan al-`Âdil. Ia juga menyaksikan secara langsung berbagai konflik internal dan perebutan kekuasaan yang terjadi di antara pewaris Shalahuddin.¹

Nama lengkapnya adalah Syarafuddin Syaikh Umar bin Ali al-Fâridh bin Mursyid al-Hamâwi.² Lafaz al-Fâridh, di belakang namanya, adalah gelar yang dinisbahkan kepada ayahnya yang memang dikenal menguasai ilmu Fiqh, khususnya ilmu Farâ'idh (ilmu tentang pembagian waris).³

¹ Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyu, *Dîwân ibn al-Fâridh, Syarafuddin 'Umar bin 'Ali bin Mursyid*, (Siria: Dâr al-Qalam al-`Arabi, 2001), h. 9. Lihat juga Abd. al-Lathif Hamzah, *al-Adab al-Mishry, min Qiyâm al-Daulah al-Ayyûbiyah ilâ Maj'i al-Hamlah al-Faransiyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, tt), h. 99

² Muhammad Mushthafa Hilmi, *Ibn al-Fâridh wa al-Hubb al-Ilâhi*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, tt), h. 28

³ *Ibid*

Sedangkan lafaz Syarafuddin adalah gelar yang terkait dengan tradisi masyarakat Arab yang sering menggandengkan nama seseorang dengan lafaz Allah atau lafaz al-Dîn (agama), seperti Shalahuddin, Najmuddin, dan sebagainya.⁴

Ibn al-Fârîdh juga menyebut dirinya sebagai *Sulthân al-`âsyiqîn* (Rajanya para pencinta), dan *Imâm al-muhibbîn* (Pemimpin para pencinta Allah). Gelar-gelar ini, tentunya terkait dengan tingkatan kesufiannya yang telah mencapai maqâm fanâ dan *al-Hubb al-ilâhy*. Dalam keadaan fanâ inilah, gelar-gelar pengakuan itu muncul di sela-sela untaian syair-syair mistisnya yang begitu indah dan mengagumkan itu. Simaklah syair-syair berikut ini:

“Para pencinta (Allah) akan dibangkitkan dengan benderaku, dan semua agama barada di bawah bendera-Mu”

Katakan kepada para pencinta sebelumku, dan mereka, para pencinta yang datang setelah masaku.

*Pelajari arti cinta dariku, ikutilah jejakku, dengarkan dan ceritakanlah kisah cintaku ini pada semua orang”*⁵

Syair-syair ini dengan jelas menunjukkan pengakuannya sebagai raja dan pemimpin para pencinta Allah. Oleh karena itu, siapapun yang ingin mendapatkan maqâm cinta itu, ia harus belajar dan mengikuti jejak-jejaknya dalam bercinta, karena ia telah berhasil melewati jalan itu dan telah menemukan kesejatian cinta ilahi.

Ibn al-Fârîdh berasal dari keluarga yang religius dan terpelajar. Mereka berasal dari desa Hâmah, Siria. Keluarga ini mengungsi dan bermigrasi ke Kairo, karena bencana gempa bumi besar yang melanda wilayah itu pada tahun 565 H.⁶

⁴ Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyû, *op.cit.*, h. 10

⁵ *Ibid*

⁶ Hijrahnya keluarga ini ke Mesir disebabkan oleh bencana gempa dahsyat yang terjadi di Hâmah dan berdampak sangat besar bagi hilangnya sumber-sumber pencaharian hidup masyarakat setempat. Sedangkan dipilihnya Mesir sebagai tujuan hijrah adalah karena Mesir pada waktu itu telah menjadi

Kehadiran keluarga ini di Kairo mendapatkan sambutan hangat dari penduduk setempat, terutama dari keluarga Ayyubiyah yang memang sudah mendengar dan mengetahui tentang integritas keilmuan Syaikh Ali al-Fâridh, sebagai seorang *Faqîh* dan ahli dalam bidang Farâ'idh. Tidak lama setelah mereka menetap di sini, Syaikh Ali langsung mendapatkan kehormatan dari Sultan Shalahuddin untuk menduduki jabatan qâdhi resmi negara, yang khusus mengurus masalah waris dan pernikahan. Di kota inilah, pada tahun tanggal 4 Dzul Qa`idah tahun 576 H, Syaikh Umar Ibn al-Fâridh dilahirkan.⁷

Sejak kecil, ibn al-Fâridh telah mendapatkan pendidikan langsung dari ayahnya. Di bawah bimbingan sang ayah, ibn al-Fâridh kecil diperkenalkan pada dasar-dasar keimanan dan ketaqwaan kepada Allah. Sejak kecil ia juga sudah biasa diajak oleh ayahnya untuk menghadiri majelis-majelis ilmu, baik itu yang diadakan di masjid Jâmi` al-Azhar, di rumah murid-muridnya, atau yang diadakan secara rutin di rumahnya sendiri. Kesalehan pribadi, kezuhudan dan kehidupan warâ`, sebagaimana yang dipertontonkan oleh sang ayah ini, telah berhasil membentuk pribadi ibn al-Fâridh menjadi pribadi yang mempesona, pribadi muslim yang saleh dan bertaqwa.⁸

Selain pada ayahnya, ibn al-Fâridh juga mempelajari ilmu Hadits dan Fiqh, dan berguru pada beberapa ulama besar pada saat itu, baik yang berasal dari Mesir, maupun ulama-ulama pendatang yang berasal dari berbagai negeri Islam, seperti Ibn `Asâkir, al-Mundzirî, dan lain-lain.

kiblat peradaban dan sumber ilmu pengetahuan di dunia Islam. Hilmi, *op.cit.*, h. 34-35

⁷ Syamsuddîn Ibn Khalikân, *Wafayât al-A`yân wa Abnâ' al-Zamân*, Juz 1, (Mesir: Muhyiddîn Abd al-Hâmid, 1952), h. 383. Lihat juga Amîn al-Khûri, *Jalâ' al-Ghâmidh, fi Syarh Dîwân ibn al-Fâridh*, (Beirut: Mathba`ah al-Adabiyah, 1904), h. 6, dan Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyû, *op.cit.*, h. 10

⁸ *Ibid*

B. Spiritualitas Ibn Al-Fâridh

Ketertarikan ibn al-Fâridh pada dunia tasawuf telah ditunjukkannya sejak ia masih berusia remaja. Tidak seperti remaja-remaja lain yang seusia dengannya, yang cenderung pada kehidupan hura-hura dan pesta pora. ibn al-Fâridh lebih suka hidup menyendiri. Kegemaran menyendiri, ber`uzlah, dan menjauh dari hiruk pikuk masyarakat ini dilakukannya agar ia dapat berkonsentrasi dalam beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah. Oleh karena itu, ia rutin mendatangi bukit Muqaththam, sebuah bukit yang ada di *Wâdi al-mustadh`afin* (lembah orang-orang miskin),⁹ dan menghabiskan hari-harinya untuk meresapi indahnya alam spiritual yang jauh dari pengaruh dunia yang menyesatkan. Ia tidak berhenti ber-*mujâhadah*, melatih jiwa dan menyucikan hati dari pengaruh hawa nafsu yang rendah, sambil terus menantikan datangnya *futûh* (pencerahan spiritual) dari Allah.¹⁰

Namun, setelah beberapa lama melakukan *mujâhadah*, pencerahan spiritual yang ia harapkan selama ini belum juga ia dapatkan. Ia merasa sedih dan kecewa, hingga terjadi suatu peristiwa yang begitu penting bagi perkembangan kehidupan spiritualnya. Peristiwa itu terjadi ketika ia melakukan i`tikaf di masjid madrasah al-Suyûfiyah, ia mendapati seorang lelaki penjual

⁹ Tempat ini adalah tempat yang paling digemari oleh para sufi di Mesir waktu itu, untuk melakukan latihan `uzlah dan berkhawat. `Ali Najîb al-`Athwi, *Ibn al-Fâridh, Syâ`ir al-Ghazal fi al-Hubb al-Ilâhi*, (Beirut: Dâr al-Kutb al-`Ilmiyah, 1994), h. 27

¹⁰ Menurut Mushthafa Hilmi, ketertarikan ibn al-Fâridh pada dunia tasawuf itu, salah satunya, disebabkan oleh suatu peristiwa yang dialaminya, yaitu ketika ia sedang melakukan shalat Jum`at dan mendengar khutbah dengan khusyu`, tiba-tiba ia mendengar seseorang bernyanyi. Ibn al-Fâridh marah dan berniat menegur orang itu selesai shalat. Tetapi belum sempat ia menyampaikan tegurannya itu, yang ditanya sudah menjawab dalam syair berikut:

“Tuhan telah menetapkan karunia-Nya di antara hamba-hamba, gemericik airpun bernyanyi dan kekosonganpun bertasbih. Sungguh, tasbih itu adalah ibadah yang terbaik bagi para sufi, dan bagi semua orang”.

Mendengar syair ini, Ibn al-Fâridh pun menyimpulkan bahwa orang tadi bukan bernyanyi, tapi ia sedang mengalami kondisi *wajid*. Hilmi, *op.cit.*, h. 43-44

sayur yang sedang mengambil air wudhu. Tetapi wudhunya tidak tertib, sehingga ibn al-Fâridh mengingatkannya bahwa wudhu yang dilakukannya itu tidak sesuai dengan aturan syari`at. Namun belum selesai ia berbicara, laki-laki penjual sayur itu menyela, “Wahai Umar, engkau tidak akan mendapatkan *futûh* (pencerahan spiritual) di kota ini, tapi engkau akan mendapatkannya di Mekah. Pergilah engkau ke sana, sudah tiba waktumu untuk mendapatkannya”.¹¹

Mendengar jawaban spontan dari lelaki itu, ibn al-Fâridh menjadi sadar bahwa lelaki, yang kemudian dikenalnya bernama Abu al-Hasan al-Baqqâl, dan kelak menjadi mursyidnya (pembimbing ruhaniah) ini, bukanlah orang biasa, tetapi seorang kekasih Allah (*waliyullah*) yang telah mencapai maqâm *kasyf*. Dengan bersemangat, ibn al-Fâridh berkata kepada lelaki itu, “Wahai Tuanku, bagaimana aku dapat pergi ke Mekah, sementara ini bukanlah musim haji, dan tidak ada seorangpun yang dapat menemani aku pergi ke sana”. Al-Baqqâl lalu menunjukkan telapak tangannya dan memperlihatkan sebuah penglihatan mistis tentang kehidupan kota Mekah di telapak tangannya itu. Kemudian ia berkata: “Inilah Mekah, ia sudah berada di hadapanmu”. Ibn al-Fâridh dapat melihat dengan jelas kota Mekah di telapak tangan al-Baqqâl itu. Tanpa membuang waktu, ia ikuti saran penjual sayur itu, dan pergi ke Mekah, pada tahun 613 H.¹²

Di Mekah, ibn al-Fâridh semakin tekun melaksanakan latihan *sulûk*-nya, baik itu yang berbentuk *riyâdhah nafsiyah* (penggembelangan jiwa), maupun *riyâdhah ibâdah*, seperti *ibadah arba`iniyyah*, yaitu melaksanakan puasa, tidak makan dan tidur selama empat puluh hari. Setelah selesai empat puluh hari dia berbuka, kemudian meneruskan lagi puasa dan ibadahnya dalam

¹¹ Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyû, *op.cit.*, h. 12

¹² *Ibid*

empat puluh hari berikutnya. Aktivitas ini dilakukan ibn al-Fâridh selama lima belas tahun, atau selama ia tinggal di Mekah.¹³

Pada suatu hari, selesai menjalani *arba`iniyyah*, ibn al-Fâridh tiba-tiba kepingin menyantap satu makanan yang rasanya sangat lezat. Ia kemudian membeli makanan itu dan membawanya ke sebuah tempat makan. Namun, baru saja ia akan menyantapnya, tiba-tiba dinding bangunan rumah makan itu rubuh, dan dari balik dinding itu muncul seorang pemuda tampan dan berpakaian putih bersih. Melihat pemuda itu, ibn al-Fâridh yang sudah mengangkat tangan untuk menyantap makanan yang sangat diinginkannya itu terpaksa berhenti, sehingga makanan itu pun tidak jadi dimakannya dan malahan dilemparkannya. Kemudian, ia meninggalkan semua keinginannya itu, dan menghukum dirinya dengan menambah amalan berpuasa selama sepuluh hari, sehingga ia berpuasa selama lima puluh hari.¹⁴

Dengan *mujâhadah* yang keras seperti itu, akhirnya ibn al-Fâridh berhasil mendapatkan apa yang ia cari selama ini, pencerahan spiritual (*futûh*), yang sekaligus menandakan bahwa ia telah mencapai derajat *wushûl ila Allâh* (sampai kepada Allah). Tercapailah *kasyf*, dan hilanglah tirai yang menghalanginya dari Sang Kakasih yang dirindukannya. Pada saat itulah, ia merasakan kebahagiaan yang sebenarnya, karena cintanya kini telah berbalas. Ia pun semakin larut dalam pesona keindahan bersama Sang Kekasih, dan ia ungkapkan kegembiraan hatinya itu dalam sebuah syair:

“O Samiri ! *rûh* Mekah adalah *rûhku*;
Pujilah andaikan kau ingin bahagiakan aku;
Di situ Akrab dan mi`raj suciku; *Maqam Ibrâhim*
Tempatku dan di situ tersingkap kalbuku”.

¹³ Tim Penyusun Ensiklopedi Tasawuf, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid I (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008). H. 534

¹⁴ *Ibid*

Setelah lima belas tahun menetap di Mekah, gurunya al-Baqqâl memintanya pulang ke Mesir, karena merasa sebentar lagi ia akan berpulang kepada Allah. Ibn al-Fâridh harus kembali ke negerinya agar dapat mengantarkannya ke tempat peristirahatan terakhirnya. Namun, selama berada di Mesir, ia selalu merindukan kota Mekah, kota suci yang telah mengantarkannya mendapatkan pencerahan dari Allah. Rasa rindu itu membuatnya ingin kembali ke negeri *risâlah* itu. Ia mengungkapkan kerinduannya itu dalam syairnya berikut:

*”Wahai Teman bicaraku (Allah)
Tenteramkanlah jiwaku di Mekah
Tentu jika Engkau ingin membahagiakanku
Di sana aku merasa terhibur
Di sana mi`râj suci dan maqâmku
Di sana maqâm dan fath (anugerah) tampak”.*

Di Mesir, ibn al-Fâridh tinggal di salah satu ruangan masjid Jâmi` al-Azhâr. Karena kesalehan dan kezuhudannya, kemasyhuran namanya dengan cepat menyebar luas di masyarakat. Iapun banyak dikunjungi oleh umat Islam, baik oleh para ulama maupun masyarakat biasa, hanya untuk mendapatkan berkah darinya.¹⁵

Di kalangan masyarakat setempat, ibn al-Fâridh adalah seorang tokoh sufi yang sangat di hormati dan dicintai. Ia begitu berwibawa dan disegani. Kewibawaanya itu semakin terpancar karena ia mempunyai kepribadian yang mempesona, sopan dan ramah pada semua orang, dan siap membantu siapapun yang membutuhkan bantuannya. Jika ia berjalan di jalanan kota Mesir, orang-orang akan mengerumuninya, berebutan menyalami dan menciumi tangannya untuk mendapatkan berkah darinya. Ia juga mempunyai majelis dzikir yang tidak hanya dihadiri oleh masyarakat biasa, tapi juga oleh tokoh-tokoh ulama dan

¹⁵ Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyu, *op.cit.*, h. 13

penguasa. Mereka ini berbicara pada ibn al-Fâridh layaknya seorang rakyat kecil yang sedang berhadapan dengan seorang pemimpin negara.¹⁶

Sebagaimana para sufi lainnya, ibn al-Fâridh juga sering mengalami kondisi *jadzb*, suatu kondisi psikologis yang biasa dialami oleh kaum sufi, setelah hilangnya kesadaran diri karena terenggut oleh perasaan cinta kepada Allah. Syaikh Ali bin Kamaluddin, cucu ibn al-Fâridh, menceritakan bahwa kakeknya memiliki wajah yang tampan dan kulit putih bercahaya. Ketika mengalami *jadzb*, wajahnya akan terlihat semakin tampan dan bercahaya. Ia bernyanyi, menari-nari sehingga keringat mengucuri seluruh tubuhnya. Keadaan *jadzb* itu bisa terjadi selama empat puluh hari. Selama itu pula ia berpuasa, tidak makan, minum dan tidak tidur sedikitpun. Setelah keluar dari kondisi *jadzb* ini, ia mengimlakkan syair-syair kesufiannya kepada murid-muridnya.¹⁷

Ibn al-Fâridh juga dikenal sebagai seorang sufi yang sangat konsisten (*istiqâmah*) dalam memegang jalan kesufian. Keasyikannya dalam mencintai Allah membuatnya tidak lagi menghiraukan dunia dan segala kenikmatannya. Ia tidak terpicat oleh popularitas, jabatan dan harta kekayaan. Ia juga tidak suka mendekati penguasa untuk mendapatkan keuntungan pribadi. Apa yang terjadi antara dirinya dengan Sultan al-Kâmil, sultan Dinasti Ayyubiyah, adalah bukti nyata bahwa ia sama sekali tidak terpicat pada popularitas dan kekayaan.

Ceritanya bermula ketika diadakan acara *majelis al-syu`arâ`*, sebuah acara rutin yang diadakan oleh Khalifah Ayyubiyah, dan menjadi sarana bagi para penyair Mesir untuk menampilkan syair-syair ciptaan mereka. Di akhir acara ini, biasanya dilakukan diskusi tentang perkembangan syair di dunia Islam. Dalam diskusi tersebut, mereka menyepakati bahwa syair

¹⁶ Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 4. lihat juga Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyû, *op.cit.*, h. 9

¹⁷ Amîn al-Khûri, *Ibid.* Lihat juga Muhammad Shâdiq `Urjûn, *al-Tashawwufi al-Islâm, Manâbi` uhu wa Athwâruhu*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1967). h. 112

yang ber-*qâfiyah Ya'* (yang mempunyai rima huruf ya') merupakan syair yang paling sulit untuk dibuat, dan tidak banyak penyair yang dapat membuatnya dengan sempurna. Tiba-tiba ada salah seorang penyair yang mengenal ibn al-Fâridh mengatakan bahwa ibn al-Fâridh dapat membuat syair *yâ'iyah* yang sangat indah sepanjang seratus lima puluh bait. Penyair itu lalu membacakan beberapa bait darinya:

سائق الأظعان يطوي البيد طي منعا عرج علي كئبان طي

Sultan al-Kâmil, yang juga hadir dalam acara ini, sangat kagum dengan kemampuan ibn al-Fâridh, dan berniat memberinya hadiah sebesar seribu dinar, sebagai wujud penghargaan atas karyanya itu. Penyair tadi berusaha menjelaskan kepada sultan bahwa ibn al-Fâridh tidak bakal mau menerima hadiah itu. Tetapi, Sultan bersikukuh untuk memberikannya. Penyair itu pun terpaksa melaksanakan perintah itu, dan berangkat menuju masjid al-Azhar, tempat ibn al-Fâridh tinggal. Namun, setelah bertemu ibn al-Fâridh, belum sempat ia menyampaikan maksud kedatangannya, ibn al-Fâridh sudah lebih dulu berkata kepadanya, "Mengapa kamu membicarakan diriku di majelis itu? Kembalikan dinar emas itu kepadanya!" Orang itu langsung mengembalikan dinar tersebut kepada Sultan setelah ia menyaksikan kemarahan ibn al-Fâridh, karena namanya disebut-sebut di hadapan sultan.¹⁸

Kejadian itu tentu saja membuat sultan penasaran dan heran karena ada orang yang berani menolak hadiah darinya. Ia bertekad menemui ibn al-Fâridh secara langsung. Namun, ketika al-Kâmil sudah hampir tiba di masjid Jâmi', ibn al-Fâridh keluar melalui pintu yang lain, dan pergi ke Iskandariah, sehingga ia gagal menemuinya.

Tidak beberapa setelah kejadian itu, ibn al-Fâridh jatuh sakit. Ketika al-Kâmil mendengar berita mengenai kesehatannya yang kian hari kian menurun itu, ia menawari Ibn al-Fâridh untuk mempersiapkan makamnya di samping makam yang telah

¹⁸ Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 4

disiapkannya untuk dirinya sendiri. Namun, ibn al-Fâridh tidak menerima tawaran itu.

Ibn al-Fâridh kembali ke pangkuan Allah pada tahun 632 H. Ia dikuburkan di samping makam gurunya, al-Baqqâl di Qurâfah, di kaki gunung Muqatham, berdekatan dengan lembah tempat ia sering berkhalwat di masa mudanya. Kini, kuburannya berada di dalam masjid al-`Âridh. Cucunya yang bernama Alî pernah menuturkan ihwal makam itu dalam bait syair berikut:

Berbaringlah di Qurâfah, di dalam masjid al-`Âridh

Katakan; "Keselamatan bagimu, ibn al-Fâridh!"

Telah kau ciptakan banyak hal yang hebat dalam Nazhm al-Sulûk

Telah kau buka tabir rahasia yang tersembunyi

Telah kau minum air dari lautan cinta kesetiaan

Engkau merasa puas dengan air dari samudera cinta yang luas itu.¹⁹

C. Corak Tasawuf Ibn Al-Fâridh

Tidak mudah untuk memetakan corak pemikiran tasawuf ibn al-Fâridh, apakah termasuk dalam kelompok tasawuf falsafi, atau tasawuf akhlaki. Dari segi ajaran dan tema-tema tasawuf yang terdapat di dalam *dîwân*-nya, seperti ajaran tentang fanâ, *ittihâd*, al-Quthb, Wihdat al-syuhûd, dan Wihdat al-adyân, adalah tema-tema ajaran tasawuf falsafi. Namun demikian, kita tidak bisa serta merta mengelompokkannya ke dalam kelompok sufi falsafi, karena beberapa hal berikut ini, patut juga dipertimbangkan.

Ibn al-Fâridh bukanlah seorang teoritikus mistik. Ia hanyalah seorang sufi yang mengungkapkan pengalaman mistiknya melalui syair. Syair-syairnya yang tidak tersusun secara tematis dan sistematis, tapi dibiarkan mengalir begitu saja adalah satu bukti bahwa ia bukanlah seorang pemikir, apalagi seorang filsuf. Hal ini didukung pula oleh sebuah fakta bahwa

¹⁹ *Ibid.*, h. 6

ia sama sekali tidak menulis prosa. Satu-satunya karya ibn al-Fâridh adalah *Dîwân ibn al-Fâridh*, kumpulan syair-syair sufistik yang diungkapkannya ketika ia sedang mengalami *jadz* (tidak sadar), sehingga sama sekali tidak ada campur tangan penalaran di dalamnya.

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang berorientasi pada pemikiran-pemikiran falsafi yang reflektif dan spekulatif. Di dalam tasawuf jenis ini, terjadi proses analogi dari pengalaman religius yang bersifat langsung, dialami dalam keadaan fanâ, dan tanpa bahasa itu ke dalam bentuk-bentuk yang artikulatif. Ketika pengalaman sufistik, yang bersifat konatif (langsung) itu masuk pada ruang reflektif, maka ia telah terabstraksikan dalam pola-pola inderawi dan bersifat artikulatif.

Sayangnya, bentuk-bentuk artikulasi syair-syair sufistik yang penuh dengan bahasa simbolik itu, tidak bisa sepenuhnya digunakan untuk mengungkapkan hasil pemikiran spekulatif, termasuk hasil capaian-capaian gnostik. Karena capaian-capaian gnostis itu tidak bisa ditransformasikan atau dideskripsikan secara utuh dan tanpa reduksi.

Selain itu, terdapat juga sebuah fakta historis yang tidak bisa dikesampingkan begitu saja, bahwa ibn al-Fâridh hidup pada masa masyarakat Mesir sudah mengenal dua corak pemikiran tasawuf yang berkembang di dunia Islam, tasawuf falsafi dan tasawuf sunni. Hal ini dimungkinkan, karena pada abad ke-6 dan ke-7 H, masyarakat Mesir telah mengalami dua dinasti yang berbeda, dengan dua madzhab teologi yang berbeda pula, yaitu Dinasti Fathimiyah yang bermadzhab Syi`ah dan Dinasti Ayyubiyah yang bermadzhab Sunni. Sehingga kedua *mainstream* pemikiran yang berkembang ini, bukan tidak mungkin sama-sama mempengaruhi corak tasawuf ibn al-Fâridh.

Sebelum digantikan oleh Dinasti Ayyubiyah yang Sunni, rakyat Mesir dipimpin oleh Dinasti Fathimiyah yang menjadikan madzhab Syi`ah yang rasional sebagai madzhab resmi pemerintahannya. Pada masa kepemimpinannya, pintu-pintu bagi

berkembangnya berbagai aliran pemikiran dalam dunia Islam, termasuk aliran pemikiran filsafat *Hellenistik*, dibuka selebar-lebarnya. Kondisi ini didukung pula oleh letak geografis wilayah Mesir yang sangat strategis, karena berada tepat di tengah-tengah jalur lalu lintas peradaban timur dan barat.

Setelah pengaruh dan dominasi Baghdad sebagai pusat peradaban Islam mulai melemah, Mesir berupaya memantapkan dirinya sebagai pusat peradaban Islam yang baru. Hal ini salah satunya, ditandai dengan didirikannya universitas al-Azhar, sebagai univeritas yang pertama kali didirikan di dunia Islam. Pada masyarakat yang rasionil seperti ini, tasawuf falsafi, sebagai bentuk tasawuf yang berorientasi pada pemikiran filsafat, mendapatkan ladangnya yang subur.

Namun, kondisi ini segera berubah manakala Dinasti Ayyubiyah, yang dipimpin oleh Shalahuddîn al-Ayyûbi, menguasai Mesir. Ketika berkuasa, Shalahuddîn langsung menetapkan madzhab Sunni sebagai madzhab resmi pemerintahannya. Kebijakan ini, didasari oleh pemikirannya bahwa untuk menjadi kuat dan disegani oleh musuh-musuhnya, dinasti-dinasti Islam harus disatukan di bawah satu kekuasaan Dinasti `Abbasiyah di Baghdad, dan harus pula berpegang pada madzhab yang dipegangi oleh Dinasti ini, yaitu madzhab Sunni.

Kebijakan ini, kemudian didukung oleh berbagai kebijakan lainnya, seperti upaya menjauhkan peran al-Azhar dari fikiran kaum muslimin. Masjid Jâmi` al-Azhar, yang pada masa Fatimiyah menjadi corong bagi propaganda Syi`ah Ismailiyah itu ditutup, dan tidak lagi boleh digunakan untuk kegiatan ibadah dan pendidikan. Sebagai gantinya, pemerintah Dinasti Ayyubiyah membangun beberapa madrasah yang mengajarkan Fiqh mashab syafi`i dan madzhab-madzhab Sunni lainnya. Sehingga para ilmuwan yang muncul pada waktu itu, kebanyakan didominasi oleh para ulama yang dengan ketat memegang teguh madzhabnya.

Usaha-usaha yang dilakukan Shalahuddin itu ternyata sangat efektif bagi perkembangan madzhab Sunni, sehingga

ia berhasil merobah corak pemikiran umat Islam pada waktu itu, dari corak berfikir rasionil yang dikembangkan oleh teologi Mu`tazilah kepada corak berfikir tradional yang dikembangkan oleh aliran teologi Asy`ariyah.

Namun, metode berfikir tradisionil dan pemikiran anti filsafat *a la* al-Ghazâli yang telah mewarnai cara berfikir masyarakat Mesir pada waktu itu, justru memunculkan gaya hidup yang fatalistik dan mengurangi daya kreatifitas berfikir mereka. Hal inilah yang menyebabkan dinamika umat Islam pada masa itu menurun. Dalam kondisi seperti ini, tasawuf Sunni, yang lebih berorientasi pada aspek-aspek pembinaan moral dan pembersihan jiwa, ketimbang pemikiran spekulatif filsafat ini, lebih mudah diterima dan berkembang di masyarakat Mesir.

Berkembangnya gaya hidup fatalistik masyarakat ini, juga disebabkan oleh beberapa faktor, *pertama*, dari segi ekonomi, mayoritas rakyat Mesir adalah masyarakat miskin. Kemiskinan ini disebabkan oleh beberapa kebijakan warisan Dinasti Fathimiyah yang tidak memihak pada rakyat kecil. Memang dinasti ini telah mencapai kemajuan yang luar biasa di bidang ilmu pengetahuan dan peradaban, namun itu tidak diiringi oleh pembangunan ekonomi yang merata (seperti kebijakan pajak dan pembagian lahan pertanian yang tidak adil). Sehingga kesejahteraan ekonomi, yang seharusnya dapat dinikmati oleh seluruh masyarakat, hanya dapat dinikmati oleh segelintir orang, yaitu para pemilik modal dan orang-orang yang dekat dengan kekuasaan.

Kedua, kurang stabilnya kondisi sosial politik umat Islam pada waktu itu. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa hampir seluruh periode kepemimpinan Dinasti Ayyubiyah digunakan untuk menghadapi berperangan Salib yang begitu panjang, dan banyak menyita energi umat Islam. Hal ini menyebabkan berkurangnya perhatian mereka pada bidang kesejahteraan ekonomi, karena hampir semua potensi kekayaan negara yang ada digunakan untuk membiayai perang.

Ketiga, terjadinya bencana kelaparan dan kekeringan yang disebabkan oleh kemarau panjang dan surutnya air sungai Nil. Bencana ini telah menyebabkan terjadinya krisis pangan dan menipisnya sumber-sumber makanan yang ada, sehingga menambah penderitaan bagi masyarakat Mesir waktu itu.

Dalam kondisi seperti ini, sikap hidup yang fatalistik dan menyerah pada takdir seolah menjadi pilihan yang tepat bagi umat Islam. Kesalehan dan kezuhudan menjadi trend kehidupan masyarakat yang sedang dirundung berbagai persoalan itu.

Pola hidup sederhana dan bersahaja yang mewarnai kehidupan masyarakat Mesir ini juga diinspirasi langsung oleh pola hidup zuhud dan asketis yang ditunjukkan oleh Shalahuddîn dan keluarganya. Gaya hidup ini sangat bertolak belakang dengan gaya hidup hedonistik yang ditunjukkan oleh beberapa dinasti Islam sebelumnya, termasuk Dinasti Fathimiyah.

Selain itu kecintaan Shalahuddîn dan keluarganya pada kehidupan tasawuf ini terlihat juga dari besarnya perhatian mereka pada kehidupan kelompok sufi di Mesir, yang pada masa Dinasti Fathimiyah, kurang mendapatkan perhatian yang baik.

Perhatian ini misalnya, terlihat pada pemberian berbagai fasilitas hidup kepada para sufi, seperti tempat tinggal (*khanâqah*) dan insentif bulanan, baik bagi mereka yang memang berasal dari Mesir, maupun yang datang dari berbagai wilayah Islam di sekitar Mesir.

Untuk para sufi yang berasal dari Mesir, Salahuddîn membangun beberapa *khanâqah*. Sementara Khusus untuk para sufi yang datang dari luar Mesir, mereka ditempatkan di gedung, yang di masa Dinasti Fathimiyah, terkenal dengan nama *Dâr Sâ'id al-Su'adâ'*.

Demikianlah suasana kehidupan tasawuf di Mesir pada masa ibn al-Fâridh. Ia hidup ketika dua corak pemikiran tasawuf tumbuh subur karena mendapatkan perhatian yang begitu besar dari pemerintah berkuasa. Mesir pada waktu itu menjadi daya

tarik tersendiri bagi kaum sufi, dan menjadi tempat berkumpulnya para sufi dan Syaikh tarekat yang, karena berasal dari latang belakang dan kultur yang berbeda, mempunyai corak dan aliran tasawuf yang berbeda pula. Tetapi itulah Mesir pada waktu itu, dengan dinamika pemikiran tasawuf yang begitu indah itu, adalah suatu keniscayaan jika terjadi saling pengaruh mempengaruhi di antara mereka.

Di antara tokoh sufi Mesir yang hidup semasa dengan ibn al-Fâridh adalah Muhammad Syamsuddîn al-Bakri (pimpinan *khanâqah* Dâr al-Su`adâ'), Abu Surûr al-Bakri, Shafiuddîn bin Abû Manshûr, Syamsuddîn al-Aiki, Sa`duddîn al-Hâritsi, Amînuddîn al-Raqâwi, Jamaluddîn al-Asyûthi, Burhanuddîn al-Ja`bari, Syamsuddîn ibn Khalikân, Syihabuddîn al-Khaimi, Najmuddîn bin Isrâîl, dan lain-lain.²⁰

Selain tokoh-tokoh sufi Mesir itu, tokoh sufi terkenal lainnya yang hidup pada masa ibn al-Fâridh adalah Syihabuddîn al-Suhrawardi, dan Muhyiddîn ibn `Arabi. Sufi yang terakhir ini disebut-disebut sebagai sufi yang pemikirannya paling banyak mempengaruhi pemikiran sufistik ibn al-Fâridh. Menurut beberapa pendapat, keduanya pernah bertemu secara langsung, yaitu ketika ibn `Arabi berkunjung ke Mesir dan menemui ibn al-Fâridh. Di dalam pertemuan itu diceritakan bahwa ibn `Arabi menyampaikan keinginannya untuk mensyarahkan syair *Tâ'iyah al-Kubrâ*-nya. Namun dengan penuh penghormatan, ibn al-Fâridh mengatakan; bahwa kitab *al-Futûhât al-Makiyyah* karya ibn `Arabi itu adalah (sudah menjadi) syarah bagi syairnya itu.

D. Tentang *Dîwân Ibn Al-Fâridh*

Ibn al-Fâridh tidak banyak meninggalkan karya tulis, bahkan dapat dikatakan, ia hanya meninggalkan satu karya yang sangat monumental dalam sejarah sastra sufi, yaitu *Dîwân ibn al-Fâridh*, sebuah antologi sufi yang juga merupakan ekspresi pengalaman sufistiknya. Karya ini dinilai R.A. Nicholson sebagai

²⁰ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 39-40

hasil karya seorang yang sangat mahir menerangkan pengalaman batinnya dalam bentuk puisi. Corak dan gayanya lebih merupakan karya seorang seniman yang sangat kritis menata intan permata yang paling indah dan paling terpilih dari ilham keilahian.²¹

Di dalam *Dîwân ibn al-Fâridh*, gagasan-gagasan penting di sekitar tema cinta ilahi, *nûr Muhammad*, Wihdat al-syuhûd, kesatuan agama dan tema-tema sufistik lainnya yang sesuai, disimpul di dalam citra-citra simbolik, kias dan tamsil.

Dîwân ibn al-Fâridh adalah *dîwân* kecil yang hanya memiliki 1850 bait syair. Namun, di antara syair-syairnya itu, terdapat dua syair yang menjadi sangat terkenal secara khusus. Salah satunya adalah syair *Tâ'iyah al-Kubrâ* (syair besar dengan *qâfiyah tâ'*), yang terdiri dari 756 baris. Syair yang diberi nama "Nazhm al-Sulûk" ini dinilai sebagai contoh kemahiran penyair, keberhasilan yang menakjubkan, dan dipandang mengandung kualitas-kualitas magis. Massignon menyebut syair ini sebagai "sebuah permadani tebal bertenunkan brokat emas", semacam *kiswâ* untuk ziarah spiritual.²²

Tetapi syair yang tak kalah mendapatkan curahan perhatian yang sangat besar dari para orientalis dan juga para pengulasnya adalah syair *Khamriyah*, yaitu suatu pujian anggur yang menggambarkan anggur cinta yang diteguk sepuas-puasnya oleh para kekasih sebelum buah-buah anggur diciptakan (yaitu pada hari perjanjian purba). Ia membuat orang tuli bisa mendengar dan juga menyembuhkan si sakit.²³

²¹ Dikutip dari Tim Penyusun Ensiklopedi Tasawuf, *op.cit.*, h. 536

²² Louis Massignon, *La Cite des Morts au Caire* (Kairo, 1958), h. 64. Dikutip dari Annemarie Schimmel, *Mystical Dimention Of Islam*, (Amerika: Chape Hill, 1976), h. 350. Nama *Nazhm al-Sulûk* ini, menurut pengakuan ibn al-Fâridh sendiri, diberikan langsung oleh Rasulullah lewat mimpinya. Diceritakan bahwa pada suatu hari, ia bermimpi berjumpa dengan Rasulullah. Dalam mimpinya itu Rasulullah bertanya kepadanya, "Dengan nama apa engkau namai syair *Tâ'iyah al-Kubrâ*-mu itu wahai ibn al-Fâridh". Ibn al-Fâridh menjawab; "*lawâ'ih al-Jinân wa Rawâ'ih al-Jinân*, ya Rasulullah". Rasulullah kemudian berkata; "*Namailah ia dengan Nazhm al-Sulûk*". Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 5

²³ *Ibid.*, h. 349. Dalam sejarah persajakan sufi, pencitraan anggur dan pencitraan yang berhubungan dengan pengalaman erotis sudah dilakukan

Simbol anggur yang digunakan oleh ibn al-Fâridh di dalam syair-syairnya ini adalah untuk menunjukkan bahwa jalan keruhanian yang mereka tempuh bukanlah jalan biasa. Simbol yang merujuk kepada kemabukan itu, digunakan untuk menunjukkan persatuan mistis yang timbul dari ekstase, sebagai sebuah metode sufi untuk membebaskan diri dari kesadaran sehari-hari guna memperoleh kesadaran supralogis yang terpendam dalam diri mereka. Pencitraan yang tepat untuk ekstase, yang berarti pembalikan terhadap kesadaran normal sehari-hari, adalah anggur.²⁴ Simaklah syair berikut ini:

“Dalam kenangan dengan Sang Kekasih, kami menenggak anggur yang memabukkan kami sebelum terciptanya tanaman anggur.

Cawannya adalah bulan purnama; ia sendiri adalah matahari yang menyebabkan bulan berputar. Ketika ia dibaurkan (dengan air), betapa banyak bintang yang terlihat.

Kalau bukan karena bau parfumnya, aku tidak akan menemukan jalan menuju kedainya; dan kalau bukan karena kemegahannya; imajinasi tidak akan (bisa) menggambarkannya.

Waktu hanya sedikit melindunginya; ia tak terlihat bak sesuatu yang tersembunyi di dalam fikiran.

Jika ia disebut oleh salah seorang anggota kaum, semua anggota kaum menjadi mabuk tanpa (harus) menimbulkan kenistaan dan melakukan perbuatan dosa.

Jika ia muncul dalam fikiran seseorang, suka cita akan meliputinya, dan duka cita akan menjauh”.

Simbol anggur ini kemudian dikaitkan dengan simbol piala atau cawan. Simbol piala menggambarkan Sang Kekasih yang keindahan-Nya melebihi segala sesuatu. Ia juga mengacu

sejak lama, walaupun tak diketahui sejak kapan pencitraan itu digunakan untuk mengungkapkan pengalaman atau rasa persatuan mistis. Dalam tradisi sastra Arab lama pencitraan anggur tidak pernah dipakai untuk merujuk secara langsung pada pengalaman mistis, kecuali pada sajak-sajak mistis ibn al-Fâridh. Abdul Hadi WM, *Keterjagaan Ayatullah Khomeini dan Anggur Sastra Sufi*, (‘Ulûm al-Qur’ân no. I/VII/1996), h. 105

²⁴ Syair *Mîmîyah*, bait nomor 1-6. Lihat Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 164-167.

pada hati seorang sufi yang sedang *`âsyiq ma`syûq* dan senantiasa mengalami transformasi psikologis yang dinamis, selaras dengan warna dan jenis minuman yang dituangkan Kekasih ke dalamnya.²⁵ Simak juga syair di bawah ini:

“Kekuasaan mataku telah memberiku cinta laksana anggur yang nikmat diminum, ketika cawanku adalah wajah-Nya yang mentransendensikan keindahan.

Dan dalam mabukku, sejurus aku menyebabkan teman-temanku menduga bahwa yang memabukkan batinku adalah menenggak anggur mereka.

Meskipun mataku memisahkanku dari cawanku, dan aku mabuk kualitasnya, bukan karena anggurnya”.

Seperti umumnya syair-syair *ghazal* Arab, syair ibn al-Fâridh sarat dengan pencitraan profan dan erotis lainnya, seperti bibir molek, pelayan kedai anggur yang cantik, pelukan, ciuman, taman mawar, burung merpati dan lain sebagainya. Ketika ia menyapa Sang Kekasih (Allah), ia biasa menyebutnya dengan nama wanita-wanita cantik seperti Laila, Salma, Maiy, Su`âd dan nama-nama lain yang lazim dipakai dalam syair Arab. Ia juga biasa menyapa Sang Kekasih dengan penunggang unta, rusa dan pemanah yang mememanahnya dengan anak panah pandangan mata. Kadang-kadang ia menyapa Kekasihnya dengan sebutan *Anta* (engkau laki-laki), *Anti* (engkau perempuan), *Hua* (dia laki-laki) atau *Hia* (dia perempuan)

Kesetiaan ibn al-Fâridh pada model puisi sufi Arab ini, dengan langgam sekuler yang profan dan gairah eksotis sebagai temanya, serta imitasi yang seringkali sangat mendetail, membuat syair-syairnya sulit difahami, apakah yang dicintainya adalah manusia atautkah Tuhan.²⁶ Dan memang, ia pantas disebut sebagai salah satu dari sedikit orang Arab yang memiliki keunggulan dalam gaya yang ambigu ini.

²⁵ Syair *Tâ'iyah al-Kubrâ*, bait nomor 1-3. *Ibid.*, h. 64-66

²⁶ R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge, tt), h. 207

Ibn al-Fâridh sering juga menggunakan simbol-simbol antropomorfis yang biasa digunakan oleh para penyair sufi lain, misalnya simbol “tangan” yang melambangkan kehendak Tuhan, simbol “penglihatan” yang merujuk kepada penglihatan keruhaniaan, dan simbol “mata” merujuk kepada sifat penuh kerahasiaan dari penglihatan batin terhadap Kekasihnya atau melambangkan teofani dan *tajalli* murni Tuhan.

Simbol lain yang digunakan oleh ibn al-Fâridh di dalam *dîwân*-nya adalah simbol wayang. Dengan simbol ini, Ibn al-Fâridh ingin menggambarkan doktrin bahwa fenomena hanyalah medium ilusif yang menjadi sarana bagi jiwa untuk bertindak di dunia ini. Untuk tujuan ini, ia membandingkan jiwa dengan dalang yang memainkan wayangnya di layar, dengan menyembunyikan dirinya dari pandangan penonton ketika ia memainkan wayang-wayang tersebut. Contohnya adalah syair berikut:

”Lihatlah, dari balik selubung yang misterius, bentuk benda-benda ditampilkan dalam setiap topeng

Dari tampilan yang beraneka ragam; dan di dalam (diri) mereka Tuhan Yang Mahabijaksana telah menyatu dalam benda-benda

Yang bertentangan dengan alam, omongan mereka bisu, gerakan mereka lamban, dan tak ada sinar yang megah”.

Di tempat lain ia mengatakan:

“Segala yang kau lihat adalah tindakan dari Yang Satu, Ia di dalam sunyi, dan bercadar ketat

Biar Dia angkat selubungnya, tidak ada keraguan lagi, segala wujud lenyap, Ia sendiri sepenuhnya

Dan kau, penerima cahaya, tahu karena cahaya-Nya, kau temukan tindakan-Nya dalam alam indera”.

Selain simbol-simbol di atas, *Dîwân ibn al-Fâridh* juga menampilkan beberapa figur minor yang memainkan peran pembantu atau perintang di dalam syair. Tentu saja, ibn al-Fâridh menggunakannya secara alegoris. Salah satu diantaranya adalah “pengawas” (*râqib*), yang mencegah pencinta untuk dekat,

“pengumpat” (*Wâsyi*), merefresentasikan kemampuan logis dan intelektual yang tidak dapat menembus ruang di luar bentuk atau benda-benda lahiriah, “penuding” (*lâ'im*) atau “penista” (*lâhi*), sejenis setan yang menimbulkan keraguan, nafsu seksual dan segala hal yang menjauhkan dari kontemplasi tentang tuhan.²⁷

Setelah sedikit membaca *Dîwân ibn al-Fâridh*, pembaca akan sepakat untuk mengatakan bahwa *dîwân* ini merupakan prestasi sastra yang menakjubkan dari seorang sufi sastrawan Arab ini. Syair-syairnya memiliki keunggulan dalam kehalusan bahasa, keindahan diksi, dan “manisnya” penggubahan. Semangat puisinya yang sangat sufistik dan dibanjiri dengan ide-ide sufistik, sangat sulit difahami, apalagi jika hanya dibaca secara literal.

Pembaca juga akan mendapatkan gambaran bahwa secara umum semua syair-syair di dalam *dîwân* tersebut adalah variasi dari satu tema yang tunggal (cinta ilahi). Variasi-variasi itu memiliki keseragaman internal tertentu, seperti metafora-metafora, keangkuhan, ambiguitas dan paradoksa yang sama dan terus menerus muncul di berbagai tempat di dalam *dîwân*-nya. Namun, seperti yang diungkapkan oleh Nicholson, jika syairnya dipenuhi dengan keangkuhan fantastis, jika sebahagian besar syairnya bersifat enigmatik hingga pada tingkatan terakhir, seperti biasanya, teka-teki dan kecongkakan itu, bukanlah ornamen retorik atau trik pembangkit intelektualitas, melainkan seperti carang yang muncul dari akar tersembunyi yang sangat berhubungan dengan perasaan yang dia gambarkan.²⁸

Ibn al-Fâridh, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, bukanlah seorang teoritikus mistis. Ia adalah seorang pencinta ilahi yang telah terbakar sanubarinya oleh cinta. Kobaran api asmara yang telah membakar setiap sudut relung hatinya dan luapan emosi cinta yang tidak bertanggung jawab itu bagaikan sebuah gunung berapi yang sebentar lagi akan meletus jika lahar

²⁷ *Ibid*

²⁸ *Ibid.*, Lihat juga A.J. Arberry, *Sufisme an Account of the Mystic of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1979)

panasnya tidak segera dimuntahkan. Melalui media syair, gelora cinta yang bergejolak di dalam jiwanya seolah mendapatkan medan ekspresi dan artikulasi yang sangat luas dan luwes. Melalui pencitraan-pencitraan simbolik yang diambilnya dari fenomena lahir, ia dapat menyembunyikan gagasan-gagasan esoterisnya yang belum tentu bisa difahami oleh orang awam. Sehingga benturan-benturan ideologis seperti yang pernah di alami al-Hallaj, `Ain al-Qudhât al-Hamadâni dan lain sebagainya dapat dihindari. Tentang penggunaan simbol ini secara tegas telah dikatakan oleh ibn al-Fâridh:²⁹

“Di dalam simbol itu orang yang telah merasakan (ahl al-Dzauq) akan dapat memahami diriku. Maka cukuplah (isyarat itu) tidak perlu penjelasan lagi seperti mereka yang keras kepala

*Orang yang tidak pernah berjuang di jalan ini (seperti diriku) tak akan pernah dapat merasakannya (derajat kedekatan ini), dan dalam berbagai simbol terkandung makna yang tak dapat didefinisikan oleh kata-kata”.*³⁰

Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah apakah semua syair yang ada di dalam *Dîwân ibn al-Fâridh* itu harus difahami dan diapresiasi secara metaforis dan diberi makna mistis?

Hal ini menjadi perdebatan panjang di antara pengulas-pengulas *Dîwân ibn al-Fâridh*. Al-Bûrîni misalnya, ia mengatakan bahwa tidak semua syair-syairnya itu harus diberi makna sufistik. Karena, memang tidak semua syair ibn al-Fâridh itu mempunyai makna batin dibalik estetika lafaz lahirnya. Ada beberapa syair di dalam *dîwân*-nya yang harus difahami apa adanya.³¹

Tapi, tidak demikian halnya dengan al-Nablûsi. Baginya setiap diskripsi erotis dalam *dîwân* ini, tidak peduli apakah subjeknya laki-laki atau perempuan, dan dengan semua pencitraan kebun, bunga, burung dan sejenisnya, dia merujuk pada Realitas

²⁹ Syair *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 395-396. Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 99

³⁰ Makna ini difahami dari kitab karya Abd. al-Qâdir Muhammad Mâyû, *op.cit.*, h. 243

³¹ Hilmi, *op.cit.*, h. 154

Tuhan yang termanifestasikan dalam fenomena, dan bukan fenomena itu sendiri”³²

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, menurut hemat penulis, syair-syair ibn al-Fâridh, sebagaimana syair-syair sufistik lainnya, adalah syair-syair yang memiliki dua keindahan, keindahan lahir dan keindahan batin. Keindahan lahir, yang berkaitan dengan struktur luar dan pengucapan imajinatif adalah gerbang untuk memahami keindahan batin, yang berkaitan dengan struktur dalam dan dibangun berdasarkan visi kerohanian dan kualitas inspirasi yang diperoleh sang sufi setelah melakukan *mujâhadah* dan *musyâhadah*. Dengan kata lain, jika keindahan lahir dari sebuah syair sufi tidak dapat dihayati, maka keindahan batin tidak akan pernah dapat dirasakan.³³

Ibn al-Fâridh tidak akan dianggap sebagai seorang sufi jika syair-syairnya hanya memiliki dimensi keindahan lahir. Dimensi estetika spiritual inilah yang, secara esensial, membedakan syair-syair *ghazal* sufi dengan syair-syair *ghazal* lainnya, termasuk syair-syair ibn al-Fâridh.

Di dunia Islam, khususnya di negara-negara Arab, *Dîwân ibn al-Fâridh* telah mendapatkan apresiasi yang begitu besar. Di Mesir dan Siria misalnya, sampai sekarang syair-syair ibn al-Fâridh masih sering dilantunkan sebagai pengiring di dalam acara *sama*’ dan dzikir untuk menimbulkan ekstase ketuhanan. Ia juga biasa dinyanyikan sebagai qasidah pembuka atau penutup suatu majelis taklim.

Di Yaman selatan, Hadhramaut, syair-syair ibn al-Fâridh sudah begitu dikenal dan begitu akrab di telinga masyarakat

³² *Ibid.*, h. 155

³³ Di dalam kitab *Ihyâ’*, al-Ghazâli menjelaskan betapa pentingnya keindahan luar sebagai wadah bagi penampakan keindahan dalam. Keindahan yang terkandung di dalam kalbu adalah keindahan dalam, sedangkan keindahan lafaz syair adalah keindahan luar yang mengatur penampakannya. Hubungan *shûrah* dan makna, dalam sebuah puisi atau teks, sama seperti halnya hubungan keindahan luar dengan keindahan dalam. Abu Hâmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâli, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn, Bab al-Samâ’ wa al-Wajd*, juz 2, (Beirut: Dâr al-Ma`rifah, tt), h. 287-288.

awam, bahkan syair-syairnya biasa disenandungkan dengan lancar oleh anak-anak kecil ketika mereka sedang bermain-main.³⁴ Ini semua membuktikan bahwa syair-syair sufi merupakan media yang cukup efektif bagi penyiaran dan penyebaran ajaran Islam.

Syair-syair ibn al-Fâridh, juga mendapat tanggapan cukup luas dari kalangan sufi, sastrawan, dan ulama. Terdapat sejumlah kajian atas karya tersebut, baik yang masih berupa manuskrip maupun yang telah diterbitkan. Beberapa kajian yang telah dilakukan tentang Syaikh Umar ibn al-Fâridh dan *dîwân*-nya dapat diklasifikasikan pada: *Pertama*, buku-buku tentang biografi dan pemikiran ibn al-Fâridh. *Kedua*, karya-karya komentator, dan *ketiga*, hasil-hasil penelitian yang relatif lebih baru dibandingkan dengan kelompok pertama dan kedua.

Kelompok pertama, dapat dibedakan pada dua jenis, buku-buku yang khusus mengkaji tentang biografi ibn-Fâridh tanpa menggambarkan pemikirannya dan buku-buku yang selain menampilkan biografi juga memaparkan pemikirannya, dengan sedikit penilaian terhadap pemikirannya. Jenis pertama antara lain:

1. *Dibâj al-Dîwân*, karya cucu ibn al-Fâridh sendiri, Syaikh Ali.
2. *Wafayât al-A`yân*, karya ibn Khalikan, dan
3. *Syadzârât al-Dzahab, fi Akhbâr man Dzahab*, karya ibn `Imâd

Adapun jenis kedua, dibedakan pada kajian yang memosisikan ibn al-Fâridh sebagai tokoh panteism, seperti al-Biqâ`i dengan karyanya *Tanbih al-Qhabiy* dan *Tahdzîr al-'Ibâd*. Dan kajian-kajian yang membela ibn al-Fâridh, seperti *Qam`u al-Ma`âridh*, karya Jalâluddîn al-Shuyûti dan *al-Yawâqîf al-Jawâhir fi Bayân `Aqâ`id al-Akâbir*, karya al-Sya`râni.

³⁴ Idrus al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), h. 254

Kelompok kedua, merupakan karya-karya komentator yang berisi penjelasan-penjelasan, penta'wilan dan penafsiran terhadap syair-syair *dîwân*. Kelompok ini dibedakan pada komentator-komentator berbahasa Arab maupun yang berbahasa asing.

Terdapat sekitar 25 karya komentar berbahasa Arab terhadap *Dîwân ibn al-Fâridh*. Karya-karya tersebut ada yang mengomentari syair-syair tertentu dari *dîwân* ini, seperti syair *Tâ'iyah al-Kubrâ* dan ada juga yang meneliti *dîwân* itu secara komprehensif. Beberapa contoh dapat disebutkan antara lain, komentar Amîn al-Khûri, dengan judul *Jalâ' al-Ghâmid fi Syarh Dîwân Ibn al-Fâridh*. Komentar Rasyid ibn Ghâlib al-Dahdâh al-Lubnâni. Komentar al-Qasyâni (w.730 H), dengan judul *Kasyf al-Wujûh*. Komentar Ali ibn `Atiyyah al-Hammûya (w.922 H), dengan judul *Madad al-Fâ'id wa al-Kasyf al-`Âridh*. Komentar Sa`id al-Dîn al-Farghâni (w. 669 H), dengan judul *Muntahâ al-Madârik*. Komentar Ali al-Hamadzâni (w. 786 H), dengan judul *Masyârib al-Adzwâq* (berbahasa Parsi). Komentar Dâwûd al-Qaysâri (w.751 H), dengan judul *Syarh Dâwûd al-Qaysâri*. Komentar `Abd. al-Rahmân Jâmi` (w. 898 H), dengan judul *Syarh `Abd. al-Rahmân Jâmi`* (w. 898 H), dan komentar abd. al-Ghâni al-Nablûsi (w. 1140 H), dengan judul *Syarh Abd. al-Ghani al-Nablûsi*, dan lain- lain.³⁵

Sedangkan komentar-komentar yang berbahasa asing, biasanya berupa penerjemahan syair-syair tertentu dan kadang-kadang ditambahi dengan komentar, seperti yang dilakukan oleh Grangeret de Langrance yang telah menerbitkan beberapa terjemahan syair ke bahasa Prancis di dalam dua buah karyanya *Extraits du Anthologie, Arabe* (1823) dan *Divan d'omar ibn Faredh* (1823). Kemudian diikuti oleh Silvester de Stacy dalam karyanya *Cherstomahtie Arabe*.³⁶

Selanjutnya, syair *Khamriyah* pernah juga diterjemahkan oleh Emil Derminghem ke dalam bahasa Prancis dengan

³⁵ Tim Penyusun Ensiklopedi Tasawuf, *op.cit.*, h. 539

³⁶ Mushthafa hilmi, *op.cit.*, h. 107

menyertakan *Syarah al-Nablûsi*, di dalam karyanya *L'Eloge du Vin* (Paris 1931).

Josep von Hammer-Purgstall, seorang ahli kebudayaan Arab berkebangsaan Jerman, telah menerjemahkan syair *Tâ'iyah al-Kubrâ* ke dalam bahasa Jerman. Judulnya *Das arabische Hobe Lied der liebe, das ist ibnol Fârîdh's Taije in Text und uversetzung zum ersten Male herausgegeben*, di terbitkan di Wina tahun 1854. Terjemahan ini dianggap oleh C.A. Nalino sebagai penerjemahan yang dangkal dan banyak mengandung kekeliruan.³⁷ Sedangkan Nicholson, dengan ironis, berkata "Ta'iyah bernasib malang karena diterjemahkan oleh Hammer".³⁸

Seorang peneliti lainnya berkebangsaan Italia, Ignazio Di Matteo, pada tahun 1917 membuat sebuah terjemahan prosa (dalam bahasa Itali) tentang *Tâ'iyah al-Kubrâ* yang berjudul *ibn al-Farid, Il gran poema mistico noto col nomeal Tâ'iyah al-Kubrâ*, dan Prof. C.A. Nallino tahun 1919 dengan sebuah artikel berjudul *Il Poema Mistico Arabo d'Ibn al-Fârîdh in una Recente Traduzione Italiana*.³⁹

Di dalam bahasa Inggris, Nicholson telah menulis dua buah karya tentang *diwân* ini, *History of the Arabs*, sebuah tulisan yang sangat mendalam tentang *Tâ'iyah al-Shughrâ*, dan *Studies in Islamic Mysticism*, sebuah karya terjemah dengan sedikit komentar atas syair *Khamriyah* dan tiga perempat dari *Tâ'iyah al-Kubrâ* (1921).

A.J. Arberry juga telah menulis sebuah komentar tentang *diwân* ini dengan judul *The Mystical poems of ibn al-Farid*, yang diterbitkan di Dublin tahun 1956.

Kelompok ketiga, berupa hasil-hasil penelitian ilmiah yang relatif lebih baru dibandingkan dengan kelompok pertama dan kedua. Yang termasuk ke dalam kelompok ini antara lain Penelitian karya Dr. Ali Najîb al-'Atawi, salah seorang dosen ilmu

³⁷ *Ibid*

³⁸ Schimmel, *op.cit.*, h. 348

³⁹ Nicholson, *op.cit.*, h. 11

sastra di universitas Lubnaniyah, Beirut, dengan judul *ibn al-Fârîdh, Syâ`ir al-Ghazal fi al-Hubb al-Ilâhi* (Beirut, 1994). Karya ini lebih menitikberatkan kajiannya pada aspek sastra dan estetika sufi dengan membandingkannya dengan syair-syair *ghazal* sufi-sufi lainnya.

Sebelumnya, kajian tentang *Dîwân ibn al-Fârîdh* sudah pernah dilakukan oleh Dr. Mushtafa Hilmi dengan judul *ibn al-Fârîdh wa al-Hubb al-Ilâhi*. Disertasi yang ditulis untuk meraih gelar Doktor dalam bidang ilmu sastra di Universitas Kairo (1940) ini adalah kajian diskriptif analitis tentang konsep cinta ibn al-Fârîdh.

Dengan pendekatan filosofis, Dr. Mushtafa Hilmi telah melakukan kajian yang sangat baik dan komprehensif tentang cinta ibn al-Fârîdh dan kaitannya dengan teori *al-Quthb*, ajaran *wihdat al-syuhûd* dan *wihdat al-Adyân*. Sebahagian besar syair-syair yang dikutip dalam kajian ini adalah syair *Tâ`iyah al-Kubrâ*, walaupun kadang-kadang ia juga mengutip syair-syair lainnya.

TASAWUF SEBAGAI PEMIKIRAN

A. Pengertian Tasawuf

Tasawuf adalah dimensi esoteris dalam Islam. Dengan demikian, maka pemahaman yang benar tentang tasawuf merupakan satu keniscayaan dalam upaya memahami Islam secara utuh. Karena Islam adalah agama yang memperhatikan keseimbangan antara spiritualitas dan intelektualitas, antara kesucian hati dan kecanggihan intelektual. Di samping memandang pentingnya kesucian hati, Islam juga sangat menghargai akal fikiran. Ia akan terlihat kering dengan dominasi pemikiran yang berlebihan, dan akan terlihat kurang ilmiah karena dominasi spiritualitas.

Kesulitan utama di dalam memahami tasawuf secara utuh adalah karena esensi tasawuf yang bersifat intuitif dan subjektif, ia adalah pengalaman ruhaniah yang hampir tidak mungkin dijelaskan secara tepat melalui kata-kata. Setiap orang mempunyai pengalaman ruhaniah (*spiritual experience*) yang berbeda-beda, dan mempunyai cara yang berbeda-beda pula untuk mengungkapkan pengalaman ruhaninya itu. Dari sinilah kemudian muncul pemahaman yang berbeda-beda tentang tasawuf, sehingga tidak memberikan gambaran yang lengkap

tentang apa itu sebenarnya tasawuf. Hal ini kemudian dipersulit lagi karena perkembangan tasawuf yang melalui berbagai fase, dan wilayah kultur yang bervariasi. Di mana pada setiap fase perkembangannya, yang terlihat dari kemunculan tasawuf hanyalah sebahagian dari unsur-unsurnya saja, sehingga penampilannya tidak pernah utuh dalam suatu ruang dan waktu yang sama. Dari unsur-unsur yang berserak itulah kemudian disusun secara sistematis ke dalam satu disiplin ilmu yang disebut tasawuf, disiplin ilmu yang tumbuh dari pengalaman spiritual yang mengacu pada kehidupan moralitas yang bersumber dari nilai-nilai Islam.

Namun demikian, betapapun sulitnya merumuskan definisi tasawuf, upaya ke arah itu sudah banyak dilakukan oleh para sarjana muslim dan non muslim. Salah satunya adalah melalui pemahaman terhadap karakteristik tasawuf secara umum. Berdasarkan kajian terhadap tasawuf dari berbagai alirannya, tasawuf memiliki lima ciri khas dan karakteristik, pertama, tasawuf memiliki obsesi kebahagiaan spiritual yang abadi. Kedua, tasawuf adalah pengetahuan langsung yang diperoleh melalui tanggapan intuisi (*kasyf*). Ketiga, adanya peningkatan kualitas moral melalui serial latihan yang keras dan berkelanjutan. Keempat, adanya konsep fanâ, yaitu peleburan diri pada kehendak Tuhan, dan kelima, penggunaan kata simbolis dalam pengungkapan pengalaman spiritualnya.¹

Upaya lain yang dapat dilakukan di dalam memahami hakikat tasawuf itu adalah mengkajinya melalui tiga landasan filosofis, yaitu landasan ontologis, epistemologis dan landasan aksiologis.

1. Landasan Ontologis

Untuk memahami suatu istilah, pertama-tama biasanya diuraikan tentang pengertian *lughawi* (etimologi) dari istilah tersebut. Dari segi bahasa, terdapat sejumlah istilah yang

¹ Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-sufirme*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 35.

dihubung-hubungkan para peneliti untuk menjelaskan kata tasawuf, di antaranya adalah istilah ‘*shafâ*’, yang berarti suci, bersih dan murni. Istilah ini dikaitkan dengan tasawuf untuk menggambarkan orang yang selalu memelihara dirinya dari berbuat dosa dan maksiat dalam rangka pendekatan diri kepada Allah. Al-Kalabadzi mengatakan, bahwa para sufi dinamakan demikian karena kemurnian hati dan kebersihan perilaku mereka. Sufi adalah orang yang bersih hubungannya dengan Allah.²

Ada juga yang mengaitkan istilah tasawuf itu dengan istilah *shûf* atau wol kasar, salah satu jenis pakaian kasar yang sangat digemari oleh para *zâhid* sehingga menjadi simbol kesederhanaan pada masa itu. Menghubungkan sufi atau tasawuf dengan *shûf* nampaknya cukup beralasan, karena di antara keduanya terdapat hubungan korelasional, yaitu antara jenis pakaian yang sederhana dengan kebersahajaan hidup para sufi. Kebiasaan memakai wol kasar juga merupakan karakteristik kehidupan orang-orang saleh sebelum datangnya Islam. Berkenaan dengan hal ini, Ibn Khaldun mengatakan bahwa kata sufi merupakan jadian kata *shûf*. Tetapi, jelasnya kemudian, perlu diingat bahwa bukan sekadar karena mereka memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba (*shûf*) maka seseorang disebut sufi.³

Ada juga penulis yang mengaitkan istilah tasawuf dengan sekelompok Muhâjirin yang rela meninggalkan kampung halaman, rumah, kekayaan dan harta benda mereka di Mekah untuk berhijrah bersama Rasulullah ke Madinah. Mereka hidup di dalam kesalehan dan kesederhanaan, mereka selalu berkumpul di serambi masjid Nabawi yang disebut dengan *Shuffah*. Oleh karena itu mereka disebut dengan *ahl al-Shuffah*. Cara hidup saleh di dalam kesederhanaan yang mereka peragakan ini, akhirnya

² *Ibid.*

³ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), h. 370.

menjadi panutan bagi sebagian umat Islam yang kemudian disebut sufi.⁴

Deskripsi mengenai asal-usul kata-kata tasawuf di atas, langsung atau tidak langsung mengakibatkan munculnya pandangan yang beragam tentang pengertian tasawuf. Al-Mahdali, dalam bukunya *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, mengatakan bahwa tasawuf mempunyai lebih dari seribu definisi, sehingga sangat sulit untuk difahami. Keragaman pengertian tasawuf itu, menurutnya, disebabkan karena tasawuf dapat dilihat dari berbagai sudut pandang. Tasawuf dapat berarti zuhud, akhlak, *mujâhadah*, *al-iltizâm bi al-syarî`ah*, *al-`ubûdiyah al-tâmmah*, *al-ahwâl al-rûhiyah*, dan lain-lain.⁵

Sedangkan menurut al-Taftazani, keragaman pengertian tasawuf itu disebabkan oleh, pertama, tasawuf atau mistisisme telah menjadi semacam milik bersama dari berbagai agama, filsafat dan kebudayaan dalam berbagai kurun dan masa. Artinya definisi tentang tasawuf boleh jadi merupakan hasil dari proses persinggungan dari berbagai agama dan kebudayaan yang pernah berkembang di mana para pembuat definisi itu hidup.

Kedua, karena pengertian tasawuf yang diberikan oleh para sufi itu didasarkan pada interpretasi atas pengalaman ruhaniah yang mereka alami. Padahal, setiap orang yang menempuh jalan tasawuf, pasti akan mendapatkan pengalaman ruhaniah yang tidak sama. Masing-masing mereka akan menangkap pengalaman ruhaniah itu sesuai dengan makna yang dirasakannya. Rasa ruhaniah yang berbeda itulah yang kemudian membingkai pemikiran seorang sufi untuk mendefinisikan tasawuf sesuai dengan apa yang dialaminya. Maka, sangat wajar jika kemudian definisi itu berbeda-beda, karena tingkat ruhaniah, pengalaman

⁴ Abû Bakar al-Kalabadzi, *al-Ta`âruf li Madzâhib Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), h. 30.

⁵ Aqîl bin `Ali al-Mahdali, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1993), h. 85

yang dirasakan dan kedalaman spiritual di antara mereka juga berbeda-beda.⁶

Satu hal yang harus diingat ketika ingin memahami tasawuf adalah bahwa tasawuf merupakan salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan aspek spiritual. Tasawuf lebih menekankan aspek ruhaniah ketimbang aspek jasmaniah. Ia lebih menekankan penafsiran batiniah ketimbang penafsiran lahiriah, dan lebih menekankan kehidupan akhirat dibandingkan kehidupan dunia yang fanâ. Hal ini disebabkan karena para sufi lebih mempercayai keutamaan dunia spiritual ketimbang dunia material. Secara ontologis, mereka mempercayai bahwa dunia spiritual lebih hakiki dan *real* dibandingkan dengan dunia jasmani. Bahkan sebab terakhir dari segala yang ada ini, yang kita sebut Tuhan, juga bersifat spiritual.⁷

2. Landasan Epistemologis

Epistemologi adalah satu cabang filsafat yang membicarakan tentang bagaimana cara seseorang mendapatkan pengetahuan. Kajian epistemologis dalam tasawuf mengungkapkan pengetahuan yang dapat diperoleh manusia, terutama dalam hubungannya dengan Tuhan. Pengetahuan tentang hakikat ketuhanan ini menjadi lebih menarik dikarenakan posisi manusia sebagai hamba yang justru tertarik untuk mengenal dan berhubungan dengan Tuhannya. Di dalam kajian sufistik, konsep tentang pengetahuan seorang hamba akan hakikat ketuhanan ini disebut dengan *ma`rifat*.

Jadi *ma`rifat* adalah tujuan utama yang ingin dicapai oleh para sufi dari pengamalan tasawuf mereka. Para sufi, dengan perjuangan mereka yang khas, telah berusaha sekuat tenaga untuk dapat berkomunikasi dan berhubungan langsung dengan Tuhan, sehingga mereka benar-benar dapat merasakan dan menyadari

⁶ Abu al-Wafâ al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal Ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h.1

⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 3

keberadaan mereka di hadirat Tuhan-Nya. Kondisi inilah yang mereka anggap sebagai puncak kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki.

Dalam wacana ilmu tasawuf, para sufi mencatat ada tiga instrumen yang dapat digunakan untuk mencapai ma`rifat, yaitu hati (*qalb*), *rûh* dan *sirr*. Hati digunakan untuk mengenal Tuhan, *rûh* untuk mencintai-Nya, dan bagian jiwa yang paling dasar (*sirr*) untuk menyaksikan dan merenungi-Nya.⁸ Masing-masing instrumen itu mempunyai fungsi yang berbeda-beda dan bertingkat. Hati, walaupun dianggap mempunyai hubungan misterius dengan jantung atau hati jasmaniah, tetapi ia bukanlah daging atau darah, juga bukan hati dalam pengertian 'heart', yang sifatnya lebih menonjolkan intelektualitas ketimbang emosi. Sebab, seperti kata Nicholson, intelektualitas saja tidak akan sampai pada pengetahuan sejati mengenai Tuhan. Hanya *qalbu* yang mempunyai kemampuan untuk mengetahui esensi segala sesuatu. Jika *qalbu* disinari oleh iman dan pengetahuan, maka akan menggambarkan seluruh kandungan pikiran tentang Tuhan.⁹

Jadi menurut al-Ghazâli, sarana ma`rifat seorang sufi adalah hati, bukan perasaan dan bukan pula akal budi. Dalam konsepsi ini, hati bukanlah segumpal daging yang terletak pada bagian kiri dada manusia, tetapi ia merupakan peletikan *rûhaniah* ketuhanan, dan menjadi hakikat bagi realitas manusia. Hati bagaikan cermin, sedangkan ilmu adalah pantulan gambaran realitas yang termuat di dalamnya. Maka jika hati tidak bening, ia tidak akan dapat memantulkan realitas-realitas ilmu itu.¹⁰

Selanjutnya, al-Ghazâli membagi ma`rifat kepada tiga tingkatan, sesuai dengan dasar pengetahuan dan metode yang dipergunakannya, yaitu ma`rifat orang awam, ma`rifat para *mutakallimîn*, dan ma`rifat kaum sufi. ma`rifat orang awam,

⁸ Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), h. 52.

⁹ *Ibid.* Bandingkan dengan al-Taftazani, *op.cit.*, h. 171.

¹⁰ Abû Hâmid al-Ghazâli, *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), h. 85.

adalah pengetahuan yang diperoleh melalui jalan meniru atau *taqlid*. Ma`rifat para *mutakallimîn* adalah pengetahuan yang didapatkan melalui pembuktian rasional, dan ma`rifat kaum sufi adalah pengetahuan yang diperoleh melalui metode penyaksian langsung dengan radar pendeteksi, hati yang bening. Kualitas ma`rifat pertama dan kedua itu hampir sama, sedangkan ma`rifat yang ketiga (ma`rifat kaum sufi) adalah ma`rifat yang tertinggi kualitasnya.

3. Landasan Aksiologis

Pertanyaan pertama yang muncul di awal pembahasan sub-bab ini adalah, mengapa orang bertasawuf? Dengan perkataan lain, apa yang ingin dicapai seorang sufi dari pelaksanaan ajaran-ajaran tasawuf itu?

Kebahagiaan yang hakiki, itulah yang ingin dicapai oleh para sufi dari pengamalan ajaran-ajaran tasawufnya. Para sufi sependapat bahwa kebahagiaan yang hakiki akan mereka dapatkan manakala telah tercapai *ma`rifatullah*, yaitu mengenal Dzat Allah, sifat-sifat dan *af`âl*-Nya dengan sebenar-benar pengenalan. Oleh karena itu, mereka menyebut ma`rifat itu sebagai *al-Jannah al-`ajilah* (syurga yang disegerakan di dunia ini).

Ma`rifat merupakan awal sekaligus akhir dari perjalanan seorang sufi. Dikatakan awal, karena ma`rifatlah yang mendasari setiap maqâm dari maqâm-maqâm yang harus dilalui oleh seorang sufi. Seseorang tidak akan dapat menempati maqâm syukur atas nikmat yang ada tanpa mengenal Sang Pemberi nikmat. Seseorang juga tidak akan mencintai sesuatu, bila ia tidak mengenal siapa yang dicintainya. Tak kenal maka tak sayang.

Dikatakan akhir perjalanan sufi, karena di dalam ma`rifat itu, terdapat *al-ahwâl al-rûhâniyah* (kondisi rûhaniyah) yang memungkinkan seorang hamba berkomunikasi langsung, dan merasa dekat dengan Allah di dalam hadhirat-Nya yang suci. Inilah yang mereka anggap sebagai kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki. Dan ini pulalah yang menjadi tujuan akhir dari tasawuf.

Dengan demikian, maka di dalam ma`rifat itu seorang sufi menemukan pengalaman ruhaniannya sebagai hasil kedekatannya dengan Tuhan. Inilah inti dari tasawuf yang membedakannya dengan perilaku-perilaku keagamaan lainnya. Perilaku keagamaan tanpa pengalaman ruhani tidak bisa disebut tasawuf. Seseorang yang beragama secara baik dan tertib, atau berakhlak mulia karena pengetahuan agamanya, namun tidak dibarengi dengan kehangatan pengalaman spiritual yang ia rasakan, ia belum menempuh jalan tasawuf. Karenanya juga belum layak disebut sebagai sufi, meskipun akhlaknya begitu mulia, ibadahnya begitu rajin dan hidupnya begitu warâ` dan zuhud.

Pemahaman di atas berangkat dari pandangan bahwa tasawuf tidak bisa dilepaskan dari dua sendi pokok; Pertama, eksperimen batin secara *mubâsyarah* (langsung) untuk menghubungkan antara hamba dengan Tuhan, dan kedua, kemungkinan tercapainya *ittihâd* (bersatu) dengan Allah. Sendi yang pertama meliputi *maqâmât* dan *ahwâl*, sedangkan yang kedua adalah *tauhîd al-muthlak* atau *al-Maujûd al-wâhid al-ahad*.¹¹

Kedua sendi tersebut, sebenarnya didasarkan pada dua paradigma yang berbeda tentang hubungan Tuhan dan manusia, yaitu paradigma dualitas dan monolitas. Paradigma dualitas dianut oleh para sufi yang bercorak sunni, sedangkan paradigma monolitas dianut oleh para sufi falsafi. Paradigma monolitas meyakini bahwa substansi Tuhan dan alam ini adalah sama, dan alam semesta hanyalah manifestasi dari wujud Tuhan. Oleh karena itu, paradigma ini melihat adanya kemungkinan penyatuan antara Tuhan dan hamba.

Sedangkan paradigma dualitas, meyakini dan menjaga perbedaan yang tegas antara seorang hamba dengan Tuhannya. Tuhan adalah Tuhan, manusia adalah manusia, keduanya tidak bisa disatukan, karena keduanya mempunyai substansi yang

¹¹ Said Aqiel Siradj, "Perkembangan Tasawuf Dalam Islam", dalam *Media: Jurnal Ilmu Pendidikan Dalam Islam*, Edisi 32, tahun ke-IX, Januari 2000, h. 11

berbeda, dan oleh karena itu, tidak mungkin terjadi penyatuan antara Tuhan dengan manusia.

Perbedaan paradigma ini, akhirnya menyebabkan perbedaan pemahaman ketika mereka harus memaknai kata-kata “dekat” dengan Tuhan itu. Terdapat tiga pemahaman yang berbeda di dalam memaknai kata-kata ‘dekat’ tersebut, pertama, dekat dalam arti melihat dan merasakan kehadiran Tuhan dalam hati. Kedua, berjumpa dengan Tuhan sehingga terjadi dialog antara manusia dengan Tuhan, dan ketiga, dekat dalam pengertian menyatu dengan-Nya.¹²

B. Aliran Pemikiran Tasawuf

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, para sufi berbeda pandangan ketika memaknai kata-kata “dekat” antara Tuhan dan hamba. Perbedaan pandangan ini, kemudian menyebabkan munculnya dua aliran di dalam tasawuf.

Aliran pertama adalah aliran yang masih memberikan garis pemisah atau pembeda antara manusia dan Tuhan, sedangkan aliran kedua berpendapat bahwa garis pemisah itu dapat dihilangkan sehingga manusia dapat manunggal dengan Allah, karena ada kesamaan esensi di antara keduanya. Aliran pertama disebut aliran tasawuf sunni, sedangkan yang kedua disebut aliran tasawuf falsafi.

Taftazani mensinyalir bahwa kedua jenis aliran tersebut sudah ada sejak abad tiga dan empat Hijrah. Dua aliran ini dianggap sebagai ‘corak’ baru dalam tasawuf, karena dianggap sebagai bentuk tasawuf yang perkembangannya telah mencapai kesempurnaan.¹³

Pandangan-pandangan sufi aliran pertama sangat moderat dan berusaha untuk selalu merujuk pada al-Qur’ân dan al-Sunnah, atau dengan kata lain, merujuk pada syari`at. Sedangkan para sufi aliran kedua lebih terpesona dengan keadaan-keadaan fanâ dan renungan-renungan filosofis. Mereka sering mengucapkan kata-

¹² Rivay Siregar, *op.cit.*, h. 57.

¹³ al-Taftazani, *op.cit.*, h. 92.

kata ganjil dan mengajarkan konsep-konsep tentang penyatuan manusia dengan Allah, seperti konsep *al-hulûl* atau *al-ittihâd*.¹⁴ Jika aliran pertama didominasi oleh ciri-ciri moral, maka aliran kedua memiliki ciri-ciri kecenderungan pada pemikiran filsafat.

Kedua aliran tersebut, menurut Taftazani, muncul pada periode pertumbuhan tasawuf pasca periode asketik (abad pertama dan kedua Hijrah). Jika dua abad pertama ini dianggap sebagai cikal-bakal tasawuf, maka dua abad berikutnya adalah gambaran dari bentuk tasawuf yang sudah utuh. Dua abad pertama menjadi ciri dari kebangkitan spiritual umat Islam, yang kala itu telah dikuasai oleh kehidupan materialistis dan hedonistis. Sedangkan dua abad selanjutnya (abad ketiga dan keempat Hijrah), gerakan asketisme itu sudah berkembang dan menjadi tasawuf sebagai sebuah kajian metodologis.

Pada abad kelima Hijrah, aliran pertama terus berkembang, tapi sebaliknya, aliran kedua mulai tenggelam, dan baru muncul lagi dalam bentuknya yang lain, yaitu pada pribadi-pribadi para sufi yang juga filosof, pada abad keenam Hijrah dan setelahnya.

Tumbuh dan berkembangnya aliran pertama pada abad kelima Hijrah itu, pada dasarnya hanya dimungkinkan oleh berjayanya aliran teologi Asy`ariyah, dan karena keunggulan Abû al-Hasan al-Asy`ari atas aliran-aliran lainnya.

Teologi Asy`ariyah mengkritik tajam ajaran tasawuf Abû Yazîd al-Busthami, al-Hallâj, dan para sufi lain yang sering mengatakan ungkapan-ungkapan ganjil (*syathahât*), dan mengecam semua bentuk penyimpangan ajaran Islam lainnya. Karena itu tasawuf pada abad kelima ini cenderung melakukan pembaharuan, yang berpuncak pada masa al-Ghazâli. Al-Ghazâli kemudian dianggap sebagai tokoh yang berhasil secara gemilang mengembalikan kemurnian tasawuf pada ajaran ortodoksi Islam.

Adapun aliran kedua, baru mengambil bentuknya yang sempurna pada abad keenam dan ketujuh Hijrah. Puncak kejayaan

¹⁴ *Ibid.*, h. 95.

dari aliran ini berada di tangan Ibn `Arabi dengan ajaran Wihdat al-wujûd-nya, yang kemudian mempunyai pengaruh yang sangat besar, tidak saja di dunia Islam di timur, tapi juga di barat.

Adanya perpaduan antara tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi ini, dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawuf jenis ini bercampur dengan sejumlah ajaran-ajaran filsafat di luar Islam, seperti filsafat Yunani, filsafat Persia, filsafat India dan lain-lain. Akan tetapi orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang beragam, tetap berusaha menjaga kesucian ajaran tasawuf mereka.

Dengan demikian, perbedaan-perbedaan yang terjadi antara kedua aliran ini, bersumber pada perbedaan kecenderungan dan minat terhadap pemikiran-pemikiran spekulatif filsafat. Tasawuf sunni kurang memperhatikan ide-ide spekulatif karena mereka sudah merasa puas dengan argumentasi yang bersifat *naqli samâwi*. Sedangkan tasawuf falsafi, justru sangat gemar terhadap ide-ide spekulatif, karena kebanyakan sufi aliran ini memiliki pengetahuan yang cukup dalam tentang filsafat. Dengan kegemaran berfilsafat itu, mereka mampu menampilkan argumen-argumen yang kaya dan luas tentang ide-ide ketuhanan dan alam metafisis, yang menurut keyakinan mereka, masih relevan dengan nilai-nilai al-Qur`ân dan al-Sunnah.

Tasawuf sunni lebih beraksentuasi pada pendekatan tekstual formalistik. Artinya, para penganut tasawuf ini lebih berpegang kepada bunyi teks ketimbang makna terdalamnya. Sedangkan aliran kedua tidak hanya terpaku pada makna-makna lahirnya, tetapi juga berupaya untuk dapat menembus makna batin yang terdalam dan dilengkapi dengan pengalaman metafisis transendental mereka. Dengan ini, para penganutnya berusaha untuk memutuskan jarak yang terbentang antara hamba dan Tuhan, sehingga bisa menyatu dengan-Nya.

Namun demikian, apabila dibandingkan kedua aliran ini, maka akan ditemukan sejumlah kesamaan prinsipil, di samping

perbedaan-perbedaan yang cukup mendasar. Kesamaan itu pertama, kedua aliran sama-sama mengakui al-Qur`ân dan al-Sunnah sebagai sumber ajarannya, dan sama-sama mengamalkan Islam secara konsekwen. Kedua, di dalam proses perjalanan menuju arah yang ingin dicapai, kedua aliran sama-sama berjalan pada prinsip-prinsip *al-maqâmât* dan *al-ahwâl*. Ketiga, pada aspek tujuan akhirnya, kedua aliran sama-sama ingin memperoleh kebahagiaan yang hakiki, yaitu kebahagiaan yang bersifat spiritual.¹⁵

C. Ma`rifat

Ma`rifat adalah tujuan tertinggi yang ingin dicapai oleh kaum sufi dalam perjalanan sufistik mereka. Para sufi, dengan perjuangan mereka yang khas, telah berusaha sekuat tenaga untuk dapat berkomunikasi dan berhubungan langsung dengan Tuhan, sehingga mereka dapat benar-benar merasakan dan menyadari keberadaan mereka di hadirat Tuhan-Nya, yang mereka anggap sebagai puncak kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki.

Secara etimologi, lafaz ma`rifat berasal dari kata “*`arafa, ya`rifu, ma`rifatan*”, yang berarti pengetahuan atau pengalaman. Ma`rifat adalah pengetahuan tentang rahasia dan hakikat sesuatu. Jenis pengetahuan yang jauh lebih tinggi dibandingkan pengetahuan biasa. Musthafa Zahri mengatakan bahwa ma`rifat adalah mengenal Allah dari dekat sehingga hati sanubari melihat Allah.¹⁶Dalam sebuah syairnya, Ali bin Abi Thalib, mengatakan:

*“Telah kulihat Tuhan dengan hatiku, dan aku berkata, bahwa tidak syak lagi bahwa Engkau adalah Engkau (Tuhan)”.*¹⁷

Sedangkan menurut al-Ghazâli, “Ma`rifat adalah mengetahui rahasia-rahasia dan peraturan-peraturan Allah tentang segala yang ada”

¹⁵ Rivay, *op.cit.*, h. 55.

¹⁶ Mushtafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu Offset,1995), h. 227

¹⁷ *Ibid*

Al-Ghazâli tidak mengklasifikasikan ma`rifat sebagai maqâm tertentu di antara *al-maqâmât* yang harus dilalui oleh seorang sufi, karena menurutnya, ma`rifat adalah anugerah Allah kepada orang yang mempunyai hati dalam situasi dan kondisi tertentu. Sedangkan *al-maqâmât* adalah suatu tingkatan spiritual seorang sufi, yang merupakan hasil usaha seorang *sâlik* dalam *sulûk*-nya melalui *riyâdhah* dan *mujâhadah*.

Ada beberapa pengetahuan, menurut al-Ghazâli, yang dapat diraih oleh seorang sufi yang telah mencapai ma`rifat, di antaranya adalah pengetahuan tentang Dzat Allah, sifat-sifat, dan *af`âl*-Nya, pengetahuan tentang ketentuan Allah terhadap dunia dan akhirat, tentang arti kenabian dan nabi, arti wahyu dan malaikat, bentuk permusuhan setan terhadap manusia, cara malaikat menampakkan diri dan menyampaikan wahyu kepada para nabi, keadaan hari akhirat, arti bertemu dengan Allah dan dekat dengan-Nya, pengetahuan tentang perbedaan ahli surga dan ahli neraka, adzab kubur dan sebagainya.¹⁸

Pengetahuan-pengetahuan itu dihayati oleh para sufi dengan bentuk penghayatan yang tidak harus sama, karena akan tergantung dengan anugerah yang diterimanya. Di samping itu, ilmu ini bersifat sangat individual, sehingga wujud dan kualitasnya bisa berbeda-beda. Al-Ghazâli hanya mengungkapkan materi ilmu tersebut tanpa menyebutkan wujudnya, karena baginya ma`rifat yang diperoleh tidak termasuk jenis ilmu yang boleh dipublikasikan secara umum.¹⁹

Sebenarnya, sulit untuk melacak siapa sufi yang pertama kali mencetuskan ajaran ma`rifat. Hanya saja, Abû Sulaiman al-Dârani (215 H), dalam suatu penjelasannya mengatakan bahwa

¹⁸ al-Ghazâli, Jilid I, *op.cit.*, h. 34-35.

¹⁹ Di dalam kitab *Sirâj al-Thâlibîn* dikatakan bahwa di kalangan sufi terdapat perbedaan tingkat ma`rifat kepada Allah, menurut ukuran apa yang terbuka bagi mereka atas pemberian-pemberian Allah (ilmu-ilmu rahasia), keajaiban-keajaiban segala yang dikuasai-Nya, dan keindahan ayat-ayat-Nya, di alam nyata maupun di alam gaib (malakût). Bertambah tinggi tingkat ma`rifat seseorang akan bertambah dekat pula pada ma`rifat yang hakiki²⁰.

tidak seorangpun yang melakukan zuhud dari hawa nafsu duniawi kecuali orang yang telah diberi Allah *nûr* (cahaya) di dalam hatinya sehingga dia selalu sibuk dengan urusan akhirat.²⁰ Istilah *nûr* (cahaya) dalam ucapannya itu dianggap sebagai dasar *al-ma`rifah al-shûfiyah* yang bisa sampai ke dalam hati, dan oleh karenanya, ia dianggap sebagai sufi pertama yang berbicara tentang ma`rifat.²¹

Sufi lain yang juga dianggap sebagai penggagas ajaran ma`rifat adalah Ma`rûf al-Karkhi (200 H). Ia bahkan dianggap sebagai orang pertama yang mendefinisikan makna tasawuf sebagai usaha mencari hakikat dan tidak menginginkan apa yang berada di tangan makhluk (manusia). Bagi Ma`rûf, tasawuf itu adalah *al-haqîqah al-dzauqiyah* yang terungkap di balik syari`at dengan melalui cara zuhud dan ma`rifat.²²

Pada masa keemasan tasawuf (abad ketiga dan keempat Hijrah), sufi yang paling menonjol yang berbicara tentang ma`rifat adalah Dzun al-Nûn al-Mishri. Ia adalah orang pertama yang mampu menerangkan ajaran sufi secara lebih mendalam dan sistematis, menerangkan *al-ahwâl* dan *al-maqâmât* para wali, dan menjelaskan doktrin ma`rifat secara detail. Oleh karena itu, wajar jika banyak pengkaji tasawuf yang menempatkan Dzun al-Nûn sebagai penggagas ajaran tentang ma`rifat.

Pandangan ini, menurut Abd. al-Qâdir Mahmûd, sangatlah tepat, karena beberapa hal, pertama, Dzun al-Nûn dianggap telah berhasil memperkenalkan corak baru ma`rifat, dan membedakan antara *ma`rifah al-shûfiyah* dengan *ma`rifah al-`aqliyah*. Ma`rifat yang pertama menggunakan pendekatan kalbu yang biasa digunakan oleh para sufi, sedangkan ma`rifat yang kedua menggunakan pendekatan akal yang biasa digunakan oleh para teolog, dan kedua, teori-teori ma`rifat Dzun al-Nûn menyerupai

²⁰ al-Taftazani, *op.cit.*, h. 100

²¹ Philip K. Hitti, *History of The Arab*, Tenth Edition (London: The Macmillan Press Ltd, 1974), h. 434.

²² al-Taftazani, *loc.cit.*

gnosis ala Neo Platonik, sehingga teori-teorinya dianggap sebagai jembatan menuju teori-teori Wihdat al-syuhûd dan *ittihâd*. Ia pun dipandang sebagai orang yang pertama kali memasukkan unsur filsafat dalam tasawuf.²³

Menurut Dzun al-Nûn, ma`rifat sejati bukanlah ilmu tentang keesaan Tuhan, bukan pula ilmu-ilmu *burhâni* dan *nazhari* milik para teolog dan filosof, tetapi pengenalan ma`rifat terhadap keesaan Tuhan yang khusus dimiliki oleh para wali Allah. Hal ini karena mereka adalah orang-orang yang menyaksikan Allah dengan hatinya, sehingga terbukalah baginya apa yang tidak dibukakan untuk hamba-hamba-Nya yang lain.²⁴

Pandangan Dzun al-Nûn di atas menjelaskan bahwa ma`rifat kepada Allah tidak dapat ditempuh melalui pendekatan akal dan pembuktian, tetapi dengan jalan ma`rifat batin, yaitu cahaya Allah yang menyinari hati sang sufi dan menjaganya dari kecemasan, sehingga semua yang ada di dunia ini tidak mempunyai arti lagi. Melalui pendekatan ini, sifat-sifat rendah manusia perlahan-lahan terangkat ke atas dan selanjutnya ia menyandang sifat-sifat luhur seperti yang dimiliki Tuhan, sampai akhirnya ia sepenuhnya hidup di dalam-Nya dan lewat diri-Nya.

Ma`rifat yang sebenarnya, lanjut Dzun al-Nûn, adalah bahwa Allah menyinari hatimu dengan cahaya ma`rifat yang murni, seperti matahari tidak dapat dilihat kecuali dengan cahayanya. Seorang hamba senantiasa mendekat kepada Allah sehingga merasa dirinya hilang di dalam kekuasaan-Nya, dan merasa berbicara dengan ilmu yang ditempatkan Allah pada lidah mereka, melihat dengan penglihatan Allah, dan berbuat dengan perbuatan Allah.²⁵

²³ Dikutip dari Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 125

²⁴ Abd. Qâdir Mahmûd, *Filsafat al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1966), h. 306

²⁵ Nicholson, *op.cit.*, h. 115

Ma`rifat, lanjut Dzun al-Nûn, adalah puncak perjalanan para sufi. Sang sufi selalu bersama dan bergantung kepada Tuhan dengan tidak lagi membutuhkan pada yang selain-Nya dalam setiap keadaan dan perbuatan. Pada saat itu, dia melihat segala sesuatu dari Allah, mengembalikan segala sesuatu kepada-Nya, dan selalu mengadukan segala permasalahan kepada-Nya.²⁶ Namun untuk mencapai tingkat tertinggi itu, sang sufi harus menempuh jalan sulit, melalui maqâm-maqâm sebelumnya yaitu taubat, dzikir, warâ`, zuhud, tawakkal dan ridhâ.

Bila maqâm-maqâm itu sudah dijalani dengan sebaik-baiknya, maka seorang murid akan mencapai tingkat ma`rifat. Ia disebut *wâshil* dan `ârif. Saat itu, hatinya akan terbebas dari segala sesuatu selain Dia, sebab ia sudah berhasil melewati perjalanan panjang dari satu maqâm ke maqâm yang lain, dan sudah merasakan kebahagiaan bersama Allah.²⁷ Atau dengan ungkapan yang disampaikan oleh al-Hakîm al-Turmuzi, murid Dzun al-Nûn, “Ketika seorang murid sudah sampai kepada Tuhannya, maka hatinya penuh dengan kebahagiaan. Ketika cahaya ketuhanan sudah masuk ke dalam hatinya, adanya akan menjadi lapang. Tuhan seakan-akan tampak dilihat oleh mata, yaitu mata hati yang disinari oleh cahaya terang itu. Ia melihat keadaan yang luar biasa dari keagungan Allah.”²⁸

Dzun al-Nûn membagi pengetahuan tentang Tuhan pada tiga tingkatan, *ma`rifah al-tauhîd*, *ma`rifah al-hujjah wa al-bayân*, dan *ma`rifah al-shifah al-wahdâniyah wa al-fardâniyah*.²⁹

Ma`rifah al-tauhîd adalah pengetahuan tentang Tuhan yang didapatkan melalui ucapan kalimat *syahâdat*. Pengetahuan ini berada pada tingkatan yang paling rendah, dan oleh karenanya hanya diberikan kepada kaum awam.

²⁶ Abd. Halîm Mahmûd, *op.cit.*, h. 67

²⁷ *Ibid.*, h. 69

²⁸ Ibrahîm Basyûni, *Nasy`at al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.t), h. 265

²⁹ *Ibid.*, h. 102

Tingkatan pengetahuan yang lebih tinggi adalah *ma`rifah al-hujjah wa al-bayân*, yaitu pengetahuan tentang Tuhan melalui proses penalaran logika. Pengetahuan ini dimiliki oleh para ulama dan ahli filsafat.

Sedangkan tingkat pengetahuan yang tertinggi adalah *ma`rifah al-shifah al-wahdâniyah wa al-fardâniyah*, pengetahuan tentang keesaan Tuhan yang didapat melalui hati sanubari. Pengetahuan ini hanya dimiliki oleh para sufi dan wali Allah melalui *al-dzauq al-mubâsyir* (perasaan langsung). Dengan hati sanubari, mereka mengenal Allah dan mengetahui kebenaran mutlak yang tidak diterima oleh orang-orang selain mereka.³⁰

Pengetahuan yang pertama menggunakan metode *naql* (nash al-Qur`ân dan al-Sunnah), dan pengetahuan kedua menggunakan *`aql* (nalar logika), sedangkan pengetahuan ketiga menggunakan metode *al-dzauq al-mubâsyir* (rasa atau hati nurani langsung). Pengetahuan pertama dan kedua disebut ilmu, sedangkan pengetahuan yang ketiga disebut *ma`rifat* dalam terminologi tasawuf.³¹

Pengetahuan seperti ini akan mendatangkan kebahagiaan bagi pemilikinya, karena ia akan menemukan kesempurnaan dirinya, dan berada di sisi yang Maha Sempurna. Oleh karena itu, tujuan pengetahuan sufi adalah moral yang luhur, yaitu mencintai Allah dan fanâ di dalam-Nya serta menemukan kebahagiaan yang hakiki.³²

Doktrin Dzun al-Nûn tentang *ma`rifat*, selalu terkait dengan *murid*, *qalb*, *nûr*, dan *ruhani*, Tuhan dan proses. *Ma`rifat* merupakan suatu hubungan yang diciptakan Tuhan dari cahaya ruhani di dalam hati yang paling dalam. Sehingga seorang sufi

³⁰ Kâmil Mushtofâ al-Syaibi, *al-Shilah Bain al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu`*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969), h. 363

³¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 76

³² *Ibid*

setiap harinya akan semakin tawadhu, karena setiap saat yang dilalui, semakin mendekatkan dirinya kepada Tuhan.³³

Menurut al-Ghazâli, pengetahuan ma`rifat hanya bisa didapat melalui *sair al-sulûk*, yaitu dengan melalui upaya pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Hati yang telah disucikan akan dapat menghasilkan pengetahuan termulia, sebuah pengetahuan *presentif* (*hudhûri*), yang tidak mengalami distorsi karena memang tidak diperantarai oleh indera maupun konsep. Pengetahuan hati adalah pengetahuan yang membuat subjeknya merasakan eksistensi obyeknya. Mulla Sadra mengulas secara panjang lebar jenis pengetahuan istimewa ini dalam tema filsafat mistik *ittihâd al-`âqil wa al-ma`qûl*, kebersatuan subyek dan obyek dalam ilmu *hudhûri*.

Ketika memperoleh pengetahuan ini, dengan penyaksian hati, ia akan langsung mempercayai kebenarannya, walaupun tanpa argumentasi deduktif. Para sufi memandang usaha para filosof dan ilmuwan dalam memperoleh pengetahuan-pengetahuan berperantara (*ilmu hushûli*) sebagai usaha yang sia-sia, karena, menurut mereka, para filosof terhalang dari pengetahuan yang hakiki.

Al-Ghazâli juga menyebut jenis ma`rifat ini dengan *ilm al-kasyfi* (ketersingkapan). Menurutnya, pengetahuan jenis ini seperti cahaya. Ketika hati telah dibersihkan dari sifat-sifat kotor, maka pengetahuan tersebut akan menjelma dalam hati yang bersih tersebut. Penjelmaan ini bisa menyingkap banyak perkara. Apa yang selama ini hanya bisa didengar dan dipikirkan makna-maknanya secara global dan buram, akan menjadi sangat terang bagi diri manusia berhati bersih. Dengan kata lain, hati yang bersih akan memperoleh pengetahuan sejati (*al-ma`rifah al-haqîqi*).

³³ Muhammad Ghalab, *al-Tasawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, t.t.), h. 51

D. Fanâ dan Baqâ, dan Ittihâd

Di dalam sejarah perkembangan tasawuf, ajaran fanâ, baqâ dan *ittihâd* baru muncul di abad ketiga Hijrah. Kemunculan ajaran ini sekaligus mengawali tumbuh dan berkembangnya aliran tasawuf falsafi, setelah sebelumnya berkembang aliran tasawuf akhlaki, dengan ajaran ma`rifat sebagai puncak pencapaian mistisnya.

Secara etimologis, Lafaz *al-fanâ* merupakan mashdar dari *faniya-yafnâ-fanâ'an*, yang berarti rusak, binasa, musnah dan lenyap. Bertolak dari pengertian ini, ada pendapat yang mengatakan bahwa, secara terminologis, fanâ berarti lenyapnya sifat-sifat yang tercela.³⁴ Fanâ berbeda dengan *al-fasâd* (rusak). Fanâ berarti tidak nampaknya sesuatu, sedangkan *fasâd* berarti berubahnya sesuatu menjadi sesuatu yang lain.

Para sufi meyakini bahwa di dalam diri manusia itu terdapat dua unsur yang selalu bertarung dan saling menguasai. Untuk menetapkan satu eksistensi, yang lain harus dihancurkan. Perjuangan dan pertarungan itu selalu dilakukan oleh sang sufi ketika ia ingin mendekati dan menyatu dengan Tuhan.

Oleh karena itu, di dalam berbagai literatur tasawuf disebutkan bahwa orang yang fanâ dari kejahatan akan tinggal (baqâ) kebaikan di dalam dirinya. Orang yang fanâ dari maksiat, akan baqâ di dalam dirinya sifat-sifat ketakwaan. Orang yang fanâ dari sifat-sifatnya yang buruk, akan baqâ sifat-sifat yang baik di dalam dirinya. Sesuatu hilang dari diri sang sufi dan sesuatu yang lain akan timbul sebagai gantinya. Hilang kejahatan akan timbul ilmu. Hilang sifat buruk akan timbul sifat baik, dan hilang maksiat akan timbul ketakwaan.³⁵

Abû Yazîd al-Bushtâmi, seorang tokoh sufi Persia abad ketiga Hijrah, disebut-sebut sebagai pencetus ketiga ajaran ini. Nama kecilnya adalah Thaifûr, sedangkan nama lengkapnya

³⁴ Rivay Siregar, *op.cit.*, h. 147

³⁵ Harun Nasution, *op.cit.*, h. 79-80

adalah Abû Yazîd Thaifûr bin Isâ bin Surosyân. Ia dilahirkan di daerah Qûm, Persia pada tahun 188 H. Al-Busthami, atau dalam beberapa tulisan disebut al-Bisthâmi atau al-Basthâmi (dan sering juga disebut Bâ Yazîd), adalah putera seorang penganut Zoroaster dan pemuka masyarakat Bustham. Ibunya dikenal sebagai *zâhidah* (pengamal zuhud), sedangkan kakeknya, Surosyân, adalah penganut agama Majusi sebelum memeluk agama Islam.³⁶

Sebelum mempelajari tasawuf, Abû Yazîd belajar ilmu Fiqh, terutama Fiqh madzhab Hanafi. Ia memperingatkan murid-muridnya agar tidak terpedaya dengan seseorang sebelum melihat bagaimana ia melakukan perintah, dan meninggalkan larangan Allah, serta menjaga ketentuan-ketentuan syariat-Nya. Ia mengatakan, “Kalau kamu melihat seseorang mempunyai keramat dan kesaktian yang hebat, walaupun dia sanggup terbang di udara, maka janganlah kamu tertipu, sebelum melihat bagaimana ia melaksanakan perintah syari`at dan menjauhi batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh syari`at itu.”³⁷

Menurut Abû Yazîd, manusia itu pada hakikatnya se-esensi dengan Allah, dan dapat bersatu dengan-Nya apabila ia mampu meleburkan eksistensi dirinya dan eksistensi Allah menjadi satu pribadi. Hanya saja seorang sufi tidak akan dapat bersatu dengan Tuhan sebelum ia menghancurkan dirinya, atau selama ia masih sadar akan dirinya. Penghancuran diri inilah yang, di dalam ilmu tasawuf, disebut dengan *fanâ*. Keadaan psikologis sufi yang diiringi dengan kondisi *baqâ*, untuk kemudian mencapai maqâm *ittihâd* (penyatuan) dengan Allah.

Fanâ dan *baqâ*, dengan demikian, merupakan pintu gerbang untuk sampai ke maqâm *ittihâd*, karena bila seseorang telah mencapai *fanâ` al-nafs* dan tidak lagi menyadari eksistensi dirinya, maka yang akan tinggal hanya wujud ruhaninya, ketika itu dapatlah ia bersatu dengan Tuhan.

³⁶ Abd. al-Qâdir Mahmûd, *op.cit.*, h. 309

³⁷ Abû Nahsr al-Sarrâj, *al-Luma`*, (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyah, tt), h. 144-145

Abû Yazîd, sering mengalami kondisi fanâ ini. Diceritakan bahwa ketika mengalami kondisi ini, ia sering mengeluarkan kata-kata ganjil (*syathahât*), yang jika tidak hati-hati memahaminya akan menimbulkan kesan seolah-olah Abû Yazîd mengaku dirinya sebagai Tuhan. Ia sering dipandang pula sebagai sufi yang “mabuk” lantaran terlalu jauh mengucapkan kalimat itu.

Karena kebiasaannya mengucapkan kata-kata *syathahât* itulah, maka penduduk kota kelahirannya tidak mengizinkannya untuk tinggal di kota mereka. Ia terusir dari negerinya sendiri hingga akhir hayatnya. Ia meninggal pada tahun 261 H, bertepatan dengan tahun 875 M.

Fanâ mempunyai banyak pengertian, al-Sarrâj dalam kitab *al-Luma'*-nya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan fanâ adalah fanânya sifat jiwa.³⁸ Al-Jurjâni mendefinisikannya sebagai lenyapnya sifat-sifat yang tercela, sebagaimana pengertian baqâ sebagai wujudnya sifat-sifat yang mulia”. Sedangkan al-Qusyairi mendefinisikannya sebagai sirnanya sifat-sifat yang tercela, yang kemudian akan diikuti oleh munculnya sifat-sifat terpuji.³⁹

Dengan demikian jelaslah bahwa fanâ itu adalah suatu kondisi kejiwaan di mana seorang *sâlik* lenyap dari sifat-sifatnya, dan tengelam dalam sifat-sifat Allah, kembali pada keadaannya semula, seperti sebelum tercipta segala sesuatu.

Berbeda dengan pengertian di atas, al-Tûsi mengatakan bahwa fanâ berarti sirnanya kehendak diri dan kekal dalam kehendak Allah. Ini berarti bahwa ketika terjadi fanâ, seseorang mengalami kesirnaan pandangan terhadap tindakan-tindakannya sendiri karena memang Allah menghandaki hal itu terjadi kepadanya.⁴⁰ Fanâ seperti ini oleh para sufi mutakhir disebut dengan fanâ dari kehendak selain Allah, *fanâ' al-irâdah*.

³⁸ *Ibid.*, h. 417

³⁹ Abd. al-Karîm Al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, (Kairo: tp, 1930), h. 67

⁴⁰ *Ibid.*, h. 68

Dalam perkembangan selanjutnya, ada spesialisasi makna fanâ dari sisi psikologis sufi. Dalam pandangan ini, fanâ diartikan sebagai hilangnya perasaan sang sufi akan eksistensi diri dan alam sekitarnya. Ketika mengalami fanâ ini, seorang sufi tidak lagi merasakan apa yang terjadi pada dirinya dan alam sekitarnya, karena tenggelam di dalam Dzat Allah. Inilah yang disebut dengan *fanâ' al nafs*.

Berkenaan dengan hal ini, al-Kalabadzi menjelaskan bahwa fanâ merupakan hilangnya kesadaran seorang hamba akan diri dan makhluk lainnya sehingga ia tidak lagi bisa membedakannya.⁴¹ Dengan kata lain, sebenarnya dirinya tetap ada, dan demikian pula makhluk lain, tetapi ia tidak sadar lagi akan keberadaan dirinya dan makhluk lain itu.

Dari berbagai definisi fanâ di atas, dapat difahami bahwa diri jasmani orang yang sedang mengalami fanâ itu sama sekali tidak berubah (tetap ada), hanya saja ia tidak lagi merasa, tidak tahu dan tidak menyadari keberadaan diri dan makhluk lainnya, karena ia sedang tenggelam dalam suasana haru yang lebih besar dibanding dengan dirinya dan makhluk lainnya. Atau dengan kata lain, ia sedang tenggelam dalam keagungan Allah.

Berkenaan dengan hal ini, al-Hujwiri mengatakan: "Sesungguhnya kekuatan api akan membakar dan menghanguskan sesuatu yang dilalapnya, apalagi kekuatan Allah yang tentunya lebih besar dari kekuatan api, maka api hanya membakar besi tapi tidak bisa menghilangkan substansinya, karena tidak mungkin secara mutlak substansi besi itu akan berubah menjadi api".

Untuk lebih memahami pengertian fanâ tersebut, al-Qusyairi mengemukakan ilustrasi seseorang yang datang menemui seorang penguasa atau yang sangat berpengaruh. Pada saat seperti itu, kadang-kadang orang tersebut lupa terhadap dirinya dan orang lain yang ada di sekitarnya karena perasaan gejalak yang dialaminya. Sehingga kalau ia ditanya setelah keluar dari

⁴¹ al-Kalabadzi, *op.cit.*, h. 12

pertemuan itu, dan gejala di dalam dadanya sudah mereda, dia tidak bisa bercerita tentang apa yang dialaminya. Ilustrasi tentang fanâ ini, juga didapatkan dari kitab suci al-Qur'ân,⁴² yaitu dari ayat yang menceritakan beberapa orang wanita yang terpesona melihat kecantikan rupa Nabi Yusuf, sehingga secara tidak sadar mereka memotong tangan mereka sendiri. Ketidak sadaran terhadap diri karena terpesona kepada sesuatu inilah yang disebut dengan *fanâ' an syuhûd al-siwâ*.

Berkenaan dengan fanâ jenis ini, Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa fanâ yang dimaksudkan dan diinginkan oleh para sufi itu adalah hilangnya penyaksian akan ciptaan, *dzahâb al-muhdatsât*, dalam pandangan hati mereka. Maksudnya, dalam pandangan sufi yang sedang mengalami fanâ ini, segala sesuatu yang ada disekitarnya lenyap seperti ketika semuanya belum tercipta, dan di dalam dirinya hanya ada Tuhan, sebagaimana Tuhan selalu ada. Kemudian, gambaran dan bentuk penyaksian itu juga lenyap dari dirinya, bahkan tidak ada lagi penyaksian dalam dirinya. Pada saat seperti ini yang ada hanya Tuhan. Tuhan menyaksikan diri-Nya, dengan diri-Nya, seperti ketika sama sekali belum ada yang tercipta. Bertolak dari penjelasan di atas dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa fanâ, menurut ibn al-Qayyim, adalah lenyapnya segala sesuatu yang tiada dan tetapnya Sesuatu Yang Ada (Allah).⁴³ Ia kemudian membagi fanâ pada tiga bentuk:

1. *fanâ' an wujûd al-siwâ*: yaitu sirnanya semua wujud selain Allah. Fanâ ini adalah fanâ yang diyakini oleh penganut ajaran Wihdat al-wujûd, yang meyakini bahwa tidak ada wujud selain wujud Allah. Mereka bahkan melihat wujud seorang hamba itu adalah wujud Allah, dan tidak ada perbedaan antara Tuhan dan alam.
2. *fanâ' an irâdat al-siwâ*: fanânya segala kehendak di dalam kehendak Allah. Inilah fanâ para elit sufi (wali) dan orang-orang yang dekat dengan Allah (*al-muqarrabûn*). Seorang

⁴² Surah Yunus, ayat 31

⁴³ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 189

pencinta telah hilang kehendaknya ke dalam kehendak Sang Kekasih, sehingga bersatulah kedua kehendak itu.

3. *fanâ'`an syuhûd al-siwâ*: fanânya semua penyaksian kecuali Allah. Fanâ bentuk ketiga inilah yang dijadikan tujuan perjalanan *sulûk* para sufi. Maksudnya ialah hilangnya diri mereka dari selain yang disaksikan (Tuhan), Lenyapnya penyaksian pada diri dan penyaksian itu sendiri inilah yang biasa disebut *sakr* (mabuk), *ishthilâm*, *al-mahw* atau *al-jam`u*. Penyaksian hati (*musyâhadah*) kepada Allah itu terkadang menguasai diri sang pencinta, sehingga ia menyaksikan bahwa ia telah lenyap dalam diri Sang Kekasih, dan telah bersatu dengan-Nya, bahkan merasa bahwa Dialah Sang Kekasih itu.⁴⁴

Mencermati beberapa definisi itu, Mutawali mengatakan bahwa fanâ dan baqâ merupakan hal yang sulit untuk didefinisikan, karena yang demikian itu bukan termasuk hasil usaha manusia, *laysa min al-af`âl al-muktasabah*, melainkan sebuah anugerah Allah kepada hamba-hamba pilihan-Nya.⁴⁵ Fanâ merupakan suatu yang bersifat temporal dan tidak permanen dalam diri sufi,⁴⁶ karena jika ia bersifat permanen akan mengganggu dan menghalangi pelaksanaan ibadahnya.

Dari beberapa pengertian fanâ di atas, dapat disimpulkan bahwa fanâ yang dikehendaki oleh para sufi itu adalah *fanâ' al-nafs*, yaitu sirnanya kesadaran akan diri dan alam sekitarnya karena tenggelam dalam kebesaran Tuhan. Jadi materi manusia tetap ada dan sama sekali tidak hancur, karena yang lenyap hanya kesadarannya. Di samping itu, fanâ yang dikehendaki oleh para sufi, sebagaimana dapat kita fahami dari beberapa uraian di atas, adalah fanâ yang bersambung dengan baqâ, bukan fanâ yang

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ Abd. al-Sattâr al-Sayyid al-Mutawali., *Adab al-Zuhd fi al-'Ahsr al-'Abbâsi, Nasyâh wa Tathawwuru wa Ashhar Rijâlihî*, (Mesir: al-Hibnah al-Mishriyah, 1984), h. 297

⁴⁶ al-Taftazani, *op.cit.*, h. 132

telanjang dan tidak bertemu dengan baqâ, sebagaimana *fanâ' al-dzat* yang dimaksud oleh para filosof.

Jadi, fanâ itu selalu diiringi dengan baqâ, yang berarti tetap dan terus ada. Menurut al-Kalabadzi, yang dimaksud dengan baqâ mengiringi fanâ adalah bahwa seseorang yang lenyap dari kesadaran dirinya akan kekal di dalam Allah. Orang yang sedang mengalami baqâ baginya segala sesuatu menjadi satu. Setiap gerakannya, baik lahir maupun batin, berkesesuaian dengan Yang Maha Benar, bukan sebaliknya. Dia lenyap dari perbedaan-perbedaan dan kekal dalam kesesuaian-kesesuaian.⁴⁷

Artinya, bukan berarti perbedaan-perbedaan itu menjadi kesesuaian-kesesuaian atau larangan menjadi perintah, tetapi yang dimaksud adalah kekal dalam kesesuaian di sini adalah dalam diri seseorang itu tidak berlangsung (aktifitas) kecuali apa yang diperintahkan dan mendapatkan ridha Allah. Ia berbuat apa yang diperbuat Allah. Inilah yang dimaksud dengan sirna dari sifat-sifatnya dan kekal dalam sifat Allah Yang Maha Benar.

Menurut Ibrahim Basyuni, fanâ dan baqâ merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan, ia adalah *wajhaini li haqîqah al-wâhidah*. Gambaran keterkaitan kedua kata itu, dapat difahami dari ungkapan al-Sarrâj bahwa warna hitam tidak bisa lepas dari hitam dan warna putih tidak bisa lepas dari putih.⁴⁸ Ini berarti bahwa yang berubah bukan jasad manusianya melainkan perilaku atau akhlaknya karena sedang menyatu dengan cahaya-cahaya hakikat (Allah).

Setelah fase fanâ dan baqâ dilalui, seorang sufi memasuki fase *ittihâd*, di mana ia akan menyatu dengan Tuhan, karena di antara mereka sudah terjalin cinta dan kemesraan. Ia mendekatinya sampai tidak lagi ada jarak dan akhirnya menyatu dengan-Nya, sehingga kata-kata *ana* (saya) dan kata-kata *anta* (engkau) sudah tidak ada, yang ada hanyalah *ana*. Setelah menyatu dengan Tuhan, tidak ada lagi ucapan “Ya Allah”, karena kalau masih

⁴⁷ Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 221

⁴⁸ Ibrahim Basyûni, *op.cit.*, h. 238

menyebut Allah (*Dia*), berarti Tuhan masih jauh dan belum kelihatan, dan itu berarti masih ada dua sosok yang belum menyatu. Inilah maksud dari ucapan yang pernah terlontar dari mulut Abû Yazîd sehabis shalat Subuh:

“Suatu ketika seorang lewat di rumah Abû Yazîd dan mengetuk pintu. Abû Yazîd bertanya, “Siapa yang Engkau cari?”. Orang itu menjawab, “Abû Yazîd”. Abû Yazîd mengatakan, “Pergilah, di rumah ini tidak ada Abû Yazîd, kecuali Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Tinggi”.

Ketika terjadi *ittihâd*, yang dilihat oleh sang sufi hanya ada satu wujud, meskipun sebenarnya ada dua wujud, yaitu wujud Tuhan dan wujud manusia. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka di dalam *ittihâd*, dapat terjadi pertukaran peran antara manusia dengan Tuhan. Hal ini dapat menjelaskan mengapa Abû Yazîd sering mengucapkan *syathahât*-nya seperti kata-kata, *“Hai Aku”*. Kata-kata *“Aku”* di dalam ungkapan Abû Yazîd ini bukan sebagai gambaran dari Abû Yazîd, tetapi sebagai gambaran Tuhan, karena Abû Yazîd mengklaim dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Dengan kata lain, Abû Yazîd dalam *ittihâd* berbicara dengan nama Tuhan atau lebih tepat lagi, Tuhan “berbicara” melalui lidah Abû Yazîd.

Ungkapan-ungkapan ganjil yang diucapkan oleh seorang sufi ketika ia berada di pintu gerbang *ittihâd* ini, dalam ilmu tasawuf, disebut dengan *syathahât* (*Theopanical stammerings*). Kata-kata seperti ini belum pernah didengar dari sufi-sufi sebelum al-Busthâmi. Contoh lain dari ungkapan-ungkapan *syathahât* Abû Yazîd ini, antara lain, *“Aku tidak heran terhadap cintaku pada-Mu, karena aku hanya hamba yang hina, tetapi aku heran terhadap cinta-Mu kepadaku, karena Engkau adalah Raja Yang Maha Kuasa”*. Ia juga mengatakan, *“Yang aku kehendaki dari Tuhan hanya Tuhan”*, atau *“Yang ada di dalam baju ini hanya Allah”*, dan lain-lain.

Ungkapan-ungkapan *syathahât* Abû Yazîd ini telah menimbulkan kontroversi di kalangan ulama. Mereka yang

berpegang kepada syari'at secara zhahir menuduhnya kafir, karena menyamakan dirinya dengan Allah. Sementara yang lain, dapat mentolerir ucapan-ucapan semacam itu, dan menganggapnya hanya sebagai penyimpangan (*inhirâf*). Mereka ini memandang bahwa *syathahât-syathahât* dalam dimensi tasawuf itu bersifat *ilusif* dan *intuitif*, serta diucapkan dalam kondisi psikis yang tidak normal. Menurut Massignon, seperti yang dikutip oleh Taftazani, *syathahât* muncul pada seorang sufi di luar kesadarannya. Ketika ia telah fanâ dari dirinya sendiri dan kekal dalam Dzat Yang Maha Benar, ia mengeluarkan kata-kata dari Yang Maha Benar (Allah), bukan ucapannya sendiri. Oleh karena itu, kata-kata *syathahât* itu tidak boleh ditangkap makna zhahirnya, karena akan menimbulkan kesan penyimpangan tauhid.

E. *Wihdat al-wujûd*

Wihdat al-wujûd adalah faham yang mengajarkan tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan alam semesta. Istilah *Wihdat al-wujûd*, terdiri atas dua lafaz, yaitu "*wihdah*" dan "*al-wujûd*". *Wihdah* berarti sendiri, tunggal, esa atau kesatuan, sedangkan *al-wujûd* berarti ada. Dengan demikian, *Wihdat al-wujûd* berarti kesatuan wujud (*unity of existence*).⁴⁹

Doktrin *Wihdat al-wujûd* sering dihubungkan dengan seorang sufi yang disebut-sebut sebagai pendirinya, yaitu ibn 'Arabi. Ia adalah seorang tokoh sufi termasyhur yang lahir di Murcia, Spanyol, pada tahun 560 H, dan wafat pada tahun 638 H. Walaupun demikian, istilah *Wihdat al-wujûd* secara terminologis tidak dimunculkan oleh ibn 'Arabi sendiri. Menurut W.C. Chittic,

⁴⁹ Istilah wujud dalam faham Ibn 'Arabi mengandung dua pengertian yaitu pengertian objektif dan subjektif. Dalam pengertian objektif, kata wujud berarti "ditemukan" (*being / existence*). Dalam pengertian subjektif, berarti "menemukan" (*finding*). Kedua pengertian ini dalam sistem Ibn 'Arabi, menyatu secara harmonis. Pada satu sisi, wujud atau lebih tepat satu-satunya wujud, adalah wujud Tuhan sebagai Realitas Absolut, dan di sisi lain, wujud adalah "menemukan" Tuhan yang dialami oleh Tuhan sendiri dan oleh pencari ruhani. Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1993), h. 4142-

orang yang pertama kali menggunakan istilah *Wihdat al-wujûd* adalah Sadr al-Dîn al-Qunâwi (w. 673 H), murid ibn `Arabi.⁵⁰

Tema sentral ajaran *Wihdat al-wujûd* adalah tentang tauhîd, yaitu ajaran tauhîd yang tidak hanya mengesakan Allah, tapi lebih dari itu, mengesakan wujud. Dalam faham tauhîdnya, bukan hanya diakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, melainkan juga tidak ada wujud selain Allah. Ungkapan Ibn `Arabi “*Iâ maujûd illa Allah*”, tidak ada wujud kecuali Allah, dipandang sebagai ungkapan syahadat Ibn `Arabi.

Menurut faham ini, wujud itu hanyalah satu, yaitu wujud yang berdiri dengan dirinya sendiri, itulah Tuhan, *Dzat Yang Maha Benar*. Alam yang banyak, sekalipun mempunyai wujud, tidaklah berwujud dengan wujudnya sendiri, tetapi kembali pada satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Hal ini tampak dari ungkapan Ibnu `Arabi, “*Subhâna man azhhara al-asyyâ’ wa huwa ‘ainuhâ*”, yang berarti, “*Maha Suci Dzat yang menciptakan segala sesuatu, dan Dia adalah esensi segala sesuatu itu*”.⁵¹

Alam merupakan penampakan diri (*tajalli*) *al-Haqq*, dan dengan demikian, segala sesuatu atau segala peristiwa di alam ini adalah entifikasi (*ta`ayyun*) *al-Haqq*. Menurutnnya, di dalam wujud hanya ada satu realitas yang dapat dipandang dari dua aspek yang berbeda. Dari satu aspek, Realitas itu disebut Yang Benar, Pelaku dan Pencipta. Dipandang dari aspek lain, ia disebut ciptaan, penerima dan makhluk. Tetapi *al-Haqq* dan *al-khalq* adalah dua aspek bagi wujud yang satu atau realitas yang satu.⁵²

Jadi, wujud semua yang ada ini hanya satu, dan wujud makhluk pada hakikatnya adalah wujud *Khâlik* pula. Tidak ada

⁵⁰ Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Wahdat al-Wujûd*, dalam *Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), h. 1408. Menurut Ibrahim Madkour dan Su`âd Hakîm, istilah *Wihdat al-wujûd* ini berasal dari ibn Taimiyah (w. 728 H), tokoh yang paling keras mengecam dan mengkritik ajaran *Wihdat al-wujûd* tersebut.

⁵¹ Muhyiddîn ibn `Arabi, *al-Futûhât al-Makiyyah*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, tt), h. 604

⁵² Muhyiddîn ibn `Arabi, *Fushûs al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1980), h. 26

perbedaan antara keduanya (Khâlik dan makhluk) dari segi hakikat. Perbedaan yang terlihat di antara keduanya hanyalah dari sudut pandang panca indera lahir dan akal yang terbatas kemampuannya dalam menangkap hakikat yang ada pada Dzat-Nya dari kesatuan *dzâtiah*, yang segala sesuatu berhimpun pada-Nya. Jadi, tidak ada perbedaan antara wujud yang *qadîm* yang disebut Khâlik, dan wujud baru yang disebut makhluk.⁵³ Sehubungan dengan hal ini, ibn `Arabi pun menyatakan dalam syairnya berikut:

Pada satu sisi, al-Haqq adalah makhluk, maka pikirkanlah. Pada sisi lain, Dia bukanlah makhluk, maka renungkanlah.

Siapa saja yang menangkap apa yang aku katakan, penglihatannya tidak akan pernah kabur. Tidak ada yang akan dapat menangkapnya, kecuali orang yang memiliki penglihatan.

Satukan dan pisahkan (bedakan) sebab `ain (hakikat) itu sesungguhnya hanya satu. Hakikat itu adalah yang banyak, yang tidak kekal (tetap) dan yang tidak pula buyar.”

Menurut ibn `Arabi, wujud Tuhan, haruslah dilihat dengan dua cara, yaitu *tanzîh* dan *tasybîh*. *Tanzîh* menunjukkan aspek “kemutlakan” (*ithlâq*) pada Tuhan, sedangkan *tasybîh* menunjukkan aspek “keterbatasan” (*taqayyud*)-Nya. Memandang dengan *tanzîh*, berarti memandang Tuhan dari segi Dzat-Nya Yang Esa, sedangkan memandang dengan *tasybîh*, berarti melihat manifestasi-Nya dalam bentuk *ta`ayyunât* yang ada di alam semesta.⁵⁴

Dilihat dari segi Dzat-Nya, Tuhan adalah *munazzah*, bersih, dan tidak mungkin dapat diserupakan dengan alam dan ketidaksempurnaannya, jauh di atas segala sifat dan segala keterbatasan dan keterikatan. Dalam pengertian ini, Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui, tidak dapat

⁵³ Muhammad Mushtafa Hilmi, *al-Hayât al-Rûhiyah fi al-Islâm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984), h. 182

⁵⁴ Kautsar, *op.cit.*, h. 88. yang dimaksud dengan *ta`ayyunât* adalah entifikasi-entifikasi dari penampakan Tuhan, berupa segala sesuatu selain Tuhan.

ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. Dia adalah transenden. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakan”.⁵⁵

Dari segi nama-nama-Nya, sifat-sifat dan penampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah “Yang Menampakkan diri” (*Mutajalli*), dan “yang menampakkan diri” memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan ‘lokus penampakan diri-Nya’. Dapat dikatakan pula bahwa alam adalah bentuk penampakan diri Tuhan dari segi nama yang tampak. Jika dikatakan bahwa Tuhan “mendengar” dan “melihat” itu berarti bahwa Tuhan, dengan “menampakkan diri-Nya” dalam alam, “mendengar” dan “melihat” dalam bentuk setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Dan dengan kata lain, Tuhan adalah “*substansi*” (*jauhar*) atau “ke-Dia-an” (*huwiyyah*) setiap apa yang mendengar dan melihat.⁵⁶

Dari keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman yang benar tentang wujud jika dilihat hanya dari segi kesatuannya saja tidak mencukupi. Pemahaman yang benar tentang wujud harus mencakup bukan hanya kesatuannya, tetapi juga keanekaannya, karena wujud adalah esa dan aneka, satu dan banyak sekaligus. Keduanya tidak bisa difahami kecuali sebagai kesatuan kontradiksi-kontradiksi ontologis, yang saling melengkapi dan saling menyempurnakan, yang satu tidak pernah ada tanpa yang lain. Kontradiksi-kontradiksi itu bukan dua realitas yang masing-masing berdiri sendiri, tetapi satu realitas dengan dua aspek yang berbeda.⁵⁷

Salah satu bentuk kontradiksi-kontradiksi itu adalah *al-Zhâhir* dan *al-Bâthin*. Aspek Tuhan yang tampak (*al-Zhâhir*) dan aspek yang tidak tampak (*al-Bâthin*). Aspek yang tampak ialah aspek penampakan atau manifestasi (*zhuhûr*) nama-nama

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, h. 88-89

⁵⁷ *Ibid.*

dan sifat-sifat Tuhan yang menampakkan diri dalam alam. Alam adalah tempat penampakan (*mazhar*) nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Dalam konteks ini, *zhuhûr* adalah sinonim untuk *tajalli*, yang keduanya berarti “penampakan diri” atau “manifestasi”, sedangkan *mazhar* adalah sinonim untuk *majlâ*, yang keduanya berarti “tempat penampakan diri” atau “tempat manifestasi”, yaitu alam. Ini adalah aspek *tasybih*. Adapun aspek yang tampak adalah aspek “Ketersembunyian”-Nya, yaitu Dzat-Nya, yang disebut secara simbolis dengan *kanz makhfi* (harta simpanan tersembunyi). Tuhan dari segi Dzat-Nya tidak diketahui dan tidak dapat diketahui. Dia tetap tersembunyi. Dari segi ini, Tuhan adalah Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya,

Paralel dengan hal di atas adalah penyatuan antara Yang Tidak Tampak dan yang tampak. Seperti dijelaskan di atas, pengetahuan yang benar tentang wujud atau realitas dapat dicapai dengan melihat Yang Satu dalam yang banyak, dan melihat yang banyak dalam Yang Satu. Atau dengan bahasa yang lebih tepat, melihat Yang Satu sebagai yang banyak, dan melihat yang banyak sebagai Yang Satu.⁵⁸

Ajaran Wihdat al-wujûd timbul dari filsafat bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya. Kemudian diciptakanlah alam sebagai cermin yang merefleksikan gambaran diri-Nya. Setiap kali ingin melihat diri-Nya, Dia melihat alam karena pada setiap benda alam terdapat aspek *al-Haqq*.

Selain untuk melihat dirinya, Tuhan menciptakan alam juga dikarenakan Ia ingin memperlihatkan diri-Nya lewat alam. Ia adalah harta simpanan tersembunyi (*Kanzan makhfian*) yang tidak dapat dikenal kecuali melalui alam. Ide ini sesuai dengan hadits Rasulullah yang mengatakan bahwa Tuhan adalah harta simpanan yang tersembunyi dan tidak dikenal, karena itu Ia ingin dikenal. Maka ia menciptakan makhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka. Lalu mereka mengenal-Nya.

⁵⁸ *Ibid*

Tuhan bersifat azali, tersembunyi, *qadim* dan terlepas dari hubungan-hubungan dan relasi-relasi. *Al-Haqq* dalam taraf ini tidak dapat diketahui dan didekati secara absolut. Maka hal ini membuat-Nya cinta dan rindu (*ahbabbtu*) untuk dikenal, agar tidak tersembunyi lagi. Maka dengan cara ber-*tajalli* ke dalam alam semesta, sebagai *locus* bagi penampakan Diri-Nya, tersingkaplah Dzat-Nya, sehingga Ia tidak lagi dalam kemutlakan dan kebebasan dzat itu, namun berada dalam keterkaitan dan keterbatasannya.⁵⁹

Ajaran Ibn `Arabi tentang Wihdat al-wujûd melahirkan teori berikutnya yaitu mengenai *al-Insân al-kâmil*. Dalam memahami masalah ini, kita kembali pada konsep *tajalli*. Alam adalah cermin bagi Tuhan. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung pada kualitas kebeningan pada suatu cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkan. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah manusia. Karena manusia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat-Nya.

Tidak semua manusia dapat menjadi manusia sempurna. Hanya manusia-manusia pilihan yang dapat menjadi manusia sempurna. Ibn `Arabi membedakan manusia sempurna menjadi dua tingkatan, yaitu manusia sempurna tingkat universal dalam kedudukannya sebagai manusia baru. Manusia pada tingkat ini adalah “Kata yang Memadukan” (*al-Kalimah al-jâmi`ah*), karena ia adalah perpaduan semua nama Tuhan dan perpaduan sifat-sifat ketuhanan dan sifat-sifat kemakhlukan. Perpaduan (*jam`iyyah*) ini adalah keutamaan manusia di atas makhluk-makhluk lain, sehingga manusia diberi hak istimewa sebagai wakil (*khalifah*)-Nya di muka bumi.⁶⁰

Sedangkan manusia sempurna tingkat partikular adalah manusia baru yang abadi, yang muncul, bertahan dan abadi.⁶¹

⁵⁹ al-Taftazani, *op.cit.*, h. 62

⁶⁰ Kautsar, *op.cit.*, h. 129

⁶¹ al-Taftazani, *op.cit.*, h. 204

Manusia sempurna tingkat ini adalah manusia yang mempunyai sifat ketuhanan dan dalam dirinya terdapat bentuk Ilâhi (*al-shûrah al-ilâhiyah*). Dialah bayangan Tuhan yang sempurna. Dan dialah yang menjadi perantara antara manusia dan Tuhan. Manusia sempurna (*al-Insân al-kâmil*) sebagai *majlâ* (tempat penampakan) wujud *al-Haqq* yang paling sempurna adalah Nabi Muhammad.

Istilah *Wihdat al-wujûd*, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, tidak pernah digunakan oleh ibn `Arabi sendiri. Istilah ini diperkenalkan oleh para penafsir dan murid-muridnya, seperti Sadr al-Dîn al-Qunâwi (w.1301), Mu`ayyad al-Dîn al-Jandi (w.1291), Sa`d al-Dîn al-Farghâni (w.1301), Ibn Sab`în (w.1300), Awhâd al-Dîn al-Balyâni (w.1288), `Azîd al-Dîn al-Nasafi (w.1300), `Abd, al-Razzâq al-Qasyâni (w.1330), dan lain-lain. Melalui penafsiran yang dilakukan oleh beberapa pengikutnya inilah, ajaran *Wujûdiyah* ibn `Arabi, terkadang difahami secara keliru.⁶²

Hal di atas dapat kita lihat pada penafsiran Ibn Sab`în dan Awhâd al-Dîn al-Balyâni, dua orang penafsir ajaran *Wujûdiyah* yang membawa ajaran ini mirip dengan Panteisme.⁶³ Al-Balyâni hanya menekankan sifat imanensi (*tasybîh*) Tuhan. Apabila ibn `Arabi dan murid-muridnya mengatakan bahwa “dia dan juga bukan Dia” (Dia yang pertama ialah pengetahuan-Nya, Dia yang kedua ialah Dia sebagai *Dzat Mutlak*), al-Balyâni mengatakan bahwa “Dia adalah Dia”. Hampir sama dengan pandangan al-Balyâni, Ibn Sab`în dengan ajaran *al-Wihdat al-muthlaqah*-nya, juga menafikan keberbagaian wujud dan menekankan keesaan

⁶² Dikutip dari Abdul Hadi, WM, *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina,2001), h. 160

⁶³ Ajaran Pantheisme mengajarkan wujud Tuhan adalah wujud alam dan wujud Tuhan bersatu dengan alam, yang di dalam istilah Barat disebut Panteisme, seperti didefinisikan oleh Henry C. Thissen, “Panteisme adalah teori yang berpendapat bahwa segala sesuatu yang terbatas adalah aspek modifikasi atau bagian belaka dari satu wujud yang kekal dan ada dengan sendirinya. Ia memandang Tuhan sebagai satu dengan alam. Tuhan adalah semuanya, dan semuanya adalah Tuhan. Ia muncul dalam berbagai bentuk masa kini yang di antaranya mempunyai unsur-unsur ateistik, politeistik dan teistik. *Ensiklopedia, op.cit*, h. 1410

wujud. Menurutnya, ‘Wujud itu satu, wujud Tuhan semata. Wujud-wujud lain hanya wujud Yang Satu semata.’⁶⁴

Melalui penafsiran kedua penafsir inilah, ibn Taimiyah, secara pukul rata, mengkafirkan ajaran Wujûdiah, khususnya di dalam karyanya *Kitâb al-Masâ’il al-Iskandariyah fi al-Radd ‘alâ al-Mulâhadah al-Ittihâdiah al-Sabi`îniyah*. Istilah *mulhid*, *ittihâd* dan *hulûl* yang dialamatkan kepada penganut ajaran Wujûdiah, secara keseluruhan berasal dari fikiran-fikiran ibn Taimiyah.⁶⁵

Menurut Ibn Taimiyah, ajaran ini menyamakan Tuhan dengan alam. Orang-orang yang berfahaman demikian, menurutnya, menganggap bahwa wujud itu satu. *Wâjib al-wujûd*, yang dimiliki Tuhan sama saja dengan *mumkin al-wujûd* yang dimiliki sekalian makhluk. Padahal, pengertian ibn `Arabi tidaklah demikian. Kata ‘Wujûd’ (yakni wujud hakiki) hanya dikenakan kepada Tuhan, sedangkan wujud yang dimiliki makhluk bukan wujud hakiki. Wujud Tuhan bersifat mutlak, wujud makhluk bersifat *majâzi* (ibarat). Ibn `Arabi sama sekali tidak pernah menyamakan Tuhan dengan alam, terutama apabila kita membaca dengan seksama bukunya *al-Futûhât al-Makiyyah*.⁶⁶ Jadi, ibn Taimiyah hanya melihat ajaran tersebut dari aspek *tasybih*-nya (penyerupaan *al-Khâlik* dan makhluk) saja, tetapi belum menilainya dari aspek *tanzîh*, yakni penyucian *al-Khâlik*. Sebab, kedua aspek itu terdapat dalam ajaran ibn `Arabi.

Ajaran Wihdat al-wujûd yang telah mencapai puncak di tangan Ibn `Arabi, dan kemudian berkembang di tangan para sufi filosof sesudahnya, menyebar hampir ke seluruh dunia Islam dengan jaringannya, sebagaimana yang diungkapkan Azyumardi Azra dalam karya *Jaringan Ulama*-nya. Lewat jaringan itu pula ajaran Wujûdiah masuk ke Indonesia yang kemudian memunculkan tokoh-tokoh sufi falsafi, yang juga tidak sepi

⁶⁴ al-Taftazani, *op.cit.*, h. 211

⁶⁵ Abd. Hadi, *op.cit.*, h. 161

⁶⁶ *Ibid.*, h 163

dari ungkapan *syathahât*-nya, seperti Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani.

F. *al-Quthb* dan *al-Haqîqah al-Muhammadiyah*

Dalam kajian-kajian ilmu tasawuf, gagasan tentang *al-Quthb* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah* biasanya dikelompokkan ke dalam ajaran tasawuf falsafi. Terdapat beberapa orang sufi yang pernah mengemukakan ajaran tersebut. Sebut saja misalnya al-Hallâj (309 H), ibn `Arabi (638 H), al-Jilli (850 H), dan ibn al-Fâridh (632 H). Mereka menggunakan terminologi yang berbeda-beda untuk menyebutkan gagasan tersebut, al-Hallâj dengan term *Nûr muhammad*-nya, ibn `Arabi dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah*-nya, al-Jilli terkenal dengan *al-Insân al-kâmil*-nya, dan ibn al-Fâridh dengan terma *al-Quthb*-nya. Di tangan mereka inilah, gagasan tentang *al-quthb* ini berkembang dari sebuah konsep sederhana menjadi sebuah teori filosofis yang sistematis dan matang.

Adalah Abû Mansûr al-Hallâj, sufi pertama yang berbicara tentang teori *al-quthb*. Melalui terma *Nûr Muhammad*, ia mengemukakan gagasannya tentang muncul dan eksistensinya alam semesta yang serba ganda ini dari Yang Esa (Tuhan).⁶⁷

Berangkat dari teori *al-Hulûl*, al-Hallâj mengatakan bahwa Muhammad itu memiliki dua *haqîqat*, yaitu *al-Haqîqah al-qadîmah* dan *al-Haqîqah hadîtsah*. *Al-Haqîqah al-qadîmah* merupakan *nûr al-azal* yang telah ada sebelum terjadinya alam semesta. *Al-Haqîqat al-qadîmah* inilah yang menjadi sumber ilmu dan *`irfân* (*wisdom*), serta menjadi titik tolak munculnya para

⁶⁷ Al-Hallâj dipandang sebagai bapak teori *Nûr Muhammad*. Namun gagasan tentang *Nûr Muhammad* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini sudah pernah ditampilkan oleh sufi-sufi sebelumnya, seperti Dzun al-Nûn al-Mishri dan al-Tustari, yang juga merupakan orang pertama yang mengajarkan *sulûk* pada al-Hallâj. Lihat `Irfân abd. al-Hâmid Fatah, *Al-Falsafah al-Shûfiyah wa Tathawwurihâ*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1987), h. 186. Lihat Kâmil Mushthafa al-Syaibi, *Al-Shilât baina al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu`*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969), h. 365. Lihat juga Sahabuddin, *Nur Muhammad, Pintu Menuju Allah*, (Jakarta: Logos, 2002), h. 7-9

nabi dan para wali. Sedangkan *al-Haqîqah al-hadîtsah* adalah eksistensi Muhammad sebagai putera Abdullah yang menjadi nabi dan rasul. *Al-Haqîqah al-hadîtsah* ini terbatas dengan ruang dan waktu, meskipun munculnya dari *Nûr al-azal al-qadîm*.

Dengan demikian, teori tentang *nûr Muhammad* dalam ajaran al-Hallâj mengacu pada *al-quthb* dalam bentuk pertama dan kedua. Dalam bentuknya yang pertama, ia merupakan pelita dari *nûr* gaib. Segala *nûr* kenabian memancar dari *nûr*-nya, wujudnya mendahului *‘adam* (ketiadaan), dan namanya mendahului *kalâm* (alat tulis *Lauh al-mahfûzh*), karena ia telah ada sebelum makhluk-makhluk lain ada. Demikian pula semua ilmu hanya setetes dari lautnya, segala nikmat hanya secuk dari sungainya, dan segenap zaman hanyalah sesaat dari masanya. Sedangkan dalam bentuknya yang kedua, *Nûr Muhammad* merupakan identitas bagi sosok manusia yang menggapai derajat tertinggi di hadapan Tuhan.⁶⁸

Dari sini dapat dilihat bahwa teori al-Hallâj tentang *Nûr Muhammad* ini masih sangat mendasar. Konsep yang ditawarkan al-Hallâj masih belum baku dan matang. Namun paling tidak, al-Hallâj telah memberikan suatu pemahaman, bahwa terma “*Nûr Muhammad*” merupakan identitas bagi sosok manusia yang menggapai derajat tertinggi di hadapan Tuhan, dan paling sempurna di antara para makhluk-Nya.

Gagasan ini kemudian dikembangkan oleh Muhyiddîn ibn ‘Arabi, seorang sufi agung dari Murcia, yang wafat pada tahun 638 H, melalui ajarannya tentang *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Ibn ‘Arabi memberikan lebih dari sepuluh nama yang identik dengan term *al-Haqîqah al-muhammadiyah* tersebut yaitu; *al-Haqîqah al-haqâ’iq* (*The Reality of Reality*), *al-Rûh al-muhammadiyah* (*The Spirit of Muhammad*), *al-‘Aql al-awwal* (*Plotinous Nous/The First intellectual*), *al-‘Arasy* (*The Throne*), *al-Rûh al-‘azham* (*The Most Might Spirit*), *al-Qalam al-‘alâ* (*The Most Exalted*), *al-Khalîfah*

⁶⁸ *Ibid.*, h. 39. lihat juga al-Taftazani, *op.cit.*, h. 131

(*The Vicegerent*), *al-Insân al-kâmil (The Perfect Man)*, *Ashl al-`âlam (The Origin of Universe)*, *Adam al-haqîqi (The Real Adam)*, *al-Barzakh (The Intermediary)*, *Falak al-hayâh (The Sphere of Life)*, *al-Haqq al-makhlûq bih (The Real Who Is the Instrument of Creation)*, *al-Hayûla (The Prima Matter)*, *al-Rûh (The Spirit)*, *al-Quthb (The Pole)*, *`Abd al-jâmi` (The Servant of the Embracing)*, dan sebagainya.⁶⁹

Menurut ibn `Arabi, *al-Haqîqah muhammadiyah* adalah wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Ia merupakan makhluk yang pertama diciptakan oleh Tuhan dan telah ada sebelum penciptaan Adam. Oleh karena itu, ibn `Arabi juga menyebutnya dengan akal pertama (*al-`Aql al-awwal*) atau “pena yang tinggi” (*al-Qalam al-a`lâ*). Dialah yang menjadi sebab penciptaan alam dan sebab terpeliharanya, serta menjadi sumber segala ilmu dan *`irfân*.⁷⁰

Lebih jauh, ibn `Arabi mengatakan bahwa *al-Haqîqah al-muhammadiyah* merupakan realitas universal (*al-Haqîqah al-kulliyah*) yang menghimpun segenap realias partikular (*al-Haqîqah al-juz`iyyah*), dan pada dirinya tercakup segenap realitas wujud. Ia merupakan “milik bersama” antara Tuhan dan makhluk. Oleh karena itu, ia tidak dapat disifati dengan wujud (ada) maupun *`adam* (tiada), tidak dapat disifati dengan baru atau *qadîm*, karena bila ia berada pada “ada” yang *qadîm* iapun *qadîm*, tetapi bila ia berada pada “ada” yang baru iapun baru. Jadi, wujud dari *al-Haqîqah al-muhammadiyah* itu merupakan suatu bentuk wujud tersendiri yang menghubungkan antara Yang Mutlak dan alam yang terbatas. Ia disebut *qadîm* jika dipandang sebagai ilmu Tuhan Yang *Qadîm*, tetapi ia dikatakan baharu karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru.⁷¹

Istilah *al-Haqîqah al-muhammadiyah* (yang mengacu pada *al-quthb al-ma`nawi* ini), menurut ibn `Arabi, selanjutnya

⁶⁹ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy Muhyid Din-Ibnul `Arabi*, (Cambridge: The niversity Press, 1939), h. 66-67

⁷⁰ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 56

⁷¹ *Ibid.*, h. 57-58

menjadi inti dari *al-quthb al-hissi* (*quthb* dalam bentuknya yang kedua), yang di dalam terminologi ibn `Arabi, biasa disebut sebagai *al-Insân al-kâmil*.

Menurutnya, *al-Insân al-kâmil*, pada satu sisi, adalah manusia sempurna yang menggambarkan citra Tuhan secara definitif dan utuh, karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* dengan asmâ dan sifat-sifat-Nya melalui *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Di sisi lain, ia merupakan sintesis dari makrokosmos yang permanen dan aktual. Oleh karena itu, *al-Insân al-kâmil* ditempatkan Tuhan sebagai khalifah-Nya (*khalifah ma`nawiyah*) yang dibekali-Nya dengan *al-`ilm al-ladunni*.

Kesempurnaan *al-Insân al-kâmil*, pada dasarnya dikarenakan pada dirinya, Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna lewat *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. *Al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah Dzat ketuhanan (*al-Dzât al-ilâhiyah*) dalam bentuk *tanazzul*-nya (penurunannya) yang pertama dan menjadi sumber *tanazzul-tanazzul* berikutnya. Dialah tempat *tajalli* Tuhan yang paling sempurna.⁷² *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini juga merupakan wujud abstrak Nabi Muhammad atau konsep yang ada dalam ilmu Tuhan. Dari konsep abstrak itulah kemudian diciptakan diri Nabi Muhammad, dan sekaligus menjadi awal segala yang ada. Ia tidak tergantung pada ruang dan waktu, karena ia bersifat *qadim*.

Tajalli Tuhan pada alam semesta itu, menurut ibn `Arabi, adalah karena Ia ingin dikenal dan melihat *shûrah* diri-Nya, sehingga dimanifestasikanlah asmâ-asmâ dan sifat-sifat-Nya pada alam.⁷³ Dengan demikian, alam fenomena ini merupakan perwujudan dari nama-nama dan sifat-sifat Allah yang abadi. Tanpa adanya alam ini, nama-nama dan sifat-sifat itu akan kehilangan makna dan akan senantiasa berada dalam bentuk potensialitas pada Dzat Tuhan. Demikian pula, Dzat Yang Mutlak itu sendiri akan tetap di dalam kesendirian-Nya, tanpa dikenal oleh siapapun

⁷² Sahabuddin, *op.cit.*, h. 77

⁷³ Muhyiddin ibn `Arabi, *Fushûs*, *op.cit.*, h. 48-49

Akan tetapi, karena eksistensi alam semesta ini masih terpecah-pecah, ia tidak dapat menampung *shûrah* Tuhan secara sempurna dan utuh. Elemen-elemen alam baru menampakkan sebagian asmâ-asmâ dan sifat-sifat-Nya. Alam belum memiliki rûh, ia baru menjadi cermin buram yang belum mampu memantulkan *shûrah* Tuhan secara sempurna. Kesempurnaan dan keutuhan *tajalli* Tuhan baru nampak setelah diciptakannya Adam (Manusia).⁷⁴ Eksistensi Adam mampu menjadi cermin yang jernih bagi-Nya. Meskipun demikian, tidak semua manusia mampu menduduki posisi ini, hanyalah *al-Insân al-kâmil* yang mampu memantulkan asmâ-asmâ dan sifat-sifat Tuhan secara paripurna. Dialah sebagai rûhnya alam, semua makhluk (alam seisinya) tunduk kepadanya karena kesempurnaannya.⁷⁵

Ringkasnya, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* dalam pandangan ibn `Arab dapat dilihat dari beberapa aspek; *Pertama*, dari aspek hubungannya dengan alam, ia adalah sumber dari segala penciptaan, karena ia adalah yang pertama kali yang diciptakan oleh Allah sebelum segala sesuatu diciptakan, bahkan darinya diciptakan segala sesuatu. Dalam urutan pelimpahan (*tanazzul*), ia berfungsi sebagai *al-dzât al-kulliyyah*, yang darinya memancar *al-dzât al-juz'iyah*.

Kedua, dari aspek hubungannya dengan manusia, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah puncak kesempurnaan insani, ia merupakan bentuk yang sempurna dalam *al-Insân al-kâmil*, yang dalam dirinya terdapat semua *haqîqat al-wujûd*. *Ketiga*, dari aspek mistis, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah relung (*misykâh*) yang darinya diciptakan para nabi dan wali, dan disauk ilmu dan *`irfân*.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.*, h. 120

⁷⁵ *Ibid.*, h. 214

⁷⁶ Ajaran ketuhanan yang dikemukakan ibn `Arabi itu seakan-akan sebagai terusan dari warisan Plotinus, yang mengajarkan bahwa Yang Maha Esa (*The One*) itu ada di mana-mana, namun terdapat perbedaan fundamental antara kedua doktrin itu. Perbedaannya adalah bahwa Yang Maha Esa-Nya Plotinus ada di mana-mana dan menjadi sebab wujûd; sedangkan Yang Maha Esa-Nya ibn `Arabi ada di mana-mana sebagai Esensi, dan tidak di mana-mana

Pandangan ibn `Arabi tersebut kelihatannya mempunyai kesamaan dengan pandangan al-Hallâj. Perbedaannya adalah al-Hallâj memandang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* itu *qadîm* sebagaimana *qadîm*-nya Dzat Tuhan, sedangkan ibn `Arabi memandangnya sebagai wujud yang dapat dikatakan *qadîm* dan dapat pula dikatakan *hudûts* (baharu). Ia *qadîm* bersama Yang *Qadîm* dan *hudûts* bersama yang baharu. *Al-Haqîqah al-muhammadiyah* yang demikianlah, yang mengaktualkan manusia menjadi *al-Insân al-kâmil*.

Konsep tentang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini kemudian diteruskan oleh al-Jilli, seorang sufi yang lahir di Jillan, dan meninggal pada tahun 850 H.

Al-jilli juga menggunakan istilah *al-quthb* untuk menyebut *al-Haqîqah al-muhammadiyah* yang *qadîm* dan bagi setiap *al-Insân al-kâmil* yang *hudûts*. Menurutnya, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah *quthb* atau poros yang di dalamnya semua semesta eksistensi berotasi. Ia adalah penyebab pertama penciptaan, yaitu wahana tempat Tuhan melihat diri-Nya sendiri, sebab nama-nama dan sifat-sifat ilahiah tidak dapat dilihat seluruhnya kecuali dalam *al-Insân al-kâmil* (Manusia sempurna). Ia satu dari awal penciptaan sampai akhir, tapi ia mempunyai ragam pakaian dan penampakan (*tajalli*). Jadi istilah itu, kadang-kadang digunakan untuk mengacu pada suatu hakikat yang universal, yang meliputi segala sesuatu yang partikular dan bersifat *qadîm* (*al-Haqîqah al-muhammadiyah*), tapi kadang-kadang mengacu pada realitas yang partikular dan baharu dalam bentuk manusia sempurna,

sebagai *Esensi Universal* yang berada di atas semua “di mana” dan “bagaimana”. Jadi, Plotinus melihat hubungan Tuhan dengan Alam semesta dalam bentuk emanasi, sedangkan ibn `Arabi melihatnya dalam bentuk *tajalli*. Ajaran ibn `Arabi ini biasa disebut *Wihdat al-wujûd* (keesaan wujud). Perbedaan mendasar antara emanasi (*faidl*) dan *tajalli* adalah bahwa emanasi bersifat vertikal, karena melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari yang awal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba-ganda; sedangkan *tajalli* bersifat horizontal, karena segenap fenomena ma`nawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi dari al-Haqq. Contoh konkrit yang biasa dikemukakan untuk *tajalli* ialah seperti biji kacang, jika ditanam akan tumbuh ke atas (batang), ke samping, dan ke bawah (akar). Lihat Yunasril, *op.cit.*, h. 51

yang pertama kali muncul dalam wujud Adam dan lalu muncul pada setiap masa dengan bentuk seorang nabi atau wali.⁷⁷

Jadi al-Jilli, seperti juga ibn `Arabi, memandang *al-Insân al-kâmil* sebagai wajah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Pandangan demikian didasarkan pada asumsi bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realita tunggal itu ialah Wujûd Mutlak, yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat, dan tidak mempunyai relasi pada sesuatu. Di dalam kesendirian-Nya yang gaib itu, ia tidak dapat difahami dan tidak ada kata-kata yang dapat menggambarkan-Nya, karena indera, pemikiran, akal dan pengertian mempunyai kemampuan yang fanâ dan tidak pasti. Hal yang tidak pasti akan menghasilkan ketidakpastian pula. Karena itu, tidak mungkin manusia yang serba terbatas akan dapat mengetahui Dzat Mutlak itu secara pasti.⁷⁸

Menurut al-Jilli, *tajalli* Tuhan pada alam yang serba ganda tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya, dari tidak ada menjadi ada. Jadi, alam ini bukanlah diciptakan Tuhan dari bahan yang telah ada, tetapi diciptakannya dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) di dalam ilmu-Nya. Kemudian, wujud alam yang ada dalam ilmu-Nya itu dimunculkan dengan kodrat-Nya menjadi alam empiris.

Penciptaan itu dikatakan dari tidak ada, karena sebelum alam ini berada di dalam Ilmu Tuhan, ia belum ada sama sekali. Yang ada ketika itu hanyalah Dzat Tuhan satu-satunya. Oleh karena itu, kalau terdapat wujud lain selain Dzat-Nya, ini berarti

⁷⁷ Jika kita terapkan dua pengertian *quthb* ini terhadap Nabi Muhammad, maka di satu sisi, ia adalah *quthb hissi* dalam pengertian *Insân kâmil*, dan dari sisi lain, ia adalah *quthb ma`nawi* atau *quthb al-aqthâb*, yang mengacu pada *al-Haqiqah al-muhammadiyah*. Dengan kata lain, *quthb ma`nawi* adalah aspek batin dari *quthb hissi*.

⁷⁸ Abd. al-Karîm ibn Ibrâhim al-Jilli, *al-Insân al-Kâmil fi Ma`rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1975), h. 83. Lihat juga Yunasril, *op.cit.*, h. 111-112

ada yang menyamai Tuhan dalam keqadîman-Nya. Maha Suci Tuhan dari hal demikian.⁷⁹

Dengan terjadinya *tajalli* Tuhan pada alam semesta, tercerminlah kesempurnaan citra-Nya pada setiap bagian dari alam, namun Dzat-Nya tidaklah berbilang dengan berbilangnya wadah *tajalli* tersebut, tetapi tetap Esa dalam segenap wadah *tajalli*-Nya. Dengan demikian, setiap bagian dari alam ini mencerminkan citra ketuhanan, namun apa yang tampak dalam dunia nyata hanyalah bayangan Esensi Mutlak itu.⁸⁰

Jadi, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* yang mengaktualkan *al-Insân al-kâmil* dipandang oleh al-Jilli bersifat *hudûts* (baru). Menurutnya, yang *qadîm* itu hanya Allah. Akan tetapi, ibn `Arabi memandangnya *qadîm* dalam ilmu Allah, dan baharu ketika ia menyatakan diri pada makhluk.

Dengan demikian, jika al-Hallâj memandang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* itu *qadîm*, dan ibn `Arabi memandangnya *qadîm* dalam ilmu Tuhan dan baharu ketika ia menyatakan diri pada makhluk, maka al-Jilli memandangnya *hudûts* (baru). Bagi al-Jilli, hanya ada satu wujud yang *qadîm*, yaitu wujud Allah sebagai Dzat yang wajib ada. Wujud Tuhan dipandang *qadîm* karena Dia tidak didahului oleh ketiadaan. Adapun yang selain wujud Tuhan adalah baru, kendati tidak ada yang mendahuluinya, karena wujud yang demikian tidak muncul dengan sendiri, tetapi diciptakan oleh wujud lain. Jadi, ia mempunyai ketergantungan pada wujud lain. Al-Jilli menjelaskan, sekalipun wujud yang diciptakan itu sudah ada semenjak *qâdim* di dalam ilmu Tuhan, tetapi ia dipandang baharu dalam keberadaannya, karena ia “disebabkan” oleh wujud lain, yang secara esensial, telah lebih dahulu ada, yakni wujud Tuhan. Oleh karena itu, kata al-Jilli, *al-a`yân al-tsâbitah* yang ada dalam ilmu Tuhan bukan *qadîm* tetapi baharu.

⁷⁹ Al-Jilli, *op.cit.*, h. 83. Yunasril, *op.cit.*, h. 113.

⁸⁰ *Ibid.*, h. 115-116

PEMIKIRAN SUFISTIK SYAIKH UMAR IBN AL-FÂRIDH DALAM *DÎWÂN IBN AL-FÂRIDH*

A. Al-Hubb wa al-Ittihâd

1. Tahapan Cinta Ibn al-Fâridh

Menurut ibn al-Fâridh, cinta itu bersifat *qadîm*, ia dianugerahkan Allah pada jiwa seseorang ketika ia masih di alam *amr* (alam perintah) dan sebelum turun ke alam dunia. Ketika jiwa muncul ke alam materi, ia masih tetap dalam kondisinya yang semula (suci), sebelum ia kemudian dipengaruhi oleh hal-hal yang bersifat duniawi, hawa nafsu dan materi, yang akan menjadi tirai penghalang baginya untuk kembali pada sumbernya yang pertama dan kembali berhubungan dengan alamnya yang tertinggi. Oleh karena itu, pengaruh-pengaruh tersebut harus disingkirkan dengan cara menyucikan jiwa dan hati, serta menjernihkan pandangan *bashîrah* (mata hati), sehingga ia dengan mudah dapat kembali pada kehidupan spritualnya yang *qadîm*, menikmati cintanya yang azali. Ia akan dapat berhubungan dengan Dzat Tuhan sebagai sumber asalnya, setelah ia berhasil memfanakan dirinya dari segala sesuatu, untuk kemudian lebur

di dalam kebesaran-Nya. Dengan cara inilah ia bisa merasakan kebahagiaan yang hakiki.¹

Hal di atas dapat dilihat di dalam syair-syair ibn al-Fâridh, terutama syair *Tâ'iyah al-kubrâ*-nya, ketika ia menggambarkan tahapan-tahapan pengalaman cintanya, menyingkapkan keajaiban-keajaiban cinta, dan menguraikan hakikat ma`rifatnya.

Di awal tahapan pertama dari perjalanan cintanya, ibn al-Fâridh banyak sekali menemukan rintangan dan godaan yang akan memalingkannya dari tujuan cintanya. Oleh karena itu, ia belum merasakan cinta yang tulus kepada Allah, karena cintanya masih dipengaruhi oleh sensasi-sensasi inderawi. Belum sempurna, karena belum merasakan kemabukan dan kefanaan diri sepenuhnya. Ia justru mengalami kondisi yang tak menentu, kondisi yang silih berganti dan berubah-ubah, yaitu antara kondisi *shahw* (sadar) dan *sakr* (mabuk). Hal ini berlangsung terus, hingga ia mencapai puncak dari tahapan pertama perjalanan cintanya, yaitu ketika ia merasakan fanâ yang pertama.

Untuk urusan cinta, ibn al-Fâridh termasuk ke dalam golongan *sakr* “mabuk kepayang”, sebagai kebalikan “pikiran waras”. “Mabuk kepayang” di sini, sebenarnya, merupakan simbol dari satu penghayatan cinta yang demikian *intens* terhadap Tuhan. Untuk mengekspresikan kemabukan cintanya itu, ia menggunakan simbol-simbol kemabukan yang tertuang dalam syair-syair anggurnya yang sangat indah dan terkenal, *al-Khamriyah*. Simaklah beberapa bait dari syair *al-Khamriyah* itu di bawah ini:

Di dalam kenangan dengan Sang Kekasih, kami menenggak anggur yang memabukkan kami sebelum terciptanya tanaman anggur.

Cawannya adalah bulan purnama, ia sendiri adalah matahari yang menyebabkan bulan itu berputar. Ketika ia dibaurkan (dengan air), betapa banyak bintang yang terlihat.

¹ Mushtafa Hilmi, *Ibn al-Fâridh wa al-Hubb al-Ilâhî*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, tt), h. 182

Kalau bukan karena bau parfumnya, aku tidak akan menemukan jalan menuju kedainya, kalau bukan karena kemegahannya, khayalku tidak akan bisa menggambarkannya.²

Dan jika ia menaburkan anggur itu di atas kuburan orang yang sudah mati, rûh orang mati itu akan akan kembali bangkit.³

Jika seorang yang lumpuh memasuki kedainya, ia akan mampu berjalan dan orang yang bisu akan bisa berbicara tentang rasanya.

Dan jika aromanya menyebar sampai ke timur, dan di barat ada seseorang yang telah kehilangan indera pembauannya, ia akan memperoleh inderanya kembali.

Dan jika telapak tangan seseorang menjadi merah karena menyentuh cawannya, ia tidak akan tersesat pada waktu malam, karena cahaya suar ada di tangannya.⁴

Setelah terjadi pemisahan, meskipun keseluruhan menjadi satu, rûh kami adalah anggur dan tubuh kami adalah pohon anggur.⁵

Di dalam syair-syairnya yang lain, banyak sekali kita temukan ungkapan-ungkapan ibn al-Fâridh tentang betapa besarnya perasaan cintanya itu. Salah satunya adalah syair yang terdapat di dalam *Tâ'iyah al-Kubrâ*-nya, ketika ia mengatakan bagaimana keagungan cintanya itu sanggup meratakan Gurun Sinai, lebih dahsyat dari banjir yang menenggelamkan kapal Nabi Nûh, dan tidak kalah dengan penderitaan Nabi Ya`qûb, atau kesengsaraan Nabi Ayyûb ketika kehilangan anaknya, Yusûf:

Jika gunung-gunung merasakan apa yang kurasa, dan jika gurun Sinai termasuk di antara mereka, mereka pasti sudah rata dengan tanah sebelum turunnya wahyu.

² *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 1-3. Amîn al-Khûri, *Jalâ` al-Ghâmidh fi Dîwân ibn al-Fâridh*, (Beirut: Mathba`ah al-Adabiyah, 1904), h. 64. Penerjemahan syair-syair dalam sub-bab ini sebahagian *mengacu* pada terjemahan R.A. Nicholson, dalam karyanya *Studies in Islamic Mysticism*, yang diterjemahkan oleh Uzair Fauzan, (Jakarta: Penerbit Mizan, 2003), dengan beberapa perbaikan dan penyesuaian.

³ *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 9. Lihat juga Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. Syair nomor 9

⁴ *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 11-13. *Ibid.*, h. 65

⁵ *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 28. *Ibid.*, h. 67

Rahasia cinta yang hanya dapat dikhianati oleh air mata, dan keghairahan jiwa yang menyempurnakan panasnya cinta yang menggelora. Penyakit-penyakit cinta itu telah menghancurkanku.

Air mataku seperti banjir Nûh, dan lautan api yang mengelilingi Ibrahim seperti cahaya temanku

Kalau bukan karena helaan nafasku (keluhanku), aku pasti akan ditenggelamkan oleh air mata, dan kalau bukan karena air mataku aku pasti sudah dibakar oleh (panasnya) helaan nafasku.

Kesedihan yang dipanjatkan oleh Nabi Ya`qûb adalah dukaku yang terkecil, dan segala kesengsaraan nabi Ayyûb hanya satu bagian (kecil dari deritaku).

Dan puncak penderitaan dari orang-orang yang mencintai kematian hanyalah bagian awal dari penderitaanku.⁶

Pengakuan-pengakuan cinta bernada angkuh yang muncul dari seorang ibn al-Fâridh adalah bukti bagaimana ia begitu kasmaran dan terpesona akan kecantikan Sang Kekasih. Pengakuan-pengakuan itu juga membuktikan bagaimana ia begitu membanggakan dan mengagungkan perasaan cintanya itu, karena cinta yang ia rasakan itu, bukanlah didapatkan dengan gampang, tapi dengan begitu banyak pengorbanan yang telah ia lakukan. Betapa besar kesedihan, kepedihan, dan penderitaan batin yang harus ditanggung dalam memperjuangkan cintanya itu, “seperti kebun surga berpagar derita”, katanya. Akan tetapi, ia tidak pernah mengeluhkan semua itu. Sebaliknya, ia justru mensyukurinya, karena baginya, penderitaan cinta adalah sebuah anugerah yang datangnya dari Sang Kekasih. Syair-syair di bawah ini dengan jelas menggambarkan hal itu:

Ketenangan! Betapa jauhnya ia dari kehidupan sang pencinta. Kebun surga dipagari oleh siksaan.⁷

Ia juga mengatakan:

⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 11-16. *Ibid.*, h. 65-66

⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 61. *Ibid.*, h. 69

Tidak kukatakan kepada-Mu betapa hatiku lelah (dalam mencintai-Mu). Bukanlah kegalauanku pada penderitaan yang membuatku letih, tapi karena harus meredam dukaku.⁸

Kekuatan kesabaranku membuatku tidak mengeluh, karena walau kukeleuhkan (keadaanku yang menderita karena cinta) kepada musuh-musuhku, pasti mereka akan mengabaikannya.

Dan balasan dari kesabaranku dalam mencintai-Mu (menanggung duka yang Kau timpakan kepadaku) adalah suatu yang mulia, tapi jika aku mampu bertahan ketika berpisah dari-Mu, itu bukanlah suatu yang patut dipuji.⁹

Semua derita yang aku tanggung (bagiku) adalah sebuah anugerah, karena dengannya aku dapat dengan kukuh menentang pengingkaranku.

Dan semua derita yang muncul di dalam cintaku, patut aku syukuri karena ia berasal dari-Mu, dan aku tidak patut mengeluh.

Bait-bait di atas menggambarkan betapa kerelaan adalah buah yang dirindukan, yang kemudian berhasil ia rasakan. Namun demikian, seperti yang diakuinya sendiri, cintanya itu masih belum tulus dan sempurna, karena ia masih sangat dipengaruhi oleh sensasi-sensasi inderawi, dan karena ia belum merasakan kemabukan dan kefanaan diri sepenuhnya. Di dalam syairnya ia mengatakan:

Berilah aku tatapan orang yang berpaling sejenak, sebelum cinta ini melenyapkan yang tersisa dari diriku (eksistensiku), untuk kemudian aku melihat-Mu.

Dan jika Engkau melarangku untuk melihat-Mu, tetapi memperkenankan telingaku untuk mendengar ucapan-Mu: “Engkau Tidak akan diperkenankan untuk melihat-Ku”. Ucapan itu pasti terdengar manis bagiku.

⁸ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 44. *Ibid.*, h. 68

⁹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 67-68. *Ibid.*, h. 70

Sebab, akibat mabuk; aku perlu penyembuhan (dari mabuk itu), penyembuhan yang tidak akan menghancurkan hatiku, kecuali bagi gairah dan nafsuku (egoku).¹⁰

Dua hal inilah yang menyebabkan cinta ibn al-Fâridh di awal tahapan pertama dari perjalanan cintanya itu belum sempurna. Pertama, karena cintanya masih dipengaruhi oleh ego dan kenikmatan-kenikmatan sensasional, seperti keinginannya untuk dapat mendengarkan suara Sang Kekasih,¹¹ dan kedua, kebutuhannya kepada kondisi 'mabuk' yang sempurna, sehingga ia bisa terlepas dari nafsu dan egonya.

Oleh karena itu, wajar jika Sang Kekasih (Allah) masih meragukan ketulusan cintanya itu. Ia belum bisa menerima cintanya, karena merasa bahwa sang pencinta tidak benar-benar mencintai-Nya, tapi hanya cinta pada dirinya sendiri. Jika ia benar-benar mencintai-Nya, ia harus membunuh dirinya:

Engkau tidak mencintai-Ku selagi engkau belum lebur (fanâ) di dalam diri-Ku, dan engkau tidak fanâ selama bentuk-Ku tidak terlihat di dalam dirimu.

Maka tinggalkan pengakuan cinta di hatimu, berikan (hatimu) pada yang lain. dan alihkanlah kesalahanmu dari dirimu dengan (keadaan) yang (terbaik).

Dan tampiklah penyatuan, penyatuan itu jauh sekali dan takkan pernah kau rasakan. Lihatlah! Engkau masih hidup. Jika engkau benar-benar ingin (untuk bersatu), maka matilah (kedirianmu).

Itulah cinta, jika engkau belum mati, kau tidak akan mendapatkan Kekasihmu secara sempurna. Jadi, pilihlah kematian atau tinggalkan cinta-Ku sendirian!¹²

Ibn al-Fâridh menolak tuduhan itu, dan berusaha meyakinkan Sang Kekasih bahwa Dialah satu-satunya Kekasih yang dimiliki, dan hatinya tidak akan pernah berpaling pada yang

¹⁰ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 8-10. *Ibid.*, h. 65

¹¹ Menunjukkan firman Allah kepada Musa A.s. ketika ia melihat *tajalli* Tuhan.

¹² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 99-102. Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 73

lain. Untuk membuktikan itu, ia rela berkorban dan melakukan apa pun, bahkan jika harus menderita atau mati sekalipun, ia siap untuk menjalaninya:

Aku bukanlah orang yang takut mati karena cinta, aku rela dan ikhlas untuk itu, bahkan aku tidak menginginkan selain itu.

Ya, karena apa yang bisa kukatakan, kecuali 'pencinta mati seperti itu'? Siapa yang menawarkan (kematian) itu kepadaku? Itulah yang aku cari¹³.

Di dalam syairnya yang lain, ia mengatakan:

Apapun derita yang kuterima adalah suatu keinginan sejauh tujuanku kukuh untuk menentang pengingkar.

Sehingga setiap derita adalah cinta, jika ia muncul karena-Mu, aku cenderung berterima kasih daripada mengeluh.

Ya, dan meskipun derita menimpaku, tetapi jika derita itu bertemu dengan cinta, ia menjadi kebaikan.

Kesengsaraanku adalah rahmat jika ia ditimpakan oleh-Mu, dan pakaian derita yang kukenakan untuk-Mu adalah kebahagiaan yang terbesar.¹⁴

Dengan teguran dari Sang Kekasih itu, ia kini semakin memahami bahwa cinta itu membutuhkan keikhlasan. Karena, selama di dalam dirinya bersemayam ribuan berhala, atau satu saja berhala selain Dia, Sang Kekasih, jalan akan tetap tertutup. Dan satu-satunya cara untuk memasuki jalan itu adalah kematian, kematian yang tidak akan menyisakan suatu keinginanpun di dalam hatinya selain Allah. Kematian yang membebaskannya dari segala ikatan dan menyucikannya sampai kepada batas dan kondisi yang memungkinkannya untuk bertemu dan menyaksikan Sang Kekasih dengan mata hatinya. Inilah syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pencinta sehingga ia fanâ dan menyatu dengan-Nya.

Pertemuan dengan Sang Kekasih adalah satu-satunya obat yang menyembuhkan penderitaan yang ia rasakan akibat

¹³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 104-105. *Ibid.*, h. 74

¹⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 45-49. *Ibid.*, h. 68

cinta. Untuk itu, ia semakin *intens* menjalani proses penyucian jiwanya. Setahap demi setahap ia daki puncak tahapan pertama pada pengembaraan cintanya ini. Ia telah rela kepada kematian di jalan cinta demi mendapatkannya. Hal ini ditunjukkan oleh keinginannya dan kerelaannya untuk mencapai fanâ, atas dasar keyakinan bahwa di sanalah terdapat kebahagiaan yang hakiki.

Aku mengharapkan sesuatu yang ditakuti (oleh orang lain), oleh karena itu bahagiakanlah jiwa orang yang telah rela mati untuk siap dihidupkan (selamanya)!¹⁵

Selain kematian, Sang Kekasih juga mensyaratkan komitmen penuh dari sang pencinta untuk menyatukan ucapan dan keyakinannya, melaksanakan semua perintah-Nya, dan menjauhi semua larangan-Nya. Begitu juga dengan pembinaan akhlak yang akan berpengaruh pada penyucian jiwa dan akan menghantarkannya kepada maqâm *al-jam`*, yaitu ketika sang pencinta sudah dapat membuang sifat-sifat dirinya, lalu ia melihat, seolah-olah ia sendiri adalah penglihatan bukan yang melihat, mendengar seolah-olah ia sendiri adalah pendengaran bukan yang mendengar, berbicara seolah-olah ia adalah lidah bukan sebagai pembicara. Inilah satu-satunya cara yang ia lakukan agar ia dapat merasakan penglihatan, pendengaran dan lidah Sang Kekasih (pada maqâm *al-jam`*). Karena, baginya, Allah adalah penglihatan dan pendengaran sang hamba, lidah dan tangannya. Inilah maksud dari bait syair di bawah ini:

Jadilah penglihatan (bukan orang yang melihat) dan lihatlah, jadilah pendengaran (bukan pendengar) dan dengarkanlah, jadilah lidah (bukan pembicara) dan bicaralah, karena penyatuan (dengan Sang Kekasih) adalah cara yang terbaik!¹⁶

Namun demikian, sampai pada puncak tahapan ini, ibn al-Fâridh belum juga mendapatkan fanâ yang sempurna. *musyâhadah* yang dialaminya belum konstan, mukâsyafahnya juga belum mantap, masih diselengi oleh kondisi *mahjûb* (terhijab).

¹⁵ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 116. *Ibid.*, h. 75

¹⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 194, Amin al-Khûri, *op.cit.*, h. 81

Semua itu merupakan proses menuju kesiapan dan kematangan mentalnya untuk mendapatkan fanâ yang sempurna pada tahapan berikutnya. Di dalam syairnya ia mengatakan:

*Dan di antara keinginan dan kerinduan, aku jumpai kematian (fanâ). Sementara sebagai balasannya Engkau sembunyikan diri-Mu atau kau tunjukkan diri-Mu dalam kehadiran.*¹⁷

Untuk memudahkan pengklasifikasian, kita namakan saja cinta ibn al-Fâridh pada tahapan pertama ini dengan cinta birahi (*al-Hub al-hawâ*). Cinta ini menjadi anak tangga baginya untuk mencapai fanâ yang lebih sempurna, dan sampai pada kecintaan yang begitu kuat, yang belum pernah dirasakannya sebelumnya.¹⁸

Memasuki tahapan kedua dari perjalanan cintanya, ibn al-Fâridh, mulai dapat merasakan fanâ yang sempurna. Karena pada tahap ini, ia telah berhasil menghapuskan ego dan keinginannya untuk mendapatkan balasan dari Sang Kekasih. Jiwanya telah menjadi suci kembali seperti ketika ia masih berada di alam *amr*, sehingga dalam keadaan fanâ-nya itu, ia dapat menyaksikan kesatuannya dengan Dzat Sang Kekasih, dan tersibaklah segala rahasia yang belum tersingkapkan selama ini:

Kudapatkan kesempatan untuk memberikan penghormatan kepada-Nya, sebelum Ia bertajalli kepadaku, di saat perjanjian purba (di alam amar).

Maka aku mengagumi-Nya, bukan melalui pandangan atau pendengaran, bukan pula melalui daya tarik sifat-Ku.

Akan tetapi, aku sudah tergila-gila kepada-Nya sejak di alam amr (alam perintah), yang di dalamnya tidak ada manifestasi. Dan mabukku itu tentunya terlebih dahulu ada dari pada kemunculanku (di dunia materi)

Di sini, di dunia materi, cinta telah menyebabkan kematian sifat-sifat yang memisahkan kita di sana, di alam amr (alam perintah), dan merekapun lenyap.

¹⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 32. *Ibid.*, h. 66

¹⁸ Hilmi, *op.cit.*, h. 186

Dan aku menemukan sesuatu, yang sebelumnya telah kusingkirkan dariku, ia menuju kepadaku dan sekali lagi berasal dariku.

Dalam penyaksianku (kepada esensi Tuhan), aku melihat diriku sendiri dengan sifat-sifat yang telah dianugerahkan-Nya kepadaku, yang kemudian kugunakan untuk menutupi diriku dari penyaksianku sendiri.

Dan aku adalah Dia yang aku cintai, karena diriku telah memanduku pada diri-Ku sendiri¹⁹.

Di dalam Syair-syair di atas, ibn al-Fâridh menjelaskan bahwa, dalam ketersingkapan fanâ-nya itu, ia telah berhasil mengungkap misteri terbesar dari cintanya, bahwa cintanya itu adalah cinta yang *qadîm* dan *azali*, dan merupakan anugerah Allah sebelum rûhnya muncul ke alam inderawi.

Ibn al-Fâridh sangat menyukai masa-masa sebelum penciptaan itu. Tetapi kini, alam materi telah memisahkannya dari Sang Kekasih. Hanya dengan membuang eksistensi dirinya, ia dapat merasakan kembali bahwa Sang Kekasih, sesungguhnya, adalah dirinya sendiri. Karena dirinya tidak berpikiran untuk mengambil keuntungan dari pengorbanan yang telah ia lakukan, dan Sang kekasih menerima pengorbanan itu.

Dengan membunuh kediriannya dan mengosongkannya dari kehendak-kehendaknya, serta memfanâkannya dari *musyâhadah* selain Sang Kekasih, sampailah ibn al-Fâridh kepada cinta yang sejati. Kematian yang membawa sang pencinta kepada penyaksian lenyapnya alam semesta dan dirinya ke dalam diri Sang Kekasih, sehingga hilanglah dualitas karena ia telah menyatu dengan-Nya, bahkan merasa bahwa dialah Sang Kekasih itu. Ia telah fanâ dari dirinya yang bersifat partikular dan tenggelam di dalam Dzat Yang Universal. Ia mencintai dirinya sendiri, bukan dalam pengertian yang dialami dalam tahap pertama, tetapi dalam pengertian ia cinta pada dirinya yang telah hilang dan menyatu dengan Sang Kekasih.

¹⁹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 156-162. *Ibid.*, h. 78

Dan akupun jatuh hati pada-Nya, tetapi ketika aku menyingkirkan gairahku, Ia menginginkan diriku untuk diri-Nya sendiri dan mencintaiku.

Maka jadilah aku kekasih bagi-Nya, seorang kekasih yang tidak mencintai dirinya sendiri. Hal ini bukanlah seperti yang telah aku katakan sebelumnya, bahwa diriku adalah Kekasihku.²⁰

Kelegaan kini terlihat dengan jelas, setelah semua pengorbanan yang telah ia berikan, ia mendapatkan balasan cinta dari Sang Kekasih, dan cahaya Sang Kekasih itu melingkupi semua ruang kosong yang ada di dalam hatinya, sehingga tersingkap rahasia-rahasia-Nya. Ketika ia telah merasakan kenikmatan, dan terpuasi semua kebutuhannya itu, ia merasa tidak butuh lagi dengan segala sesuatu selain wajah Sang Kekasih.

Aku mendekati-Nya dengan mengorbankan diriku sendiri, dengan bergantung pada-Nya sebagai imbalanku dan tidak berharap balasan (lain) apapun dari-Nya, maka dekatlah aku.²¹

Dalam pencampakanku (diriku) itu, aku dapatkan kebaikan bagi diriku sendiri, sebagai imbalannya aku mendapatkan Dia yang memberikan imbalan kepadaku, tidak ada yang lain.²²

Memasuki tahapan ketiga dari perjalanan cintanya, ibn al-Fâridh sampai pada maqâm *baqâ billâh* (kekal bersama Allah), sehingga pengalaman penyatuannya (*ittihâd*-nya) dengan Allah tidak lagi dilalui dalam kondisi fanâ, atau *mahw al-jam`* (ketidaksadaran akan penyatuan), seperti yang dialaminya ketika dalam tahapan kedua dari perjalanan cintanya. Pada tahap ini, ia sudah berada di dalam kondisi *shahw al-jam`* (kondisi sadar setelah mabuk), di mana ia sudah dapat ber-*musyâhadah* dalam keadaan sadar, sehingga kondisi *sakr* itu sudah tidak diperlukan lagi:

²⁰ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 204-205. *Ibid.*, h. 82

²¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 168. *Ibid.*, h. 78

²² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 173. *Ibid.*, h. 79

*Maka dalam keadaan sadar (al-shahw) setelah penghapusan diri (al-mahw), aku tidak lain adalah diri-Nya, dan ketika Ia menunjukkan diri-Nya, esensiku dipenuhi oleh esensiku.*²³

Dan di dalam ittihâd, kudapati berbagai hal yang telah disingkapkan kepadaku karena aku sudah sadar dari mabukku. Sementara hal tersebut disembunyikan dari orang lain.

*Tapi, bagi para ahli dzauq (para sufi), keadaanku ini telah jelas, mereka bisa memahaminya sehingga tidak memerlukan penjelasan lagi.*²⁴

Satu hal yang harus difahami dalam mempelajari pemikiran tasawuf ibn al-Fâridh adalah bahwa pengertian *ittihâd*, dalam pengalaman mistis ibn al-Fâridh, bukan seperti yang difahami oleh para sufi penganut Wihdat al-wujûd yang meyakini bahwa hanya ada satu wujud yang *real*, yaitu wujud Tuhan, sedangkan wujud alam semesta ini hanya merupakan manifestasi dari wujud Tuhan. Tapi yang dimaksud dengan *ittihâd* dalam ajaran ibn al-Fâridh adalah kesatuan penyaksian, yang disebabkan lenyapnya penyaksian terhadap semua realitas, karena lebur dalam penyaksian pada Realitas mutlak.

Selain itu, *ittihâd*, walaupun secara umum berarti penyatuan antara sang pencinta dengan Dzat Allah, tapi yang dimaksudkan oleh ibn al-Fâridh adalah penyatuannya dengan *al-quthb* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, sebagai realitas pertama yang *qadim*, dan menjadi sumber penciptaan alam semesta, baik itu alam material maupun alam spiritual.

Pada suatu bagian yang indah dengan penuturan yang mengalir, ibn al-Fâridh menceritakan bagaimana proses awal terjadinya penyatuan itu:

Perhatikan, akan aku bentangkan awal mula penyatuanku dan akan kuakhiri dengan penurunanku dan keagungan.

Dalam menyingkap diri-Nya sendiri, ia memperlihatkan wujud-Nya ke depan matakmu, dan dengan pandanganku, aku melihat-Nya di segala benda

²³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 214. *Ibid.*, h. 83

²⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 394-395. *Ibid.*, h. 99

Dan ketika Ia muncul, aku dibawa menuju kontemplasi yang ada di dalam diriku yang tersembunyi, dan melalui pertunjukan tempat rahasiaku di sana, kuketahui bahwa aku adalah Dia

Dan eksistensi hilang dalam kontemplasiku dan aku terpisah dari eksistensiku, dengan menghapuskannya, bukan mempertahankannya.

Dan dalam kesadaranku setelah mabuk, aku mempertahankan objek, yang selama hilangnya eksistensi diriku, aku renungkan dalam diri-Nya yang mengungkapkannya

Sehingga dalam keadaan sadar (shahw), pasca penghapusan diri (mahw), aku tidak lain adalah diri-Nya, dan ketika Ia menunjukkan diri-Nya sendiri, esensiku dipenuhi oleh esensi-Nya.

Ketika esensi tidak dianggap “dua”, sifat-sifatku adalah sifat-sifat-Nya, dan karena kami adalah satu, aspek lahiriah-Nya adalah aspek lahiriahku.

Jika Ia dipanggil, akulah yang menjawab, dan jika aku dipanggil, Ialah yang menjawab, dan berkata, “Labbaik!” (aku memenuhi panggilanmu)

Dan jika Ia berbicara, akulah yang berbicara. Begitu pula jika aku menceritakan sebuah kisah, Dialah yang menceritakannya

Kata ganti orang kedua tidak akan lagi berguna di antara kami, dan dengan penghilangan, kata ganti itu, derajatku diangkat di atas golongan yang terpisah (Yang Esa dari yang jamak).²⁵

Di dalam pengalaman *ittihâd*-nya dengan *al-Haqqiqah al-muhammadiyah* itu, ia merasakan bahwa sebenarnya *rûh* dan jiwanya adalah satu kesatuan dengan Sang Kekasih. Dalam pengertian, keduanya identik dengan *Rûh Universal* dan *Jiwa Universal*, yang menjadi sumber dari segala bentuk kehidupan material dan spiritual. Citra Sang Kekasih yang ia terima melalui sensasi bersesuaian dengan citra dirinya dalam kesadaran spiritual, dan hal ini merupakan bukti bahwa ia adalah satu (kesatuan) dengan diri-Nya. Ia mengatakan bahwa Sang Kekasih muncul ke hadapannya dalam bentuk apapun yang ia lihat, ia dengar, ia rasakan, dan ia sentuh.

²⁵ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 209-218. *Ibid.*, h. 82-83

Dan di dalam kondisi penyatuan itu, ia menyatakan dirinya sebagai ayah Adam, sebagai kausa final penciptaan, dan sebagai asal-usul kehidupan. Semua makhluk mematuhi kehendaknya, menyuarakan kalimat-kalimatnya, dan melihat dengan penglihatannya. Dialah yang menetapkan hukum agama, dan diutus sebagai nabi untuk dirinya sendiri sebelum nabi manapun muncul di dunia ini. Tapi ia sendiri yang menjadi objek penyembahan yang dilakukannya:

Meskipun aku secara lahiriah adalah anak Adam, di dalam dirinya, rûhku bersaksi bahwa akulah bapaknya.

Jangan menganggap bahwa persoalan ini ada di luarku, sebab tidak ada yang mencapai ketuhanan (sebagai nabi atau wali), kecuali ia memasuki pelayananku.

Sebab, kecuali bagiku, tak akan ada eksistensi yang maujûd, atau tak ada perenungan (tentang Tuhan), ataupun ikrar yang akan diketahui.

Tidak ada satu kehidupanpun kecuali berasal dari kehidupanku, dan setiap jiwa cenderung untuk mentaati perintahku yang bersumber dariku, dan semua kehendak jiwa patuh pada kehendakku

Dan tidak ada satu penuturpun kecuali ia bertutur dengan kata-kataku, ataupun tidak ada satu pandanganpun kecuali ia memandang dengan pandanganku.

Dan tidak ada hening (bagi pendengar) kecuali mendengar dengan pendengaranku, ataupun tidak ada yang menggenggam kecuali dengan kekuatanku.

Dan dari seluruh penciptaan tidak ada sesuatupun yang bertutur atau melihat dan mendengar, kecuali diriku.

Dan dalam dunia ciptaan (dunia indera), aku mewujud dalam semua bentuk (fenomena) yang dicipta dengan indah.²⁶

Aku adalah seorang rasul yang diutus untuk diriku sendiri, dan esensiku diarahkan kepadaku oleh buktiku sendiri.²⁷

²⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 636-643. *Ibid.*, h. 120

²⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 457-460. *Ibid.*, h. 104

Dalam kenyataannya, aku memimpin imamku (pemimpin shalatku), dan semua umat manusia mengikuti ke mana pun aku menuju, di sanalah tujuan (sejati)-ku.

Sementara aku shalat, mataku melihat-Nya di depanku, tetapi hatiku melihatku (berada) di depan seluruh imamku

Dan tidak mengejutkan jika dalam melaksanakan shalat, sang imam menghadap diriku, karena di dalam diriku tinggallah Ia yang menjadi kiblat dari kiblatku.

Dan keseluruhan enam arah beserta muatan kesalehan dan haji besar dan kecil berkiblat padaku

Kepada-Nya aku tujukan ibadahku di maqâm, di dalam ibadah tersebut (aku) melihat ia shalat untukku

Kami berdua adalah penyembah tunggal yang, dalam keadaan bersatu, menundukkan dirinya sendiri pada esensinya dalam setiap aksi penghormatan.

Tidak seorangpun yang menyembahku kecuali diriku, dan aku tidak bersembah pada siapapun, kecuali pada diriku sendiri dalam setiap pemujaan.²⁸

Penyatuan ibn al-Fârîdh dengan *al-Haqîqah al-Muhammadiyah* ini juga meniscayakan persatuannya dengan alam semesta, tapi dalam bentuknya yang *qadîm*. Lebih jauh dijelaskan oleh ibn al-Fârîdh, bahwa alam yang masih menyatu dengan *al-Haqîqah al-Muhammadiyah* itu tidak mengandung dimensi ruang, tidak mempunyai arah, karena arah itu mengandung pengertian ke-mana-an, yang akan menyebabkan kejamakan dan keterpisahan. Ia juga tidak mengandung dimensi waktu, dan angka yang terbatas, karena adanya angka berarti adanya dualisme, dan dualisme adalah kesyirikan.

Semua tujuan mengarah pada wajah-Nya. Ia berada di atas (mereka yang relatif) di "bawah", dan di bawah mereka yang (relatif) "di atas".

Sehingga (menurut pengalamanku) "ke-bawah-an" bumi adalah "di atas" eter, karena tertutupnya sesuatu yang aku pisahkan; dan

²⁸ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 148-154. *Ibid.*, h. 77-78

pemisahan sesuatu yang menyatu hanyalah aspek zhahir dari jalanku (sunnahku).²⁹

Dan pasti, karena penyatuan adalah suatu kemestian, maka tidak ada arah dan 'ke-mana-an', karena ia akan menyebabkan keragaman realitas, yang muncul karena pemisahanku (atas realitas itu).

Dan tidak ada angka, tidak ada waktu, karena angka akan membatasi, dan pembatasan memunculkan dualisme, dan itu berarti kesyirikan.³⁰

Dengan berbicara sebagai personifikasi Tuhan, ia mengatakan bahwa semua atribut, nama, dan tindakannya tidak dapat diketahui, kecuali melalui dirinya sendiri, dan bahwa ia tidak dapat diketahui melalui mereka. Sebagaimana nama-nama atribut eksternalnya, yaitu penglihatan dan pendengaran, yang sebenarnya merupakan kemampuan jiwa, diturunkan dari organ sensasinya. Demikian pula, dengan nama atribut batiniah pada akhirnya diturunkan dari esensi (ilahiyah)-Nya. Melalui nama-nama tersebut, Tuhan memanifestasikan Diri-Nya sendiri di dalam makhluk. Akal manusia sering membedakan esensi Tuhan dari sifat, nama dan tindakan-Nya. Akan tetapi, dalam wawasan penyatuan sang sufi, semuanya sudah ter-esensialisasi dan setiap relasi parsial dipersamakan dengan keseluruhan;

Memuja sifat-sifatku karena diriku (esensiku) memudahkan pemujaku untuk mengagungkanku (karena apa adanya diriku secara esensial), tetapi memujaku (esensiku) karena sifat-sifatku berarti mengutukku (esensiku)

Oleh karena itu, orang yang melihat sifat-sifatku dalam diri temanku (tubuhku) dan melihat (esensiku) melalui perantaraan sifat-sifatku tersebut tidak akan pernah menemukan tempat tinggalku, karena ia menyembunyikan diriku sendiri (dengan sifat-sifatku)

Begitu pula, orang yang mengetahui diriku (esensiku) melalui segala tindakanku berarti dia tidak mengetahui diriku, sementara orang

²⁹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 468-469. *Ibid.*, h. 105

³⁰ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 470-471. *Ibid.*, h. 105

yang mengetahui segala tindakanku melalui diriku adalah orang yang mengetahui kebenaran.³¹

Menurut ibn al-Fârîdh, Semua sifat-sifat makhluk larut dalam universalitas Esensi. Seorang sufi yang telah menyatu dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, dapat mengatakan bahwa matanya bicara, lidahnya melihat, tangannya mendengar, dan bahwa penciumannya bicara, melihat, mendengar dan menggenggam. Atau sebaliknya, bahwa lidah, mata, telinga dan tangannya dikarunia indera penciuman. Ia juga dapat mengatakan bahwa semua indera dirinya, secara serempak, dijalankan oleh semua atom dalam tubuhnya. Semuanya merupakan satu (kesatuan), ujarnya, sehingga semua kemampuannya saling tercampur dan masing-masing bagian terserap di dalam keseluruhan. Dengan demikian, ia bertindak secara univesal dan tak terbatas. Dengan inilah bisa diperoleh penjelasan tentang mu`jizat yang dimunculkan oleh para nabi:

Dan aku telah meyakini, bahwa pada hakikatnya, seluruh organ-organ tubuhku adalah satu (dalam perannya), karena keadaan shahw al-jam` ini telah menghapuskan keterpisahan

Maka mataku bermunâjat dan lidahku menyaksikan, pandanganku berbicara dan tanganku mendengarkan

Pendengaranku adalah mata yang melihat segala sesuatu, sedangkan penglihatanku adalah telinga yang mendengarkan senandung nyanyian

Dan lidahku melakukan apa yang dilakukan oleh tanganku, sebagaimana tangan melakukan tugasnya untuk berbicara

Begitu juga tangan menjadi mata untuk melihat apa yang ada, dan mataku menjadi tangan yang terbuka.³²

Dari uraian di atas, kita bisa membedakan tiga corak cinta ibn al-Fârîdh. Tahap pertama cinta ibn al-Fârîdh merefleksikan kisah Nabi Musa, ketika ia memohon kepada Allah untuk ber-

³¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 534-537. *Ibid.*, h. 111-112

³² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 580-584. *Ibid.*, h. 115-116

tajalli (menampakkan diri-Nya). Tapi ketika permintaannya itu dikabulkan, ia jatuh pingsan dan tak sadarkan diri, karena tidak sanggup menyaksikan kebesaran cahaya Allah. Pada tahapan kedua, ibn al-Fâridh telah dikuasai oleh kondisi fanânya. Adapun tahapan ketiga, merefleksikan kisah Nabi Muhammad, ketika ia di-isra'kan Allah ke alam *malakût* dan ber-*musyâhadah* dengan-Nya di dalam keadaan sadar.

2. Fanâ dan Wihdat al-Syuhûd

Fanâ adalah hilangnya kesadaran seorang sufi terhadap dirinya sendiri dan semua keberagaman realitas karena terlebur dalam *musyâhadah tajalli* Dzât Allah. Kondisi ini akan mengantarkan sang sufi pada keadaan baqâ dan menyatu dengan Allah. Menurut ibn al-Fâridh, seorang pencinta hanya mungkin bisa menyaksikan Kekasihnya (Allah) dalam keadaan fanâ dari segala daya tarik dan pesona kehidupan. Ketika segala ikatan duniawi dan belenggu nafsu, serta semua daya tarik kenikmatan, termasuk juga kenikmatan surgawi, sudah dapat dilepaskan, maka sampailah ia pada keikhlasan sejati. Keadaan ini, akan mengantarkannya ke dalam kondisi fanâ dari segalanya.

Apa yang dialami ibn al-Fâridh dalam perjalanannya cintanya menunjukkan bahwa ia telah mengalami tiga macam bentuk fanâ. *Pertama*, tatkala ia menyaksikan Kekasihnya mengungkapkan diri pada segala maujûd yang serba ganda, sehingga pada akhirnya ia kehilangan dirinya dalam diri Kekasihnya. Inilah yang disebut dengan *fanâ' `an wujûd al-siwâ*. Syair-syair di bawah ini menggambarkan keadaannya pada saat ia mengalami *fanâ' `an wujûd al-siwâ* ini:

Dalam tajalli-Nya, ia menyingkapkan wujud-Nya pada pandanganku, dan dalam dalam pandanganku itu, aku melihat-Nya pada segala benda.

Dan ketika Ia muncul, aku dibawa menuju kontemplasi pada apa yang tersembunyi di dalam diriku, dan di sanalah aku melihat bahwa diriku adalah Dia.

*Lalu akupun lenyap dalam kontemplasiku (musyâhadahku), dan aku terpisah dari musyâhadahku itu dengan menghapuskannya, bukan mempertahankannya.*³³

Kedua, sirnanya kehendaknya di dalam kehendak Sang Kekasih, sehingga apapun yang dilakukan olehnya bukan lagi atas kehendaknya, tetapi atas kehendak Allah semata. Inilah yang disebut dengan *fanâ'`an irâdat al-siwâ*. Syair-syair di bawah ini menunjukkan bahwa ia telah mengalami *fanâ'`an irâdat al-siwâ*:

*Maka jadilah aku kekasih bagi-Nya, seorang kekasih yang tidak mencintai dirinya sendiri. Hal ini tidak seperti yang telah aku katakan sebelumnya, bahwa diriku adalah Kekasihku.*³⁴

Dan ketiga, sirnanya perasaan ibn al-Fâridh dari dirinya dan dari kefanâannya sendiri, sehingga ia kehilangan segala-galanya selain Allah. Pada peringkat ini, satu-satunya yang disaksikan oleh si pencinta adalah Allah. Inilah yang disebut dengan *fanâ'`an syuhûd al-siwâ* atau *Wihdat al-Syuhûd*. *Fanâ* jenis inilah yang menjadi tujuan perjalanan *sulûk* para sufi. Maksudnya ialah hilangnya diri mereka dari selain yang disaksikan (Tuhan), bahkan lenyapnya penyaksian pada diri dan penyaksian itu sendiri, karena telah hilang kepada penyaksian pada Tuhan. Inilah yang biasa disebut *sakr* (mabuk), *ishthilam*, *al-mahw* atau *al-jam`u*. Penyaksian hati (*musyâhadah*) kepada Allah itu terkadang menguasai diri sang pencinta sehingga ia menyaksikan bahwa ia telah lenyap dalam diri Sang Kekasih, dan telah bersatu dengan-Nya, bahkan merasa bahwa dialah sang Kekasih itu. Syair-syair di bawah ini menunjukkan bahwa ia telah mengalami *fanâ an syuhûd al-siwâ*:

Aku hilangkan tirai diriku dengan menyingkapkannya, dan Dialah yang mengabulkan permohonanku (untuk menghilangkan selubung itu)

³³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 210-212. *Ibid.*, h. 83

³⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 204-205. *Ibid.*, h. 82

Dan kubersihkan cermin diriku (esensiku) dari karat sifat-sifatku, serta lapisan yang mengelilinginya (menutupinya) dari diriku sendiri.

Dan kupaksa diriku untuk melihat diriku sendiri, sejauh dalam penglihatanku tak ada yang lain selain diriku yang bisa memerintahkan intrusi (dari dualitas).³⁵

Pada syair di atas, ibn al-Fâridh mengatakan bahwa Sang Kekasih dalam *tajalli* dan penampakkannya telah men-*tajalli*-kan Dzat-Nya kepada segenap wujud, sehingga Ia bisa disaksikan pada setiap maujûd. Dan ia sendiri (ibn al-Fâridh), ketika disingkapkan tirai hakikat dirinya, ia menyaksikan dzatnya adalah Dzat Sang Kekasih itu sendiri. Dalam *syuhûd*-nya ia menyaksikan wujudnya telah hilang. Dan ini semua terjadi dalam kondisi *al-shahw*, yaitu suatu kondisi yang terjadi setelah kondisi *al-sakr*.

Sirnanya penyaksian sang pencinta dari eksistensinya, alam pluralitas dan dari kefanaannya sendiri ini disebut dengan *wihdat al-syuhûd* (Kesatuan penyaksian). Dalam kesatuan penyaksian ini, esensi pencinta tidak lebur dalam esensi Yang Mutlak, tetapi penyaksiannya terhadap pluralitas sirna dalam menyaksikan Yang Mutlak. Laksana orang yang melihat matahari, sinar matahari yang begitu kuat dan tajam telah memudarkan cahaya jutaan bintang. Bintang-bintang itu sebenarnya masih tetap eksis, tetapi telah hilang dari penglihatan, karena saking kuatnya sinar matahari. Demikian pula yang disaksikan oleh para pencapai *wihdat al-syuhûd*, mereka tidak menegasikan alam, tetapi perasannya terhadap segala sesuatu selain Allah telah lebur dalam penyaksian kepada Allah.

3. Bentuk-bentuk *Tajalli* ibn al-Fâridh

Ibn al-Fâridh mengatakan bahwa pada permulaan *ittihâd* yang dialaminya, Dzat Sang Kekasih tersingkap kepadanya dan ber-*tajalli* pada setiap *mazdhar* (penampakan) di alam semesta. Maka ia dapat melihat wajah Sang Kekasih nampak pada

³⁵ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 526-528. *Ibid.*, h. 110

cermin alam semesta itu. Hal ini dinyatakannya dalam syair di bawah ini:

Perhatikan, akan aku jelaskan awal penyatuanku, dan akan aku akhiri dengan penurunanku dari keagunganku.

Dalam tajalli-Nya, ia menyingkapkan wujud-Nya pada pandanganku, dan di dalam pandanganku itu, aku melihat-Nya pada segala benda.³⁶

Tidak hanya sampai di sini, penampakan Dzat Tuhan itu terjadi juga di dalam batinnya. Ibn al-Fâridh ketika fanâ dari dirinya, dan berhasil melenyapkan semua kehendak nafsunya, ia melihat pada batinnya, dirinya beserta Sang Kekasih sebagai sesuatu yang satu. Lihatlah syair berikut ini:

Dan ketika Ia muncul, aku dibawa menuju kontemplasi pada yang ada di dalam diriku yang tersembunyi, dan di sanalah aku melihat bahwa diriku adalah Dia.³⁷

Jadi menurut ibn al-Fâridh, ketika seorang *sâlik* telah berhasil melenyapkan semua sifat-sifatnya, baik itu pendengaran, penglihatan maupun sifat-sifat lainnya untuk bersatu dengan Hakikat Yang Mutlak, dan kemudian lebur ke dalam-Nya. Maka ia pada tataran alam zhahir melihat sifat-sifatnya, perbuatannya dan dirinya sendiri, manakala pada tataran hakikat, atau dalam tataran esoteris, semua itu adalah milik Allah, sifat-sifat *dzâtiyah* Allah yang dikuasakan (*yansharif*) kepada sang hamba.

Berdasarkan uraian di atas, maka *tajalli* itu mempunyai dua tingkatan; *tajalli dzâti al-zhâhir* dan *tajalli dzâti al-bâthin*. Yang pertama berarti menyaksikan Yang Satu pada yang banyak (*syuhûd al-wahdah fi al-katsrah*), dan yang kedua berarti menyaksikan yang beragam dalam Yang Satu (*syuhûd al-katsrah fi al-wahdah*).³⁸

³⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 209-210. *Ibid.*, h. 82-83

³⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 211. *Ibid.*, h. 83

³⁸ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 200

Dari kedua jenis *tajalli* tersebut, yang lebih utama, dalam hubungannya dengan pencapaian *ittihâd* seorang *salik*, dan dianggap sebagai pencapaian *ittihâd* yang sempurna, tentu saja *tajjali al-bâthin*, di mana seorang *sâlik* menyaksikan secara langsung kesatuan antara yang mencintai dan Yang Dicitai, sebagai hasil dari fanâ-nya sang pencinta ke dalam Yang Dicitai.

Dengan demikian, *ittihâd* bukanlah berarti bersatu atau bercampurnya dua pribadi yang berbeda, baik esensi maupun eksistensi, tapi ia adalah hilangnya atau lenyapnya keakuan, dan kesadaran terhadap keberadaan diri seseorang, serta dari sifat-sifatnya, sehingga tidak ada lagi tempat bagi sifat-sifat yang dapat merusak persatuan yang dirasakan oleh jiwa ketika ia berada di hadirat Tuhannya. Hal ini dinyatakan ibn al-Fâridh dalam bait syair ini:

Melalui diri-Nya aku keluar dari diriku sendiri dan menuju kepada-Nya, aku tidak kembali pada diriku sendiri. Orang sepertiku tidak ada kata kembali.

Dan dengan kemuliaan, aku melepaskan diri dari keberangkatanku, dan aku tidak mau jika harus bergaul dengan diriku lagi.

Aku tidak sadar akan pemisahan diriku sehingga dalam kehadiranku (bersatu dengan Tuhan), aku tidak biasa (dibingungkan) dengan mempertunjukkan sifat (individualitas) apapun.³⁹

Menurut Mushthafa Hilmi, jika kita ingin memberikan sebuah istilah yang paling tepat untuk menggambarkan tingkatan pertama *ittihâd* ibn al-Fâridh, maka istilah tersebut adalah martabat “*ana Hia*”, yaitu martabat ketika sang pencinta mengatakan “Aku adalah Sang Kekasih/*ana Mahbûbati*”,⁴⁰ dan ibn al-Fâridh sendiri menggunakan istilah ini:

³⁹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 206-208, Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 82

⁴⁰ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 201

Dan “aku adalah Dia”, aku naik menuju ke tingkatan yang tidak ada “menuju”, dan aku memberi wewangian pada eksistensi dengan kasih sayangku. ⁴¹

Konsep “Ana Hia” ini mirip dengan konsep *al-Hulûl* yang dikemukakan oleh al-Hallâj, ketika ia mengatakan: “*Anâ ahwâ wa man ahwâ anâ...*”. Hanya saja, Menurut Hilmi, al-Hallâj menyatu dengan Tuhannya dengan jalan *hulûl*, sedangkan ibn al-Fâridh menolak *hulûl* dan menyucikan aqidahnya dari konsep *hulûl* tersebut. *Ittihâd* ibn al-Fâridh adalah *ittihâd* yang tidak berarti hilangnya dualisme dzat dan bekasnya secara sempurna. ⁴²

4. Tingkatan-Tingkatan *Ittihâd* ibn al-Fâridh

Keadaan ibn al-Fâridh sebelum mencapai tahap permulaan *ittihâd*-nya dapat dibedakan dengan keadaannya setelah sampai kepada tahap permulaan *ittihâd* tersebut. Begitu juga dengan keadaannya setelah sampai pada puncak *ittihâd*.

Di awal perjalanan cintanya, ketika ia belum mampu menghalau tirai ego dan eksistensinya, ia belum bisa mencapai fanâ yang sempurna, *musyâhadah* yang dilakukannyapun masih kabur, sehingga ia belum dapat menyaksikan hakikat realitas Sang Kekasih. Ia juga masih merasakan adanya dualitas di antara eksistensinya dengan eksistensi Dzat Mutlak. Kondisi ini digambarkan oleh ibn al-Fâridh dalam syair berikut ini:

Jika engkau mengalami keadaan penyatuan, secara intuitif engkau akan merasakan kebenaran yang kukatakan.

Namun, engkau tidak menyadari bahwa engkau bersedia menyembunyikan politeisme dengan jiwa yang menyimpang dari panduan kebenaran.

Dan lewat politeismenya, dia, yang penyatuan kekasih-Nya tidak tersempurnakan ketika kasmaran, terjerambab ke dalam api pemisahan dari Kekasih-Nya

⁴¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 326, Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 94

⁴² Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 201

Kecuali ke-lain-an (othernes), ketiadaan mengotori wilayah yang mulia ini, dan jika engkau ingin menghilangkan dirimu sendiri, klaimmu yang menyatakan telah mencapai-Nya akan bisa ditegakkan

Jadi, aku adalah diriku sendiri pada suatu masa, sebelum terjadi penyingkapan. Karena tidak memiliki kewaskitaan, aku tetap meyakini dualitas.

Sekarang, hilangnya (diriku) dan bersatunya ia (dengan Tuhan) melalui kontemplasi. Ia sudah menemukan (Tuhan) dan dipisahkan (dari diriku sendiri) melalui ektase.

Karena lekat dengan kehadiranku (dengan diriku sendiri), nalarku memisahkanku (dari Tuhan), sementara karena pemerkosaan eksistensi diriku oleh ketiadaanku (dari diriku sendiri), hilangnya (individualitas) menyatukanku dengan Tuhan.⁴³

Namun, seiring dengan perjalanan waktu, dengan *mujâhadah* dan perjuangan yang dilakukannya, sedikit demi sedikit, *hijâb* (tirai) yang menghalangi kesempurnaan fanâ dan mengganggu *musyâhadah*-nya pada *tajalli* Dzat Mutlak itu mulai tersingkap. Iapun mulai merasakan hilangnya dualitas, karena menyaksikan eksistensinya telah hilang dan lebur dengan eksistensi Sang Kekasih.

Dari sini dimulailah pengalaman *Ittihâd* ibn al-Fârîdh. *Ittihâd* yang didahului oleh maqâm fanâ atau kondisi *al-mahw* (keterhapusan kesadaran akan eksistensi), yang kemudian mengantarkannya pada maqâm *al-jam`* (kebersatuan/*ittihâd*). Dalam kondisi ini, melalui sisi batinnya, ia menyaksikan bahwa dirinya adalah Dzat Sang Kekasih itu sendiri:

Oleh sebab itu, berjuanglah, engkau akan lihat dalam dirimu dan darimu muncul kedamaian, yang belum kujelaskan sebelumnya, kedamaian yang lahir dari perasaan tenang.

Pasca perjuangan (mujâhadah), aku menyaksikan dia yang telah membuatku bisa melihat dan memandu kepada diriku (yang

⁴³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 226-231, Amin al-Khûri, *op.cit.*, h. 84

sebenarnya) adalah diriku (sendiri), tidak, aku adalah teladan bagi diriku sendiri.

Dan wukûfku (di `Arafah) adalah wukûf di depan diriku sendiri. Kiblatku (ke arah Ka`bah) adalah menghadap diriku sendiri. Bahkan, ibadahku kutujukan pada diriku sendiri dan ka`bahku dari diriku sendiri.⁴⁴

Al-mahw, atau *al-sakr*, adalah fanâ-nya seorang sufi dari dirinya dan dari selainnya, karena tenggelam di dalam Allah. Dalam kondisi ini, semua fakultas (*al-kulliyah*) yang ada di dalam diri sang sufi akan hilang. Tidak ada lagi sedikitpun *khawâthir* (kecenderungan) dan eksistensi, karena semua *khawâthir*, yang berasal dari berbagai kepentingan dan ketergantungan itu, telah hilang, dan terserap kepada Allah semata.⁴⁵ Dalam kondisi seperti ini, ibn al-Fâridh pernah mengatakan:

Dan jika di dalam hatiku terlintas sesuatu selain Engkau, walau dalam keadaan lupa sekalipun, maka aku anggap diriku ini telah menjadi murtad.⁴⁶

Sebagai lawan dari dari *al-mahw* adalah *al-shahw*, yaitu kembalinya kesadaran seorang sufi setelah hilangnya kondisi fanâ. Pada kondisi ini, seorang *sâlik* akan terjaga dan selalu dikelilingi oleh *inâyah* Allah, sehingga yang tersisa hanyalah *al-khâtir al-rabbâni* (kecenderungan *ilâhi*), atau dalam bahasa sufisme disebut dengan *al-khâtir al-mulki*. Pada saat itu, sang sufi tidak akan pernah melakukan sesuatu kecuali yang sesuai dengan al-Qur`ân dan al-Sunnah.⁴⁷

Kondisi *al-mahw* merupakan jalan bagi ibn al-Fâridh untuk mencapai maqâm *al-jam`* dan *ittihâd*, sedangkan *al-shahw* (kesadaran kembali akan eksistensinya) menjadi sebab bagi *tafriqah*-nya (keterpisahannya dari Dzat Mutlak). Maka setiap ia mengalami kemabukan dan hilang dari dirinya, ia

⁴⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 236-238. *Ibid.*, h. 84-85

⁴⁵ Abdullah bin Alwi al-Haddâd, *al-Mukâtabât*, (tk: Mathba`ah Isâ al-Bâbi al-Halabi, tt), h. 35

⁴⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 71. *Ibid.*, h. 70

⁴⁷ Abdullah bin Alwi al-Haddâd, *al-Mukâtabât*, *op.cit.*

mencapai *al-jam`*. Tapi ketika ia kembali menemukan dirinya dan kesadarannya maka kembali lagi ia terpisah (*tafriqah*).

Kondisi *al-jam`*, yang dimaksud dalam pemikiran ibn al-Fâridh ini, disandarkan dari sebuah hadits, “*Aku mempunyai waktu yang tidak ada di dalamnya kecuali Tuhanku*”. Kondisi ini merupakan sesuatu yang sangat diidam-idamkan oleh para sufi. Seseorang yang telah berma`rifat kepada Allah sangat menginginkan agar kondisi ini terjadi secara kontinyu, karena pada kontinuitas *al-jam`* ini, masalah-masalah yang di luar manusiwi dan asing dapat saja menjadi nyata. Artinya, pada saat *al-Jam`* manusia dapat menjadi “bukan manusia”. Ia adalah khalifah dan raja bagi alam, perintahnya akan ditaati dan dituruti, dan hukum alam tidak berlaku baginya.⁴⁸ Ketika mengalami kondisi ini, ibn al-Fâridh biasanya tidak makan dan minum, bahkan tidak tidur. Pandangannya selalu tertuju kepada Allah.

Kondisi antara *al-mahw (al-sakr)* dan *al-shahw* ini terus berlangsung di awal-awal tahapan pertama dari tahapan cintanya. Tapi ketika cermin mata hatinya telah menjadi suci dengan hilangnya tirai penghalang, maka ia dapati dirinya menjerit, lalu matanya tunduk menyaksikan Dzat Tuhan dalam keadaan *shahw (sadar)*.

Kondisi inilah yang disebut dengan *shahw al-jam`* (kesadaran dalam penyatuan). Dalam kondisi ini, semua *hijâb* menjadi hilang, hingga wujud luar ini tidak lagi menjadi *hijâb* dari Dzat Tuhan, bahkan sang pencinta melihat dengan mata zhahirnya keindahan Dzat yang disifati dengan nama *al-Zhâhir*, sebagaimana pada awal *ittihâd*-nya, atau dalam kondisi *sakr*, ia melihat dengan pandangan *bashirah*-nya keindahan Dzat Tuhan yang disifati dengan nama *al-Bathin*.

Jadi dalam kondisi *shahw al-jam`* ini tidak ada lagi yang dapat menghalangi dan merintang *ittihâd*-nya, seperti ketika ia masih berada di awal perjalanan cintanya, di mana keterpisahan

⁴⁸ *Ibid*

itu masih sering terjadi sehingga menyebabkan munculnya *hijâb*. Kondisi ini biasa disebut juga dengan *al-shahw ba`da al-mahw* (kesadaran setelah penghapusan), atau *al-tafriqah al-tsâniyah* (keterpisahan kedua). Dan inilah yang menjadi tingkatan tertinggi dalam *ittihâd* ibn al-Fâridh,

Dahulu ibn al-Fâridh mengira bahwa kondisi *al-shahw* adalah kedudukan yang lebih rendah dibandingkan dengan *al-mahw*. Padahal sebenarnya, kondisi *al-mahw al-kulli* (penghapusan universal) dari semua realitas adalah kondisi yang menjadi tujuan utama para sufi. Hal ini digambarkannya dalam syair berikut:

Dahulu aku biasa berfikir bahwa 'keadaan sadar' adalah puncakku, dan bahwa mabuk adalah caraku untuk mencapai-Nya (Sang Kekasih), dan bahwa penghilangan diriku adalah tujuan tertinggi yang bisa dicapai.

Akan tetapi, ketika kusingkirkan tirai itu dari diriku, aku menyaksikan diriku kembali sadar, dan mataku disegarkan kembali oleh esensi (Tuhan)

*Dan pada waktu pemisahanku kedua (farqy tsâniyan), aku diperkaya oleh pemulihan dari hilangnya kedirianku karena mabuk, sehingga (sekarang) kesatuanku (dalam kondisi al-farq) sama dengan kesatuanku (dalam kondisi al-jam`).*⁴⁹

Demikianlah kita lihat bahwa pencapaian kesatuan menurut ibn Fâridh tidak hanya terjadi dalam kondisi *al-mahw* atau *sakr al-jam`* saja, tetapi juga dalam keadaan *shahw* atau *jam` al-jam`*. Dan bahwa pencapaian *ittihâd* dalam kondisi sadar itu lebih baik dari ketika ia tidak sadar. Dalam pengertian, bahwa dalam keadaan mabuk akalnya tidak berpikir, hilang kesadaran dan perasaannya, maka perasaan *ittihâd*-nya juga tidak akan bertahan kecuali selama ia mabuk. Berbeda dengan *ittihâd* yang dialaminya dalam keadaan sadar, *ittihâd* yang dialami dalam keadaan sadar ini tentulah lebih baik dan sempurna dibandingkan dengan pencapaian pertama, karena faktor yang mendukung

⁴⁹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 231-235. *Ibid.*, h. 84

terjadinya *ittihâd* dalam keadaan *al-mahw* adalah fanâ dan penghapusan segala sesuatu. Sedangkan dalam keadaan sadar, tidak memerlukan lagi fanâ dan *ghaibah*.

Jadi, di dalam pengalaman *ittihâd*-nya, ibn al-Fâridh telah mengalami dua keadaan yang berbeda, yaitu '*sakr al-jam*' atau '*mahw al-jam*' (ketidaksadaran dalam penyatuan), seperti yang dialaminya pada tahapan kedua, dan '*shahw al-jam*' (kesadaran akan penyatuan), yang dialaminya pada tahapan ketiga dari perjalanan cintanya. Hal ini berbeda dengan para sufi lainnya yang hanya merasakan satu keadaan. Abû Yazîd lebih mengutamakan kondisi *sakr* dari pada *al-shahw*, dan ia mengatakan bahwa *sakr* adalah jalan kepada kefanâan dari segala ciptaan dan baqâ dalam Kebenaran. *Al-Shahw* masih menyisakan kekalnya sifat-sifat kemanusiaan, dan sifat-sifat ini adalah *hijâb* yang paling tebal antara makhluk dan Tuhannya.

Sedangkan al-Junaid, lebih mengutamakan kondisi *al-shahw*, karena kondisi *sakr* itu membawa pada kegoncangan jiwa seorang hamba, dan hilangnya kemantapan akal, sedangkan jalan menuju Tuhan tidak akan dicapai apabila seorang *sâlik* tidak dalam kondisi yang baik.

Ibn al-Fâridh, pada permulaan perjalanannya sependapat dengan Abû Yazîd, bahwa *sakr* adalah jalan baginya untuk sampai kepada fanâ dari segala makhluk dan baqâ bersama *al-Haqq*. Tetapi ketika ia telah mencapai puncak *ittihâd*-nya, ia sependapat dengan pendapat al-Junaid, bahwa kondisi *al-shahw* (kondisi sadar) adalah jalan menuju ma`rifat yang sesungguhnya.⁵⁰

Perbedaannya adalah *al-shahw* yang disyaratkan oleh al-Junaid bukanlah *al-shahw* yang datang setelah *al-mahw*, tetapi *al-shahw* yang harus dimiliki oleh seorang *sâlik* sejak dari awal perjalanannya. Adapun *al-shahw* ibn al-Fâridh adalah *al-shahw* setelah *al-mahw*, yang terjadi pada puncak *ittihâd*-nya. Ibn al-Fâridh adalah orang yang mengutamakan *al-shahw* yang

⁵⁰ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 208

tidak terganggu dengan penyaksian terhadap makhluk, dan percampuran alam semesta dalam *musyâhadah al-Haqq*.

Bahkan pada kondisi *shahw al-jam`* (sadar dalam penyatuan) itu, ia mempunyai dua pandangan, pandangan kepada *al-Haqq* dengan pandangan *al-jam`*, dan pandangan kepada ciptaan dengan pandangan *al-tafriqah*. Akan tetapi dalam pandangannya dengan penglihatan *al-jam`* itu tidak menghilangkan pandangan *al-tafriqah*-nya, dan dalam pandangannya dengan pandangan *tafriqah* itu tidak menghilangkan pandangan *al-jam`*-nya.

Maqâm *ittihâd* yang telah dicapai oleh ibn al-Fâridh, dan tersingkapnya segala hakikat serta pengetahuan tentang rahasia terdalam, adalah buah dari metode intuisi dan rasa. Ia bukanlah produk akal atau nalar, bukan juga hasil eksperimen atau observasi. Oleh karena itu, memahami masalah ini sangat sulit, terutama bagi orang yang hanya dapat memahami sesuatu dengan logika, dan tidak akan dapat menerima pandangan yang mengatakan 'dua itu satu'. ibn al-Fâridh sangat menyadari hal ini. Oleh karena itu, ia mengatakan:

Sekarang, jika karena tiadanya keputusan pengetahuanmu tidak memungkinkan untuk menganggap dua hal sebagai satu kesatuan dan menolak mengukuhkannya.

Aku akan tunjukkan gagasan yang disembunyikan darimu itu, untuk menunjukkannya, sebagai ekspresi yang jelas utukmu.

Dan karena bukan saatnya untuk bersikap mendua, aku akan menjelaskannya dengan dua perangkat ilustrasi yang tidak lazim, yang satu diturunkan dari pendengaran, dan yang lainnya didapatkan dari penglihatan.

dan aku akan menguatkan apa yang kulihat dengan bukti-bukti, dengan menunjukkan perumpamaan sebagai seseorang yang berbicara tentang kebenaran, karena kebenaran adalah pilarku.⁵¹

Ibn al-Fâridh memberikan dua contoh yang berkenaan dengan *musyâhadah*. Contoh pertama adalah ketika seorang

⁵¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 219-222, Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 84-85

perempuan yang dirasuki oleh jin. Dengan menyatunya jin itu ke dalam tubuh sang perempuan, ia terlihat bisa melakukan keajaiban-keajaiban, mendatangkan sesuatu dari yang gaib, dan berbicara dengan bahasa yang asing. Padahal, pada hakikatnya, jinlah yang melakukan semua itu, dengan meminjam anggota tubuh sang perempuan.

Contoh kedua adalah ketika Jibril muncul dalam bentuk Dihyah di hadapan Nabi Muhammad dan para sahabat. Pada saat itu terjadi perbedaan pendapat antara Nabi Muhammad dan sahabat-sahabat yang hadir bersamanya. Nabi melihatnya sebagai malaikat Jibril yang menyerupai Dihyah, yang datang kepadanya untuk menyampaikan wahyu.

Ibn al-Fâridh memberikan contoh ini untuk menjelaskan hakikat *ittihâd*-nya dan menekankan adanya kemungkinan untuk terjadinya persatuan (*ittihâd*). Ini juga dimaksudkan untuk membuktikan bahwa *ittihâd* yang ia maksudkan itu bukanlah berarti *al-hulûl*, yang bertentangan dengan ajaran Islam. Akan tetapi ia berarti '*al-lubs*', seperti sabda nabi; "*Aku telah melihat Tuhanku dalam bentuk ini.....*".

Dengan contoh di atas, kita dapat membedakan antara orang yang memandangi sesuatu dengan pandangan *tafriqah*, dan orang yang memandangi dengan pandangan *al-jam'*. Ada orang memandangi kepada wanita yang sedang mengalami kesurupan itu, sebagai satu person, padahal di dalam dirinya terdapat dua pribadi. Sebaliknya, ada juga yang melihatnya sebagai dua pribadi, yang masing-masing mempunyai wujud sendiri yang bebas dari wujud yang lain.

B. Cinta dan Ma`rifat

1. Hubungan antara Cinta dan Ma`rifat

Seorang *sâlik*, setelah melewati jenjang-jenjang *maqâmat* dan *ahwâl*, akan tersingkap baginya semua hakikat, sehingga ia menjadi seorang ahli ma`rifat, yang mengenal hakikat Dzat Tuhan dan bersatu dengan-Nya. Ialah seorang pencinta sejati.

Para sufi memberikan definisi yang beragam tentang cinta dan ma`rifat. Tetapi dalam keragaman definisi tersebut, terdapat kesamaan dalam ide, objek dan tujuan dari cinta dan ma`rifat itu, karena keduanya berbicara tentang kondisi psikologis yang sama dan hakikat yang sama.

Seorang pencinta Allah, ketika ia berbicara tentang cintanya dan menggambarkan keadaan jiwa yang dialaminya, pada dasarnya ia telah berbicara tentang ma`rifat, tetapi dalam bahasa cinta. Begitu juga sebaliknya, seorang `arif, ketika ia berbicara tentang pengalaman ma`rifatnya, dan menggambarkan ketersingkapkan-ketersingkapkan yang telah diperolehnya, pada dasarnya, ia telah berbicara tentang cinta, tapi dengan menggunakan bahasa ma`rifat.

Hal ini menyebabkan para sufi sebelum ibn al-Fâridh beranggapan bahwa cinta dan ma`rifat itu adalah dua kondisi psikologis (*hâl*) yang mempunyai corak dan tujuan, serta menyingkapkan hakikat yang sama, sehingga apabila seseorang berbicara dengan *lisân al-hâl* tentang salah satunya, ia secara otomatis akan menggambarkan hakikat yang lainnya. Atau orang yang mengatakan ia mencintai sesuatu, berarti ia mengatakan bahwa ia telah mengenal sesuatu itu.

Ibn al-Fâridh juga mempunyai pandangan yang sama tentang hubungan antara cinta dan ma`rifat itu. Di dalam syair-syairnya terdapat suatu indikasi bahwa cinta dan ma`rifat itu mengacu pada suatu keadaan psikologi yang sama, dan sama-sama membutuhkan kondisi fanâ untuk mendapatkannya. Hal ini dapat dilihat pada tahapan-tahapan cinta yang dilaluinya. Tahapan pertama dari cintanya adalah gambaran dari *fanâ' al-juz'i*, sedangkan tahapan kedua merupakan gambaran dari *fanâ' al-kulli*, yang kemudian mengantarkannya pada tahapan ketiga dari perjalanan cintanya, di mana ia dapat menyaksikan penyatuan dirinya dengan Sang Kekasih, dan pengenalannya (ma`rifatnya) akan hakikat-Nya.

Persoalan yang muncul kemudian, dan yang sering mengemuka dalam pembahasan-pembahasan tasawuf, adalah manakah yang terlebih dahulu muncul; cinta ataukah ma`rifat. Artinya apakah ma`rifat mendahului cinta, atau justru cinta itu disebabkan oleh ma`rifat.

Para sufi berbeda pendapat tentang persoalan tersebut, ada yang mengatakan bahwa cinta itu mendahului ma`rifat, tapi ada juga yang berpendapat sebaliknya, bahwa cinta itu adalah buah dari ma`rifat kepada Allah. al-Ghazâli, adalah salah seorang sufi yang berpendapat demikian. Menurutnya, tidak mungkin ada cinta tanpa adanya pengenalan (ma`rifat). Karena seseorang tidak akan mencintai sesuatu kecuali setelah ia mengenalnya. Oleh karena itu, maka benda mati tidak bisa mencintai sesuatu, karena cinta adalah sesuatu yang khusus bagi makhluk hidup yang dapat mengetahui sesuatu.⁵²

Menurut al-Ghazâli, masing-masing panca indera mempunyai kesenangan tertentu, yang kemudian membuahkan cinta kepada yang dikenal dan dirasakan oleh indera tersebut.

Selain lima indera zhahir, terdapat juga indera batin yang khusus digunakan untuk mengenal hal-hal yang bersifat spiritual dan alam ketuhanan. Indera batin sama sekali tidak mempunyai hubungan dengan alam materi. Indera inilah yang kemudian dinamakan al-Ghazâli dengan akal dan hati. Dan cinta yang tumbuh dari pengenalan indera batin ini hanya dapat dicapai oleh manusia, berbeda dengan cinta yang dihasilkan oleh indera zhahir yang juga dapat dirasakan oleh binatang. Oleh karena itu, indera batin lebih kuat dan tinggi kualitasnya dari indera zhahir, begitu juga keindahan yang dicapai olehnya akan lebih tinggi nilainya jika dibandingkan dengan keindahan yang dicapai oleh indera zhahir.⁵³

Dalam madzhab cinta ibn al-Fâridh, cinta dan ma`rifat itu bukanlah hal yang saling mendahului, tapi keduanya berjalan

⁵² Al-Ghazâli, *Ihyâ, op.cit.*, h. 254-255

⁵³ *Ibid*

seiring seirama. Cinta ibn al-Fâridh pada tahapan pertama dan kedua dari perjalanan cintanya, adalah cinta yang muncul dari hasil *musyâhadah* (penyaksian) akan keindahan *af`âl* serta sifat-sifat Tuhan yang ber-*tajalli* pada segenap makhluk, hingga ia mencapai tahapan kedua, di mana ia fanâ dari diri dan kehendaknya dengan kefanaan yang sempurna. Kefanaan inilah yang kemudian mengantarkannya kepada penyaksian akan penyatuan antara dzat sang pencinta dengan Dzat Tuhan yang belum berentifikasi dalam wujud apapun.⁵⁴

Dengan demikian, dapat dilihat kesejajaran dan keseimbangan antara tahapan cinta ibn al-Fâridh dengan tingkatan-tingkatan ma`rifatnya. Ma`rifat akan *af`âl* dan sifat-sifat Allah yang nampak di alam semesta, telah mengantarkannya pada tahapan pertama dan kedua dari maqâm cinta ilahi-nya. Kemudian ma`rifat tentang Dzat Mutlak mengantarkannya kepada tahapan ketiga dari tahapan cintanya. Jadi cinta dan ma`rifat itu, menurut ibn al-Fâridh, muncul pada waktu dan saat yang sama, keduanya saling membutuhkan dan saling menghasilkan. Ketika ia mencintai Allah, ia mengenal-Nya. Ketika ia mengenal Allah maka ia mencintai-Nya.

Kemudian, cinta yang pertama berbeda dengan cinta kedua, begitu juga dengan ma`rifat yang pertama berbeda dengan ma`rifat yang kedua. Cintanya yang pertama, yang dihasilkan oleh *ma`rifat al-af`âl wa al-shifât*, adalah cinta yang belum sempurna. Sedangkan cinta kedua yang dihasilkan oleh *ma`rifat al-Dzât* adalah cinta yang sempurna, suci dan murni kepada Dzat Mutlak, sebagai satu-satunya realitas yang ia cintai. Dengan kata lain, ma`rifat atau pengenalan ibn al-Fâridh terhadap segala sesuatu yang merupakan penampakan (*tajalli*) Allah di dalam semesta adalah jalan baginya untuk mencintai-Nya, sedangkan cintanya itu menghantarkannya untuk mengenal Dzat-Nya di

⁵⁴ Mushtafa Hilmi, *op.cit.*, h. 241-242

dalam kemutlakan-Nya yang tertinggi, sehingga ia tidak lagi memerlukan *wasilah* dan perantara.⁵⁵

Kesimpulannya, dalam madzhab cinta ibn al-Fâridh, kita tidak dapat menetapkan secara pasti apakah ma`rifat itu mendahului cinta, seperti dalam pandangan al-Ghazâli. Karena pada satu sisi, ma`rifat mendahului cinta, sedangkan pada sisi lain cintalah yang mendahului ma`rifat. Dan ma`rifat kedua yang dihasilkan oleh cinta itu lebih tinggi, atau lebih sempurna dibandingkan ma`rifat sebelumnya. karena ma`rifat pertama adalah berkaitan dengan keragaman, sedangkan ma`rifat kedua berkaitan dengan Realitas Absolut, yang dari-Nya muncul segala sesuatu.

2. Instrumen-instrumen Ma`rifat

Menurut ibn al-Fâridh, instrumen yang menghasilkan *ma`rifatullah* dan cinta itu bukanlah panca indera, atau akal yang di atasnya ditegakkan dalil-dalil pembuktian, tetapi merupakan sesuatu yang lebih tinggi dan sempurna dibandingkan panca indera dan penalaran, yaitu *nafs* dan *rûh*. Namun demikian, lafaz *nafs* yang digunakan oleh ibn al-Fâridh, dalam kaitannya dengan persoalan ma`rifat ini, kadang-kadang mengacu pada pengertian *nafs* sebagai substansi manusia yang terdiri dari unsur *rûh* dan jasad. Tapi kadang-kadang juga mengacu pada pengertian *nafsu*, sebagai salah satu daya *nafsâni* yang mempunyai *nature* (kecenderungan) yang buruk.

Dalam kajian-kajian ilmu tasawuf, selalu dinyatakan bahwa substansi manusia itu terdiri dari unsur, *rûh* (*rûhani*) dan jasad (*jasmani*). *Rûh* merupakan komponen psikis yang bersifat spiritual dan bersumber dari alam perintah (*alam amr*). Ia mempunyai *nature* (kecenderungan) yang baik, karena ia berasal langsung dari Allah, kendatipun ia tidak sama dengan Dzat-Nya.

Sedangkan jasad adalah komponen manusia yang terbentuk dari struktur organisme fisik yang berbentuk materi, yaitu dari

⁵⁵ *Ibid*

unsur tanah, api, udara dan air. Ia memiliki *nature* buruk, karena ia selalu mengganggu kesibukan rûh untuk beribadah kepada Allah, dan menjadi penjara baginya.⁵⁶

Gabungan antara kedua unsur inilah yang kemudian membentuk substansi *nafsâni*, yang merupakan totalitas manusia. Sebagai substansi gabungan psiko-fisik, *nafs* memiliki *nature* (kecenderungan) gabungan antara *nature* rûh dan jasad. Ia merupakan potensi *jasadi-rûhani* manusia yang secara *inhern* telah ada sejak manusia siap menerimanya. Potensi ini terkait dengan hukum yang bersifat *jasadi-rûhani*,⁵⁷ dan dapat menjadi aktual jika manusia mengupayakannya.⁵⁸

Substansi *nafsâni* ini memiliki tiga daya, yaitu daya kalbu, sebagai aspek supra-kesadaran manusia yang memiliki daya emosi (rasa), daya akal, sebagai aspek kesadaran manusia yang memiliki daya kognisi (cipta), dan daya nafsu, sebagai aspek pra atau bawah-kesadaran manusia yang memiliki daya konasi (kemauan). Kalbu memiliki kecenderungan pada *nature* rûh, *nafsu* (daya *syahwat* dan *qhadhab*) memiliki kecendrungan pada *nature* jasad, sedang akal memiliki kecenderungan pada antara *nature* rûh dan jasad.⁵⁹

Ketiga daya *nafsâni* ini berintegrasi untuk membentuk kepribadian dan tingkah laku seseorang. Sehingga baik buruknya tingkah laku seseorang itu akan sangat bergantung pada daya apa yang paling dominan mempengaruhi sikap dan tingkah lakunya.

Ibn al-Fâridh menggunakan lafaz *nafs* dan rûh ketika menjelaskan keadaan tiap-tiap tahapan cinta yang dilaluinya. Begitu juga ketika ia menggambarkan *musyâhadah*, penyingkapan-penyingkapan hakikat dan ma`rifat yang dialaminya. Pada

⁵⁶ T.J. De Boer, *The History of the Philosophy in Islam*, (New York: Dover Publication Inc, 1967), h. 131. Lihat juga Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan bintang, 1989), h. 40-41

⁵⁷ Seyyed Hossein Nashr, *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 18

⁵⁸ Abdul Mujib, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 46

⁵⁹ *Ibid*, h. 48

sebahagian syair-syairnya, terlihat jelas ia menyamakan pengertian *nafs* dan *rûh* tersebut, tapi pada bagian lain, ia membedakannya.

Menurut ibn al-Fâridh, *nafs* selalu dipengaruhi oleh hal-hal yang berbau materi karena ia berasal dari alam materi. Sebaliknya, *rûh* bersifat ilâhiyah dan berasal dari alam *amr*. Dengan demikian, *nafs* itu lebih rendah tingkatannya dalam hal cinta dan ma`rifat dibandingkan dengan *rûh*. karena *nafs* adalah tempat nafsu dan angan-angan yang menyesatkan. Sedangkan *rûh* adalah tempat cinta ilahi yang dianugerahkan Allah di alam *amr*, dan tempat ber-*musyâhadah* yang dengannya orang mengenal Dzat Allah dengan pengenalan yang tidak dipengaruhi oleh panca indera.

Selain itu, menurutnya, *nafs* itu bersifat syahwani, sumber keburukan, ia tidak akan dapat bersatu dengan Allah selama ia belum disucikan dan dihilangkan tabir penghalangnya. Lihatlah syair di bawah ini, ketika Sang Kekasih mengatakan kepadanya bahwa cintanya masih belum sempurna karena sebagian sifat-sifat kemanusiaannya masih melekat padanya, dan Ia menginginkan agar sang pencinta memfanakan dan melenyapkan sifat-sifat tersebut:

Inilah saatnya Aku mengungkapkan (hakikat) cintamu, dan siapakah yang telah mencampakkan-Ku melalui penyangkalan terhadap klaimmu untuk mencintai-Ku.

Engkau bersumpah untuk mencintai, tetapi engkau hanya mencintai diri (nafs)-mu sendiri, salah satu bukti-Ku bahwa engkau tetap mempertahankan eksistensi dan sifat-sifatmu.

Karena engkau tidak (akan bisa) mencintai-Ku, selama engkau tidak menghilang dalam diri-Ku, dan engkau tidak menghilang selama bentuk-Ku tidak terlihat dalam dirimu.⁶⁰

Setelah berhasil mengalahkan melawan hawa nafsu, dan melenyapkan tirai inderawinya, ia baru dapat meningkatkan maqâmnya dari alam materi ke alam ketuhanan. Sampailah ia

⁶⁰ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 97-99. *Ibid.*, h. 73

ke maqâm *al-jam` (ittihâd)*, dan terbukalah segala hakikat yang sebelumnya masih tertutup baginya:

Dan ketika aku mengantarkan diri (nafs)-ku, lewat perjuanganku, dari wilayahnya (alam materi) ke kerajaan surga (alam ketuhanan).

Karena ia telah berjuang keras dan telah mati sebagai seorang relawan, demi memperjuangkan tujuannya, dan telah meninggalkan kenikmatannya ketika ia telah tunaikan konsekwensinya.

Dia membumbung tinggi bersamaku, sebagai hasil dari penyatuanku, melampaui kehidupan abadi di dalam surga-Nya, karena aku tidak sepakat untuk cenderung pada bumi tempat aku menjadi khalifah.⁶¹

Dan ketika aku menyingkirkan tirai penyelubung inderaku yang dipasang oleh misteri takdirku.

Aku menghilangkan tirai diri (nafs)-ku dengan menyingkapkannya, dan Dialah yang mengabulkan permohonanku (bahwa selubung itu harus disingkirkan).

Dan aku yang membersihkan cermin esensiku dari karat sifat-sifatku, dan lapisan yang melapisinya dari diriku sendiri.

Dan aku mendorong diriku untuk melihat diriku sendiri, sejauh dalam penglihatanku tidak ada yang lain selain diriku yang bisa memunculkan dualitas.

Dan ketika aku sebut namaku, sehingga aku mendengarnya, meski (sebenarnya) jiwakulah yang mendengarkan dan menyebutkan namaku ketika penginderaan lenyap.

Dan aku merangkul diriku sendiri, tetapi tidak dengan kontak antara anggota tubuhku dengan tulangku; tapi, aku merangkul esensiku.

Dan aku biarkan diriku mencium wewangianku sendiri, sementara parfum napasku mengharumkan bau rempah-rempah.

Dan keseluruhan diriku mentransendensikan dualisme sensasi, betapapun transendensiku terjadi dalam diriku sendiri, karena aku telah menyatukan esensiku (rûh dan nafs-ku).⁶²

⁶¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 461-463. *Ibid.*, h. 104

⁶² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 525-532. *Ibid.*, h. 110

Syair-syair di atas menggambarkan bagaimana *nafs* itu terhibab dari hakikat Mutlak, dan *hijâb*-nya tersebut adalah seperti karat yang melekat di dinding cermin hatinya. Akan tetapi, dengan memfanakan diri ia bisa mencapai hakikat Mutlak dan menyaksikan Dzat Tunggal, serta berhasil menyatukan dua esensi dirinya (*nafs* dan *rûh*), sehingga hilanglah dualisme dan keragaman eksistensi.

Jadi, *nafs* itu menurut ibn al-Fâridh adalah pusat bagi sifat-sifat rendah dan akhlak tercela, yang akan menghibab dirinya untuk berhubungan ber-*musyâhadah* dengan Allah. Sedangkan *rûh*, wujudnya mendahului wujud jasad, ia telah ada sejak di alam *amr* sebelum ia bersatu dengan jasad di alam *syahâdah* (dunia). Ia benar-benar berbeda dari jasad dalam hal cinta dan ma`rifat kepada Allah, karena objek *rûh* bukanlah *tajalli* Tuhan yang bersifat zhahir, tetapi Dzat Tuhan itu sendiri.

*Dan perasaan cintaku kepada-Mu mencukupi dirinya (terbebas dari keberadaan zhahirku). Buktiku bahwa rûhku telah ada sebelum hidup dan kematianku.*⁶³

Aku (nafs) ditakdirkan untuk memberikan penghormatan kepadanya (rûh), sebelum ia muncul kepadaku pada saat pengambilan sumpah, yaitu pada suatu hari ketika tidak ada hari di dalam keadaanku sebelumnya.

Aku mengagumi-Nya bukan lewat pandangan, bukan pula lewat pendengaran, dan bukan karena daya tarik sifatku.

*Akan tetapi, aku tergila-gila pada-Nya sejak di alam amr (alam perintah), yang di dalamnya tidak ada manifestasi, dan mabukku lebih dahulu (ada) daripada kemunculanku (dalam dunia materi).*⁶⁴

Di tempat lain ia juga mengatakan:

Oleh karena itu, terimalah pengetahuan tentang sifat-sifat yang utama, yang disematkan pada tempat lahiriah (organ-organ tubuh yang kasat mata), dari jiwa (rûh) yang sangat mengenalnya.

⁶³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 41. *Ibid.*, h. 67

⁶⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 156-158. *Ibid.*, h. 78

Dan (terimalah) pengetahuan tentang nama-nama esensi, yang diejawantahkan melalui mereka (sifat-sifat tersebut), tetapi (sifat-sifat itu sendiri) tinggal dalam dunia batin (yang tak terlihat), dari rûh yang kemudian memberi petunjuk (lewat simbol).

Perwujudan sifat-sifat-ku pada organ-organ tubuh ragawiku (umpamanya; mata untuk melihat dan telinga untuk mendengarkan) adalah sesuatu yang membuat diriku disebut karena pemahamanku (bahwa sebenarnya sifat-sifat tersebut adalah bagian dari jiwa, bukan raga).

(perwujudan metaporis itu) berisikan pengetahuan di dalam jiwa tentang berbagai jejak tertanda pada selubung benda (organ ragawi) dan menyinari apa yang ada di luar jangkauan persepsi-inderawi dalam jiwa.

dan perwujudan aktual nama-nama esensiku dari sifat batinku, demi misteri-misteri yang membuat rûh bahagia.

Terdiri dari petunjuk tentang kekayaan (pengetahuan) dan diliputi oleh kesukaran yang tersembunyi di kedalaman hati.⁶⁵

Syair-syairnya di atas menunjukkan perbedaan antara *nafs* dan rûh. Ketika ia menyeru kepada Sang Kekasih dan mengatakan kepada-Nya bahwa cintanya itu adalah cinta yang *qadîm* dan bersumber dari Sang Kekasih itu sendiri, bukan dari yang lainnya. Dan sebagai buktinya adalah terdahulunya rûh dari jasad dalam hal wujud.

Perbedaan substansial rûh dan *nafs* itu memunculkan perbedaan objek dari ma`rifat rûh dan *nafs* tersebut. Objek *ma`rifat al-nafsiyah* adalah segala sesuatu yang dapat diindera, dan nampak di dalam dunia materi. Sedangkan objek dari *ma`rifat al-rûhiyah* adalah asmâ-asmâ Dzat, yang pada hakikatnya adalah Dzat Tuhan itu sendiri yang mengandung sifat-sifat tertentu, seperti *al-Rahîm*.

Mushtafa Hilmi menyebut ma`rifat yang pertama (*ma`rifat al-nafsiyah*) itu dengan *ma`rifat al-hissiyah*, karena ia terkait

⁶⁵ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 537-542. *Ibid.*, h. 111

dengan pengenalan pada alam materi dan benda-benda inderawi, dan ma`rifat yang kedua (*ma`rifat al-rûhiyah*) dengan *ma`rifat al-ilhâmiyah*, karena terkait dengan pengenalan pada Dzat Tuhan yang sudah dikenal oleh rûh sejak ia masih berada di alam *amr*, sebelum diturunkan dan menyatu dengan jasad. Penyatuan rûh dengan jasad inilah yang menyebabkannya menjadi kotor, dan kemudian merusak ma`rifatnya yang *qadîm* itu. Hal ini menunjukkan bahwa objek dari ma`rifat rûh itu lebih tinggi dan tersembunyi dari objek ma`rifat *nafs*.⁶⁶

Namun demikian, menurut ibn al-Fâridh, *nafs* juga akan dapat menjadi alat bagi *ma`rifat ilhâmiyah* jika *nafs* yang telah kotor oleh pengaruh dunia dan materi itu disucikan, sehingga ia menjadi suci kembali seperti ketika waktu pertama kali menyatu dengan rûh, yang kala itu, memang telah memiliki bekal pengetahuan (*ma`rifat ilhâmiyah*).⁶⁷

Untuk membuktikan hal itu, ibn al-Fâridh memberikan beberapa perumpamaan, salah satunya adalah perumpamaan tentang seseorang yang sedang mengalami mimpi dalam tidur. Ketika tidur, anggota tubuh dan panca indera seseorang diam dan tidak aktif. Tapi ketika itu, kegiatan ma`rifatnya tidak terhenti secara total, ia justru mendapatkan pengetahuan dan ilmu-ilmu yang lebih tinggi dibandingkan pengetahuan inderawi yang ia dapatkan dalam keadaan jaga, dan pengetahuan tersebut tidak terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Seseorang ketika itu menduga bahwa ia mendapatkan pengetahuan tersebut dari sumber yang lain, padahal sebenarnya pengetahuan itu bersumber dari, dan kepada jiwanya (rûh-nya) sendiri. Maka rûh di sini seolah-olah ber-*tajalli* bagi seorang yang sedang tidur tersebut, dalam wujud seorang `âlim yang memberikan petunjuk dan pemahaman tentang makna-makna yang *gharîb* (pelik). Dan penampakan ini sangat erat kaitannya dengan kesucian jiwa (*nafs*) dari pengaruh alam materi, dan ketertarikannya dengan alam

⁶⁶ Mushtafa Hilmi, *op.cit.*, h. 245

⁶⁷ *Ibid*

yang tinggi, sehingga kepadanya dianugerahkan segala ilmu dan ma`rifat.⁶⁸ Lihatlah syair-syair berikut ini:

Dan katakan pada-Ku, ketika inderamu telah lelap dalam tidur, siapakah yang menyampaikan ke`arifan kepadamu.

Kini, engkau tidak tahu apa yang terjadi kemarin, atau apa yang akan terjadi besok.

Tapi sekarang, engkau akrab dengan sejarah masa silam dan rahasia yang akan datang setelahnya, dan pengetahuan ini membuatmu bangga.

Terpikir olehmu bahwa yang berbicara padamu dalam tidur adalah sesuatu yang lain, bukan dirimu, dan menyentuh berbagai macam pengetahuan mulia.

(Padahal) tidak ada yang lain selain jiwamu, kapan ia disibukkan dengan dunianya sendiri dan lepas dari ruang kemanusiaan.

Ia singkapkan dirinya pada dirinya sendiri dalam dunia gaib, dalam wujud seorang bijak yang memandunya pada pemahaman makna-makna yang menakjubkan.

Karena ilmu pengetahuan telah dilekatkan padanya, dan ia secara purbawi mengajarkan nama-nama (realitas) melalui inspirasi kebapakan.

Ia tidak diberkati dengan pengetahuan yang diturunkan dari "pemisahan" karena perbedaan, ia menikmati apa yang ia titahkan pada dirinya sendiri.

Jika ia telanjang (terpisah dari tubuhnya) sebelum engkau bermimpi, engkau akan melihatnya, seperti aku melihatnya, dengan mata yang melihat kebenaran (dalam pandangan terjaga).

Di tempat pertama keberadaannya biasanya terpisah (dalam tidur), di tempat kedua ada penegasan keberadaannya yang terpisah dalam dunia abadi (perenungan sufistik), oleh karena itu, bersabarlah!⁶⁹

Di sini kita dapat melihat, bahwa sucinya *nafs* dari kerendahan sifat-sifat manusia dalam keadaan jaga, dan diamnya

⁶⁸ *Ibid*, h. 246

⁶⁹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 664-673. Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 123

tubuh atau pancaindera ketika seseorang tidur itu adalah jalan bagi *nafs* untuk berma`rifat dan ber-*musyâhadah*. Hal ini seperti keadaan *rûh* yang terpisah dari tubuh (tubuh dunia) di kehidupan akhirat, ketika ia kembali kepada kesucian dan kemurniaannya, dan kembali mendapatkan pengetahuan-pengetahuan yang telah diberikan kepadanya sejak *qadîm*.

Setelah mengalami *ittihâd* (penyatuan) dan terungkap semua hakikat ketuhanan di hadapannya, ia semakin memahami bahwa sebenarnya *rûh*, *nafs* dan jasad itu adalah sebuah totalitas diri manusia. Ketiganya tidak dibedakan, baik dari segi objek maupun wataknya. Artinya bahwa di dalam diri manusia itu tidak terdapat sebuah organ partikular yang terpisah dan mempunyai fungsi yang khusus dibandingkan dengan organ lainnya. Misalnya *rûh*, organ yang khusus untuk mengenal makna-makna batin, *nafs* sebagai organ yang menguasai dan mengatur tubuh, atau panca indera sebagai organ yang khusus digunakan untuk mengenal bentuk-bentuk inderawi. Tapi mereka merupakan satu kesatuan yang padu, saling berhubungan dan saling membutuhkan. Dan ibn al-Fâridh berusaha untuk membuktikan hal ini dengan pembuktian-pembuktian yang ia peroleh melalui pengalaman *dzauq*-nya. Ia melihat bahwa keberagaman indera bukanlah berarti setiap organ inderawi itu merasakan dan mengetahui hanya yang menjadi objek pengenalannya (*idrâk*) masing-masing, tapi diri manusialah, sebagai sebuah totalitas, yang mengenal atau merasakan objek yang dihasilkan oleh masing-masing organ tersebut.

Ketika indera tertentu mendengar, berbicara atau melihat, sebenarnya, totalitas *nafs*-lah yang merasakan dan memperoleh dampak dari perbuatan itu. Kondisi seperti ini dapat dirasakan oleh seorang *sâlik* ketika ia telah sampai ke maqâm *al-jam`*. Ketika ia merasakan adanya kesatuan inderawi, di mana ketika ia berbicara, maka totalitas dirinya yang menjadi lidah, ketika ia melihat, maka totalitas *nafs*-nyalah yang menjadi mata, dan seterusnya.

Dan aku telah meyakini, bahwa pada hakikatnya, seluruh organ-organ tubuhku adalah satu (dalam perannya), karena keadaan shahw al-jam` ini telah menghapuskan keterpisahan

Maka mataku bermunajat dan lidahku menyaksikan, pandanganku berbicara dan tanganku mendengarkan

Pendengaranku adalah mata yang melihat segala sesuatu, sedangkan penglihatanku adalah telinga yang mendengarkan senandung nyanyian

Dan lidahku melakukan apa yang dilakukan oleh tanganku, sebagaimana tangan melakukan tugasnya untuk berbicara

Begitu juga tangan menjadi mata untuk melihat apa yang ada, dan mataku menjadi tangan yang terbuka.⁷⁰

Syair-syair serupa, dapat juga kita temui di dalam syair-syair *al-Khamriyah*-nya, yang mempertegas keterkaitan antara rûh, *nafs* dan jasad, di mana rûh manusia akan tumbuh dan berkembang menurut perkembangan dan pertumbuhan jasadnya, begitu juga sebaliknya. Maka di sinilah terdapat hubungan timbal balik antara rûh dan jasad.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa *nafs* yang dianggap ibn al-Fârîdh sebagai instrumen ma`rifat dan cinta ilâhi itu, adalah *nafs* sebagai totalitas diri manusia, yang jika sudah disucikan dari tirai-tirai penghalangnya, akan mampu sampai kepada penyaksian pada hakikat yang tertinggi, bukan *nafs al-nâtiqah* atau akal, seperti yang dimaksudkan al-Ghazâli, karena ibn al-Fârîdh menafikan kemampuan *nafs al-nâthiqah* ini untuk mendapatkan ma`rifat dan yaqîn. Ia mengatakan:

(Demikianlah aku mencari diri-Nya dalam diriku) hingga bangkit suatu cahaya dari diriku ke depan mataku, dan fajarku merekah dan sirnalah kegelapan.

Disinilah aku mencapai satu titik ketika akal beringsut mundur sebelum menggapainya, ketika aku bergabung dan bersatu dari, dan menuju diriku sendiri.

⁷⁰ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 580-584. *Ibid.*, h. 115-116

Dan ketika aku menaklukkan diriku sendiri, aku memperoleh kenikmatan karena kepastian yang menyelamatkanku dari beban perjalanan.

Dan karena aku mencari diriku dari diriku sendiri, aku mengarahkan diriku menuju diriku sendiri, dan jiwaku menunjukkan jalan kepadaku melalui diriku.

Dan ketika aku menyingkirkan tirai penyelubung inderaku yang dipasang oleh misteri takdirku.

Aku menghilangkan tirai jiwaku dengan menyingkapkannya, dan Dialah yang mengabulkan permohonanku (bahwa selubung itu harus disingkirkan).

Dan aku yang membersihkan cermin esensiku dari karat sifat-sifatku, dan lapisan yang mengelilinginya dari diriku sendiri.

Dan aku mendorong diriku untuk melihat diriku sendiri, sejauh dalam penglihatanku tidak ada yang lain selain diriku yang bisa memerintahkan intrusi (dari dualitas).⁷¹

Kesimpulannya adalah bahwa ma`rifat, bagi ibn al-Fâridh, baik itu secara ontologis maupun epistemologis, sangat berbeda dengan pengetahuan teoritis yang bersandar pada observasi dan eksperimen, atau pengetahuan yang diperoleh melalui dalil-dalil *naqli* dan *`aqli*. Pendapatnya ini sangat mirip dengan filsafat Platonis yang mengatakan bahwa apa yang disaksikan dan didengar seseorang ketika ber-*musyâhadah* kepada Dzat Tuhan itu adalah bukan hasil dari aktifitas akal, tetapi sesuatu yang lebih tinggi darinya. Maka orang yang menyaksikan Dzat Allah dengan cara pandang seperti ini tidak akan melihat dualitas dan perbedaan antara keduanya, mereka akan tetap terlihat satu, karena merasa dirinya sudah hilang dan tidak tersisa sedikitpun. Ia telah tenggelam dalam kebesaran Allah, dan bersatu dengan-Nya. Dengan demikian, menurut ibn al-Fâridh, ma`rifat itu bersifat intuitif dan dicapai dengan jalan *kasyf* dan *dzauq*, bukan melalui dalil-dalil *`aqli* dan *naqli*.

⁷¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 521-528. *Ibid.*, h. 110-111

3. Tingkatan-tingkatan Ma`rifat

Dari syair-syair ibn al-Fâridh, dapat disimpulkan bahwa ma`rifat itu mempunyai dua tingkatan. Pertama, Ma`rifat yang terbatas kepada *af`âl* dan sifat Allah. Kedua, ma`rifat kepada Dzat Allah melalui *af`âl-af`âl* dan sifat-sifat-Nya. Ma`rifat bentuk kedua ini tentunya lebih tinggi dan sempurna dibandingkan dengan yang pertama, dilihat dari segi bahwa ia adalah jalan yang tidak akan dilalui kecuali oleh jiwa-jiwa yang suci dan hati yang tulus yang menerima anugerah. Lihatlah syair-syair berikut ini, ketika ia berbicara dalam kondisi *al-jam`* (penyatuan) dengan Dzat Allah:

Memuja sifat-sifatku karena diriku (esensiku) memudahkan pemujaku untuk mengangungkanku (karena apa adanya diriku secara esensial), tapi memujaku (esensiku) karena sifat-sifatku berarti mengutukku (esensiku).

Oleh karena itu, orang yang melihat sifat-sifatku dalam diri temanku (tubuhku) dan melihatku (esensiku) melalui perantaraan sifat-sifatku tersebut tidak akan pernah menemukan tempat tinggalku, karena aku menyembunyikan diriku sendiri (dengan sifat-sifatku).

Dan membangkitkan nama-namaku dalam pikiran melalui diriku (esensiku) berarti wawasan yang terjaga (wahyu kebenaran), tetapi membangkitkan diriku (esensiku) dalam pikiran berarti mimpi (yang keliru) dari seseorang yang tertidur di kala malam.

Begitu pula, dia yang mengetahui diriku (esensiku) melalui segala tindakanku berarti dia tidak mengetahui diriku, sementara dia yang mengetahui segala tindakanku melalui diriku adalah orang yang mengetahui kebenaran.⁷²

Sekali lagi, ibn al-Fâridh memandang rendah derajat pengetahuan ilmu yang diperoleh melalui metode diskursif. Ia mengatakan bahwa siapa yang mengenal sifat melalui dzat, maka ia adalah seorang `ârif yang sebenarnya. Sebaliknya orang yang mengenal dan menyaksikan dzat melalui sifat, pada hakikatnya ia belumlah sampai pada ma`rifat yang sesungguhnya. Begitu juga

⁷² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 533-536. *Ibid.*, h. 111

halnya dengan orang yang mengenal asmâ melalui dzat, ia telah mencapai ma`rifat yang sesungguhnya. Sebaliknya orang yang mengenal dzat melalui asmâ-Nya, maka ia seperti orang yang tidur yang bermimpi. Anggapan seperti ini dikarenakan semua ma`rifat sifat dan asmâ itu tidak diperoleh melalui dzat secara langsung, tapi melalui *af`âl-af`âl* Allah. Oleh karena itu bisa disebut dengan *ma`rifat af`aliyah*, yaitu orang yang mengenal dan meyakini keberadaan Allah melalui *af`âl*-Nya. Di sini terlihat bagaimana ibn al-Fâridh memandang rendah pembuktian-pembuktian dan dalil-dalil silogis, dan begitu mengagumi ma`rifat langsung. Ilmu-ilmu zhahir baginya adalah seperti fatamorgana, di mana orang yang sedang kehausan di tengah padang pasir menyangka di sana terdapat air, tetapi ketika mereka mendekatinya ternyata air itu tidak ada sama sekali. Di dalam syairnya ia mengatakan:

Aku memberimu pengetahuan. Jika engkau menginginkan pengungkapannya, ikutilah jalanku dan mulailah mengikuti syariatku.

Karena air Shaddâ berasal dari mata air, di mana sumber airnya yang melimpah ada padaku; Oleh karena itu, jangan beri tahu aku tentang khayalan (fatamorgana) di hutan belantara itu!

Dan ambillah (pengetahuanmu) dari laut tempat aku mencebur, sementara mereka yang telah senja, berhenti di pinggir pantai sambil mengarahkan pandangannya padaku.⁷³

Di tempat lain, ia mengatakan:

Raihlah derajat tertinggi itu dan tempatkan dirimu bersama seorang asketik yang dimuliakan karena tindakan-tindakan, dan jiwa mereka yang bersih.

Dan lampaulah orang yang sarat muatan (pengetahuan eksoterik), yang jika bebannya diperingan, akan berkurang bobotnya, yaitu orang yang memiliki otoritas tradisi dan kebijaksanaan intelektual.⁷⁴

⁷³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 286-288. *Ibid.*, h. 89-90

⁷⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 297-298. *Ibid.*, h. 90-91

Pandangan Ibn al-Fâridh, yang lebih mengunggulkan ilmu batin dibandingkan ilmu-ilmu zhahir ini, selaras dengan pandangan beberapa sufi yang memiliki pandangan serupa. Ia, sekalipun berbeda dengan al-Ghazâli ketika membedakan *nafs* dengan akal, namun tetap bersepakat dengannya dalam hal pembagian ilmu zhahir dan batin, dan juga dalam penjelasannya.

Dalam karyanya *Risâlah al-Ladunniyah*, al-Ghazâli mengatakan bahwa ilmu manusia itu didapat melalui dua jalan, melalui pengajaran manusia (*al-Ta`allum al-insâni*), dan melalui pengajaran Tuhan (*al-Ta`allum al-rabbâni*). Jalan pertama adalah metode penalaran, sedangkan yang kedua melalui pengajaran Tuhan. Pengajaran Tuhan ini sumbernya berasal dari dua arah, dari luar diri manusia seperti melalui kegiatan belajar, dan dalam diri manusia itu sendiri, seperti kegiatan tafakkur. Kedudukan tafakkur ini sama dengan belajar. Karena belajar itu merupakan perolehan manfaat dari pribadi-pribadi partikular (para ulama, ilmuwan), sedangkan tafakkur adalah perolehan manfaat dari jiwa universal. Jiwa universal mengajarkan pengetahuan yang lebih kuat pengaruhnya dibandingkan dengan semua ulama atau cendikiawan. Ilmu-ilmu yang diperoleh melalui kedalaman jiwa adalah bagaikan atom di bumi atau permata di dasar lautan. Al-Ghazâli menamakan ilmu yang didapat melalui metode *rabbâni* ini dengan ilmu *ladunni*. Ilmu jenis inilah yang diibaratkan ibn al-Fâridh dengan “*minuman yang kita minum darinya*” (lihat syair no. 287), yaitu ilmu yang tidak didapatkan dari sumber lain. Ilmu jenis ini lebih baik baginya dibandingkan dengan ilmu yang diperoleh melalui proses belajar, yang disebutnya dengan “*fatamorgana*”.⁷⁵

Ibn al-Fâridh juga sependapat dengan pandangan ibn `Arabi yang mengatakan bahwa ma`rifat akal (Pengenalan akal) itu tidak akan memberikan pengetahuan tentang Dzât Tuhan. Karena jalan untuk mengenal Dzât Allah itu adalah dengan

⁷⁵ Mushtafa Hilmi, *op.cit.*, h. 269

musyâhadah yang dilakukan oleh *nafs*, setelah ia disucikan dari sifat-sifat rendahnya.

4. Cinta dan Keindahan

Ibn al-Fâridh telah menjadikan Keindahan Mutlak (Allah) sebagai objek cintanya, dan Dzat Mutlak sebagai objek ma`rifatnya. Cintanya kepada keindahan citra Tuhan yang nampak ber-*tajalli* di alam semesta ini telah meningkat menjadi kecintaan pada Keindahan Mutlak itu sendiri yang merupakan sumber segala entitas. Begitu juga ma`rifatnya, meningkat dari ma`rifat kepada penampakan Dzat Allah dalam *af`âl*, asmâ dan sifat-Nya pada penyaksian (*musyâhadah*) langsung pada Dzat Mutlak.

Dengan demikian, ibn al-Fâridh telah menjadikan Dzat Tuhan sebagai objek dan pusat bagi cinta dan *musyâhadah*-nya, sampai ke tahapan yang paling sempurna dan tertinggi. Dan *tajalli* Dzat Allah adalah lebih sempurna dibandingkan dengan penampakan dan *tajalli-tajalli af`âl*-Nya. Karena Dzat Allah adalah sumber emanasi bagi setiap penampakan dan *tajalli*, dan merupakan hakikat baginya.

Orang yang mencintai Dzat Tuhan, akan mencintai segenap *tajalli*-Nya, baik *tajalli af`âl* maupun sifat. Sebagaimana orang yang mengenal-Nya pasti akan kenal dengan segala *tajalli*-Nya. Keragaman asmâ, sifat dan *af`âl* dari dzat itu bersumber dari keesaan Dzat.

Ibn al-Fâridh menegaskan kaitan antara *tajalli* asmâ dan dzat pada segala tingkatan wujud dan *syuhûd* dengan instrumen-instrumen ma`rifat. Asmâ ber-*tajalli* pada alam *syahâdah* (alam materi), alam gaib, alam *malakût* dan alam *jabarût*. Pada alam *syahâdah*, asmâ dapat dikenali dengan menggunakan indera, pada alam kedua dengan *nafs*, dan pada alam ketiga dan keempat dengan rûh. Dan asmâ ini, pada hakikatnya, tidak lain dari pada bentuk-bentuk eksistensi dan manifestasi yang dengannya dzat itu dinamai:

Oleh karena itu, terimalah pengetahuan tentang sifat-sifat yang utama, yang disematkan pada tempat lahiriah (organ-organ tubuh jasmaniah), dari jiwa yang sangat mengenalnya.

Dan terimalah pengetahuan tentang nama-nama esensi, yang diejawantahkan melalui mereka (sifat-sifat tersebut), tetapi (sifat-sifat itu sendiri) tinggal dalam dunia batin (yang tak terlihat) dari rûh yang kemudian memberi petunjuk (lewat simbol).

Penyematan sifat-sifat-ku pada organ-organ tubuh ragawiku (umpamanya; mata untuk melihat dan telinga untuk mendengarkan) adalah sesuatu yang membuat diriku disebut karena pemahamanku (bahwa sebenarnya sifat-sifat tersebut adalah bagian dari jiwa, bukan raga).⁷⁶

Di dalam syair-syair di atas dijelaskan bahwa *tajalli* asmâ pada tingkatan wujud dan *syuhûd* adalah *tajalli* Dzat Tuhan padanya. Karena Dzat Tuhan itu, pada hakikatnya, adalah salah satu asmâ-Nya yang bersifat dengan salah satu sifat-sifat-Nya. Penampakan luar bersumber dari sifat-sifat yang mengandung asmâ, sedangkan asmâ itu adalah nama-nama bagi dzat yang bersifat dengan salah satu sifat. Semua ibarat di atas untuk menjelaskan bahwa hakikat Mutlak itu adalah Dzat yang bernama dan bersifat, yang dari-Nya muncul segala macam penampakan dan *tajalli*.

Jadi, menurut ibn al-Fâridh, asmâ itu ber-*tajalli* pada semua tingkatan alam. Ia ber-*tajalli* pada alam *syahâdah* hingga dapat disaksikan oleh pancaindera, ber-*tajalli* pada alam gaib dengan bukti apa yang tersingkap dari nikmat-nikmat batin, ber-*tajalli* pada alam *malakût* yang dibuktikan dengan maqâm *al-jam`*, dan ber-*tajalli* pada alam *jabarût*, di mana Dzat Tuhan hanya dapat disaksikan oleh manusia-manusia tertentu, yaitu para nabi dan elit sufi yang telah diberi kemampuan untuk menguasai segala sesuatu yang ada di bawah kekuasaan-Nya, baik itu alam bawah maupun alam atas. Dan ibn al-Fâridh mengatakan bahwa dirinya telah berada pada puncak *ittihâd*-nya, telah meliputi semuanya,

⁷⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 537-539. Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 111

dan telah menjadi sumber emanasi bagi semua mazhar di empat alam ini.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tingkatan kemampuan instrumen ma`rifat itu paralel dengan tingkatan-tingkatan wujud yang empat itu, dan segala penampakan yang muncul pada alam *syahâdah* (dalam keragamannya) itu adalah entitas-entitas partikular yang bersumber dari Dzat Universal (yang mengandung asmâ, sifat dan dzat). Ia juga ber-*tajalli* pada tiga tingkatan wujud di atasnya yang tidak dapat dicapai oleh panca indera, kecuali oleh rûh. Segenap entitas yang di alam *syahâdah* ini terdapat juga pada tiga alam itu, yaitu pada salah satu dari sifat, asmâ atau dzat itu sendiri.

Pada bait-bait di bawah ini kita akan melihat bagaimana ibn al-Fâridh berbicara kepada Sang Kekasih, dalam sifat-sifat esensial-Nya, yaitu kesempurnaan, keagungan dan keindahan:

Dan dengan sifat kesempurnaan dalam diri-Mu, yang menjadi sumber dari segala bentuk makhluk yang terindah.

Dan dengan kualitas keagungan-Ku yang bersamanya, siksaan yang kuderita menjadi mengasyikkan dan pembunuhan atas keberadaanku terasa manis.

Dan dengan misteri keindahan-Mu, yang menjadi perantara manifestasi dan perwujudan semua keindahan dunia.

Dan dengan keelokan-Mu yang menyekap fikiran dan yang memanduku menuju cinta yang di dalamnya kehinaan diriku berhadapan dengan keagungan-Mu yang terlihat indah.

Dan dengan suatu gagasan tentang diri-Mu yang melampaui keindahan suatu ide, yang aku lihat melalui dirinya sendiri, terlalu halus untuk difahami oleh mata persepsi.

Sungguh, Engkau adalah hasrat hatiku, akhir pencarianku, dan tujuan akhir dan pilihanku.⁷⁷

⁷⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 71-76. *Ibid.*, h. 71

Syair-syair di atas menjelaskan bahwa kesempurnaan, keagungan dan keindahan, serta semua sifat-sifat universal dari sifat Dzat Yang Tunggal itu telah memancar pada segala ciptaan partikular. Maka keindahan universal itu ber-*tajalli* pada semua keindahan partikular. Keindahan partikular adalah objek panca indera (pandangan mata ragawi), sedangkan keindahan universal itu menjadi objek bagi pandangan rûh.

Jadi, ibn al-Fâridh memandang bahwa cinta dan ma`rifat itu mempunyai tingkatan-tingkatan, dan objek dari cinta dan ma`rifat pada setiap tingkatannya itu berbeda menurut tingkatan-tingkatan wujud dan kadar kedekatannya dengan Dzat Mutlak. Ma`rifat pada Dzat Tuhan, sebagai ma`rifat yang tertinggi, tidak diperoleh melalui *musyhâdah* sifat atau *af`âl*-Nya, tetapi diperoleh secara langsung (melalui *musyâhadah* dzat). Begitu juga dengan cinta, bukanlah didasarkan pada ketertarikan seseorang kepada penampakan-penampakan keindahan Tuhan yang ber-*tajalli* pada alam semesta dan diperoleh melalui panca indera, tetapi cinta yang langsung kepada keindahan Dzat Tuhan Yang Mutlak, di mana kecantikan partikular bersumber dari-Nya.

C. *al-Quthb* atau *al-Haqîqah al-Muhammadiyah*

1. *al-Quthb* dalam pandangan ibn al-Fâridh

Dalam perkembangan ajaran tasawuf, gagasan tentang *al-quthb* biasanya mengacu pada dua pengertian Pertama, *quthb* sebagai manusia yang paling sempurna (*al-Insân al-kâmil*) yang menempati maqâm yang eksklusif (maqâm *al-fard*), dan menjadi tempat penilikan Allah di sepanjang masa. Ia merupakan poros yang dikitari segenap makhluk, kedudukannya dibandingkan alam semesta ini seperti kedudukan rûh dibandingkan jasad. Darinya memancar rûh kehidupan bagi alam semesta dan sekaligus penjaga keseimbangannya. Dalam strata kewalian, *al-quthb* adalah puncak kewalian yang di bawahnya terdapat maqâm *abdâl*, *autâd* dan lain sebagainya. Ia akan menduduki maqâm tersebut sampai

waktu yang telah ditentukan Allah. Setelah itu, ia akan digantikan oleh seorang wali yang menduduki maqâm di bawahnya.

Kedua, *quthb* sebagai *quthb al-aqthâb* (*quthb* para *quthb*), wujud *quthb* ini mendahului eksistensi para *quthb* (*al-quthb al-hissi*), dan segenap eksistensi yang ada di alam gaib maupun alam syahâdah. Ia satu semenjak azal, dan mengacu pada hakikat tunggal, yaitu *al-Haqîqah al-muhammadiyah*.⁷⁸

Dengan demikian, terdapat perbedaan yang jelas antara kedua pengertian *quthb* di atas, yang pertama bersifat *hissi* yang baharu, sedangkan yang kedua bersifat *ma'nawi*, yang bersifat *qadîm*.

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengacu pada bentuk *quthb* yang manakah, yang dimaksud oleh ibn al-Fâridh, ketika ia menyenandungkan syair-syairnya yang terkenal sangat mistis itu? Satu hal yang mesti diingat adalah ibn al-Fâridh selalu menyampaikan ajaran-ajarannya dalam bentuk syair, sehingga ajaran-ajaran tersebut menjadi begitu sulit untuk difahami, karena tidak runut dan tidak sistematis.

Menurut Mushtafa Hilmi, ibn al-Fâridh tidak menggunakan istilah *al-quthb* itu untuk mengacu pada dua pengertian tersebut. Istilah ini baginya, selalu mengacu pada aspek *ma'nawi* dari *al-quthb*, yaitu *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, bukan *quthb* dalam pengertian *al-Insân al-kâmil*, sebagai maqâm tertinggi dalam struktur maqâm kewalian.⁷⁹

Quthb menurut ibn al-Fâridh adalah emanasi pertama dari Dzat Tuhan yang bersifat *qadîm*, wujudnya mendahului wujud Adam dan segala sesuatu, bahkan segala sesuatu itu memancar darinya. Ia adalah poros perputaran alam fenomena sekaligus lingkaran yang di dalamnya tertampung segala sesuatu yang partikular. Dari aspek zhahirnya memancar semua yang bersifat

⁷⁸ Mushtafa Hilmi, *op.cit.*, h. 353-354. Lihat juga Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil ibn 'Arabi oleh al-Jilli*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 92

⁷⁹ Mushtafa Hilmi, *op.cit.*, h. 352. Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 95

material, sedangkan dari aspek batinnya memancar semua wujud spiritual (rohani). Ialah yang diseru Tuhan di alam azal; “*Kalau bukan karena engkau, maka Aku tidak akan ciptakan alam semesta ini*”. Tanpa eksistensinya, tidak akan pernah ada *wujûd*, *syuhûd* dan *`uhûd* (perjanjian purba). kepadanya disandarkan ilmu batin, dan darinya bersumber wahyu ilahi, mu`jizat para nabi dan keramat para wali. Dengan bahasa seseorang yang telah mengalami penyatuan dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini, ia mengatakan:

Di dalam lingkunganku (quthb ma'nawi), alam semesta ini beredar. Maka lihatlah (dengan penuh kekaguman) pada quthb (quthb hissi) yang mengelilinginya. Sedangkan dalam waktu bersamaan, ia adalah titik pusat alam fenomena.

Dan tak ada quthb di hadapanku yang harus aku gantikan setelah melalui tiga maqâm (kewalian), meski Autâd naik pangkat, dari quthb menjadi Abdâl.⁸⁰

Di tempat lain, ia mengatakan:

Jangan menganggap bahwa persoalan ini ada di luarku, sebab tidak ada yang mencapai ketuhanan (sebagai nabi atau wali), kecuali ia memasuki pelayananku.

Sebab, kecuali bagiku, tak akan ada eksistensi yang maujûd, atau tak ada perenungan (tentang Tuhan), ataupun ikrar yang akan diketahui.

Tidak ada satu kehidupanpun kecuali berasal dari kehidupanku, dan setiap jiwa cenderung untuk mentaati perintahku bersumber dariku, dan semua kehendak jiwa patuh pada kehendakku

Dan tidak ada satu penuturpun kecuali ia bertutur dengan kata-kataku, ataupun tidak ada satu pandanganpun kecuali ia memandang dengan pandanganku.

Dan tidak ada hening (bagi pendengar) kecuali mendengar dengan pendengaranku, ataupun tidak ada yang menggenggam kecuali dengan kekuatanku.

⁸⁰ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 500-501. *Ibid.*, h.108

Dan dari seluruh penciptaan tidak ada sesuatupun yang bertutur atau melihat dan mendengar kecuali diriku.

Dan dalam dunia ciptaan (dunia indera), aku mewujudkan dalam semua bentuk (fenomena) yang dicipta dengan indah.⁸¹

Di dalam syair-syair lainnya, ibn al-Fâridh mengatakan bahwa semua yang bersifat spiritual di alam semesta ini merupakan hasil emanasi dari aspek ruhaninya, dan segala yang bersifat material adalah hasil emanasi dari aspek zhahirnya:

Dan rûhku adalah rûh bagi seluruh rûh (rûh-rûh makhluk); dan keindahan apapun yang engkau lihat di alam semesta itu, pasti berasal dari aspek zhahirku.⁸²

Dan tidak ada satu wilayah angkasapun, kecuali ia bersumber dari cahaya aspek batinku. Dengan kehendakku seseorang malaikat mendapatkan petunjuk.

Dan tidak ada satu tempatpun di jagat semesta ini kecuali ia merupakan tetesan dari aspek zhahirku, yang menetes dan membentuk alam material.⁸³

Syair-syair di atas menggambarkan bagaimana ibn al-Fâridh berbicara dalam ungkapan persatuan dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, atau dengan ungkapan seseorang yang telah sampai pada kondisi sadar akan penyatuan (*shahw al-Jam`*), hingga seolah-olah berbicara tentang dirinya sendiri, bahwa dari aspek rûhnya (spiritualnya) terpancar rûh-rûh yang lainnya, dan dari aspek jasadnya terpancar jasad-jasad yang lain, dan bahwa dirinya diutus dari dan untuk dirinya sendiri. Artinya bahwa ia adalah nabi sebelum diutus kepada sekalian makhluk dengan *risâlah*-nya. Simaklah penuturan ibn al-Fâridh dalam syair-syair di bawah ini:

Semua manusia adalah putra Adam (begitu pula diriku), kecuali bahwa hanya akulah yang telah mencapai (derajat kesadaran akan penyatuan).

⁸¹ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 637-643. *Ibid.*, h. 120

⁸² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 313. *Ibid.*, h. 92

⁸³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 464-466. *Ibid.*, h. 105

Pendengaranku seperti pendengaran Kalîm (Musa), dan hatiku mendapat informasi (tentang Tuhan) dari wawasan yang paling sempurna (Ahmad), seperti mata orang yang paling sempurna. (Muhammad).⁸⁴

Dan aku laksanakan perintahku (yang diturunkan) dari jiwaku untuk dirinya, dan ketika ia mengambil alih persoalannya (tugas-tugas kenabian) dariku, ia tidak berbalik kembali.

Dan sejak munculnya ikrar setia, sebelum datangnya prinsip-prinsip dasarnya, sebelum peringatan (wahyu) diturunkan pada (dunia) ketika manusia akan dibangkitkan dari kematian

Aku adalah seorang rasul yang diutus untuk diriku sendiri, dan esensiku diarahkan kepadaku oleh buktiku sendiri.⁸⁵

Menurut ibn al-Fâridh, *quthb* itu bersifat dengan sifat ilmu, artinya ia telah mengetahui hakikat segala sesuatu yang ada di alam materi sejak mereka masih bersatu dengan *rûh al-a`zham* di alam amr, dan ia telah diistimewakan dengan pengetahuan ini, sehingga ia mengetahui segala sesuatu di alam *arwâh*, sedangkan *rûh-rûh* lainnya tidak memiliki pengetahuan tentang dirinya. Ia mengatakan:

Jadi berikanlah kepadaku (dan jangan serahkan kepada yang lain) pengetahuan yang dengannya aku menjadi satu-satunya penerimanya sebelum kemunculanku (dalam dunia fenomena), sementara (setelah kemunculanku) teman-temanku tidak mengenali diriku (sebagaimana aslinya).⁸⁶

Quthb juga merupakan sumber ilmu batin dan wahyu ilahi, dan tanpa eksistensinya tidak akan pernah ada *wujûd*, *syuhûd* dan *`uhûd*. Ia mengatakan:

Jangan menganggap bahwa persoalan ini berada di luarku, sebab tidak ada yang mencapai ketuhanan (sebagai nabi atau wali), kecuali ia memasuki pelayananku

⁸⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 311-312. *Ibid.*, h. 91-92

⁸⁵ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 457-460. *Ibid.*, h. 104

⁸⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 314. *Ibid.*, h. 92

*Sebab, kecuali bagiku, takkan pernah ada eksistensi (wujud), takkan pernah ada penyaksian (syuhûd) dan perjanjian (purba/`uhûd).*⁸⁷

Pengertian *quthb ma`nawi*, seperti yang difahami oleh ibn al-Fâridh inilah, yang dimaksudkan ibn `Arabi dengan “*Misykât khâtim al-rusl*”, yaitu percikan cahaya yang ada di dalam hati *Insân kâmil* yang akan menjadi ilmu batini (*ladunni*) atau wahyu ilahi dan ketersingkapan hati. Ialah yang memberikan kemampuan kepada seseorang untuk melakukan perubahan atau menguasai hukum alam. Cahaya ini tidak lain daripada mu`jizat bila ia terdapat pada diri seorang nabi, dan *karâmah* bila terdapat pada diri seorang wali. Dengan demikian, maka mu`jizat atau kekeramatan itu adalah suatu kilatan dari pada (*Misykât khâtim al-rusl*) menurut ibn `Arabi, dan sebuah manifestasi (*mazhar*) dari pada madzhar-mazhar *quthbiyyah*, dalam pandangan ibn al-Fâridh.

Dari uraian di atas, menjadi semakin jelas bahwa dua pengertian *quthb* ibn `Arabi itu, salah satunya sama dengan pengertian yang diberikan oleh ibn al-Fâridh. Perbedaannya, ibn `Arabi juga menggunakan nama *quthb* dan *al-Haqîqah al-muhammadiyah* untuk mengacu pada *al-Insân al-kâmil* (*quthb al-hissi*), sedangkan ibn al-Fâridh menggunakannya khusus dalam pengertian *quthb al-ma`nawi* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah*.⁸⁸

2. Status Ontologi *al-Quthb* dalam Kosmologi Wujûd ibn al-Fâridh

Pandangan ibn al-Fâridh tentang *al-quthb* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, kadang-kadang dinyatakan ketika dalam keadaan sadar akan penyatuan (*shahw al-jam`*), kadang-kadang

⁸⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 637-638. *Ibid.*, h. 120

⁸⁸ Berkenaan dengan penggunaan istilah *quthb* ini, ibn `Arabi memiliki istilah-istilah yang jauh lebih kaya dibandingkan ibn al-Fâridh (yang hanya menggunakan istilah *al-quthb*). Hal ini disebabkan oleh dua hal. Pertama, ibn `Arabi lebih akrab dengan filsafat, dan lebih banyak mengenalnya, baik itu dari hazanah filosofis Islam sendiri maupun dari luar Islam. Kedua, ibn al-Fâridh sebagai seorang penyair, menggunakan bahasa syair ketika menyampaikan ajaran-ajarannya, sehingga ia harus terikat dengan berbagai kaidah syair seperti *wazn*, *qâfiah* dan lain-lain.

ia berbicara sebagai seorang yang telah bersatu dengan *quthb al-ma'nawi* sebagai hakikat yang azali, yang keberadaannya mendahului segenap wujud. Ia kemudian memanifestasikan dirinya pada alam inderawi dalam berbagai bentuk realitas dan citraan, sebagaimana ia memanifestasikan dirinya pada alam *mitsâl* dalam wujud segala macam makna. Ia juga memanifestasikan dirinya pada alam ruhani (*malakût* dan *jabarût*) dalam wujud realitas spiritual, yang hanya dapat dijangkau melalui penyaksian penyingkapan ruhaniah. Dengan demikian, maka segala sesuatu yang ada di alam indera, alam akal dan alam *arwâh* tidak lain daripada manifestasi yang unik (*tajalli tafshiliyah*) dan baharu dari sebuah hakikat universal yang *qadîm*.

Dengan demikian, pandangan ibn al-Fâridh tentang *al-quthb* dan persatuannya dengan semua realitas yang memancar darinya, adalah seperti pandangannya tentang Dzat Tuhan dan persatuannya dengan-Nya oleh dzat-dzat lainnya. Dzat Tuhan sebelum turun dari maqâm *ahadiyah* kepada maqâm *wahidiyah* tidak lain adalah Wujud mutlak yang bebas dari semua entitas (*ta'ayyun*), dan *quthb ma'nawi* adalah entitas Pertama (*ta'ayyun awwal*). Dengan demikian, Dzat Tuhan dan *quthb ma'nawi* adalah entitas yang sama. Yang pertama adalah Dzat yang sunyi dari segala *ta'ayyun*. Sedangkan yang kedua adalah entitas kedua dan sumber dari segala *ta'ayyun* dan kehidupan di alam semesta.

Ajaran di atas mirip dengan filsafat Yahudi, filsafat Kristen dan filsafat Neo-Platonisme. Dalam filsafat *Kalâm* Yahudi, eksistensi alam semesta ini merupakan manifestasi dari *kalâm* Allah, atau yang biasa disebut dengan 'logos'. Ia berperan sebagai penjaga keseimbangan bagi rotasi alam semesta ini, dan menjadi sumber wahyu dan kenabian serta semua syari'at. Philon al-Iskandari misalnya, ia mengatakan bahwa pertolongan (*inâyah*) Tuhan tidak langsung sampai kepada Alam ini, tapi melalui perantaraan 'logos' atau 'kalimah', atau *ibn Allah* (anak Allah). Prinsip ini serupa dengan pandangan ibn al-Fâridh yang mengatakan bahwa *al-Haqîqah al-muhammadiyah* atau *quthb*

adalah sebab pertama (*Prima causa*), bagi terciptanya alam semesta, dimana segenap *wujûd*, *syuhûd* dan *`uhûd* itu diciptakan karena, dan melalui dirinya. Ia adalah sumber emanasi dari segenap kehidupan di alam semesta ini.

Ajaran ini juga mirip dengan ajaran Kristen tentang ‘*logos*’ yang dinyatakan dalam Injil Yahya, “*Maka pada awal pertama adalah logos, dan logos itulah juga Allah dan segala sesuatu dijadikan oleh-Nya segala sesuatu yang telah jadi*”.⁸⁹ Bahwa logos itu adalah permulaan semua realitas yang darinya semua realitas itu muncul, ia meliputi segenap kehidupan, dan kehidupan itu adalah cahaya bagi manusia yang dengannya ia diciptakan. Dengan demikian, maka *logos* adalah anak Allah dan citra-Nya. Ia adalah perantara penciptaan alam, sumber dan cahaya kehidupan, yang kemudian termanifestasi pada diri pengikut-pengikut Yesus dalam bentuk ilmu dan ma`rifat (*wisdom*).

Jadi, konsep *al-quthb* sebagai sumber penciptaan segenap wujud ini mirip dengan *logos* dari segi perannya sebagai perantara antara Tuhan dengan penciptaan Alam. Sedangkan konsep *al-quthb* sebagai sumber dari segenap *syuhûd* (ilmu batin dan penyingkapan spiritual) dan *`uhûd* (perjanjian purba dan semua syariat) itu, mirip dengan *logos* dari segi bahwa ia adalah anak Tuhan, yang kemudian termanifestasi dalam diri setiap pengikutnya dalam wujud ilmu dan ma`rifat. Bedanya adalah *logos* itu bukan bersifat kepribadian ruhani saja, tapi ia juga berwujud duniawi, bermateri, bertulang dan berdaging, yaitu berwujud manusia yang fanâ dan individual. “dan logos itu telah menjadi manusia serta tinggal di antara kita”.

Menurut Mushtafa Hilmi, pandangan ibn al-Fâridh bahwa, ‘*rûhku adalah rûh bagi seluruh rûh (makhluk); dan keindahan apapun yang engkau lihat di dalam semesta berasal dari aspek zhahirku (faidh thînatî)*’, (lihat syair no. 313), mengingatkan kita pada filsafat Neo-Platonis bahwa dari Yang Esa, “*The One*”,

⁸⁹ Injil Yahya; I:14

memancar Akal Pertama yang merupakan emanasi pertamanya. Dan kemudian dari akal pertama itu memancarkan Jiwa Universal yang darinya memancar segala sesuatu, baik yang bersifat spiritual maupun material. Maka *al-quthb*, yang menurut ibn al-Fâridh, merupakan entitas pertama dan sumber dari segenap ciptaan, baik itu yang bersifat spiritual maupun material, dapat di paralelkan dengan Akal Pertama dalam sistem emanasi Neo-Platonis.⁹⁰

Lafaz *faidh al-thînah* dalam syair di atas, kadang-kadang disebutkan juga dengan lafaz *Nûr bâthinî*. Hal ini seperti yang terlihat di dalam syair tâ'iyah nomor 464, yang berbunyi; *'Dan tidak ada satu wilayah angkasapun, kecuali ia bersumber dari cahaya aspek batinku (Nûr bâthinî). Dengan kehendakku seseorang malaikat mendapatkan petunjuk'*.

Sedangkan apa yang disebutkan dengan *al-nûr al-bâthin* atau *faidh al-thînah* di dalam syair di atas, mungkin bisa diparalelkan dengan Jiwa Universal. Sebagaimana lafaz *al-faidh al-zhâhir*, seperti yang terdapat dalam bait syair nomor 465 (*Dan tidak ada satu tempatpun di jagat raya ini kecuali ia merupakan tetesan dari aspek zhahirku (faidhi al-zhâhiri), yang menetes dan membentuk awan yang tebal*), bisa diparalelkan dengan materi pertama (*al-Mâddah ghair al-mushawwarah*).

Dengan demikian, kita bisa membandingkan antara martabat-martabat wujud (kosmologi wujud) ibn al-Fâridh dengan sistem emanasi Neo-Platonik sebagai berikut:

Al-Dzât al-ahadiyyah ; Yang Esa 'The one'

Al-Quthb ; Akal Pertama

Rûh al-quthb (al-Nûr al-bâthinah) ; Jiwa Universal

Thînah al-quthb (al-Faidh al-zhâhir) ; Materi Pertama⁹¹

Perbedaanya adalah *rûh al-quthb* dan *thînah al-quthb* (wujud kedua dan ketiga) bukanlah memancar dari *al-quthb*, sebagaimana jiwa universal dan materi pertama yang memancar

⁹⁰ Mushtafa Hilmi, *op.cit.*, h. 366

⁹¹ *Ibid.*, h. 367

dari Akal pertama seperti yang terjadi dalam sistem emanasi Neo-Platonik, akan tetapi ia adalah *quthb* itu sendiri, yang dari pertama memancarkan *rûh* dan dari yang kedua memancar segala bentuk dan citra yang *zhahir*. Dan kedua wujud di atas (*al-Nûr al-bâthinah/thînah al-quthb* dan *faidh al-zhâhir/thînah al-quthb*) merupakan dua aspek dari esensinya.

Sebagai yang *qadîm*, *al-quthb* telah mengetahui segala sesuatu di *`âlam al-dzurr*, yang meliputi entitas-entitas *rûh* manusia, dengan pengetahuannya yang bersifat *qadîm*, sebagaimana dirinya yang bersifat *qadîm*. Di sini terlihat bahwa ibn al-Fâridh telah mencapai kedudukan yang tinggi dengan *ke-quthb*-annya dari segi ilmu. Dan ini bersumber dari fitrah Muhammad, buah pengetahuan dan kebijaksanaan (*`irfân*), yang dipetik dari aspek intelektualitas *al-Haqqiqah al-muhammadiyah*. Dengan kedudukannya itu, ia juga dapat mengetahui hakikat segala sesuatu yang ada di alam materi, sejak mereka masih bersatu dengan *al-Rûh al-a`zham* di alam *amr*.

Semua tujuan mengarah pada wajah-Nya. Ia berada di atas (mereka yang relatif) di "bawah", dan di bawah mereka yang (relatif) "di atas".

Sehingga (menurut pengalamanku) "ke-bawah-an" bumi adalah "di atas" eter, karena tertutupnya sesuatu yang aku pisahkan; dan pemisahan sesuatu yang menyatu hanyalah aspek zhahir dari jalanku (sunnahku).⁹²

Di dalam syair ini, dinyatakan bahwa di awal penciptaannya semua materi yang ada di alam ini, baik itu benda langit maupun bumi, dan segala sesuatu yang ada di antara keduanya, masih merupakan suatu kesatuan yang tidak berpisah-pisah (*al-ratq/penyatuan*), tidak ada arah, tidak ada atas dan tidak ada bawah. Dan itu terjadi pada saat mereka masih bersatu dengan *al-quthb*. Sehingga kemudian mereka muncul dalam keadaan terpecah-pecah (*al-fatq*), lalu terjadilah keragaman di segala arah setelah mereka menyatu (*ijmâl*).

⁹² *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 468-469. Amin al-Khûri, *op.cit.*, h. 105

Ibn al-Fâridh memaparkan syair di atas untuk menunjukkan kaitan antara *quthb*, sebagai entitas pertama yang *qadim*, dengan alam yang masih bersatu dengannya di awal penciptaan, dan kemudian terpecah ke dalam bentuk-bentuk yang beragam setelah itu. Aspek batin *al-quthb* berhadapan dengan alam dalam keadaannya yang *qadim*. Sedangkan aspek zhahirnya berhadapan dengan alam yang dalam keadaannya yang terpisah, atau keragaman yang bersifat *hudûts*.

Kedudukan alam (yang masih dalam keadaan menyatu) di awal penciptaannya itu, lebih jauh dijelaskan oleh ibn al-Fâridh, tidak mengandung dimensi ruang, tidak mempunyai arah, karena arah itu mengandung pengertian ke-mana-an, yang akan menyebabkan kejamakan dan keterpisahan. Ia juga tidak mengandung dimensi waktu, dan angka yang terbatas, karena adanya angka berarti adanya dualisme, dan dualisme adalah kesyirikan.

Dan pasti, karena penyatuan adalah suatu kemestian. Maka tidak ada arah dan 'ke-mana-an', karena ia akan menyebabkan keragaman realitas, yang muncul karena pemisahanku (atas realitas itu).

Dan tidak ada angka, tidak ada waktu. Karena angka akan membatasi dan pembatasan memunculkan dualisme, dan itu berarti kesyirikan.⁹³

Jadi, bentuk alam ketika itu masih dalam bentuk kesatuan, kesatuan ruang, waktu dan ketaatan, dan kesatuan dalam hakikat universal. Ia belum menjadi entitas-entitas yang terpisah, karena ia masih bersama-sama dengan *al-Haqqiqah al-muhammadiyah* yang menjadi sumbernya. Ia bahkan meliputi segala ruang dan waktu, sebelum kemudian ia muncul dalam bentuk keragaman dalam dimensi ruang dan waktu.

3. Tentang *al-Quthb*, Kenabian, dan Kewalian

Berbicara tentang hubungan antara *al-quthb* (*al-Haqqiqah al-muhammadiyah*) dan para nabi yang diutus sebelum Nabi

⁹³ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 470-471. *Ibid.*, h. 105

Muhammad, serta para khalifah dan wali-wali yang datang setelahnya, maka Muhammad, dari segi kedudukannya sebagai nabi yang diutus kepada seluruh manusia, adalah anak dan keturunan Adam, sedangkan dari aspek spiritualnya (ruhaninya) adalah ayah bagi Adam, karena wujudnya mendahului Adam dan para nabi sesudahnya, yang tidak lain merupakan wadah *tajalli* bagi realitas yang satu, yaitu *al-Haqîqah al-Muhammadiyah*.

Meskipun aku secara lahiriah adalah anak Adam, di dalam dirinya, rûhku bersaksi bahwa akulah bapaknya.

Jangan menganggap bahwa persoalan ini berada di luarku, sebab tidak ada yang mencapai ketuhanan (sebagai nabi atau wali), kecuali ia memasuki pelayananku.⁹⁴

Jadi kedudukan kenabian Muhammad jika dinisbahkan dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah* sama dengan nabi-nabi yang lainnya, hanya saja kenabian Muhammad lebih unggul dari nabi-nabi lain karena ia diutus dari dirinya sendiri (*al-Haqîqah al-muhammadiyah*), yaitu dari dzatnya yang *qadîm* dan universal kepada dirinya sendiri sebagai nabi yang diutus kepada umat manusia. Sedangkan nabi-nabi lainnya berasal dari dzat yang lain, bukan dari dzat mereka;

Dan sejak munculnya ikrar setia, sebelum datangnya prinsip-prinsip dasarnya, sebelum peringatan (wahyu) diturunkan pada (dunia), dan ketika manusia akan dibangkitkan dari kematian

Aku adalah seorang rasul yang diutus untuk diriku sendiri, dan esensiku diarahkan kepadaku oleh buktiku (tanda-tandaku) sendiri.⁹⁵

Pribadi-pribadi sempurna itu, baik itu para nabi, ulama, maupun para wali dan segala mukjizat serta kelebihan (keramat) yang mereka miliki, adalah manifestasi (*mazhar*) dari kesempurnaan mutlak *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Begitu juga dengan syari`at yang mereka bawa, bersumber dari aspek ma`nawinya. Perhatikan syair-syair di bawah ini:

⁹⁴ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 630-631. *Ibid.*, h. 120

⁹⁵ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 459 dan 460. *Ibid.*, h. 104

Mereka (para nabi) yang menerima rûh (dariku), dan berseru (pada umatnya) untuk mengikuti jalanku atas namaku dan menyingkirkan para penentangnyanya dengan argumentasiku

Meskipun aku secara lahiriah adalah anak Adam, di dalam dirinya (diri Adam), rûhku bersaksi bahwa akulah bapaknyanya.⁹⁶

Demikian juga seruan ketaatan yang disampaikan oleh para nabi, adalah sesuai dengan cahaya petunjuk *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, maka setiap nabi, dari Nabi Adam sampai pada Nabi Muhammad, menyerukan ketundukan dan kepatuhan kepadanya. Begitu juga halnya dengan para pewaris nabi, ulama dan para wali yang datang sesudahnya.

Dan tidak ada di antara mereka (para nabi sebelumnya), kecuali (mereka diutus) untuk menuntun kaumnya menuju Kebenaran (Allah), dengan berkah Muhammad dan karena nabi-nabi itu adalah pengikut Muhammad.

Dan Tuhan kita adalah satu dengan Tuhan para nabi tersebut, sementara kita yang menuntun (orang-orang) kepada Kebenaran menjalankan tugas nabi.

Dan sebagai umat Muhammad, wali di antara kita adalah (seperti) salah seorang nabi pada masa lalu, seseorang yang mematuhi perintah dan teguh (dalam kepatuhan pada hukum agama).⁹⁷

Para nabi, ulama dan wali ini adalah individu-individu yang satu dari segi hakikat, tapi beragam dari segi penampakan, yaitu dalam wujud seorang nabi, seorang ulama, atau seorang wali. Pribadi-pribadi sempurna ini dalam berbagai bentuknya telah mewarisi kesempurnaan ilmu para nabi.

Jadi, menurut ibn al-Fâridh, ajaran dan syari`at yang diajarkan oleh para nabi, ulama dan para wali ini, pada hakikatnya adalah satu, karena semuanya bersumber dari sumber yang sama, *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Ia adalah sumber segala ilmu, wahyu dan `irfan (wisdom). Ia muncul pada setiap generasi secara bergantian pada diri nabi-nabi yang jumlahnya sangat

⁹⁶ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 629 dan 631. *Ibid.*, h. 119-120

⁹⁷ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 615-617. *Ibid.*, h. 118

banyak, dan menyeru kepada agama dan syari`at yang berlainan, pada hakikatnya semua agama dan syari`at mereka itu harus dikembalikan pada sumbernya yang satu yaitu *al-Haqîqah al-muhammadiyah*.

Kemudian menurutnya, para ulama dan wali ini mempunyai hubungan dan kedekatan spiritual dengan para nabi, hal ini dikarenakan kedudukannya sebagai pewaris mereka, dan karena sumber mereka yang sama yaitu *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Mereka itu adalah bintang di langit, yang akan memberikan petunjuk arah bagi orang yang tersesat di tengah samudera yang luas.

Dan mereka semua adalah seperti bintang bagi orang yang meminta petunjuk nasehat, ke arah mana saja mereka (orang yang meminta nasihat itu) ditunjukkan, akan mendapatkan petunjuknya.

Dan para wali yang percaya kepada mereka, kendatipun mereka belum pernah saling berjumpa dan melihat, dipilih berdasarkan kedekatan mereka; mereka dekat seperti saudara.

Dan kedekatannya dengan mereka di alam spiritual menyerupai kerinduannya akan bentuk mereka, sehingga betapa hebatnya kehadiran dalam ketidak hadirannya.⁹⁸

D. Wihdat al-Adyân (kesatuan agama-agama)

Menurut ibn al-Fâridh, *al-quthb* adalah sebuah realitas absolut yang menjadi satu-satunya sumber yang memancarkan para nabi, mukjizat dan syari`at mereka. *Musyâhadah* ibn al-Fâridh, tidak hanya sampai pada penyaksian penyatuan antara *quthb* sebagai realitas universal yang *qadîm* dengan pribadi-pribadi nabi yang *hudûts*, sebagaimana tersebut di atas, tapi juga sampai pada satu penyaksian akan kesatuan agama-agama. Ia sampai pada satu kesimpulan bahwa perbedaan agama, keyakinan dan sistem penyembahan hanya dari segi zhahir, sedangkan secara substansial, beragam sistem penyembahan itu hanya sebagai *wasîlah* (perantara) yang dengannya dicapai tujuan yang sama,

⁹⁸ *Tâiyah al-Kubrâ*, syair nomor 625-627. *Ibid.*, h. 119

yaitu menyembah Tuhan Yang Satu. Semua agama bersumber dari Allah, dan seseorang memilih satu kepercayaan dan agama tertentu bukanlah didasarkan pilihan bebas mereka, tetapi terjadi atas kehendak dan ketentuan Allah.

Para sufi yang berfaham penyatuan (*Wihdat al-wujûd*) mempunyai keyakinan tentang kesatuan agama pada tiga hal, pertama, agama-agama itu berbeda hanya dari sisi zhahirnya saja, sedangkan dari sisi substansial mereka sama, karena semua agama tersebut menyeru kepada penyembahan Tuhan yang satu, walaupun bentuk peribadatan mereka berbeda. Kedua, manusia tidak memiliki kehendak bebas, dan kekuatan untuk memilih. Kepemelukan seseorang terhadap suatu keyakinan terjadi atas kehendak Allah dan kekuasaan-Nya. Ketiga, mentauhîdkan Allah dengan keyakinan bahwa Tuhan hanya menjadi sumber bagi petunjuk dan *hidâyah* (bukan sumber bagi kekufuran dan kesesatan), bukanlah pengertian tauhîd yang benar, tapi lebih cenderung pada kekafiran yang tersembunyi (*ilhâd*).⁹⁹

Menurut ibn al-Fârîdh, setiap agama mengungkapkan segi-segi tertentu dari kebenaran, dan yang mereka tuju dengan penyembahan mereka itu sebenarnya adalah Tuhan Yang Satu. Oleh karena itu, tidak ada perbedaan yang prinsipil antara agama yang menyeru pada keesaan Tuhan dan agama-agama yang menyeru pada dualitas atau trinitas. Kekufuran dan keimanan mereka tidak berbeda secara substansial. Orang-orang Yahudi dan Nasrani, Majusi dan Islam, semuanya sepakat bahwa mereka menyembah Tuhan yang satu, walaupun mereka mengambil bentuk-bentuk luar penyembahan yang berbeda.

Dengan demikian, tidak ada agama yang lebih utama dari agama lainnya, atau memandang sesuatu agama dengan pandangan keagungan sembari menghina agama lain. Turunnya al-Qur'ân itu tidak berarti membatalkan hukum Taurât dan Injil, walaupun ia diturunkan setelah keduanya. Ketiga kitab tersebut

⁹⁹ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 383

adalah wahyu Tuhan, dalam pengertian ketiganya bersumber dari sumber yang sama, yaitu Dzat Allah, dan sama-sama menyeru pada kebenaran.

Jadi, dalam pandangan ibn al-Fâridh, para penyembah berhala itu tidaklah tercela, atau dapat disalahkan dalam keyakinan mereka. Orang-orang yang mencela atau menyalahkan mereka, dalam pandangan ibn al-Fâridh, walaupun secara zhahir kelihatan mentauhidkan Allah, pada hakikatnya tenggelam dalam kesyirikan, karena mereka tidak menyembah Allah semata, tapi menjadikan sesuatu selain Allah sebagai sembah mereka.

Menurut ibn al-Fâridh, orang-orang Majusi pada hakikatnya tidak menyembah api, mereka telah melihat cahaya ketuhanan, tapi mereka mengira cahaya Tuhan itu sebagai api, lalu mereka menyembah api itu, sehingga mereka tersesat dari petunjuk dengan cahaya petunjuk itu. Lihatlah syair-syair berikut ini:

Melalui-Ku golongan mereka yang menyeru nama-Ku (mencurahkan perhatian), seperti telinga seseorang yang telah membaca (buku), dan demi diriku, kedai seorang penjual anggur (menjadi) terbuka seperti mata pengawas.

Dan nyaris tiada tangan, kecuali tangan-Ku yang mengencangkan ikat pinggang kekufuran; dan jika ia dilongarkan karena mengakui-Ku, maka tangan-Kulah yang mengendurkannya.

Dan jika mihrab masjid disinari oleh al-Qur'ân, tetapi tidak ada altar gereja yang disia-siakan oleh Injil.

Begitu pula kitab Taurat yang disampaikan Musa kepada kaumnya, tidaklah percuma. Dengan kitab itu para rabbi berbincang dengan Tuhan setiap malam.

Dan jika (ada) seorang pemuja tunduk di depan batu berhala, tidak ada alasan yang membenarkan semangat keagamaan untuk menyerangnya.

Sebab banyak orang yang jelas-jelas menyekutukan Tuhan lewat pemujaan berhala, memiliki rûh sebagai pemuja uang.

Peringatan dari-Ku telah sampai pada mereka yang ditujunya, dan Aku adalah penyebab dari segala penyesalan yang disampaikan dalam setiap keyakinan.

Tidak pada satu agama, penglihatan manusia menjadi serba salah; tidak pada setiap sekte pemikiran mereka menjadi salah arah

Mereka yang dengan ceroboh jatuh cinta pada matahari, tidak akan kehilangan jalan, sejauh sinar terangnya berasal dari cahaya keagungan-Ku yang tersingkap

Dan jika kaum Majusi, seperti yang dikisahkan dalam sejarah, memuja api selama ribuan tahun.

Sebelumnya mereka harapkan hanyalah Aku, kendati mereka mengambil arah yang lain dan tidak menyatakan tujuan yang mereka tetapkan.¹⁰⁰

Syair-syair di atas menyatakan bahwa setiap agama dan kitab-kitab yang berbeda itu sebenarnya berisikan persamaan substansial. Dan kitab yang diturunkan belakangan tidak membatalkan hukum-hukum yang ada pada kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya. Begitu juga penampakan dan corak penyembahan yang berbeda itu pada dasarnya dimaksudkan untuk mendekatkan diri pada Dzat Yang Esa, yang ter-*mahjûb* (tersembunyi) di balik bentuk-bentuk inderawi (simbol-simbol penyembahan) yang berbeda, seperti berhala bagi penyembahnya, dan api bagi orang-orang Majusi.

Pandangan ibn al-Fâridh ini senada dengan beberapa sufi yang mempunyai pandangan yang serupa, seperti ibn `Arabi, yang mengatakan bahwa, seorang `arif yang sempurna adalah orang yang melihat pada setiap bentuk penyembahan itu sebagai *mazhar* (wujud penampakan) dari Allah. Oleh karena itu, mereka menyebutnya dengan sebutan 'Tuhan', dengan nama-nama khusus seperti batu, pohon, binatang, bintang-bintang dan lain-lain. yang mewakili gambaran Tuhan Yang Maha Esa.¹⁰¹

¹⁰⁰ *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 731-742, Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 129-130

¹⁰¹ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 393

Adapun dasar kedua, berkenaan dengan *al-jabr* (keterpaksaan). Menurut ibn al-Fâridh, orang-orang yang sesat dari jalan yang benar, dan belum mendapatkan petunjuk untuk kenal kepada Allah dengan sebenarnya, bukanlah orang-orang yang lebih rendah kadar imannya dibandingkan mereka yang telah mengenal Allah dan telah mendapatkan petunjuk. Karena Allah memberi petunjuk kepada hamba-Nya yang Ia sukai dan menyesatkan siapa yang diinginkan-Nya. Dan orang yang diberi-Nya petunjuk atau yang disesatkannya terjadi menurut ketentuan Tuhan yang *qadîm*. Segala ciptaan di alam wujud ini tunduk kepada ketentuan Tuhan dan berlaku sesuai dengannya, ia tidak akan bisa terlepas atau lari dari ketentuan yang telah ditakdirkan untuknya.

Jika demikian, pertanyaan yang timbul kemudian adalah, mengapa terjadi perbedaan agama dan sistem penyembahan? Menurut ibn al-Fâridh, Allah menciptakan segala sesuatu itu tidak sia-sia dan tanpa tujuan, semua ciptaan-Nya diciptakan dengan tujuan dan hikmah tertentu. Setiap perbuatan manusia, yang baik maupun yang buruk terjadi menurut ketentuan Tuhan. Dan ketentuan Tuhan itu didasarkan pada salah satu nama dari nama-nama Dzat Tuhan yang sedang berlaku pada seseorang. Jadi hakikat Dzat ilâhiyah itu terdapat pada setiap asmâ-Nya. Dalam pengertian, setiap nama itu adalah Dzat yang bersifat dengan salah satu sifat dari sifat-sifat Allah. seperti *al-Hâdi*, *al-Mudhill*, *al-Mu'izu* dan *al-Mudzill*. Semuanya adalah nama-nama yang mengandung sifat-sifat, yang di dalamnya terkandung ketentuan-ketentuan yang berlaku bagi setiap ciptaan-Nya.

Jadi, manusia tidak melakukan sesuatu kecuali atas kehendak Tuhan dan tunduk kepada salah satu nama dari nama-nama Tuhan yang ditentukan baginya. Dengan demikian, menurut ibn al-Fâridh, manusia tidak bisa dicela karena ia memeluk suatu keyakinan agama, atau atas kekufuran dan kesesatannya. Karena tidak ada kekuatan di dalam dirinya untuk menolaknya. Dan itu terjadi berdasarkan kandungan nama-nama Tuhan yang berlaku atas dirinya. sehingga sekelompok orang menjadi beriman, dan

sekelompok lainnya menjadi kafir, ada yang berbahagia dan ada juga yang celaka. Lihatlah bait-bait syair berikut ini:

Dan kecuali pada layar eksistensi, harus aku katakan; hanya ketaatanku pada hukum yang ditetapkan atas fenomena yang terus membungkamku.

Jadi, hal ini bukanlah keanehan yang tak bertujuan. Makhluks-makhluks pun tidak diciptakan untuk bergerak sembarang, mesti tindakan mereka tidak benar.

Persoalan mereka berjalan sesuai dengan jenis nama-nama; dan kebajikan yang mengkarunia esensi dengan (berbagai) sifat, yang menyebabkan mereka berjalan seperti itu karena perintah Allah.

Menetapkan segala persoalan itu ke dalam dua sisi “dan aku tidak peduli... dan aku tidak peduli”, yang satu ditakdirkan untuk (mendapatkan) kebahagiaan, dan yang satu ditakdirkan untuk (mendapatkan) kepedihan.¹⁰²

Pendapat ibn al-Fâridh di atas, mirip dengan apa yang di katakan oleh al-Hallâj, bahwa seseorang memeluk suatu agama bukan didasarkan pada pilihan mereka, tapi berdasarkan ketentuan Allah yang dipilihkan untuknya. Jika ada seseorang yang mencela orang lain karena kesesatannya memeluk suatu agama, berarti dia mempunyai anggapan bahwa manusia itu mempunyai kebebasan untuk memilih agamanya sendiri, dan ini adalah pandangan kaum Qadariyah.

Pandangan al-Hallâj ini dijelaskan oleh ibn `Arabi, bahwa seseorang yang beriman di dunia ini, pada hakikatnya, ia telah beriman manakala ia masih berada di dalam ilmu Allah, begitu juga orang kafir, ia telah menjadi kafir sejak azal. Lalu ibn `Arabi membedakan antara kehendak Tuhan dengan perintah *taklif*. Kehendak Tuhan adalah ketentuannya atas segala yang berlaku, yang tidak mungkin dilanggar atau keluar darinya. Oleh karena itu, sebuah kesalahan adalah dosa dalam syariat dan amar *taklif*, dan bukanlah dosa bagi kehendak Tuhan. Atas dasar ini, sebagaimana

¹⁰² *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 743-746, Amîn al-Khûri, *op.cit.*, h. 130

al-Hallâj, ibn `Arabi berkeyakinan bahwa dosa iblis dan Fir`aun terjadi menurut kehendak Tuhan, dan pengakuannya “Akulah tuhan kalian yang tertinggi” terjadi karena kehendak Allah, sebagaimana pengakuan al-Hallâj, “Aku adalah kebenaran”.¹⁰³

Al-Jilli juga mengatakan bahwa perbedaan agama-agama itu pada hakikatnya terjadi menurut ketentuan Allah yang ada pada asmâ-Nya. Adapun perbedaan sistem penyembahan, terjadi karena perbedaan ketentuan asmâ dan sifat, karena Allah ber-*tajalli* dengan nama-Nya *al-Mudhill*, sebagaimana ia ber-*tajalli* dengan nama-Nya *al-Hâdi*, begitu juga *al-Mun`im* dan *al-Muntaqim*, dan keadaan manusia berbeda-beda menurut ketentuan asmâ dan sifat yang berlaku untuknya.

Maka jelaslah di sini, bahwa ibn al-Fâridh dan beberapa sufi di atas mempunyai madzhab yang sama, dan sampai pada kesimpulan yang sama bahwa agama dan penyembahan yang berbeda-beda itu berdasarkan kepada kehendak Allah, bukan karena kehendak manusia atau karena kebebasan untuk memilih.

Dalam persoalan ini, para sufi biasanya berpedoman pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 213 yang maksudnya bahwa dari segi fitrah penciptaannya, manusia diciptakan dalam keadaan taat, lalu Allah mengutus para nabi dan rasul untuk memberikan kabar gembira atau memperingatkan mereka, agar menyembah-Nya para pengikut mereka dari orang-orang yang berlaku ketentuan nama Allah *al-Hâdi* pada diri mereka, dan agar menentang-Nya orang-orang yang berlaku ketentuan nama Allah *al-mudhill* pada diri mereka. Maka terciptalah agama dan sistem penyembahan yang beragam. Ada sekelompok orang yang menyangka bahwa mereka dalam kebenaran, padahal mereka berada dalam kesesatan. Lalu Allah menghiasi amal mereka, agar mereka tetap menyembah-Nya dari segi ketentuan asmâ dan sifat yang berlaku bagi diri mereka, dan Allah akan membalas amal

¹⁰³ Mushthafa Hilmi, *op.cit.*, h. 390

perbuatan mereka berdasarkan ketentuan asmâ dan sifat-Nya yang berlaku pada diri seseorang.

Mengomentari persoalan ini, Musthafa Hilmi mengatakan bahwa para sufi biasanya lebih cenderung kepada faham Jabariyah, dan lebih sering menggunakan dalil-dalil senada untuk menguatkan pendapat mereka. Hal ini disebabkan karena ayat-ayat tersebut mengandung pengertian-pengertian tentang penyerahan diri kepada Allah, tawakkal, ketundukan seseorang hamba pada ketentuan Allah, dan kepercayaan bahwa semua eksistensi di alam semesta ini kembali kepada sebab yang satu, yaitu Dzat Tuhan. Termasuk juga tentang ketentuan keberimanan atau kekufuran seseorang.¹⁰⁴

Adapun dasar ketiga, bahwa ada orang yang memahami Tauhîd itu bahwa Allah hanya menjadi sumber bagi petunjuk dan kebenaran. Kepercayaan seperti ini meniscayakan suatu keyakinan akan ada suatu kekuatan lain selain Allah yang menjadi sumber dari kesesatan. Tauhîd dalam pengertian seperti ini, menurut ibn al-Fâridh, adalah kekufuran (*mulhid*). Tauhîd yang benar adalah bukan hanya mempercayai bahwa Allah itu sumber bagi kebaikan dan keimanan saja, tapi juga sebagai sumber kekufuran dan kesesatan serta kebinasaan. Hal ini dapat dilihat dalam syair ibn al-Fâridh berikut ini:

Oh, biarkan sang jiwa tahu bahwa itulah yang terjadi, atau biarkan dia tidak tahu (sama sekali), sebab menurut hal ini al-Qur`an dibaca setiap pagi.

Dan pengetahuannya muncul dari dirinya sendiri, dialah yang mendiktekan harapanku (akan pengetahuan sufistik) pada inderaku.

Jika aku tinggal, aku akan dipalingkan (dari kebenaran) atau ditelanjangi dari tanda-tanda penyatuanku (jam `) dengan mengaitkan hasil perbuatanku (sebagai partner yang sejajar) dengan diriku.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibd.*, h. 392

¹⁰⁵ *Tâ'iyah al-Kubrâ*, syair nomor 747-749, Amîn al-Khûri, *op.cit.*,

Pandangan ini senada dengan pandangan kaum Jabariyah yang mengatakan bahwa seandainya manusia menciptakan perbuatannya sendiri, maka di sana pasti akan terjadi suatu perbuatan yang berada di luar kehendak dan pilihan Tuhan, sehingga ada sesuatu selain Allah yang menciptakan perbuatan tersebut, dan ini akan menimbulkan kesyirikan.

Jadi, pandangan tasawuf ibn al-Fâridh tentang keterbatasan pilihan dan kehendak bebas manusia itu, sesuai dengan ajaran Jabariyah. Hanya saja ibn al-Fâridh adalah seorang penyair sufi yang mendirikan madzhabnya yang bercorak *jabari* di atas dasar *dzauq* dan kehalusan jiwa, sedangkan kaum Jabariyah membangun pemikiran mereka melalui dalil-dalil 'aqli dan berusaha menggunakan nash-nash yang mendukung pandangan mereka, dan menundukkan argumen-argumen penentang mereka, yaitu kaum Mu'tazilah.

KESIMPULAN

Ibn al-Fârîdh adalah salah seorang penyair mistik terbesar dalam sejarah mistisisme Islam. Ia adalah seorang sufi penganut madzhab cinta, yang mahir menyusun syair-syair yang bertemakan cinta ilahi. Dengan keistimewaannya menggubah syair-syair cinta ketuhanan itu, ia kemudian dinobatkan sebagai *Shulthân al-Âsyiqîn*, sang pangeran cinta.

Ibn al-Fârîdh mengekspresikan perasaan cintanya kepada Allah itu dalam sekumpulan syair yang diberi judul *Dîwân ibn al-Fâridh*. Ia telah memilih syair sebagai media untuk mengkomunikasikan pemikiran mistisnya, sehingga melalui media syair itu ajaran tasawufnya terlihat begitu estetik dalam suatu gaya yang tinggi di luar jangkauan akal murni. Kedalaman imajinasi dan penghayatan estetisnya yang begitu dalam membuat syair-syairnya terlihat sedemikian mistis, baik dalam kandungan isi maupun inspirasinya.

Madzhab cinta ibn al-Fârîdh didasarkan pada satu pandangan bahwa cinta itu bersifat *qadîm*, ia dianugerahkan Allah pada jiwa seseorang ketika ia masih di alam *amr*, sebelum turun ke alam dunia. Ketika jiwa muncul ke alam materi, ia masih tetap dalam kondisinya yang semula (suci), sebelum ia kemudian

dipengaruhi oleh hal-hal yang bersifat duniawi, yaitu hawa nafsu dan materi yang akan menjadi tirai penghalang baginya untuk kembali pada sumbernya yang pertama dan kembali berhubungan dengan alamnya yang tertinggi.

Oleh karena itu, pengaruh-pengaruh tersebut harus disingkirkan dengan cara menyucikan jiwa dan hati, serta menjernihkan pandangan *bashîrah* (mata hati), sehingga ia dengan mudah dapat kembali pada kehidupan spiritualnya yang *qadîm*, menikmati cintanya yang azali. Ia akan dapat berhubungan dengan Dzat Tuhan sebagai sumber asalnya, setelah ia berhasil memfanakan dirinya dari segala sesuatu, untuk kemudian lebur di dalam kebesaran-Nya. Dengan cara inilah ia bisa merasakan kebahagiaan yang hakiki.

Pandangan dasar ibn al-Fâridh tentang cinta ini adalah buah dari pengalaman dan sekaligus sebagai gambaran dari kisah perjalanan cintanya melewati tahapan-tahapan cinta yang akhirnya mengantarkanya pada maqâm *ittihâd*, atau maqâm penyatuan dengan Allah. Pandangan dasar inilah yang kemudian mewarnai ajaran-ajaran dan pemikiran tasawufnya.

Di awal tahapan pertama dari perjalanan cintanya, ibn al-Fâridh belum merasakan cinta yang sempurna dan tulus kepada Allah, karena cintanya masih dipengaruhi oleh sensasi-sensasi inderawi. ia belum merasakan kemabukan dan kefanaan diri sepenuhnya, tapi justru mengalami kondisi yang tak menentu, kondisi yang silih berganti dan berubah-ubah, yaitu antara kondisi *shahw* (sadar) dan *sakr* (mabuk). Hal ini berlangsung terus, hingga ia mencapai tahapan kedua dari perjalanan cintanya, yaitu ketika ia merasakan fanâ yang pertama.

Pada tahapan kedua ini, ia mulai dapat merasakan fanâ yang sempurna. Karena pada tahap ini, ia telah berhasil menghapuskan ego dan harapannya untuk mendapatkan balasan dari Sang Kekasih. Jiwanya telah menjadi suci kembali seperti ketika ia masih berada di alam *amr*, sehingga dalam keadaan fanâ-nya itu, ia dapat menyaksikan kesatuannya dengan Dzat Sang

Kekasih, dan tersibaklah segala rahasia yang belum tersingkapkan selama ini.

Memasuki tahapan ketiga dari perjalanan cintanya, ibn al-Fâridh sampai pada maqâm *baqâ billâh* (kekal bersama Allah), sehingga pengalaman penyatuannya (*ittihâd*-nya) dengan Allah tidak lagi dilalui dalam kondisi fanâ, seperti yang dialaminya ketika dalam tahapan kedua. Pada tahap ini, ia sudah berada di dalam kondisi *shahw al-jam`* (kondisi sadar setelah mabuk), di mana ia sudah dapat ber-*musyâhadah* dalam keadaan sadar, sehingga kondisi *sakr* itu sudah tidak diperlukan lagi.

Jadi, di awal perjalanan mistiknya, ibn al-Fâridh masih mensyaratkan kondisi fanâ dan baqâ untuk mencapai maqâm *ittihâd*. Artinya, untuk mendapatkan maqâm *ittihâd*, sang sufi harus terlebih dahulu melewati gerbang fanâ, yang terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *pertama, fanâ` `an wujûd al-siwâ. fanâ` `an irâdat al-siwâ*, dan ketiga, *fanâ` `an syuhûd al-siwâ*.

Fanâ` `an syuhûd al-siwâ, sebagai tingkatan fanâ yang terakhir mengandung pengertian sirnanya penyaksian sang pencinta dari eksistensi, alam pluralitas dan dari kefanaannya, sehingga ia kehilangan segala-galanya selain Allah. Pada peringkat ini, satu-satunya yang disaksikan oleh si pencinta adalah Allah. Inilah yang disebut dengan Wihdat al-syuhûd.

Di dalam Wihdat al-syuhûd, esensi pencinta tidak lebur dalam esensi Yang Mutlak, tetapi penyaksiannya terhadap pluralitas sirna dalam menyaksikan Yang Mutlak. Laksana orang yang melihat matahari, sinar matahari yang begitu kuat dan tajam telah memudahkan cahaya jutaan bintang. Bintang-bintang itu sebenarnya masih tetap eksis, tetapi telah hilang dari penglihatan, karena saking kuatnya sinar matahari. Demikian pula yang disaksikan oleh para pencapai Wihdat al-syuhûd, mereka tidak menegasikan alam, tetapi perasannya terhadap segala sesuatu selain Allah telah lebur dalam penyaksian kepada Allah, dan ia menyaksikan bahwa ia telah bersatu/*ittihâd* dengan-Nya.

Maqâm Wihdat al-syuhûd yang di di dalam keadaan fanâ ini adalah maqâm yang didapatkannya pada tahapan kedua dari tahapan cintanya. Artinya, ibn al-Fâridh masih memerlukan kondisi fanâ untuk sampai pada maqâm Wihdat al-syuhûd. Pada tahapan selanjutnya, yaitu pada tahapan ketiga, kondisi fanâ ini sudah tidak diperlukannya lagi, karena ia sudah dapat mencapai maqâm ini dalam keadaan sadar. Kondisi sadar ini, dalam istilah tasawuf, disebut dengan *al-shahw*, atau *shahw al-jam`* (Kesadaran akan penyatuan).

Dengan demikian, maka di dalam pengalaman *ittihâd*-nya, ibn al-Fâridh telah mengalami dua keadaan yang berbeda, yaitu *ittihad* yang didapatkannya dalam keadaan fanâ, *sakr* atau *'mahw al-jam`* (ketidaksadaran akan penyatuan), seperti yang dialaminya pada tahapan kedua, dan dalam keadaan baqâ, atau *shahw al-jam`* (Kesadaran akan penyatuan), seperti yang dialaminya pada tahapan ketiga dari perjalanan cintanya.

Pencapaian *ittihâd* dalam kondisi sadar itu tentunya lebih baik jika dibandingkan dengan pencapaian *ittihâd* dalam kondisi tidak sadar (mabuk/*sakr*), karena dalam keadaan mabuk akal manusia tidak berpikir, kesadaran dan perasaannya hilang, maka pengalaman *ittihâd*-nya juga tidak akan bertahan kecuali selama ia mabuk, berbeda dengan *ittihâd* yang dialaminya dalam keadaan sadar. Kemudian, faktor yang mendukung terjadinya *ittihâd* dalam keadaan *al-mahw* adalah fanâ dan penghapusan segala sesuatu. Sedangkan dalam keadaan sadar, tidak memerlukan lagi fanâ dan *ghaibah*.

Dari kajian yang telah dilakukan terhadap *Dîwân ibn al-Fâridh*, didapatkan satu pemahaman bahwa *ittihâd*, walaupun secara umum berarti penyatuan antara sang pencinta dengan Dzat Allah, tapi yang dimaksudkan oleh ibn al-Fâridh adalah penyatuannya dengan *al-quthb* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah*, sebagai realitas pertama yang *qadîm*, dan menjadi sumber penciptaan alam semesta, baik itu alam material maupun alam spiritual. Ia adalah realitas absolut yang menjadi

satu-satunya sumber yang memancarkan para nabi, mukjizat dan syariat mereka.

Bertolak dari doktrin cinta ilahi, fanâ dan *al-quthb*, ibn al-Fâridh sampai pada kesimpulan, bahwa memang agama-agama itu secara lahiriah berbeda, namun pada hakikat dan substansinya adalah atu. Ibadah (ritual) satu agama bisa saja berbeda dengan agama lain, tetapi semuanya menyembah Tuhan yang satu, yaitu Tuhan Pencipta langit dan bumi.

Ajaran Wihdat al-adyân ibn al-Fâridh ini didasarkan pada tiga prinsip dasar, pertama, agama-agama itu berbeda hanya dari sisi dahirnya saja, sedangkan dari sisi substansial mereka sama, karena semua agama tersebut menyeru kepada penyembahan Tuhan yang satu, walaupun bentuk peribadatan mereka berbeda. Kedua, manusia tidak memiliki kehendak bebas, dan kekuatan untuk memilih. Kepemelukan seseorang terhadap suatu keyakinan terjadi atas kehendak Allah dan kekuasaan-Nya. Ketiga, mentauhidkan Allah dengan keyakinan bahwa Tuhan hanya menjadi sumber bagi petunjuk dan *hidâyah* (bukan sumber bagi kekufuran dan kesesatan), bukanlah pengertian tauhid yang benar, tapi lebih cenderung pada kekaifiran yang tersembunyi (*ilhâd*).

Demikianlah ajaran tasawuf ibn al-Fâridh, seorang sufi pencinta Allah sejati, yang telah menjadikan cinta sebagai madzhab tasawufnya. Berdasarkan tema-tema ajaran tasawufnya itu, hampir seluruh pengkaji tasawuf sepakat mengelompokkannya ke dalam kelompok tasawuf falsafi. Walaupun sebenarnya, pandangan seperti ini masih perlu untuk didiskusikan lagi, mengingat terdapat beberapa fakta berikut ini harus juga dijadikan bahan pertimbangan.

Ibn al-Fâridh bukanlah seorang filosof atau teoritikus mistis. Ajaran-ajaran tasawufnya di dalam *Dîwân ibn al-Fâridh* tidak terbangun secara teoritis dan sistematis. Hal ini, terutama, disebabkan karena ajaran-ajaran itu tidak didasarkan pada ide-ide teoritis *a la* teoritikus mistis, atau pada renungan-renungan reflektif *a la* teosof. Ia muncul begitu saja sebagai letupan-letupan

jiwa yang sudah terbakar oleh cinta Ilahi, dan murni didasarkan pada pengalaman intuitif, yang kemudian diartikulasikan secara spontan lewat media syair. Spontanitas bahasa syair dan artikulasi simbolik yang menjadi ciri khas dari bahasa syair bukanlah media artikulasi yang tepat bagi pengetahuan teoritis dan filsafat.

Selain itu, secara historis, Ibn al-Fâridh hidup di suatu masyarakat yang telah mengenal dengan baik dua corak pemikiran tasawuf, tasawuf falsafi dan tasawuf akhlaki. Corak tasawuf yang terakhir ini, pada masa ibn al-Fâridh hidup, justru mengalami perkembangan yang begitu pesat, dan karena didukung oleh beberapa hal, ia telah berhasil mewarnai sendi-sendi kehidupan sosial masyarakat Mesir waktu itu.

Namun demikian, dominasi corak tasawuf akhlaki itu, tidak serta merta melenyapkan pengaruh aliran tasawuf falsafi. Hal ini dibuktikan dengan munculnya beberapa tokoh sufi besar pada masa itu, yang memiliki corak pemikiran tasawuf falsafi. Beragamnya corak pemikiran tasawuf yang muncul pada saat itu tentunya membuka peluang untuk terjadinya saling pengaruh mempengaruhi ajaran, termasuk juga kepada diri ibn al-Fâridh.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulmun`im, Muhammad., *Al-Adab fi al-TurasAl-Sufy*, (tt, Maktaball Garib, tth)
- Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy Muhyid Din-Ibnul `Arabi*, (Cambridge: The niversity Press, 1939)
- al-`Athwi, Ali Najib., *Ibn al-Fâridh, Syâ`ir al-Ghazâl fi al-Hubb al-Ilâhi*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1994)
- al-Ashfahâni, ibn `Imâd., *Syazarât al-Dzahab fi Akhbâr man Dzahab*, jilid V, (Kairo: tp, 1350 H)
- al-Atsîr, ibn., *Al-Kamil fi al-Târikh*, Juz 4, (tk: Mathba`ah al-Sa`âdah, 1932 M)
- al-Ghazâli, Abû Hâmid., *Ihyâ` `Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980)
- Ali, Yunasril., *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997)
- al-Jilli, Abd. al-Karîm ibn Ibrâhim., *al-Insân al-Kâmil fi Ma`rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1975)
- al-Kaf, Idrus., *Bisikan-Bisikan Ilahi*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003)
- al-Kalabadzi, Abû Bakar., *al-Ta`âruf li Madzâhib Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969)
- al-Khûri, Amin., *Dîwân Ibn al-Fâridh*. (Beirut: Mathba`ah al-Adabiyah, 1904)

- al-Mahdali, Aqîl bin `Ali., *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1993)
- al-Mutawali, Abd. al-Sattâr al-Sayyid., *Adab al-Zuhd fi al-`Ahsr al-`Abbâsi, Nasy`ah wa Tathawwuru wa Ashhar Rijâlihî*, (Mesir: al-Hibnah al-Mishriyah, 1984),
- al-Naisâburi, Muslim bin al-Hajjâj., *Shahih Muslim*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, tt)
- al-Qusyairi, Abd. al-Karîm ., *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, (Kairo: tp, 1930)
- al-Sarrâj, Abû Nahsr., *al-Luma`*, (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyah, tt)
- al-Shayim, Muhammad., *Shalahuddîn Al-Ayyubi, SangPejuang Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press,)
- al-Syâfi`i, Abi Syâmah., *Al-Raudhatain fi Akhbâr ad-Daulatain*, Juz 1, (Mesir, tp, 1288 H)
- al-Syaibi, Kâmil Mushtofâ., *al-Shilah Bain al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu`*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969)
- al-Syanawy, Abdul Aziz Muhammad., *Al-Azhâr Jâmi`an wa Jâmi`atan*. (Kairo: Dâr. Al-Mishriyah al-Lubnâniyah, 1992)
- al-Taftazâni, Abu al-Wafâ al-Ghânimî., *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah fi al-Thibâ`ah wa al-Nasyr, 1979)
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin., *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000)
- Arberry, A.J., *Sufisme an Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1979)
- Atmosuwito, Subiantoro., *Perihal Sastra dan Religiusitas dalam Sastra*, (Bandung: CV Sinar Baru, 1989)
- Bagus, Lorenz., *Kamus Filsafat*, (Jakarta, Gramedia, 2000)
- Basyûni, Ibrahim., *Nasy`at al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.t)

- Bosworh, C. E., *Dinasti-dinasti Islam*, (terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1993)
- Brockelmann, Carl., *History of the Islamic Peoples*, (London: Toutledge and Kegan Paul Limited, 1949)
- Dodge, Bayard., *Al-Azhar, a Millenium of Muslim Learning*, (Washington D.C: The Middle East Institute, 1961), h. 35
- Fatah, `Irfân abd. al-Hâmid., *Al-Falsafah al-Shûfiyah wa Tathawwurihâ*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1987)
- Gadammer, *Truth and Method*, translated by Joel Winsheimer and Donald G. Marshall, (New York: Crossroad Publishirng, 1986)
- Ghalab, Muhammad., *al-Tasawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, t.t.)
- Gibb, Hamilton A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, (Boston, Beacon Press, 1962)
- Hadi W.M, Abd., *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Hamzah, Abd. al-Lathif., *al-Adab al-Mishry, min Qiyâm al-Daulah al-Ayyûbiyah ilâ Majî'i al-Hamlah al-Faransiyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, tt)
- Hasan, Hasan Ibrahim., *Tarikh al-Islam al-Siyâsi wa al-Dîni wa al-Tsaqâfi wa al-Ijtimâ`*, Jilid IV (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-`Ilmiyah, tt)
- Hilmi, Muhammad Mushtafa., *al-Hayât al-Rûhiyah fî al-Islâm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984)
- _____, *ibn al-Fârîdh wa al-Hubb al-Ilâhi*, (Kairo, Dâr al-Ma'ârif,tt),
- Hitti, Philip K., Philip K. Hitti, *History of The Arab*, Tenth Edition (London: The Macmillan Press Ltd, 1974), h. 434.
- ibn `Arabi, Muhyiddîn., *al-Futûhât al-Makiyyah*, (Beirut: Dâr al-Shadir, tt)

- _____, *Fushûs al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1980)
- Ibn Khalikân, Syamsuddin., *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, ditahqiq oleh Hassan Abbâs, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, tt)
- Kartanegara, Mulyadhi., *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006)
- Khaldun, Ibn., *Al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt)
- Labib, Muhsin., *Mengurai Tasawuf, 'Irfan dan Kebatinan*, (Jakarta: Lentera, 2004)
- Lewis, Bernard., *The Political Language of Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi, (Jakarta: Gramedia, 1994)
- Ma`rûf, Nâji., *Nasy'ah al-Madâris Qabla al-Nizhâmiyah*, (Bagdad: AL-Majma` al-Ilmiyah al-`Irâqi, 1973)
- Mahmûd, Abd. al-Qâdir., *Al-Falsafah al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1966)
- Mâyû, Abd. al-Qâdir Muhammad., *Dîwân ibn al-Fâridh, Syarafuddîn `Umar bin `Ali bin Mursyid*, (Siria: Dâr al-Qalam al`Arabi, 2001)
- Mushtafa, Mahmud., *al-Âdab al-`Arai fi Mishr, min al-Fath al-Islâmi ila Nihâyathi al-`Ashr al-Ayyûbi*, (Kairo: Muu'assasah al-Mishriyah al-`Âmmah, 1967)
- Nasr, Seyyed Hossein., *Islamic Art and Spirituality*, (New York:, State University of New York Press, 1963)
- Nasution, Harun., *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)
- Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge, tt)
- _____, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975)
- Noer, Kautsar Azhari., *Ibn Arabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1993)

- Nu`man, Mohammad., *Dinasti Ayyubiyah dan Kontribusinya dalam Pendidikan Islam*, (Jakarta: Tesis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta , 1996)
- Rauf, Fathurrahman., *Corak Sastra Kasidah Burdah, Karya al-Bushiri*, (UIN Jakarta: Disertasi tidak diterbitkan, 1999)
- Sahabuddin, Nur Muhammad, *Pintu Menuju Allah*, (Jakarta: Logos, 2002)
- Sayyid, Aymân Fuâd., *Al-Daulah al-Fâthimiyyah fi Mishr Tafsi'r Jadîd*, (Kairo: Dâr. Al-Mishriyah al-Lubnâniyah, 1992)
- Schimmel, Annemarie., *Mystical Dimension of Islam*, (Capehills: The University of North Carolina Press, 1975)
- Siradj, Said Aqiel., "Perkembangan Tasawuf Dalam Islam", dalam *Media: Jurnal Ilmu Pendidikan Dalam Islam*, Edisi 32, tahun ke-IX, Januari 2000
- Siregar, Rivay., *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik ke Noe-sufisme*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999)
- Syalabi, Ahmad., *Maushû`ah al-Târikh al-Islâmî wa al-Hadhârah al-Islâmiyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-`Ilmiyah, tt)
- Syalabi, Mahmûd., *Shalâhuddîn al-Ayyubi Pahlwan Perang Salib*, Terj. Abdullah Mahmadi, (Solo: Pustaka Mantiq, 1989)
- Syalabi, Shalah al-Dîn, Pahlawan perang Salib. Terjemahan dari *Shalâh al-Dîn al-Ayyûbi*, oleh Abdullah Mahmadi, (Solo: Pustaka Mantiq, 1989)
- Thufayl, Ibn., Hayy bin Yaqzhân, diterjemahkan oleh Ahmadie Thaha dengan judul Hayy bin Yaqzhân, Anak Alam Mencari Tuhan, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997)
- Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, Wahdat al-Wujûd, dalam *Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008)
- `Urijûn, Muhammad Shâdiq., *al-Tashawwufi al-Islâm, Manâbi`uhu wa Athwâruhu*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1967)

- Wahid, B.S, Abdul., *Religiositas Alam: dari Suralisme ke Spiritualisme*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002)
- Yatsrebi, Yahya., *An Inquiry Concerning the Relationship between Religion and Mysticism*, (Tehran: Mujtama Moasseseh Ye Farhangi ye Danesh va Andishe ye Moaser, tt)
- Zahran, al-Badrawy., *Fi 'Ilm al-Lughah al-Târikhy Dirâsah Taqâbuliyyah 'Ala 'Arabiyyah al-'Ushûr al-Wusthâ*. (Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1988),
- Zahri, Mushtafa., *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu Offset, 1995)
- Zaki, Abdurahman., *Al-Qâhirah Târikhuha wa âtsaruha min Jauhar al-Qâid ila al-Jabarti al-Muarrikh*, (Kairo, Dâr al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1966)