DOKTRIN *FANA'*

MENURUT PEMIKIRAN 'AYN AL-QUDAT AL-HAMADANI

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu Filsafat Islam (S.Fil.I)

OLEH:

MUHAMMAD YUNAN BUTAR-BUTAR
NIM. 03 511 375

JURUSAN AQIDAH FILSAFAT

FAKULTAS USHULUDDIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

2009

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama	: Muhammad Yunan Butar-Butar
TTL	: Sei Alim Ulu, 21 November 1983
NIM	: 03511375
Alamat Asal	: Sei Alim Ulu, Dusun III, Kec. Air Batu, Kab. Asahan, Sumut. 21272
No. Telephon	: 081392578868
Alamat Yogya	: Jl. Karangbendo Kulon, Sorowajan, Banguntapan, Bantul, Yogyakarta
Judul Skripsi	: Doktrin *Fanā'* Menurut Pemikiran 'Ayn Al-Quḍāt Al-Hamadānī

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi yang saya ajukan benar asli karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di munaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 20 Agustus 2009
Saya yang m

(Muhammad Yunan Butar-Butar)
NIM. 03511375

SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/ TUGAS AKHIR

Hal : Persetujuan Skripsi
Lamp : -

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama	: Muhammad Yunan Butar-Butar
NIM	: 03 511 375
Judul Skripsi	: Doktrin *Fanā'* Menurut Pemikiran 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī

Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin Jurusan/ Program Studi Aqidah Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu dalam Ilmu Aqidah Filsafat.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 20 Juli 2009 M

Pembimbing,

Dr. Syaifan Nor, MA
NIP. 150 236 146

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/ DU/ PP.00.9/ 1939/ 2009

Skripsi/ Tugas Akhir dengan judul : ***Doktrin Fanā' Menurut Pemikiran 'Ayn al-Quḍat al-Hamadānī***

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Muhammad Yunan Butar-Butar

NIM : 03 511 375

Telah dimunaqasyahkan pada : 31 Agustus 2009

Dengan nilai : **A/B**

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang

Dr. Syaifan Nur, M.A
NIP. 19620718 198803 1 005

Penguji I

Drs. H. Moh. Fahmi, M. Hum
NIP. 19450129 196712 1 001

Penguji II

Moh. Fatkhan, S.Ag., M.Hum
NIP. 19750816 200003 1 001

Yogyakarta, 31 Agustus 2009
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN

Dr. Sekar Ayu Aryani, MA
NIP. 19591218 198703 2 001

PERSEMBAHAN

- Ta’zim dan terimakasihku yang tak terhingga untuk selamanya, kuhaturkan kepada ibunda tercinta Mahyuni Shb, dan ayahandaku tercinta Razali Butar-Butar, karena berkat pengorbanan, ketegaran, kesabaran ketekunan, dan doa yang tiada tara dalam mengasuh, mendidik, maka anakmu ini dapat mengarungi setiap nafas dan langkah hidup ini dan mencoba menggengam cita-cita serta cinta.
- Adikku tersayang, Khairul Bakti Butar-Butar.
- Teman-temanku, bang Herman sekeluarga, bang Hamdi sekeluarga, bang Yusron sekeluarga, mas Topo, mas Heru, dan lainnya, yang turut memberikan suport dalam menyelesaikan studi ini.
- Dan orang paling special di hatiku Marsiyani, S.Pd.i yang senantiasa menemani.

MOTTO

نَفْسَهُ عَرَفَ فَقَدْ قَلْبَهُ عَرَفَ مَنْ
رَبَّهُ عَرَفَ فَقَدْ نَفْسَهُ عَرَفَ وَمَنْ
الْجَسَدُ فَسَدَ رَبَّهُ عَرَفَ وَمَنْ

(Imam al-Ghazali)

ABSTRAK

'Ayn al-Qudat al-Hamadani dikenal karena ungkapannya yang manis dan bagus tentang unsur-unsur paling esoteris dari doktrin sufi. Sebagai teladan dari keyakinan paradoksial, al-Qudat, pada saat yang sama adalah seorang otoritas di wilayah hukum (syari'at) sekaligus salah satu antimonian sejati yang paling ternama atau 'penghancur' adonan hukum. Api cinta al-Hallajian-lah yang mendorong 'Ayn al-Qudat muncul dari kerang konvensi hukum untuk menembus inti kebenaran yang mewujud di sana, yang dilihami oleh gurunya Ahmad al-Gazali. Sejauh ini, kunci menuju pencapaian spiritual 'Ayn al-Qudat terletak dalam sikapnya yang luar biasa terhadap kematian, yakni untuk mengatakan 'pencapaian kebinasaan' secara sadar, terhadap doktrin *fana'* secara jelas dapat dilihat dalam kitabnya "*Tamhidat* dan *Syakwa al-Garib*". Untuk melintasi perbatasan keras dari diskursus-diskursus 'pencarian' yang sah dalam Islam, termasuk mistisme dan ia merengkuh sebuah bahasa penemuan yang lebih langsung dan sempurna, di samping mengajukan suatu indikasi bahwa teologi Islam, filsafat dan sufisme adalah terma-terma keterlibatan, bentuk-bentuk 'penemuan diri' yang digunakannya dengan kenyamanan serupa demi merengkuh sebuah kebenaran yang dia sendiri melihat dan berhadapan. Teologi, filsafat dan mistisme bagi 'Ayn al-Qudat (telah) menawarkan kesempatan berefleksi, bukan ruang-ruang pembelengguan. Titik tekan pemikirannya tentang *fana'* adalah (pada) sentralistik disiplin sufi. Sampai saat ini 'Ayn al-Qudat mencatat bahwa pembinasaan dan pelenyapan diri adalah murni produk dari kepemuridan. Oleh karena itu, penelitian ini memfokuskan pada " Bagaimana doktrin 'pencarian pembinasaan' atau 'kematian mistik" atau *'fana'* menurut pemikiran 'Ayn al-Qudat al-Hamadani"?

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan yang mengambil sumbernya dari salah seorang tokoh sufistik kharismatik 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis.

Berdasarkan pada pembahasan yang telah dilakukan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa doktrin *fana'* atau kematian mistik 'Ayn al-Qudat didasarkan pada penghancuran hawa nafsu (ego). Tanpa pembinaan ego, menurutnya, kesadaran spiritual tidak mungkin tergapai. Dalam bahasa teologi, orang tidak dapat dikatakan telah memiliki jiwa kecuali jika dia telah melampaui tingkatan "Tiada Tuhan…" (*La ilaha*) dan mencapai tingkatan "Kecuali Allah…" (*Illa Allah*). Artinya, proses 'menaikkan kesadaran' secara paradoksi terjadi dalam penegasian keakuan. 'Ketanpaakuan' adalah perbendaharaan bagi penglihatan terhadap Tuhan. 'Diri' merupakan penghalang utama di jalan pembinasaan (*fana'*).Doktrin *fana'* 'Ayn al-Qudat berangkat dari lima konsep dasarnya, yaitu: 1) 'Ayn al-Qudat memandang manusia pada esensinya berbeda-beda dalam kapasitas spiritual satu sama lain; 2) Pembinasaan hanya dapat diwujudkan melalui 'ketanpa-akuan'; 3) Pembinasaan dan kematian adalah spiritual, bukan korporeal, fakta-fakta. 4) Derita yang dilahirkan dari cinta Ilahi lebih disukai daripada kesenangan yang dialami oleh jiwa yang dipisahkan dari sang Kekasih; dan 5) Realitas kematian dan sirkumstansi *fana'* dipahami oleh pikiran hanya melalui 'ilmu kiasan' dan analogi.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله رب العالمين، إلا اله لا أن أشهد وأشهد أن محمدا رسول الله، صلاة الله والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وأصحابه أجمعين. رب اشرح لي صدري ويسّر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي، أما بعد:

Segala puji syukur bagi Allah SWT, dengan segala pujian yang tak ada henti, penyusun panjatkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, hidayah-Nya, sehingga hanya dengan rida dan inayah-Nya penyusun dapat menyelesaikan skripsi ini. Salam,*ikraman,wa-ta'diman wa mahabbatan,* penulis haturkan keharibaan junjungan Nabi Besar Muhammad SAW beserta keluarga, dan para sahabat-Nya.

Terselesaikannya penyusunan skripsi ini, penulis sadari tidak lepas dari bantuan banyak pihak, untuk itulah dengan rasa ta’zim, penulis mengucapkan rasa terima kasih yang tulus kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, MA., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Dr. Syaifan Nur, MA selaku pembimbing yang selama ini dengan sabar mengoreksi, memberi saran dan kritik yang konstruktif serta memberi motivasi kepada penulis, di sela-sela kesibukan waktunya, sehingga yang semulanya skripsi ini 'semrawut', pada akhirnya bisa menyelesaikan skripsi

ini. Semoga keberkahan dan kemudahan selalu menyertai beliau dan keluarganya. Amin.

4. Bapak dan Ibu Dosen serta Civitas Akademika Program Studi Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
5. Ayahandaku Razali Butar-Butar dan Ibunda Mahyuni Shb serta segenap keluarga besar yang dengan keikhlasannya memberikan dukungan dana, moril dan do'a bagi penulis, sehingga mampu menyelesaikan studi ini.
6. Rekan-rekan AF '03 yang telah banyak memberikan masukan, saran, motivasi, ilmu, pengalaman dan kenangan-kenangan terindah bagi penulis. Terima kasih atas prosesnya selama ini semoga bermanfaaat, serta seluruh orang-orang yang telah membantu yang tidak mungkin penulis sebut namanya satu-persatu.

Akhirnya hanya kepada Allah SWT, penulis memohon balasan atas amal baik semua pihak yang telah membantu dalam kelancaran penulisan skripsi ini.

Yogyakarta, 12 Juli 2009
Penulis,

Muhammad Yunan Butar-Butar
NIM: 03 511 375

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berpedoman kepada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Kependidikan dan Kebudayaan R.I (Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/ u / 1987).

A. Lambang Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba’	b	be
ت	ta’	t	te
ث	sa	s	s (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha’	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha’	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	ze (dengan titik di atas)
ر	ra’	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syim	sy	es dan ye
ص	sad	s	s (dengan titik di bawah)
ض	dad	d	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	t	te (dengan titik di bawah)
ظ	za’	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	´	koma terbalik di atas
غ	gha	g	ge

ف	fa’	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el/ al
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	waw	w	w
هـ	ha’	h	ha
ء	hamzah	‘	Apostrof
ي	ya’	y	ye

B. Lambang Vokal

1. S*yaddah* atau *tasydid*

Tanda syaddah atau tasydid dalam bahasa Arab, dilambangkan menjadi huruf ganda atau rangkap, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda tasydid. Contoh:

متعدّدة	ditulis	*muta’addidah*
ربّنا	ditulis	*Rabbana*

2. Ta’ Marbuṭah di akhir kata

a. Bila dimatikan atau mendapat harakat sukun, maka ditulis (h):

حكمة	ditulis	*hikmah*
جزية	ditulis	*Jizyah*

(Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

b. Bila diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

الأولياء كرامة	ditulis	*Karamah al-auliya'*

c. Bila *ta' marbutah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis (t):

زكاة الفطر	ditulis	Zakat al-fitri atau Zakatul fitri

3. Vokal pendek (Tunggal)

------َ	fathah	ditulis	a
---ِ----	kasrah	ditulis	i
------ُ	dammah	Ditulis	u

4. Vokal Panjang (maddah)

1.	Fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	a (dengan garis di atas) *Jahiliyyah*
2.	fathah + ya' mati تنسى	ditulis ditulis	a (dengan garis di atas) *Tansa*
3.	kasrah + ya' mati يم كر	ditulis ditulis	i (dengan garis di atas) *Karim*
4.	Dammah + waw mati فروض	ditulis ditulis	u (dengan garis di bawah) *Furud*

5. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

1	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai *Bainakum*
2	Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au *qaul*

6. Hamzah

Sebagimana dinyatakan di depan, hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata, namun apabila terletak di awal kata, maka hamzah tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa *alif*. Contoh:

أأنتم	ditulis	*a'antum*
أعدت	ditulis	*u'iddat*
شكرتم لئن	ditulis	*la'in syakartum*

7. Kata Sandang Alif + Lam

a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyyah* disesuaikan transliterasinya dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Bila diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qomariyah, maka kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda (-). Contoh:

القرآن	Ditulis	*al-Qur'an*
الحديث	Ditulis	*al-Hadis*
القياس	Ditulis	*al-Qiyas*

b. Kata sandang yang diikuti huruf *syamsiyyah* ditulis sesuai dengan bunyinya yaitu huruf *l* (el)nya diganti huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang. Contoh:

السماء	ditulis	*as-Sama'*
الشمس	ditulis	*asy-Syams*

8. Penyusunan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il*, *ism* maupun *huruf*, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penyusunannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain. Karena ada huruf Arab atau harakat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penyusunan kata tersebut bisa dirangkaikan juga bisa terpisah dengan kata lain yang mengikutinya. Contoh:

الفروض ذوى	ditulis	*Zawi al-furud*
السنة أهل	ditulis	*ahl as-Sunnah*

Bagi mereka yang menginginkan kafasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu *tajwid.*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
PERSETUJUAN PEMBIMBING ii
HALAMAN PENGESAHAN iii
PERSEMBAHAN iv
MOTTO v
ABSTRAK vi
KATA PENGANTAR vii
TRANSLITERASI ARAB-LATIN ix
DAFTAR ISI xiv

BAB I : PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 2
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian 3
D. Telaah Pustaka 4
E. Metode Penelitian 5
F. Sistematika Pembahasan 6

BAB II : KONSEP *FANA'* DALAM DALAM TASAWUF 16
A. Definisi *Fana'* 16
B. Tingkatan *Fana'* dalam Tasawuf 24

BAB III : SEJARAH RINGKAS 'AYN AL-QUD|AT DAN TASAWUFNYA 30
A. Sejarah Ringkas 'Ayn al-Qudat 30
B. Pemikiran-pemikiran 'Ayn al-Qudat dalam Tasawuf 44
1. Pentingnya Seorang Guru 53
2. Wilayah Akal dan Wilayah di Luar Akal 55
3. Konsep Penciptaan Baru 58
4. Esensi *Fana'* 65

BAB IV : KEMATIAN MISTIK (*FANA'*) 'AYN Al-QUD|A\T... 93

A. Manusia Pada Esensinya Berbeda-Beda Dalam Kapasitas Spiritual Satu Sama Lain..... 94

B. Pembinasaannya Diwujudkan melalui 'Ketanpa-Akuan'..... 103

C. Pembinasaan Spiritualnya bukan Korporeal dan Fakta-fakta 105

D. Antara Derita Cinta Ilahi dan Kesenangan yang Dipisahkan Dari-Nya..... 108

E. Realitas Kematian dan Sirkumtansi *Fana'* melalui Ilmu Kiasan (Analogi) 111

BAB V : PENUTUP 120

A. Kesimpulan 120

B. Saran-saran..... 121

DAFTAR PUSTAKA 123

CURRICULUM VITAE

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tasawuf dalam buku-buku bahasa Inggris sering disebut *Islamic Mysticism* (ajaran mistik yang diwarnai oleh Islam). Jadi tasawuf atau dalam istilah masa kini sering dinamakan sufisme sebenarnya adalah ajaran mistik yang dikembangkan oleh umat Islam dan dijiwai oleh ajaran Islam.[1] Oleh karena itu tasawuf pada dasarnya adalah ekstrem rohaniah (*spiritual*) yang dalam penerapan ajaran mistiknya dalam memahami Islam dapat membawa perubahan-perubahan besar.

Dalam kamus susunan Hornby dan kawan-kawan yang dikutip Simuh diterangkan bahwa isilah mistik adalah:

> "*The teaching or belief that knowledge of real truth and of God may be obtained thought meditation or spiritual in sight, indefendently of the mind and sense*" (mistik termasuk jenis kepercayaan atau ajaran. Ciri khususnya, para penganut mistik percaya bahwa pengetahuan tentang hakekat atau tentang Tuhan bisa dicapai melalui meditasi (zikir) atau tanggapan batin (pengalaman kejiwaan) dengan mematikan fungsi pikiran dan pancaindera).[2]

Berdasarkan definisi di atas, dapat dipahami bahwa mistiskus adalah orang-orang yang mempercayai penghayatan kejiwaan sewaktu ekstasi (*fana'*) sebagai penghayatan terhadap realitas atau kenyataan obyektif (hakikat). Bagi orang yang tidak menganut mistik penghayatan sewaktu mengalami ekstasi

---

[1]Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grapindo Persada, Cet. II, 2002), hlm. 99.

[2]*Ibid.*, hlm. 27.

atau *fana'* hanya dipandang sebagai tanggapan atau gejala kejiwaan semata-mata. Sebaliknya, bagi penganut mistik atau para sufi, mereka percaya bahwa tanggapan kejiwaan sewaktu ekstasi sebagai penghayatan terhadap alam dan kenyataan gaib dan bahkan tatap muka langsung dengan Tuhan sebagai realitas mutlak, bahkan menjadi kebanggan dan kehebatan mereka.

'Ayn al-Qudat al-Hamadani adalah sederetan tokoh sufi yang terkenal pada abad 12. Dalam catatan Lewisohn bahwa dalam sejarah sufisme selama periode Saljuk bahkan hingga masa-masa berikutnya 'Ayn al-Qudat memiliki kekhasan tersendiri bersama intelektual sekaliber dirinya yang lain, yaitu Abu Hamid al-Gazali (w. 505/ 1111), karena keluasan dan prestasi intelektual mereka tidak mungkin direduksi dalam baganan mistisme belaka.[3] Terakhir yang disebutkan diketahui menguasai dan melampaui seluruh diskursus dominan yang otoritatif di zaman itu; dari yurisprudensi, teologi, filsafat, mistisme, bahkan sampai teori politik – sebuah 'suara personal' di atas, dan di luar, semua yang pernah direpresentasikan sebelumnya. Sementara yang disebutkan awal adalah sosok yang sangat unik dalam diskursus 'penemuan diri'. 'Ayn al- Qudat adalah barangkali suara paling radikal dalam khasanah 'penemuan diri' di Persia abad pertengahan.[4]

'Ayn al-Qudat al-Hamadani dikenal karena ungkapannya yang manis dan bagus tentang unsur-unsur paling esoteris dari doktrin sufi. Sebagai teladan dari keyakinan paradoksial, al-Qudat, pada saat yang sama adalah seorang

---

[3]*Ibid.,* hlm. 2.

[4]Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 158.

otoritas di wilayah hukum (syari'at) sekaligus salah satu antimonian sejati yang paling ternama atau 'penghancur' adonan hukum. Namanya mengingatkan pada seorang tokoh Mansur al-Hallaj yang tradisinya dia ikuti dan yang hasrat – ingin – matinya menjadi harapan konstan dan praktik hidup bagi dia.[5] Sungguh, tepatnya, api cinta al-Hallajian-lah yang mendorong 'Ayn al-Qudat muncul dari kerang konvensi hukum untuk menembus inti kebenaran yang mewujud di sana, yang dilihami oleh gurunya Ahmad Gazali (saudara teolog cerdas Muhammad Gazali) yang dikenal sebagai 'Sultan Jalan Sufi' di antara tokoh-tokoh spiritual yang terkenal pada masa itu.

Sejauh ini, kunci menuju pencapaian spiritual 'Ayn al-Qudat terletak dalam sikapnya yang luar biasa terhadap kematian, yakni untuk mengatakan 'pencapaian kebinasaan' secara sadar, terhadap doktrin *fana'* secara jelas dapat dilihat dalam kitabnya "*Tamhidat* dan *Syakwa al-Garib*".[6] Dalam karya-karya inilah, tampak kekukuhan upaya 'Ayn al-Qudat untuk melintasi perbatasan keras dari diskursus-diskursus 'pencarian' yang sah dalam Islam, termasuk mistisme dan ia merengkuh sebuah bahasa penemuan yang lebih langsung dan sempurna, di samping mengajukan suatu indikasi bahwa teologi Islam, filsafat dan sufisme adalah terma-terma keterlibatan, bentuk-bentuk 'penemuan diri' yang digunakannya dengan kenyamanan serupa demi merengkuh sebuah kebenaran yang dia sendiri melihat dan berhadapan. Teologi, filsafat dan

---

[5]Leonard Lewisond, *The Heritage of Sufisme: Clasical Persian Sufism from its Origin to Rumi,* (England: Onewold Publication, 1999), hlm. 1.

[6]*Ibid.,* hlm. vii

mistisme bagi 'Ayn al-Qudat (telah) menawarkan kesempatan berefleksi, bukan ruang-ruang pembelengguan.[7]

Titik tekan pemikirannya tentang *fana'* adalah (pada) sentralistik disiplin sufi. Sampai saat ini 'Ayn al-Qudat mencatat bahwa pembinasaan dan pelenyapan diri adalah murni produk dari kepemuridan. Sebagaimana ungkapannya yang dikutip Kautsar Azhari Noer berikut ini:

> 'Berkah tertinggi bagi pencari kebenaran adalah untuk berusaha sepenuh hati dalam pelayanan seorang manusia yang telah meninggalkan kehidupannya untuk melayani sang guru, Tuhan akan mempercepat dia kepada kehidupan yang suci…".[8]

Namun bukan berarti jalan yang ditempuhnya sepi dari resiko. Melintasi perbatasan diskursus legitimasi yang secara politik sukses (mapan) tidak ayal membuat marah baik otoritas politik maupun yuridis. Ia dituduh bid'ah dan sesat, lalu penguasa (Sultan Seljuk) memberi hukuman gantung. Sebelumnya, kulitnya dikelupas hidup-hidup, lalu tubuhnya dibungkus sebuah kain dan dibakar lalu abunya ditaburkan ke udara.[9] Meski demikian, kematiannya, dalam istilah spiritual, sama sekali tidak menyimpulkan biografi 'Ayn al-Qudat, karena kematiannya juga merupakan kematian mistik – buah dari pohon jiwa, sebagaimana dikatakan Rumi – sekaligus kesyahidan fisik. Kematiannya adalah kematian yang menutup kembali kehidupan dalam sumber potensialitas ilahi, selamanya lewat sejenis 'kurva ke atas' dan 'spiritual waktu'.

---

[7]Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* alih bahasa Sapardi Djoko Damono et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 45.

[8]Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 160.

[9]*Ibid.*

Berdasarkan uraian di atas, penulis sangat tertarik untuk menelusuri lebih jauh tentang doktrin 'pencarian pembinasaan' atau 'kematian mistik' 'Ayn al-Qudat – sebuah doktrin yang dalam khasanah sufisme lebih populer dengan sebutan *fana'*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka dapat dirumuskan permasalahan yang akan menjadi pokok penelitian ini adalah "Bagaimana doktrin 'pencarian pembinasaan' atau 'kematian mistik" atau *'fana'* menurut pemikiran 'Ayn al-Qudat al-Hamadani"?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menjelaskan secara konprehensif tentang doktrin 'pencarian pembinasaan' yang dalam khasanah Sufisme lebih populer dengan sebutan *fana'* menurut 'Ayn al-Qudat al-Hamadani.

2. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan penelitian ini diharapkan dapat memenuhi di antaranya yaitu:

a. Secara praktis hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan pengayaan khazanah bagi wacana pengembangan ilmu Tasawuf dan Filsafat tentang doktrin *fana'*, sehingga muslim yang lain memiliki pandangan alternatif dalam belajar dan beramal ala sufisme.

b. Secara teoritis, kajian ini dapat menyingkap ide-ide sufi 'Ayn al-Qudat al-Hamadani dan tidak kalah penting dapat menyediakan bahan-bahan yang dapat dimanfaatkan oleh peneliti lain dari berbagai disiplin yang berkaitan dengan kajian tasawuf.

c. Di pihak lain penelitian ini memberi daya (berupa ide atau saran) bagi pengkaji ajaran-ajaran sufisme, baik di lingkungan akademik maupun lingkungan masyarakat umum di Indonesia.

D. Tinjauan Pustaka

Sejauh pengetahuan dan pengamatan penyusun, hingga saat ini belum ada ditemukan (skripsi) yang membahas pemikiran 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, terlebih tentang kajian doktrin *fana'*-nya sebagai karya tulis, baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun dalam bentuk karya ilmiah. Namun untuk mendukung persoalan yang lebih mendalam terhadap masalah di atas, penyusun berusaha melakukan penelitian terhadap beberapa literatur yang relevan terhadap masalah yang menjadi obyek penelitian ini, sehingga dapat diketahui posisi penyusun dalam melakukan penelitian.

Dalam wacana kajian tasawuf dan filsafat Islam di Indonesia pun, nama 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, hampir-hampir tidak dikenal. Karya-karya tentang tasawuf dan filsafat Islam yang ditulis oleh sarjana-sarjana Indonesia tidak memuat pembicaraan tentang pemikiran 'Ayn al-Qudat. Mungkin sebatas pengetahuan penulis satu-satunya karya terjemahan tentang tasawuf yang memuat pembahasan, meskipun sekilas dan terpencar-pencar, tentang 'Ayn al-Qudat adalah karya Annemarie Schimmel tengant '*Dimensi Mistik*

dalam Islam'.[10] Dalam buku ini, kajian Schimmel pun hanya menyingkap dan menyoalkan kembali pendapat umum benarkah 'Ayn al-Qudat seorang penganut doktrin *Wahdah al Wujud*.

Schimmel, Kautsar Azhari Noer dalam judul bukunya *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, juga ada membahas tentang 'Ayn al-Qudat. Namun, dalam kajian Azhari Noer ini pun, hanya membahas sekilas tentang riwayat hidup 'Ayn al-Qudat sebagai tokoh sufi di bagian utara Iran.

M. Yusron Asrofie, dalam judul *The Sufi Theory of Knowledge: A Study of 'Ain Al-Qudat's Zubdat Al-Haqa'iq*.[11] Dalam tulisan Asrofie ini tidak menyinggung bahasan tentang doktrin *fana'nya,* namun secara gamblang ia menjelaskan tentang teori ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh 'Ayn al-Qudat al-Hamadani (1098-1131), seorang hakim yang sekaligus juga seorang sufi. Pada usia 33 tahun ia dihukum mati karena dituduh mempunyai tendensi Isma'ili seperti al-Hallaj (w. 992) dan dituduh bisa mencapai keadaan Nabi seperti Suhrawardi (w.1191).

Berdasarkan beberapa buku yang telah disebutkan di atas, maka dapat diambil kesimpulan bahwa penelitian tentang 'Ayn al-Qudat dalam bentuk skripsi belum ada sama sekali ditemukan. Oleh karena itu, penelitin ini, akan berusaha secara komprehensif untuk menelusuri pemikiran 'Ayn al-Qudat, terlebih tentang doktrin *fana'* nya atau 'pencaraian pembinasaan'. Namun

---

[10]Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, alih bahasa Sapardi Djoko Damono et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986)

[11]M. Yusron Asrofie, *The Sufi Theory of Knowledge: A Study of 'Ayn Al-Qudat's Zubdat Al-Haqa'iq*, dalam Jurnal *Al-Jami'ah* Nomor 59 Th. 1996.

meskipun demikian dalam kajian yang akan dilakukan ini tidak mengabaikan sepenuhnya pada tulisan-tulisan yang pemah ada tentang diri 'Ayn al-Qudat dan beberapa buku yang mengkaji tentang konsep *fana'* dalam tasawuf.

F. Metode Penelitian

Menentukan metode dalam penelitian ilmiah merupakan bagian yang sangat penting, sebab metode penelitian membantu mempermudah dalam memperoleh data tentang obyek yang akan dikaji atau diteliti dan sangat menentukan hasil yang akan dicapai.

Dengan demikian untuk mendapatkan kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka dalam melacak data, menjelaskan dan meyimpulkan obyek pembahasan dalam skripsi ini, penyusun mengambil langkah-langkah atau metode sebagai berikut:

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yang obyek penelitiannya adalah pandangan tokoh, dalam hal ini pandangan dan pemikiran 'Ayn al-Qudat al-Hamadani tentang doktrin *fana'*-nya.

Sedangkan sifat penelitian yang digunakan adalah *deskriptif-analitik*,[12] yaitu suatu cara menggambarkan dan menganalisis secara cermat tentang konsep doktrin *fana'* menurut pemikiran 'Ayn al-Qudat al-

---

[12]Winarno Surachmat, *Dasar dan Teknik Research; Pengantar Metodologi Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1972), hlm. 132.

Hamadani dengan pendekatan filosofis-sufisme, sehingga didapatkan suatu kesimpulan yang utuh terhadap doktrin *fana'*-nya.

2. Pendekatan Masalah

Pendekatan yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan *historis-filosofis*. Pendekatan *historis* (sejarah) mengasumsikan bahwa realitas sosial yang terjadi sekarang ini sebenarnya merupakan hasil proses sejarah yang terjadi sejak beberapa tahun, ratus tahun, atau bahkan ribuan tahun yang lalu, khususnya untuk mengetahui realitas perkembangan sufisme di masa lalu Sedangkan pendekatan *filosofis* atau tepatnya penalaran filosofis dilaksanakan melalui pembuktian, pengajuan alasan-alasan obyektif dan bukan bersandarkan pada motif-motif, perasaan-perasaan dan dugaan-dugaan subjektif dalam menempatkan argumen. Namun pemahaman terhadap konsep-konsep yang berkarakter rasional, logis, dan objektif dalam sistem filsafat dapat dipermudah dengan semangat dan etos dari setiap filosof ataupun pemikir. Penulis di sini tidak bermaksud menggambarkan karakter terdalamnya, seperti yang dilakukan seorang penulis biografi. Penulis hanya berkonsentrasi pada apa yang disebut 'pandangan dunia' atau sistem pemikiran, yang bersumber tidak pada diri filosof tersebut sebagai pribadi, tetapi sebagai pengarang dan penganut sistem filsafat besar dunia.

Kendati sistem pemikiran ini tidak mudah dapat dijelaskan dengan riset kuantitatif, sangat jelas bahwa sistem pemikiran atau sistem filsafat yang hidup dalam masyarakat tertentu memiliki pengaruh yang sangat

besar dalam proses pembangunan watak, pembentukan sikap, dan pengembangan perilaku orang-orang yang mempraktikkan dan memelihara sistem pemikiran tersebut. Akan tetapi, memang sulit untuk menilai secara kuantitatif signifikansi aktual dari suatu pemikiran.

Sistem pemikiran dalam tradisi yang hidup bergabung dalam dirinya banyak faktor dan masing-masing faktor saling berhubungan erat. Untuk menyebut beberapa di antaranya; sistem pendidikan, pendidikan masa kanak-kanak, pengaruh lingkungan, pemikiran keagamaan, pengaruh keluarga, latar sosial, pelatihan intelektual dan sebagainya.[13]

Berdasarkan perspektif ini, pendektan filosofis yang ingin penulis identifikasikan, di sini sebagai sistem pemikiran secara umum, mensyaratkan karakteristik sosiologi baik secara eksplisit maupun implisit. Sekurang-kurangnya seperti yang dinyatakan oleh Macintyre yang dikutip Amin Abdullah, analisis konseptual secara parsial tentang hubungan antara seorang pelaku dengan alasan-alasanya, motif-motifnya, pamrih-pamrihnya, dan tindakan-tindakannya pada umumnya mensyaratkan bahwa konsep-konsep itu wujud atau paling tidak, dapat terwujud dalam dunia sosial yang sesungguhnya.[14] Faktor-faktor yang disebutkan di atas saling berhubungan dan saling berjalin sedemikian rupa sehingga sulit untuk memastikan faktor mana yang paling signifikan dalam membentuk pemikiran itu.

---

[13]Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam,* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 23.

[14]*Ibid.*, hlm. 24.

Fandasi 'intelektual' dari sistem filsafat ataupun sistem pemikiran dapat ditelusuri kembali dan dikaji secara kritis melalui literatur yang sering dibaca, atau cerita rakyat yang secara umum dikenal oleh massa atau petuah lisan dan tertulis yang diteruskan oleh generasi tua ke generasi muda, atau kitab-kitab suci yang sering dibaca ataupun buku-buku teks keagamaan dan filsafat yang dirujuk secara umum dan didiskusikan secara intensif.

Ide seorang filosof brilian akan dikaji secara serius oleh generasi berikutnya. Banyak aktivitas yang terlibat dalam kajian dan diskusi tentang pemikiran brillian sang filosofis. Aktivitas-aktivitas itu mungkin mencakup penerbitan, komentar, bibliografi beranotasi, dan beberapa penting dari ide sang filosofis. Kajian-kajian yang bercorak akademik dan sistematik dan lain-lain.

Seperti yang telah disinggung di awal tulisan ini, samapai sekarang ini (khususnya di Indonesia), nama 'Ayn al-Qudat jarang dikenal orang, terlebih lagi tentang sistem pemikiran filosofisnya yang tertuang dalam kitab-kitab karangannya. Jika ide filosofi ini tersosialisasi dengan baik dan merasuk secara intensif ke dalam ini sentral dari kehidupan masyarakat, terlebih lagi jika ide tersebut diterima secara luas dan dipertahankan secara fanatik oleh orang-orang (akademik), ini berarti bahwa proses yang sesungguhnya dari penyususnan sistem pemikiran tersebut betul-betul dapat terjadi. Memang sulit proses penyusunan dan pengembangan sebuah sistem pemikiran dari apa yang dapat dijelaskan, karena di tengah-tengah

proses panjang yang berbelit-belit ini terlibat proses perdebatan, evaluasi dan interpretasi secara kritis. Namun secara garis besarnya proses penyusunan dan pengembangan suatu sistem pemikiran terjadi dalam dalam setiap masyarakat. Jadi sistem masyarakat memiliki semacam pemikiran sistematis dan pemikiran filosofis tertent yang dapat ditelusuri kembali ke sumber aslinya lewat literatur, dogma, pemikiran keagamaan, pemikiran etika, sistem pendidikan dan seterusnya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Data yang penulis kumpulkan dalam penyusunan skripsi ini adalah data yang bersifat literer, yaitu membaca dan menelaah sumber kepustakaan, khususnya tentang buku-buku yang berhubungan dengan karya 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, sekaligus sebagai sumber primer, seperti kitab *Tamhidat* dan *Syakwa al-Garib* (baik dalam bentuk bahasa aslinya ataupun yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa asing, baik bahasa Inggris maupun Arab) dan buku *Apologia Sufi Martir 'Ayn al-Qudat al-Hamadani*.

Sedangkan sumber data sekundernya, yaitu sumber data yang penulis ambil dari berbagai kepustakaan, baik dalam bentuk buku atau karya-karya ilmiah lainnya yang berkaitan dengan pembahasan, seperti; buku atau kitab karya Toshihiko Izutsu dengan judul *'Mysticism and the Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudat al-Hamadani'*, dan karya Annemarie Schimmel '*Dimensi Mistik dalam Islam'*, serta karya-karya tulis lainnya yang berkaitan dengan permasalahan yang sedang penulis teliti.

4. Teknik Analisis Data

Tahap analisis data merupakan tahapan yang sangat menentukan aspek penelitian berhasil atau tidak. Menurut Schaltz dan Straus tujuan penafsiran data ada tiga jenis, yaitu *deskripsi semata-mata*, *deskripsi analitik* dan *deskripsi substantif*.[15] Penelitian ini bersifat *deskripsi analitik*, yaitu berusaha menggambarkan dan menjelaskan pandangan 'Ayn al-Qudat al-Hamadani tentang doktrin *fana'*-nya.

Proses analisis datanya menggunakan tiga sub proses yang saling berhubungan, yaitu reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan atau verifikasi. Melalui reduksi data yang meliputi seleksi dan pemadatan data, catatan dan bacaan diringkas dan disederhanakan, diberi tanda dan dikelompokkan. Data-data tersebut kemudian ditampilkan dalam bentuk gabungan informasi dan ringkasan dengan menggunakan teknik penalaran atau berpikir secara *deduktif* yaitu suatu analisis data yang bertitik tolak atau berdasar pada kaidah-kaidah yang bersifat umum, kemudian diambil suatu kesimpulan khusus.[16] Langkah selanjutnya penarikan kesimpulan dan verifikasi data. Ini mencakup proses pembacaan dan penafsiran data yang terkumpul. Dengan demikian, dapat diperoleh gambaran yang jelas mengenai pemikiran 'Ayn al-Qudat al-Hamadani tentang doktrin *fana'*-nya.

---

[15]Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* alih bahasa. Tjeptjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992), hlm. 16-19.

[16]Winarno Surachmat, *Dasar dan Teknik,* hlm. 265.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memberi gambaran secara umum tentang isi pembahasan yang disajikan dalam skripsi ini, maka perlu dikemukakan sistematika pembahasannya. Pembahasan skripsi ini dibagi menjadi lima bab, setiap bab terdiri dari beberapa sub bab, yang saling berkaitan antara bab yang satu dengan bab lainnya. Adapun rincian bab-babnya adalah sebagai berikut:

Bab Pertama, penyajian tentang pendahuluan, sebagai bahan pengantar untuk melihat permasalahan. Bab ini meliputi latar belakang masalah, yaitu penjelasan mengenai sisi penting yang dijadikan sebagai alasan utama pengangkatan tema yang akan diteliti. Dalam bab ini peneliti juga menjelaskan tentang rumusan masalah yang akan diteliti, tujuan dan kegunaan penelitian. Sebagai pedoman dasar, dalam bab ini juga terdapat kajian pustaka yang berisi penelitian yang relevan, sehingga diketahui posisi penulis dalam penelitian ini. Selain itu, terdapat metodologi penelitian yang membahas metode yang digunakan sebagai alat untuk mengumpulkan sumber data dan menganalisanya. Sedangkan di bagian akhir, sistematika pembahasan dan kerangka skripsi yang menggambarkan sistematika penyusunan keseluruhan isi skripsi ini.

Bab Dua, mengutarakan kajian tentang konsep *fana'* dalam tasawuf. Sebelum membahas tentang konsep *fana'*, mulai dari pendefinisian tentang *fana',* pembagiannya sampai pada taraf pencapaian *fana'* dalam tradisi sufisme. Sehingga akan terlihat jelas pandangan-pandangan dari para sufi tentang konsep *fana'*.

Bab Tiga, karena kajian ini studi tokoh, maka untuk mengantarkan pada pembahasan dalam bab ini akan diutarakan riwayat hidup 'Ayn al-Qudat Hamadani dan doktrin *fana'nya*. Pada bab ini, dimulai dari sejarah singkat 'Ayn al-Qudat, pendidikan, dan lingkungan yang mendukung kesufiannya sampai pada pemikiran-pemikirannya tentang tasawuf

Bab Empat, adalah memberikan analisis atau kritik tentang kematian mistik (*fana')* 'Ayn al-Qudat, mulai dari inspirasi doktrin *fana'* sampai 'pencarian pembinasaan'nya, sehingga dalam bab ini akan diketahui sosok sufisme dan doktrin *fana'*-nya

Bab Lima, yaitu penutup, di mana penulis akan menyimpulkan sajian skripsi yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, kemudian memberikan saran-saran.

BAB II

KONSEP *FANA'* DALAM TASAWUF

A. Definisi *Fana'*

Fana' adalah proses beralihnya kesadaran dari alam inderawi ke alam kejiwaan atau bathin. Oleh karena itu, *fana'* merupakan suatu yang paling didambakan dalam tasawuf. Bagi para penganut aliran tasawuf, mereka meyakini bahwa orang yang mendalami ilmu-ilmu mistik ini akan sampai pada tingkatan apa yang disebut dengan *fana'* (ekstasi). Hal ini juga diakui oleh 'Abdul Hakim Hasan. Menurutnya bahwa yang menjadi prioritas dalam ajaran tasawuf adalah bagaimana seorang hamba bisa sampai pada *Zat al-Haqq* atau *Mutlaq* dan bahkan dapat bersatu langsung dengan Allah.[1]

Untuk bisa mencapai pengalaman ekstasi atau *fana'* ini, didahului oleh pendalaman rasa cinta kepada Allah yang akan menyebabkan sang sufi akan mengalami penghayatan *Wahdah as-Syuhud* yaitu apapun yang dipandang tampak sebagai Tuhan. Jalan lain yang dapat mengantarkan sang sufi untuk sampai pada *fana'* yaitu dengan mengkonsentrasikan diri dalam *zikrullah*. Hal ini menurut Imam al-Gazali dapat menghantarkan sang sufi pada pengalaman atau penghayatan *fana' fillah*.[2]

---

[1]Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 2002), hlm. 100.

[2]*Ibid.*

Menurut Tasawuf Islam, ada beberapa pengertian tentang *fana'* kepada Allah, dan menurut para sufi, dalam mengartikan *fana'* tersebut terbagi ke dalam tiga tingkatan kategoris, yaitu:

a. *Fana' fi as-Sifah* maksudnya adalah hilang atau lenyapnya sifat kemanusiaan dari diri seseorang menuju Tuhannya.
b. *Fana' fi al-Af'al*, maksudnya adalah hilangnya perbuatan kemanusiaan pada diri sufi, sehingga tinggallah perbuaan-perbuatan yang bersifat ilahiyah
c. *Fana' fi an-Nafs* maksudnya adalah lenyapnya perasaan atau kesadaran sufi ke dalam Kemaha Kekalan Allah.[3]

Fana' yang dicari orang-orang sufi adalah *fana' an-nafs*. Kalau seorang sufi telah mencapai *fana' an-nafs*-nya maka hilanglah segala rasa yang bersifat kemanusiaan, hingga dia tidak sadarkan diri. Ucapannya tidak dapat lagi dipegangi, dia telah tetap ke dalam ke-*baqa'*-an Allah. Ketika ini, timbullah ke-*baqa'*-an, seperti dalam ungkapan berikut ini:

إذا أشرق نور البقاء فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل

"Apabila tampaklah nur ke*baqa'*-an, maka *fana'-lah* yang tiada, dan *baqa'*-lah yang kekal".[4]

Menurut Abu Yazid, manusia pada hakekatnya sesensi dengan Allah, dapat bersatu dengan-Nya apabila ia mampu meleburkan eksistensi (keberadaanya) sebagai suatu pribadi sehingga ia tidak menyadari pribadinya (*fana' an nafs*). *Fana' an-nafs,* adalah hilangnya kesadaran kemanusiaannya dan

---

[3]Yunasril Ali, *Membersihkan Tasawuf dari Syirik, Bid'ah dan Khurafat* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), hlm. 18.

[4]*Ibid.*

menyatu kedalam *iradah* Allah, bukan jasadnya yang menyatu dengan zat Allah.[5]

Al-fana' dalam pengertiannya yang umum dapat dilihat dari penjelasan Al-Junaidi yang dikutip oleh Ibrahim Basyuni, berikut ini.

ذهاب القلب عن حس المحسو سات بمشا هدة ما شاهد يد هب عن د ها به و الد ها عن الد ها ب هدا ما لا نها ية له. يعنئ قد غا بت المحا ضر و تلفت الا شياء فليس شئ يو جد ولا يحس بشئ يفقد.

> "Hilangnya daya kesadaran qalbu dari hal-hal yang bersifat inderawi karena adanya sesuatu yang dilihatnya. Situasi yang demikian akan beralih karena hilangnya sesuatu yang terlihat itu dan berlangsung terus secara silih berganti sehingga tiada lagi yang disadari dan dirasakan oleh indera".[6]

Berdasarkan pengertian di atas terlihat, bahwa yang lebur atau *fana'* itu adalah kemampuan atau kepekaan menangkap yang bersifat materi atau inderawi, sedangkan materi (jasad) manusianya tetap utuh sama sekali tidak hancur. Jadi, yang hilang hanyalah kesadaran akan dirinya sebgai manusia, sebagaimana dijelaskan oleh al-Qusyairi berikut ini:

فناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال احساسه وبهم. فنفسه موجودة والخلق موجود ولكن لا علم له بهم ولا به.

---

[5] *Ibid.,* hlm. 19.

[6] Ibrahim Basyuni, *Nas-ah at-Tasawuf al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 138.

"*Fana'*-nya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lainnya terjadi karena hilangnya kesadaran seseorang dari dirinya dan dari makhluk lainnya itu. Sebenarnya dirinya tetap ada, tetapi dia tidak sadar dengan dirinya sendiri dan dengan alam sekitarnya".[7]

Dalam proses al-*fana'* ada empat situasi getaran psikis yag dialami seseorang, yaitu *al-sakr, al-satahah, al-zawal al-hijab, dan ghalab al-syuhud*. *Sakar* adalah situasi kejiwaan yang terpusat penuh kepada satu titik sehingga ia melihat dengan perasaannya, seperti apa yang telah dialami oleh Nabi Musa As di Tursina. Secara bahasa, *Satahah* berarti gerakan, sedangkan dalam istilah tasawuf dipahami sebagai suatu ucapan yang terlontar di luar kesadaran, kata-kata yang diucapkan dalam keadaan *sakr*, *al-zawal al-hijab*, nampaknya diartikan dengan bebas dari dimensi sehingga ia keluar dari alam materi dan telah ber"ada" di alam *ilahiyah* sehingga getar jiwanya dapat menangkap gelombang cahaya dan suara Tuhan. Nampaknya pengertian ini mirip dengan *al-mukasyafah*. Sedangkan *ghalab al-syuhud* diartikan sebagai tingkat kesempurnaan *musyahadah*, pada tingkat di mana ia lupa pada dirinya dan alam sekitarnya, yang diingat dan dirasa hanyalah Allah seutuhnya.[8] Dalam literatur Barat ditemukan pengertian *al-fana'* sebagai *"the passing Hawai of the sufi from his phenomenal existente, involves baqa', the continuance of his real existence".*[9]

---

[7]Abu Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusyairiyah* (Kairo: t.p. 1966), hlm. 33

[8]Ibrahim Basyuni, *Nas-ah at-Tasawuf,* hlm. 236, 257.

[9]R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1966), hlm. 149.

Apabila dilihat dari sudut kajian psikologis, terlihat suatu karakteristik *fana'* mistis, yaitu hilangnya kesadaran dan perasaan, di mana seseorang (baca: sufi) tidak merasakan lagi apa yang terjadi dalam organismenya dan tidak pula merasakan ke-aku-annya serta alam sekitarnya. Dengan demikian terlihat, bahwa *fana'* adalah kondisi intuitif, di mana seseorang untuk beberapa saat kehilangan kesadarannya terhadap ego-nya, yang dalam bahasa awam barangkali dapat dikatakan sebagai terkesima. Karena, apabila diteliti apa yang dikatakan oleh al-Qusyairi di atas, bahwa *fana'* itu adalah terkesimanya seseorang dari segala rangsangan dan yang tinggal hanyalah satu kesadaran, yaitu Zat Muthlak. Hanya satu daya yang mendominasi seluruh ekspresinya, yaitu daya hakikat Tuhan, dan itulah yang disebut *fana'* dari makhluk. Oleh karena sifatnya yang demikian, maka *fana'* itu sebenarnya adalah suatu keadaan insidental, artinya tidak berlangsung terus-menerus. Perlu dicatat bahwa menurut penganut paham *fana'*, kemampuan itu adalah karunia dari Allah sehingga tidak bisa diperoleh melalui latihan dan sebagainya.[10]

Pada perkembangannya yang awal, kelihatanya ada dua aliran *al-fana'*, satu paham yang berpaham moderat yang diwakili al-Junaid al-Baghdadi, biasanya disebut *fana' fi at-tauhid*. Kalau seseorang telah larut dalam *ma'rifatullah* dan ia tidak menyadari segala sesuatu selain Allah, maka ia telah

---

[10]A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik Ke Neo Sufistik,* (Yogyakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 149.

fana' dalam tauhid.[11] Aliran *fana'* yang kedua dipelopori oleh Abu Yazid al-Bustami yang mengartikan *fana'* sebagai penyatuan dirinya dengan Tuhan.

Dengan demikian, pada umumnya diasumsikan bahwa tujuan dari semua kehidupan tasawuf seorang sufi adalah untuk mencapai penyatuan (*ittihad*) dengan Allah yang diistilahkan dalam simbol *"fana'"*. Sebelum masa Abu Yazid, *fana'* diartikan kaum sufi sebagai "pengabdian", sehingga *fana'* diri berarti pengabdian kesadaran diri atau pengabdian kualitas diri. Tetapi setelah munculnya Ibn 'Arabi, ia mendefinisikan *fana'* pada dua pengertian, yakni:

a. *Fana'* dalam pengertian mistis, yaitu "hilangnya" ketidaktahuan dan tinggallah pengetahuan sejati yang diperoleh melalui intuisi tentang kesatuan esensial keseluruhan itu. Sufi tidak menghilangkan dirinya, tetapi ia "menyadari" non-eksistensi esensial itu sebagai suatu bentuk.
b. *Fana'* dalam pengertian metafisika, yang karena "hilangnya bentuk-bentuk" dunia fenomena dan berlangsungnya substansi universal yang satu. Menghilangnya suatu bentuk adalah "*fana'nya*" bentuk itu pada saat Tuhan memanifestasi (tajalli) dirinya dalam bentuk lain. Oleh karena itu, Ibn 'Arabi mengatakan, *fana'* yang benar itu adalah hilangnya "diri" dalam keadaan pengetahuan intuitif di mana kesatuan esensial dari keseluruhan itu diungkapkan.[12]

Sufisme yang sempurna adalah seseorang yang melihat Tuhan dan "dirinya" sendiri di dalam pengalaman mistikal, baik dengan pengetahuan

---

[11]Abu Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *Ar-Risalah*, hlm. 19.

[12]Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam,* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), hlm. 230.

yang bersifat mistikal ataupun penghayatan esoteris. Artinya, seorang sufi yang sempurna adalah seseorang yang mengakui adanya Esensi dan bentuk (*form*),tetapi menyadari kesatuan esensial serta kemuthlakan non-eksistensi dari *form* atau bentuk itu. Ini adalah *fana'* yang paling tinggi yang bisa dicapai oleh seorang sufi. Kalau Abu Yazid mengatakan ada empat situasi gradual dalam proses *fana'*, maka Ibn 'Arabi berpendapat, bahwa proses gradual itu ada tujuh tahap.

a. *Fana' an ma'ashi*, meninggalkan dosa.
b. Menjauhkan diri dari semua perbuatan apapun. Arinya, seorang sufi harus mampu menyadari bahwa hanya Tuhan satu-satunya "agen" dan muthlak di alam ini, manusia tidak berbuat apa-apa.
c. Menjauhkan diri dari sifat-sifat dan kualitas-kualitas dari wujud-wujud kontingen (*mukminul wujud*), si sufi harus menyadari bahwa segala macam bentuk-bentuk yang ada, sebenarnya adalah kepunyaan Tuhan. Penglihatan, pendengaran, dan perasaan kita itu adalah milik Tuhan. Artinya, Tuhan melihat diri-Nya sendiri melalui mata kita (sufi). Sufi sejati adalah mereka yang dapat melihat Tuhan dari Tuhan di dalam Tuhan dan dari mata Tuhan sendiri.
d. Menyingkir dari personalitas dirinya sendiri, menyadari non-eksistensidari fenomenal dirinya sendiriserta "ke-Tuhan-an" dari substansi yang tidak bisa berubah.

e. Meninggalkan seluruh alam, yakni mengabaikan dan menghentikan penglihatan terhadap aspek fenomena dunia dan penyadaran terhadap aspek nyata (realita) yang merupakan hakikat dari fenomena.
f. Menghilangkan segala hal selain Tuhan, menghilangkan terhadap kesadaran terhadap diri sendiri sebagai seorang "pelihat" atau pemirsa, tetapi adalah Tuhan itu sendiri yang melihat dan yang dilihat, Ia dilihat dari manifestasi-manifestasinya.
g. Melepaskan semua atribut-atribut atau sifat-sifat Tuhan serta hubungan-hubungan atribut-atribut itu. Artinya, memandang Tuhan sebagai Esensi alam ketimbang terhadap sebab dari alam itu. Si sufi tidak memandang alam ini sebagai suatu akibat dari suatu sebab, tetapi sebagai suatu realita dalam penampakan. Tahapan ini adalah penyadaran penuh terhadap kesatuan esensial dari semua yang ada dan tahap ini merupakan ikhtisar dari seluruh filsafat mistis.[13]

Berdasarkan tahapan-tahapan di atas, terlihat bahwa tujuan akhir dari tasawuf Ibn 'Arabi adalah pencapaian "pengetahuan sejati" dan kebahagiaan puncak sebagai seorang sufi adalah "penyadaran" melalui intuisi mistik, yakni kesatuan esensialnya dengan Tuhan. Apa yang diperolehnya dari pengetahuan sejati (*'ilm al-yaqin*) adalah "esensi" dari kepastian (*'ain al-yaqin*). Dan pada saat dia mentransendensikan tahap dualitas dari "pemberitahu" dan yang "diketahui", ia tiba di puncak kehidupan mistikal pada saat mana ia saling berhadapan dengan Tuhan atau *haqqul yaqin*.

---

[13] *Ibid.,* hlm. 198.

B. Tingkatan *Fana'* dalam Tasawuf

Berdasarkan pengertian di atas, bahwa *fana'* atau ekstasi ini memiliki tiga tingkatan; *Pertama*, perubahan moral, *kedua* penghayatan kejiwaan, dan *ketiga* lenyapnya kesadaran akan keberadaan dirinya karena larut pada kesadaran serba Tuhan. Dalam hal ini R.A. Nicholson dalam bukunya *The Mystics of Islam* mengatakan tentang tiga tingkatan *fana'* sebagai berikut:

a. Adalah suatu peralihan moral dari sifat-sifat tercela dengan jalan pengendalian nafsu-nafsu dari segala keinginannya
b. Lenyapnya kesadaran terhadap segala yang ada di alam sekelilingnya, baik pikiran, perbuatan, dan perasaan dikarenakan kesadarannya telah terfokus dalam penghayatan pada Tuhan. Dalam hal ini penghayatannya telah tertuju pada sifat-sifat Allah.
c. Lenyapnya kesadaran akan keberadaan dirinya. Puncak tertinggi dari fana' ini tercapai ketika kesadaran akan kefana'annya sendiri telah lenyap. Para sufi menyebutkan ini sebagai fana' terhadap kesadaran akan kefana'annya. Sang sufi ketika itu terhisap dalam kesadaran serba Tuhan.[14]

Fana' pada aspek moral dalam *Risalah al-Qusyairiyah* diterangkan sebagai berikut:

اشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به

Para sufi mengisyaratkan kata *fana'* pada hilangnya sifat-sifat tercela; dan kata *baqa'* adalah terbinanya sifat-sifat yang terpuji.[15]

---

[14]R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* hlm. 149.

[15]Abu Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah,* hlm. 35.

Sedangkan *fana'* yang bersifat kejiwaan sebagai berikut:

فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ثم فناءه عن صفات الحق بشهود الحق ثم فناءه عن شهود فناءه باستهلاكه فى وجود الحق

> "Pada awal mulanya lenyap kesadaran akan diri dan sifat-sifat pribadinya karena telah menghayati sifat-sifat Allah; lalu lenyapnya kesadaran akan penghayatan sifat-sifat Allah karena telah mulai menyaksikan keindahan Zat Allah; kenudian akhirnya lenyap kesadaran akan ke*fana'*annya itu sendiri karena merasa telah melebur dan menyatu dalam wujud Allah".[16]

Berdasarkan uraian di atas, menunjukkan bahwa *fana'* kejiwaan itu sebenarnya ada tiga tingkatan pula. Pada mulanya lenyaplah kesadaran akan alam sekelilingnya lantaran seluruh kesadarannya telah beralih terpusat ke alam batin (kejiwaan). Itulah *baqa'* dalam penghayatan gaib yang dalam tasawuf dinamakan *kasyf.* Yakni dari kata *kasyf al-hijab* (terbukanya tabir alam gaib). Imam Ghazali menyinggung bahwa semenjak awal *fana',* bermulalah proses penghayatan kejiwaan dan pengsaksian alam gaib, seperti bertemu para Malaikat, dan roh-roh para Nabi, mendengar percakapan mereka dan berdialog dengan makhluk-makhluk gaib. Pada tingkat kedua, mulai menyaksikan langsung apa yang mereka yakini sebagai Zat al-Haqq (Tuhan). Itulah penghayatan *ma'rifatullah* yang dihayati oleh para sufi dalam alam kejiwaan sewaktu *fana'.* Pada tingkat tiga atau pada puncak penghayatan ma'rifat adalah *fana' al fana',* yaitu lenyapnya kesadaran akan keberadaan dirinya lantaran telah terhiusap dan luluh dalam kesatuan dengan Tuhannya.

---

[16] *Ibid.*

Kalau pada tingkat kedua, para sufi masih sadar akan perbedaan antara hamba yang sedang menghayati ma'rifat dengan Tuhan, yang menjadi objek yang dima'rifati; pada tingkat tiga, dualisme ini lenyap, yakni mencapai penghayatan manunggal dengan Tuhannya, sehingga yang dilihat (Tuhan) dan yang melihat (Hamba) merasa sama. Oleh karena itu, wajar bila Husain bin Mansur al-Hallaj mengatakan "Aku adalah Allah". Proses puncak penghayatan *fana'* ini diterangkan R.A Nicholson sebagai berikut:

> Kemudian, dia meningkat terus ke arah kesadaran yang lebih tinggi lagi yang oleh para sudi dinamakan 'ma'rifat' dan 'hakikat' di mana sang pencari Tuhan menjadi *ma'rifat* atau *'arif*, dan tercapailah suatu penghayatan di mana anatara *ilmu*, *'alim*, dan *ma'lum* adalah satu (hamba yang melihat, dan Tuhan yang dilihat adalah satu).[17]

Sementara Imam Ghazali yang dikutip Simuh membatasi sampai ke *fana'* tingkat dua, masih mempertahankan adanya perbedaan yang pundamental antara hamba yang melihat dengan Tuhan yang dilihtanya. Sebaliknya al-Hallaj yang menekankan pencapaian pada tingkat tiga (puncak penghayatan *fana' al- fana'*) cenderung kepaham *manunggaling kawula-Gusti*. Dalam penghayatan ini manusia merasa mengalami sama dan jadi seperti Tuhan itu sendiri.[18]

Salah satu contoh tentang *fana'* ini yang banyak disetir dalam kitab-kitab tasawuf adalah firman Allah dalam QS Yusuf [12]: 31 sebagai berikut:

---

[17]R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* hlm. 150.

[18]Simuh, *Tasawuf,* hlm. 103.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَـٰشَ لِلَّهِ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾

"Maka tatkala wanita itu (Zulaikha) mendengar cercaan mereka, diundangnyalah wanita-wanita itu dan disediakannya bagi mereka tempat duduk, dan diberikannya kepada masing-masing mereka sebuah pisau (untuk memotong jamuan), Kemudian dia Berkata (kepada Yusuf): "Keluarlah (nampakkanlah dirimu) kepada mereka". Maka tatkala wanita-wanita itu melihatnya, mereka kagum kepada (keelokan rupa) nya, dan mereka melukai (jari) tangannya dan berkata: "Maha Sempurna Allah, Ini bukanlah manusia. Sesungguhnya Ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia."[19]

Berdasarkan ayat di atas, dapat dipahami bahwa dengan melihat wajah Nabi Yusuf yang indah mereka (para perempuan pembesar istana) telah terpesona tidak sadar diri telah memotong jari mereka dan tidak terasa sakitnya. Apalagi bagi sang sufi yang terpesona melihat keelokan wajah Allah tentu lebih *fana'* lagi. Sebagaimana diterangkan dalam *Risalah al-Qusyairi* berikut ini:

فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء فأى أعجو به فيه

Ini baru keheranan seorang makhluk melihat keindahan makhluk lain, sudah *fana'*. Bisa dibayangkan bagaimana seorang sufi yang menghayati terbukanya tabir lalu menyaksikan keindahan wajah Ilahi yang menakjubkan. Jadi tidak mengherankan bila ia *fana'*, tidak sadar akan dirinya dan akan makhluk sejenisnya.[20]

---

[19]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang Toha Putra, 1989), hlm. 352.

[20]Abu Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah,* hln. 41.

Adapun salah satu jalan mencapai tingkat penghayatan fana' fillah disamping mendalamnya cinta rindu, adalah dengan meditasi (pemusatan kesadaran) dengan perantara zikir. Dalam Kitab *Fusus al-Hikam* disebutkan sebagai berikut:

والذكر أعظم باب أنت داخله *
لله فأجعل له الأنفاس حراسا

> Zikir adalah sebuah pintu yang paling besar (untuk mencapai *fana'* dan ma'rifat) pada Allah; maka masukilah sertailah setiap keluar-masuknya nafas dengan zikir.[21]

Dalam *Risalah al-Qusyairi* diterangkan:

الذكر ركن قوى في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر

> Zikir adalah rukun (tiang) yang paling kuat sebagai jalan menuju Ilahi; atau bahkan saka guru tarekat ini. Seorang tidak akan bisa samapai kepada Tuhan bila tidak menjalankan zikir secara tetap.[22]

Selanjutnya al-Qusyairi menambahkan awal daripada zikir adalah lenyapnya kesadaran akan dirinya, dan akhirnya *fana'*-nya orang yang zikir pada zikirnya, yakni tidak sadar lagi akan zikirnya lantaran tenggelam jiwanya dalam mengingat Ilahi.[23]

Sebagai penutup mengutip pendapat al-Wasiti yang mengatakan tentang zikir adalah sebagai berikut:

---

[21] Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, hlm. 251.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

الذكر: الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف وشدة الجب

> Zikir itu berusaha keluar dari kealpaan mengingat Ilahi, menuju nikmat musyahadah (menyaksikan kebesaran Ilahi), yakni hilangya rasa takut lantaran menggilanya rasa cinta Allah.[24]

[24]Simuh, *Tasawuf,* hlm. 105.

BAB III

SEJARAH RINGKAS 'AYN AL-QUDAT DAN DOKTRIN TASAWUFNYA

A. Sejarah Ringkas 'Ayn al-Qudat

Abu al-Ma'ali 'Abdullah Ibn Abu Bakr Muhammad Ibn 'Ali Ibn al-Hasan Ibn 'Ali al-Miyanji, yang lebih dikenal sebagai 'Ayn al-Qudat Hamadani, lahir di Hamadan, Iran, pada 492 H/1098 M. Miyanji, kota kelahiran keluarganya, berada di antara Tabriz dan Marageh di Provinsi Azerbaijan di Barat Laut Iran. Kakek 'Ayn al-Qudat, Abu al-Hasan 'Ali Ibn al-Hasan hijrah bersama keluarganya dari Miyanji ke Hamadan tempat dia tinggal, yang memperoleh reputasi mapan sebagai Hakim (*Qadi*), sekaligus terkenal sebagai pujangga ternama dalam bahasa Arab. Dia meninggal sebagai syahid. Putranya, ayah dari 'Ayn al- Qudat, juga menjadi hakim, yang menyerahkan profesinya kepada putranya, 'Ayn al- Qudat.[1]

'Ayn al- Qudat menerima pendidikan normal dalam ilmu pengetahuan tradisional di zamannya, seperti Matematika, Logika, Hukum (fiqh), Hadis, ilmu persajakan dan *belles-lettres* (baik berbahasa Arab dan Persia). 'Ayn al-Qudat unggul dalam ilmu teologi skolastik (*Kalam*), dan dalam *Apologia*-nya yang berbahasa Arab, satu-satunya karya darinya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, dia mempersaksikan penguasaan luar biasa di bidang tata bahasa, linguistik, matematika, logika dan ilmu persajakan.[2]

---

[1]Leonard Lewisohn, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi* (England: Oneworld Publication, 1999), hlm. 2.

[2]A.J. Arberry, *A Sufi Martyr; The Apologia of 'Ayn al- Qudat al-Hamadani* (London: Allen & Unwin, 1996), hlm. 34.

Masa kanak-kanak 'Ayn al- Qudat dan tahun-tahun awal dikelilingi oleh lingkungan mistik dan ideal spiritual Sufisme. Ayahnya terbiasa membawa dia untuk menghadiri pertemuan Sufi di kotanya dan pada usia 16 atau 17 tahun dia menjadi murid seorang Barakah, seorang Syekh sufi, yang sekalipun kurang memiliki ajaran *eksoteris*, tidak melakukan apa-apa untuk menghalangi kepasrahan 'Ayn al- Qudat ini kepada 'kearifan hati' gnostiknya. Tentang gurunya ini, 'Ayn al- Qudat dalam A.J. Arberry, mengingat bahwa:

> "Dia hafal tidak lebih dari Surat *al-Hamd*, yakni, Surat Pembuka al-Qur'an (*al-Fatihah*), dan beberapa Surat pendek lainnya. Dia hanya dapat membaca surat-surat ini dalam keadaan khusus, yang dia sendiri tidak tahu tentang adanya pembahasan dan perdebatan cerdas tentang surat-surat ini. Sesungguhnya, jika orang mau menyelami ilmunya, dia bahkan tidak bisa membaca hadis mana pun dalam dialek Hamadani setempat. Namun, aku tahu bahwa dialah yang memahami al-Qur'an dengan benar dan bukan aku – kecuali untuk sebagian darinya – dan bahkan aku tidak tahu meski menggunakan ilmu tafsir hermeneutik. Terlepas dari ini, dan apa yang aku sadari melalui pengabdianku kepadanya, aku tidak mungkin memahami apa-apa tentang al-Qur'an".[3]

Lanjut Al-Berry, bahwa 'Ayn al- Qudat juga menceritakan ketertarikannya yang besar kepada wali ini (gurunya Barakah) dan usaha besar yang dia lakukan selama belajar di bawah bimbingannya, dalam sebuah surat kepada salah satu muridnya yang ditulis sepuluh tahun kemudian:

> "Aku menghabiskan tujuh tahun untuk mengunjungi Barakah, tetapi tidak pernah aku berani menyentuh tali kulit terompahnya." Apakah kamu mengira bahwa Manusia tidak menyadari apa tanda dari seorang Manusia? Jika salah satu penguasa hati (*sahib dil*) harus membawamu masuk ke dalam hatinya, dan kemudian kamu hendak menyentuhkan jemarimu pada salah satu terompah Manusia ini, kesombongan Setan pastilah akan mendorongmu untuk melakukan ini. Agar salah satu penguasa hati bisa menerimamu dalam hatinya, syarat pertama adalah bahwa hatimu masih terbakar cinta kepadanya selama beberapa tahun.

---

[3] *Ibid.,* hlm. 35.

> Jika kamu tetap bertahan dalam pengabdian itu, maka dia akan merampas kamu' dari 'dirimu'.[4]

Sikap 'Ayn al- Qudat di sini merefleksikan pengaruh besar dari tradisi Khurasan dalam sufisme Persia selama abad 12 di mana menjadi kebiasaan bagi murid untuk memperlakukan gurunya dengan penghormatan yang tinggi yang diibaratkannya sama dengan penghormatan rakyat kepada para raja. Hal ini dibenarkan Hermann Landolt yang mengatakan bahwa keberhadiran seorang guru yang hidup -bukan kajian tentang kitab-kitab- adalah kondisi pertama dari kehidupan mistik 'Ayn al- Qudat. [5]

Penderitaan pada masa penggemblengan 'Ayn al-Qudat juga diekspresikan dengan penuh derita dalam surat lain yang ditujukan kepada seorang murid terkemuka 'Ayn al-Qudat, yang bekerja di istana raja, yang menanyakan kepadanya tentang perkembangan di jalan spiritual, sebagaimana yang diungkapkan Landolt berikut ini:

> "Kamu masih saja tidak memiliki kesadaran. Bahkan setelah kamu bebaskan dirimu dari menjadi pelayan Sultan Mahmud, kamu harus menghabiskan waktu bertahun-tahun untuk melayani manusia jalan, sampai mereka merampas kamu' dari dirimu atau melepaskanmu. kemudian kamu akan menjalani penderitaan dan *ekstase* sebagai murid". [6]
>
> "Apa hubungan kamu dengan kisah-kisah pengabdian (*iradah*) kepada seorang guru? Kamu belum merasakan kesenangan kesatuan atau menanggung derita perpisahan darinya; tidak pula kamu mengalami kehadirannya yang begitu agung mengagumkan. Kamu belum berharap untuk dapat mati setiap hari, seribu kali... Kamu belum mengalami penyesalan mendalam yang tanpa batas, belum tersaput di dasar laut dan

---

[4]*Ibid.*, hlm. 35

[5]Hermann Landolt, 'Two Types of Mystical of Things: A Study in the Mystical Philosophy of 'Ayn al-Qudat', dalam Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* alih bahasa Sapardi Djoko Damono et.al. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 78.

[6]*Ibid.*

> tenggelam di kedalamannya, menyesatkan dirimu dalam anak sungai dan lembah yang penuh dengan darah dan kedukaan cintamu. Kamu belum menumpuk debu di kepalamu seribu kali, yang membiarkan tangan yang jahat menyentuh alis matamu yang penuh debu, meratap tanpa seorang pun melihat".[7]
>
> "Belum pula kamu mengikatkan tali ke tubuhmu sejuta kali—terkadang dengan tanganmu sendiri dan terkadang oleh tangan sang guru, yang dihempaskan begitu saja ke dalam kolam darah dan debu. Kamu belum memasukkan gigi tajam hiu kegagalan ikhlasmu ke dasar hatimu! Kamu belum menggali sebuah gunung dengan kuku-kuku tanganmu! Mengapa dirimu peduli dengan semua kisah ini? Apalah artinya kisah ini kepadamu?"[8]

Dengan menekankan nilai penting kehadiran guru spiritual yang hidup dalam pelatihan baik kepada sang murid Sufi dan cendekiawan agama, 'Ayn al-Qudat berkata kepada muridnya yang lain:

> "Apa yang kamu tahu dan apa yang diketahui sebagian besar dunia tentang al-Qur'an? Bacaan al-Qur'an-mu, doa-doamu, puasamu, amalanmu, hajimu dan jihadmu adalah apa yang kamu cari untuk mencapai kedekatan dengan terompah-terompah seorang Manusia, sehingga kamu bisa menjadikan tanah tempat dia berjalan siang dan malam sebagai kelopak matamu, agar mungkin setelah kamu habiskan lima puluh tahun hidupmu dalam pengabdiannya—suatu saat dia melihatmu sekilas dan kamu akan diberkahi oleh keberuntungan. Tetapi apa yang dapat kamu pahami tentang apa yang kamu dengar ini—bahwa dengan satu tatapan sang kekasih memberkahi berkah yang begitu besar? Tidak. "Orang yang belum merasakannya tidak mengenal berkahnya." Aku menunggu waktunya ketika aku mungkin diberkati oleh tatapan ini".[9]

Berdasarkan pernyataan di atas, dipahami bahwa pada intinya tidak ada pendidikan formal yang diberikan Barakah, namun, 'Ayn al-Qudat selalu tetap berkhidmat dalam keadaan spiritualnya yang tinggi kepada gurunya tersebut, seperti yang diungkapkannya berikut ini:

---

[7] *Ibid.* 79.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, hlm. 79-80.

> "Ketika aku duduk dengan para sahabat Abu Barakah, aku selalu merasa diriku sedikit lebih kecil, sesungguhnya jauh lebih kecil, daripada orang yang baru saja memeluk agama Islam yang tidak tahu apa-apa tentang sejarah agama atau intelektualnya. Vis-a-vis Barakah inilah keadaanku yang sesungguhnya, tetapi aku masih memiliki kekuatan dalam diriku untuk menyusun *Zubdah al-Haqa'iq* dalam dua atau tiga hari".[10]

Kitab *Zubdah al-Haqa'iq* ini adalah tulisan pertama 'Ayn al-Qudat yang ditulisnya pada tahun 512 H/ 1122 M di usianya yang ke 24 tahun - tampaknya dimaksudkan untuk menyelesaikan, melalui penglihatan batin (*kasyaf*), baik krisis spiritualnya maupun teka-teki intelektual tertentu yang meliputi dia dalam teologi skolastik. Ketika 'Ayn al-Qudat berusia 20 tahun (pada 512 H/1118 M), dia telah mulai mengkaji Kitab *Ihya' 'Ulumuddin* karya Abu Hamid al-Gazali (w. 505H/ 1111M), yang terus dia baca dengan minat yang besar, selama empat tahun, sampai 516 H/ 1122 M 'Ayn al-Qudat menggambarkan dirinya telah terdorong untuk mempelajari ilmu *Kalam* dan *Ihya' 'Ulumuddin* dengan pembelaan luas dan dukungan terhadap kebenaran sufisme serta rekonsiliasi pandangan sufi dengan pandangan kaum teolog nomosentris, terbukti sebagai obat penawar yang tepat bagi luka 'Ayn al-Qudat, sebagaimana yang dituliskan Landolt berikut ini:

> "Sementara terjangkiti krisis ini, bingung dan rancu, hidupku tercerai-berai, sampai pembimbing mereka yang bingung dalam lembah kebingungan menyiapkanku di atas jalan yang benar dan membimbingku dengan penuh keagungan. jadilah, dengan kemuliaan Tuhan, melalui kajian kitab-kitab Syekh al-Islam Muhammad Gazali, aku diselamatkan dari kegagalan yang panjang, dari tebing curam yang menakutkan ini. Aku menghabiskan waktu hampir empat tahun untuk mengkaji karya-karyanya, yang selama itu keasyikanku dengan ilmu agama menyebabkan aku memandang banyak keajaiban yang membebaskanku dari *bid'ah*,

---

[10]Leonard Lewisohn, *The Heritage of Sufism*, hlm. 10.

kesalahan, kebutaan dan kebingungan"[11]

Faktor penting lain dalam masa perkembangan spiritual awal 'Ayn al-Qudat adalah pertemuannya pada 512 H/ 1118 M di usianya 21 tahun, dengan saudara Abu Hamid yang kurang dikenal namun sama-sama dipuja yaitu Ahmad al-Gazali. Meskipun secara intelektual sudah menjadi pengikut Abu Hamid al-Gazali, tabiat emosional 'Ayn al-Qudat sangat dipengaruhi oleh mazhab cinta yang dicetuskan Ahmad al-Gazali, sebagaimana dia akui dalam Kitab *Zubdah al-Haqa'iq*, pertemuannya, secara fisik, dengan guru spiritual ini membangkitkan kesadaran untuk mengkaji seluruh kitab agama dari Ahmad Gazali ini, sebagaimana yang ditulisnya:

> "Sedikit demi sedikit, mata penglihatan batinku (*hasym-i basirah*) terbuka. Sementara proses ini masih berlangsung, aku mulai mencari jalan yang akan membawaku kepada apa yang melampaui ilmu pengetahuan. Aku menghabiskan waktu hampir satu tahun dalam keadaan ini, tanpa pernah mampu menyadari dari dalam realitas sesung-guhnya yang telah aku temukan. Kemudian aku bertemu pemandu dan guru spiritualku dan pembimbing yang tak tertandingi menuju Hakikat Ilahi. Abu al-Fath Ahmad Ibn Muhammad al-Ghazali (semoga Tuhan menyelamatkan umat Islam karena hidupnya dan mengganjar dia atas kebaikannya kepadaku!) yang mana takdir telah membawaku ke Hamadan, kota kelahiranku".[12]
>
> "Aku telah menghabiskan waktu tidak lebih dari 20 hari di lingkungan ini ketika seluruh selubung kebingungan yang disebutkan di atas terangkat dan sebuah pengalaman diberikan kepadaku yang selama itu hakikat segala sesuatu menjadi tampak bagiku dan satu realitas tersingkap kepadaku sehingga tak ada yang tertinggal dariku' atau dari 'hasratku', kecuali apa yang telah dikehendaki Tuhan. Selama bertahun-tahun, aku tidak men-iih1d keasyikan kecuali untuk mencari pembinasaan dan peleburan dalam Realitas ini – semoga Tuhan membimbingku untuk menyelesaikan tujuan ini – Seandainya aku diberi umur panjang sebagaimana Nuh dan melewatkan seluruhnya dalam pencarian ini, semua

---

[11] *Ibid.,* hlm. 11.

[12] *Ibid.*

> tidaklah berarti, karena, dalam hubungannya dengan Realitas ini, semua kehidupan tidaklah bernilai. Realitas inilah yang melampaui seluruh dunia. Mataku tidak pernah memandang apa pun kecuali terlebih dahulu melihat Realitas yang mewujud di sana. Semoga Keberuntungan pada setiap momen hidupku, yang tidak menyebabkan peleburan dalam realitas ini bertambah!"[13]

Bacaan di atas, yang disamarkan dipandang dari penglihatan batinnya terhadap 'keindahan pemandu spiritual' yang tampak bagi 'Ayn al-Qudat dalam bentuk Ahmad al-Gazali, adalah untuk masuk secara lebih cerdas ke dalam sejarah puisi Sufi Persia ketika Jami' (w. 898H/1492M) kelak mengubah prosa asli berbahasa Arab ini dalam karyanya *Subhab al-Abrar* (di bawah pembahasan, "Kisah tentang 'Ayn al-Qudat Hamadani, yang dapat membelah sehelai rambut pengetahuan, tetapi masih tidak lebih daripada sehelai rambut yang dililitkan pada dirinya, karena sebelum dia berada di lingkungan Ahmad Gazali, dia tidak mampu mencari sebatang jarum pun dari Karya ini') dalam syair misnawi Persia yang elok.[14]

Barangkali dari sejak awal pergaulannya dengan Barakah telah menjadi jelas bagi kawan-kawan sezamannya bahwa jubah dan surban yuridis kering 'Ayn al-Qudat menyimpan keajaiban ruh yang berapi-api. Bahkan sebelum menyusun Kitab *Zubdah*, 'Ayn al-Qudat telah menganggap "rasa jijiknya terhadap pencarian ilmu" yang dia rasakan disebabkan oleh keasyikannya dengan "masalah hati" – yang berarti pengejaran disiplin spiritual dan Jalan Sufisme.

---

[13] *Ibid* . hlm 12.

[14] Lihat Jami' *Masnawi Hafz.* Murtada Mudarris (Ed) (Teheran: Sa'di, 1987), hlm. 461.

Kedalaman dan keluasan peleburannya dalam Tuhan juga disingkap melalui kekuatan-kekuatan (karamat) kharismatik yang luar biasa pada diri 'Ayn al-Qudat, seperti kemampuan, melalui penguasaan kekuatan dari nama-nama Ilahi dan doa, untuk membantai dan menghidupkan kembali seorang manusia (suasana yang diceritakan kembali dengan detail dalam Kitab Tamhidat-nya).[15] Dengan merefleksi kembali peristiwa ini, satu dekade kemudian - yang tentu saja telah membangkitkan kecemburuan orang awam yang bodoh dan bersemangat-rendah dan membangkitkan kemarahan kaum teokrat di Hamadan - 'Ayn al-Qudat sangatlah empatik bahwa kearifan adalah mengenal diri, yang secara terbuka mengakui kesadaran penuhnya dan penerimaannya atas keberadaan 'keajaiban-keajaiban' (mukjizat) yang muncul melalui (bukan oleh) dia, sebagaimana yang diungkapkan Jami' berikut ini:

> "Tetapi orang-orang tidak mendengarkan aku. Mereka pikir aku ini tukang sulap. Namun, sebagaimana Nabi Isa telah mengeluarkan mukjizat dan dengan napasnya mampu menghidupkan burung-burung yang telah mati dan membuat orang buta dapat melihat serta yang mati hidup kembali.[16] - demikian pula Sahabat Tuhan (*wali-yi huda*) memiliki

---

[15] *Ibid.*

[16] Pada bagian ini dirujuk 'Ayn al-Qudat dari catatan al-Qur'an tentang mu'jizat Nabi 'Isa yang terdapat dalam QS al-Ma'idah [5]: 110 berikut:

إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ
فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۖ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى
فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِىٓ
إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

"(Ingatlah), ketika Allah mengatakan: "Hai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan Ruhul qudus. kamu dapat berbicara dengan manusia di waktu masih dalam buaian dan sesudah dewasa; dan (Ingatlah) di waktu Aku mengajar kamu menulis, hikmah, Taurat dan Injil, dan (ingatlah pula) diwaktu kamu membentuk dari tanah (suatu bentuk) yang berupa burung dengan ijin-Ku, Kemudian kamu

> kekuatan karismatik [serupa], dan jembel ini [yakni, 'Ayn al-Qudat] juga memiliki kekuatan-kekuatan ini.[17]

Dengan menempatkan dirinya di bawah pengawasan Ahmad al-Gazali, 'Ayn al-Qudat memperoleh kemajuan yang lebih cepat dari semua yang pernah dialami dalam pencarian spiritual. Ketika menceritakan kembali pertemuannya dengan Ahmad al-Gazali, yang dia tuliskan berikut:

> "Penguasa dominion pra-abadi menjadi begitu terang-benderang bagiku dan akal serta ilmuku berserakan dan bertebaran dalam keagungannya. Aku dibiarkan sebagai penulis yang tidak mengenal dirinya sendiri. Keberadaan Sejatinya mengganti dan memeluk wujudku dan merengkuh wujud khayalku dalam Dirinya".[18]

Dengan bakat kharismatik dan penglihatan mistik seperti ini, 'Ayn al-Qudat segera dikenal sebagai seorang bijak dan memperoleh popularitas sebagai pengajar. Pada 517 H/1123 M, di usia 25 tahun, dia mulai menulis serangkaian surat, sesungguhnya surat-surat bimbingan spiritual, kepada para murid dan sahabat dekatnya. Dua jilid besar surat ini telah diterbitkan oleh editor Persia 'Ayn al-Qudat yang tak pernah lelah, 'Afif Osseiran.[19] Namun demikian, kumpulan surat ini hanya mewakili sepertiga dari seluruh surat-menyurat dari penglihatan batin 'Ayn al-Qudat! Sebagaimana yang dikutip 'Afif Osseiran dalam Lewisohn, berikut ini:

---

meniup kepadanya, lalu bentuk itu menjadi burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku. dan (Ingatlah) di waktu kamu menyembuhkan orang yang buta sejak dalam kandungan ibu dan orang yang berpenyakit sopak dengan seizin-Ku, dan (Ingatlah) di waktu kamu mengeluarkan orang mati dari kubur (menjadi hidup) dengan seizin-Ku, dan (Ingatlah) di waktu Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuh kamu) di kala kamu mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, lalu orang-orang kafir diantara mereka berkata: "Ini tidak lain melainkan sihir yang nyata".

[17]Jami', *Masnawi*, hlm. 461.

[18]Lihat 'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir*, alih bahasa Joebar Ajoeb (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 4.

[19]*Ibid.,* hlm. 5. juga Lihat Leonard Lewisohn, *The Heritage of Sufism* , hlm. 17.

> "Untuk sesaat sekarang ini, aku begitu bergairah sehingga mampu menulis empat sampai lima surat yang berbeda siang dan malam. Setiap surat mengandung sekitar delapan baris dan setiap kata menyimpan sebutir permata yang tak ternilai harganya." Akan terlihat bahwa pada usia 28 tahun, 'Ayn al-Qudat telah mencapai kematangan intelektual penuh, dan sejak itu julukan Ayn Qudat (Pusat Perhatian Para Hakim) muncul dalam surat-surat yang ditujukan kepada dia oleh Ahmad Gazali, yang juga lambat-laun menganggap murid brilian ini sebagai "putra"-nya sendiri dan "cahaya mataku."[20]

Meskipun tulisan 'Ayn al-Qudat begitu erat terikat dengan kehidupannya sebagai Qadi dan pengajar umum di Hamadan, ada beberapa bagian dalam kumpulan surat-menyurat ini, di mana dia menjabarkan kehidupannya sehari-hari di Khanaqah. Penekanan utama usaha penulisannya ini adalah untuk mendorong jalan banyak murid sufinya menuju jalan mistik. Tulisan-tulisannya mungkin dilihat sebagai wahana pedagogis bagi murid-murid itu.

Filsuf yang sufi atau sufi yang filsuf ini, sebagaimana kata Landolt, adalah penting sebagai seorang perintis jalan tradisi filsafat tipe-hikmah Iran.[21] 'Ayn al-Qudat pantas disebut sebagai pendahulu Suhrawardi Syekh al-Isyraq dan Ibn 'Arabi, dua tokoh penting dalam sejarah pemikiran Islam yang metafisikanya telah membentuk dasar pandangan dunia filsafat gnostik para intelektual Iran sampai hari ini. Menurut Toshihiko Izutsu, 'Ayn al-Qudat patut menerima posisi istimewa ini karena dua alasan. *Pertama*, ia mema-dukan dalam dirinya sufisme dan filsafat skolastik. Sebagai seorang murid Ahmad al-Gazali, adik kandung Abu Hamid al-Gazali, la sebenarnya sebuah perwujudan hidup dari tradisi pengalaman-pengalaman mistis mendalam yang

---

[20] *Ibid*. 18.

[21] Hermann Landolt, 'Two Types of Mystical, hlm. 80.

telah datang kepadanya di bawah nama sufisme yang diwakili oleh nama-nama seperti al-Hallaj dan Abu Yazid al-Bistami. Pada waktu yang sama, la seorang intelektual yang diberkahi sebuah kekuatan analisis rasional yang luar biasa tajam yang memungkinkannya untuk berfilsafat atas dasar visi-visi spiritualnya sendiri. *Kedua*, dalam metafisika, 'Ayn al-Qudat berdiri paling dekat dengan Ibn 'Arabi, dan bukan hanya dalam arti bahwa pemikiran metafisisnya ditentukan oleh, dan sesuai dengan, pengalaman-pengalaman mistisnya, tetapi juga dalam arti posisinya menunjukkan sebuah keserupaan struktural yang mencolok dengan siapa yang dikenal sebagai tesis "kesatuan wujud" (*wahdah al-wujud*), pondasi keseluruhan bangunan metafisika mistis Ibn 'Arabi. Dalam hal ini, 'Ayn al-Qudat adalah seorang pendahulu Ibn 'Arabi. [22]

'Ayn al-Qudat, sebagaimana al-Hallaj sebelumnya serta Suhrawardi dan Ibn 'Arabi sesudahnya, mengundang kemarahan para penguasa keagamaan dan politis. Ia dituduh mengajarkan gagasan-gagasan bid'ah. Di antara gagasannya yang paling serius adalah tentang "teomonisme" yang meminjam istilah Landolt, tidak kurang radikal bila dibandingkan dengan "teomonisme" Ibn 'Arabi. Teomonisme 'Ayn al-Qudat bertentangan secara tajam dengan "monoteisme" resmi yang telah dipegang teguh berabad-abad oleh umat Islam. Musuh-musuh 'Ayn al-Qudat menuduhnya sebagai seorang yang menyamakan Tuhan dengan segala sesuatu dan mengajarkan bahwa Tuhan adalah satu-satunya wujud hakiki dan segala sesuatu selain Dia, pada hakikatnya, tidak ada. Di antara kata-kata 'Ayn al-Qudat yang menjadi sasaran tuduhan itu,

[22]Toshihiko Izutsu, 'Mysticism and Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, dalam *Studi Islamica*, vol. 31 th. 1970, hlm. 153-170.

seperti dalam karya-karyanya yang lain, terdapat dalam *Zubdat al-Haqa'iq*, sebagai berikut: *"Tidak ada wujud kecuali wujud al-Haq (Tuhan), maka wujud segala yang ada bukan di luar wujud al-Haq, tetapi ia (wujud segala sesuatu itu) adalah dia (wujud at-Haq)* juga.[23] Karena itu, teomonisme 'Ayn al-Qudat tidak dapat diterima oleh para ulama ortodoks.

Dalam pembelaannya terhadap tuduhan panteistik itu, 'Ayn al-Qudat melalui karyanya Kitab *Syakwa al-Gharib* (Pengaduan Orang Asing) menggunakan ajaran sufi tentang *fana'* (akan dibahasan pada bab sendiri), luluhnya segala makhluk ke dalam wujud Tuhan, karena ajaran ini pada zaman itu benar-benar telah menjadi bagian amat penting dan pada dari ajaran sufi. Selain itu, dalam pembelaan itu ia menegaskan bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu. Namun demikian, ortodoksi yang ketat dan kaku dari para ulama yang memusuhinya telah membuat mereka tidak mau mamahami teori yang sama sekali tidak dimaksudkan untuk melakukan penghujatan terhadap Tuhan.

Tulisan-tulisan 'Ayn al-Qudat, seperti Tamhidat, *Zubdat al-Haqa'iq* dan *Syakwa al-Gharib*, telah memancing kemarahan dua institusi yang sangat kuat di Kesultanan Raya Saljuk Barat, yakni institusi keagamaan dan institusi politik. Kedua institusi itu bahkan bersekongkol untuk melenyapkannya. Abu al-Qasim ad-Daragazini, menteri yang sangat berkuasa untuk Sultan Saljuk, Mughis ad-Din Mahmud, mengukuhkan sebuah fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh para ulama untuk menghukumnya atas kelancangannya

---

[23]Lihat Leonard Lewisohn, *The Heritage of Sufism*, hlm. 20.

menyampaikan ajaran-ajaran yang mereka anggap sesat. Sebab langsung permusuhan ad-Daragazini, yang dikenal zalim dan haus darah itu, terhadap 'Ayn al-Qudat adalah persahabatan sufi muda jenius itu dengan 'Aziz ad-Din al-Mustafa, bendaharawan untuk Mahmud, orang yang tidak disukai menteri itu dalam konteks sebuah persaingan dan intrik istana yang juga melibatkan mahar pemikahan yang diberikan oleh Sultan Saljuk Sanjar kepada putrinya, Mahmalik Khatun, ketika ia menikahkan putrinya itu dengan Mahmud sebagai bagian penyelesaian politik.[24]

Ad-Daragazini adalah musuh al-Mustafa dan dengan demikian, dengan perluasan dan logika "sahabat musuhku adalah musuhku", adalah juga musuh Ayn al-Qudat. Permusuhan antara ad-Daragazini dan al-Mustafa berakar bukan hanya pada persaingan-persaingan biasa di antara pejabat-pejabat Saljuk tingkat tinggi, tetapi juga pada krisis finansial yang endemik. Krisis finansial ini berkaitan dengan mahar yang harganya besar yang diberikan oleh Sultan Sanjar kepada putrinya Mahmalik Khatun sebagai penyelesaian politik dengan kemenakannya Sultan Mahmud ketika ia menikahkan putrinya itu dengan Mahmud. Setelah memberi Mahmud seorang anak laki-laki, Mahmalik Kahtun meninggal pada usia yang sangat muda. Sultan Sanjar mengirim salah seorang putrinya yang lain untuk dinikahkan dengan Mahmud, tetapi memintanya untuk mengembalikan mahar yang dulu diberikannya kepada pengantin perempuan pertama. Mahmud menerima sepupu kedua itu sebagai pengantin perempuannya, tetapi karena telah menghabiskan mahar itu, ia tidak mampu

---

[24]Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial; Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 163.

mengembalikannya kepada raja dan pamannya, Sultan Sanjar. Sebagai bendaharawan Mahmud, al-Mustafa tentu saja adalah orang utama yang mengetahui bahwa mahar itu telah habis sia-sia. Pada titik ini, ad-Daragazini mencampuri dan mengambil keuntungan dari peristiwa itu dengan melawan sang bendaharawan. al-Mustafa segera ditangkap dan dipenjarakan. Apa yang dilakukan oleh al-Daragazini itu adalah sebuah peristiwa yang mempunyai akibat-akibat yang mengerikan bagi 'Ayn al-Qudat.[25]

'Ayn al-Qudat ditangkap di Hamadan pada 525 H/1130 M dan dikirim ke sebuah penjara di Baghdad. Di dalam penjara itu, 'Ayn al-Qudat menulis pembelaannya yang terkenal, yang dia sebut dalam kitabnya *Syakwa al-Gharib*. Setelah dipenjarakan beberapa bulan di Baghdad, ia dipindahkan kembali ke Hamadan, kampung halamannya. Di kota ini ia menjalani hukuman mati pada tahun 525 H/1131 M, atau tepatnya pada usianya yang ke-33 tahun.

Kecaman keras para ulama terhadap 'Ayn al-Qudat dan hukuman mati yang dijalaninya membuktikan bahwa konflik antara tasawuf dan ortodoksi, atau antara tasawuf dan syari'at, sepeninggal Abu Hamid al-Gazali (w. 505 H/1111M), tidak hilang. Setelah al-Gazali dan 'Ayn al-Qudat, konflik itu terus berlanjut dan memakan korban lain, seperti al-Suhrawardi Syekh al-Isyraq yang dihukum mati pada 578 H/ 1191M. Ibn 'Arabi (w. 638 H/1240 M) dan para pengikutnya adalah sasaran kutukan banyak ulama ortodoks yang kaku karena ajaran-ajaran kontroversial mereka yang dianggap bid'ah dan sesat oleh para pengutuk itu. Kecaman dan penolakan banyak ulama terhadap tasawuf

---

[25] *Ibid.*

masih berlanjut terus sampai hari ini. Perjalanan sejarah tasawuf setelah Abu Hamid al-Gazali tidak pernah sepi dari kontroversi-kontroversi yang ditimbulkan oleh banyak sufi yang di mata ulama-ulama ortodoks membawa ajaran-ajaran sesat atau menyimpang dari syari'at.[26] 'Ayn al-Qudat adalah sufi kontroversial pertama dan korban pertama pertentangan itu dalam sejarah tasawuf sepeninggal al-Gazali. Ringkasnya, setelah al-Gazali, pertentangan antara tasawuf dan ortodoksi terus berlangsung, bahkan lebih keras.

Akhir hayat 'Ayn al-Qudat yang tragis mengingatkan pada akhir hayat al-Hallaj; keduanya sama-sama dihukum mati. Perbedaan antara kedua sufi martir itu adalah bahwa 'Ayn al-Qudat dihukum mati pada usia muda yaitu usia 33 tahun, sedangkan al-Hallaj dihukum mati pada usia lanjut yaitu 64 tahun. Perbedaan lain adalah bahwa 'Ayn al-Qudat, sejauh yang dapat diketahui dari sumber-sumber yang tersedia, tidak pernah menikah sampai wafat, sedangkan al-Hallaj mempunyai seorang istri sampai akhir hayatnya, yang telah memberinya dua orang anak laki-laki dan seorang anak perempuan.

B. Pemikiran-pemikiran Tasawuf 'Ayn al-Qudat

Jika ingin mengetahui 'Ayn al-Qudat dalam sejarah pemikiran Islam semasa ia hidup, setidaknya harus mengetahui peta sejarah pemikiran Islam pada masa itu. 'Ayn al-Qudat (492-525 H/1098-1131 M) hidup pada masa kekuasaan Kesultanan Saljuk (492-590 H/1038-1194M). Pada abad keenam Hijriah/ kedua belas Masehi pemikiran Islam di wilayah kekuasaan Kesultanan

---

[26] *Ibid.,* hlm. 165.

Saljuk, yang membentang dari Transoksania ke Mesopotamia, ditandai oleh persaingan antara tiga aliran besar: *nomosentrisme, logosentrisme, dan teoerotisisme. Nomosentrisme* adalah aliran yang menekankan keunggulan hukum dalam tradisi keagamaan Islam. Aliran ini diwakili oleh para ulama dari empat mazhab hukum Islam, yaitu Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali. Di antara empat mazhab ini, Hanafi dan Syafi'i adalah paling dominan karena dukungan penguasa Saljuk bagi kedua mazhab ini. Dua orang wazir Saljuk yang terkemuka, 'Amid al-Mulk Abu Nasr al-Kunduri (w. 456 H/1063 M) dan Nizam al-Mulk (w. 485 H/1092 M), adalah penganut mazhab Hanafi dan penganut mazhab Syafi'i, secara berturut-turut. Para penguasa Saljuk berlomba-lomba membangun dan mendanai sekolah-sekolah, termasuk madrasah-madrasah Nizhamiyyah, untuk menyebarkan fikih Hanafi dan Syafi'i Para ulama mazhab Syafi'i dan Hanafi pada umumnya beraliran Ahli Sunah wal Jamaah, yang terdiri dari kaum Asy'ariyyah dan Maturidiyyah.[27]

Paling berpengaruh di antara semua teolog dan fuqaha pada periode itu adalah Abu Hamid al-Gazali yang risalah-risalahnya tentang hukum dan teologi merupakan teks-teks kajian utama di seluruh wilayah Saljuk dan di luarnya. Ulama pembela aliran Asy'ariyyah ini menyerang ajaran-ajaran *batiniyah* Isma`iliyyah. Tokoh penting lain periode itu adalah Muhammad 'Abd al-Karim al-Syahrastani, yang menjadi pendukung aliran Asy'ariyyah dan mazhab Syafi'i. Abu al-Farraj ibn al-Jauzi (w. 597 H/1200 M) juga adalah seorang ulama yang menentang keras semua kecenderungan *heterodoks*,

[27] *Ibid.,* hlm. 166.

termasuk ketertarikan pada filsafat dan sufisme. Tanda terakhir keberhasilan nomosentrisme pada masa 'Ayn al-Qudat adalah ketertarikan para filsuf terkenal seperti Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606 H/1209 M) kepada teologi.[28]

Logosentrisme adalah aliran yang menekankan penalaran rasional dengan penggunaan akal sebagai alas untuk mencapai kebenaran. Aliran ini diwakili oleh para filsuf Muslim. Sebagaimana semua periode lain dalam sejarah metafisika Islam, selama masa 'Ayn al-Qudat filsafat menerima pukulan terberat dari serangan legalistik melawan logosentrisme. Syihab ad-Din 'Umar Suhrawardi (w. 632 H/ 1234 M), seorang sufi terkemuka (bukan Suhrawardi Syaekh al-Isyraq), juga menentang para filsuf. Hampir satu abad sebelum dia, Abu Hamid al-Gazali telah menyerang para filsuf dalam karyanya *Tahafut al-Falasifah* (*Kerancuan Para Filsuf*). Dampak pandangan Abu Hamid al-Gazali itu begitu kuat, sehingga murid-murid tidak langsung Ibn Sina, seperti Farid ad-Din 'Umar ibn Ghaylan al-Balkhi, yang belajar filsafat kepada Abu al-'Abbas al-Lukari, seorang murid Bahmanyar, yang merupakan murid langsung Ibn Sina, ikut pula menyerang filsafat. Di luar wilayah Saljuk, pembelaan paling besar dan kuat terhadap filsafat datang dari Ibn Rusyd (520 H/ 1126 M- 595 H/1198 M) yang lahir lima tahun sebelum wafatnya 'Ayn al-Qudat. Syahrastani juga menyerang filsafat, terutama filsafat Ibn Sina. Sentimen anti-filsafat meluas kepada syair. Sana'i dan Khaqani, dua penyair terkemuka pada masa itu, menyerang filsafat Yunani.

Kecaman keras terhadap *logosentrisme* untuk membela *nomosentrisme*

---

[28]Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik,* hlm. 95.

tidak berarti bahwa filsuf-filsuf terkemuka dengan koneksi-koneksi politis yang kuat tidak ada pada masa 'Ayn al-Qudat pada periode Saljuk. Salah seorang filsuf yang paling terkemuka periode itu adalah Abu al-'Abbas al-Lukari yang menjadi pendukung utama filsafat Ibn Sina. Abu al-Barakah al-Baghdadi (w. 547 H/1152 M) menulis secara ekstensif filsafat Peripatetik dan beberapa ajarannya menerima kecaman. Satu generasi setelah 'Ayn al-Qudat, Syihab ad-Din Yahya Suhrawardi (549 H/1154 M-587 H/1191 M) mem-prakarsai sebuah perubahan penting dalam metafisika Ibn Sina dan melalui suatu pembacaan kembali yang radikal tentang sumber-sumber Persia bersama dengan ide-ide Neoplatonik dan Hermetik membangun mazhab *Isyraq* atau Iluminasi. Karya-karyanya yang berani secara radikal dan watak hibrida metafisikanya mengundang kemarahan dan kebencian para ulama, dan Salah ad-Din al-Ayyubi yang agung, cemas terhadap dukungan para ulama dalam peperangan-peperangan melawan para tentara Salib, menyetujui hukuman mati atas Suhrawardi. Tokoh lain yang segenerasi dengan Suhrawardi adalah Fakhr ad-Din ar-Razi, seorang teolog filosofis terkemuka, menyerang Ibn Sina dan para filsuf Peripatetik lain dengan mengangkat isu-isu serius dengan pendirian-pendirian filosofisnya. Satu generasi kemudian, Khwajah Nasir ad-Din al-Tusi (597 H/1201 M- 672 H/ 1274 M), seorang astronom, filsuf, dan teolog Syiah terkemuka, membela Ibn Sina terhadap kritik ar-Razi dan ber-usaha menghidupkan kembali filsafat Ibn Sina.

Teo-erotisisme adalah aliran yang menekankan "cinta" (*mahabbah, 'isyq*), "rindu" (*syawq*), "cahaya" (*nur*), "api" (*nar*), dan "kesatuan" (*wahdah*)

sebagai lawan kategori-kategori filsafat rasional dan fiqh. Dalam visi *teo-erotik*, tujuan manusia adalah keadaan bersatu dengan Tuhan. Dalam persatuan itu manusia adalah pecinta (*al-muhib*) yang mengalami Tuhan sebagai Sang Kekasih, Yang Dicintai (*al-mahbub*). Manusia milik Tuhan, datang dari Tuhan dan kembali kepada Tuhan. Melalui latihan asketik dan ekstatik (puasa, doa, zikir, tarian sufi, nyanyian, puisi, dan lain-lain), manusia-sebagai-pecinta harus menandingi momen persesuaian dengan Tuhan-sebagai-Yang Dicintai, hingga keadaan bersatu sang pecinta dan Yang Dicintai tercapai. *Teo-erotisisme* diwakili oleh Para sufi. Doktrin teo-erotik telah dirintis oleh para sufi sebelum 'Ayn al-Qudat, seperti Rabi'ah al-'Adawiyyah (w. 185 H/801 M), Abu Yazid al-Bistami (w. 261 H/ 875 M), dan Mansur al-Hallaj (w. 319 H/922 M). Di antara para guru sufi paling terkemuka pada masa 'Ayn al-Qudat dan masa yang berdekatan adalah Abu Sa'id al-Khair (w. 440 H/ 1048 M), Abu al-Qasim al-Qusayri (w. 465 H/1072 M), Khwajah 'Abdullah Ansari (w. 481 H/1088 M), Abu Hamid al-Gazali (w. 505 H/1111 M), dan Khwajah Qutb ad-Din Maudud al-Qisti (w. 527 H/ 1132 M). Para sufi itu menulis uraian-uraian dan riwayat-riwayat hidup para wali, dan beberapa di antara mereka membentuk tarekat-tarekat yang kuat. Kekuatan, prestise, dan sebagian perilaku aneh para sufi itu telah menciptakan banyak kemarahan, kecemasan, dan permusuhan, khususnya di antara para fukaha nomosentrik. Abu al-Faraj ibn al-Jauzi (w. 597 H/1200 M) melalui karyanya *Talbis al-Iblis* (*Tipuan Iblis*) mengutuk para sufi dan perilaku mereka yang menghujat.[29]

---

[29] *Ibid.* 95.

Sebagai perlawanan terhadap pandangan *logosentrisme* dan *nomosentrisme* pada masa 'Ayn al-Qudat, sufisme menentang dan menolak kekuasaan akal dengan kegigihan yang hampir sama dengan bahwa sufisme meragukan secara eksklusif interpretasi legalistik tentang Islam. Sebagai perlawanan terhadap logosentrisme para filsuf, sufisme melancarkan retorika antirasionalisnya, dan sebagai perlawanan terhadap nomosentrisme para fukaha, sufisme melancarkan pendekatan kritisnya.

Hamid Dabashi melukiskan bahwa 'Ayn al-Qudat adalah makhluk zaman itu, yang penuh kekuatan dan tenaga karena kemungkinan-kemungkinan dan rintangan-rintangan batinnya. Ia diberi kekuatan untuk berpikir dan menulis dalam konteks suatu partisipasi penuh dalam politik zamannya. Ia menguasai filsafat dan kemudian menolak rasionalismenya. Ia menguasai dan mempraktikkan hukum dan kemudian mencela terang-terangan interpretasi legalistiknya yang eksklusif. Ia menyuruh sentimen-sentimen dan praktik-praktik sufi zamannya dan mengambil keuntungan penuh dari doktrin-doktrin "*teo-erotik*"-nya untuk mempertanyakan hasil yang berbasis-kekuatan pengetahuan rasional atau yuridis semata. Tetapi, dorongan-dorongan transformatif 'Ayn al-Qudat, yang bekerja melalui suatu cara ironis, berjalan di luar semua wacana yang berbeda itu dan menjangkau perbuatan narativitas itu juga, dorongan misterius "menceritakan-kebenaran" yang dijelaskan dan didenarasikannya dengan cara "menulis" yang tenang dan berhati-hati, kuat, dan ironis dengan penuh penguasaan yang merupakan miliknya secara

eksklusif.[30]

Dalam peta sejarah pemikiran Islam periode itu, 'Ayn al-Qudat menempatkan dirinya pada aliran terakhir yang ditemukannya, yaitu *teo-erotisisme*. Perjalanan intelektual yang dilakukan oleh 'Ayn al-Qudat telah membawanya dari *nomosentrisme* hukum yang kaku dan *logosentrisme* filsafat yang melakukan kesalahan dalam penempatan akal kepada *teo-erotisisme sufisme* sebagai jalan cinta menuju Sang Kekasih. 'Ayn al-Qudat telah berpindah dari wacana yuridis ke wacana filosofis, dan akhirnya kepada wacana romantis. Perpindahan itu terlihat dalam karya-karya yang dia tulis dalam suatu rentangan waktu. Perjalanan intelektual itu telah membawanya dari sebuah wacana yuridis yang dominan dalam *al-Risalah al-'Ala'iyyah* (yang ditulis sekitar 512 H/ 1118 M) kepada wacana filosofis yang sering dipersoalkan dalam *Ghayah al-Bahs* (yang ditulis pada 513 H/1119 M) dan akhirnya kepada wacana *teo-erotik* dalam sufisme dalam *Zubdat al-Haqa'iq* (yang ditulis pada 516 H/1122 M).

Dalam karyanya *Zubdat al-Haqa'iq* misalnya, 'Ayn al-Qudat mengakui secara terus-terang bahwa ia berhutang budi kepada karya-karya Abu Hamid al-Gazali yang telah menyelamatkannya dari kekafiran dan kesesatan. Telaahnya atas karya-karya kalam (teologi) menimbulkan kekacauan, kebingungan, dan kekecewaan bagi dirinya. Ia menderita krisis spiritual. la mengakui bahwa la tidak bisa diselamatkan, dari kejatuhan itu kecuali, setelah

---

[30]Hamid Dabais, 'Ayn al-Qudat al-Hamadani and the Intellectual Climate of His Time', dalam Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang,* alih bahasa Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 371.

kemurahan Allah Swt dengan menelaah kitab-kitab Abu Hamid al-Gazali selama empat tahun. Dalam pembelaannya melalui Kitabnya yang lain, *Syakwa al-Gharib* yang ditulisnya beberapa tahun kemudian dalam penjara di Baghdad, 'Ayn al-Qudat mengakui kembali pengaruh karya-karya Abu Hamid al-Gazali ketika meyakinkan bahwa semua pernyataannya yang dikutuk adalah benar-benar sesuai dengan pernyataan-pernyataan teolog besar yang terkenal itu karena mendamaikan sufisme dan ortodoksi.[31] Tetapi, bukanlah telaahnya atas karya-karya Abu Hamid al-Gazali yang menjadikan 'Ayn al-Qudat seorang sufi. Dalam karyanya berbahasa Persia *Tamhidat* (Pengantar-pengantar), 'Ayn al-Qudat mengatakan bahwa *ia tidak mengakui Abu Hamid al-Gazali sebagai seorang sufi sejati hingga saat itu, yaitu hari ketika "Tuhan telah membuatku mengetahui ... bahwa ia juga adalah salah seorang dari kita*.[32] Peristiwa penting yang membawa 'Ayn al-Qudat masuk ke dalam sufisme adalah perjumpaanya dengan Ahmad al-Gazali (w. 517 H/ 1123 M atau 520 H/1126 M), saudara lelaki Abu Hamid al-Gazali. Di bawah bimbingan pribadi Ahmad al-Gazali itulah 'Ayn al-Qudat mencapai tingkat kemajuan spiritual yang sebenarnya, yang melampaui batas-batas penalaran rasional dan membawanya ke dalam dunia *illahi* itu sendiri yang tidak bisa ditangkap oleh akal manusia.

Hamid Dabashi juga melukiskan peristiwa visioner yang dialami oleh 'Ayn al-Qudat itu sebagai peristiwa menentukan yang telah mengubah

---

[31]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir*, hlm. 6.

[32] *Ibid*.

perjalanan hidup sufi ini dari kecenderungannya pada wacana rasional dan yuridis kepada wacana *teo-erotik*. Ketika mengomentari bagian-bagian pengantar untuk *Zubdat al-Haqa'iq* yang menceritakan pengaruh Abu Hamid al-Gazali dan Ahmad al-Gazali pada transformasi intelektual 'Ayn al-Qudat, Dabashi mengatakan bahwa telaah 'Ayn al-Qudat atas Abu Hamid al-Gazali adalah penolong dalam menyelamatkannya dari kekafiran dan kesesatan, dan perjumpaannya dengan Ahmad al-Gazali adalah penolong, dalam mengubahnya dari suatu naratif rasional para filsuf kepada suatu naratif "*teo-erotik*" para sufi. Proses dan kemajuan wacana-wacana yang dominan itu cukup biasa. Adalah biasa bagi generasi 'Ayn al-Qudat untuk memulai keasyikan-keasyikan dan perhatian-perhatian keagamaan dengan suatu perspektif yuridis yang berbasistatanan-hukum. Di luar pendekatan yuridis, berdirilah kemungkinan-kemungkinan atraktif akal. "Akal" adalah alternatif yang paling terkenal secara luas untuk pendekatan yuridis ilmu dogmatik. Tetapi, di luar pemikiran rasional, ketika akal gagal untuk mempercayai dan meyakini yang menimbulkan saat-saat keraguan, ketidakpercayaan dan kekafiran secara alamiah terjadi. Bahasa "*teo-erotik*" sufisme, dengan komprehensivitas *Wahdah al-Wujud*-nya, pada suatu visi yang menyatukan tentang wujud yang memadukan pertentangan-pertentangannya, menawarkan sebuah jalan keluar dari jalan buntu.[33]

Berikut ini akan diuraikan pemikiran-pemikiran 'Ayn al-Qudat tentang tasawuf sebelum masuk kepada pembahasan tentang doktrin *fana'nya.*

---

[33]Hamid Dabais, *'Ayn al-Qudat*, hlm. 371.

1. Pentingnya Seorang Guru

Sebagaimana telah disinggung di atas, tentang pentingnya seorang guru bagi 'Ayn al-Qudat, Berkenaan dengan pentingnya bimbingan langsung Ahmad al-Gazali sebagai guru spiritual bagi 'Ayn al-Qudat, Hermann Landolt mengatakan bahwa kehadiran seorang guru yang hiduplah – bukan kajian kitab-kitab – yang merupakan syarat pertama kehidupan sufi 'Ayn al-Qudat, dan apa yang benar baginya secara khusus adalah benar bagi sufi pada umumnya. Bagi seorang sufi, pentingnya seorang guru yang peranannya melebihi peranan semata-mata seorang profesor, sejauh dia berfungsi sebagai sebuah model eksistensial, sebenarnya kelihatan sebagai salah satu pondasi sufisme dan khususnya sufisme Iran. Ini telah diberitahukan terlebih dahulu pada abad ketiga Hijriyah/ kesembilan Masehi di Khurasan dengan cara yang digunakan oleh Abu Hafs al-Haddad, salah seorang sufi besar Nisyapur, untuk memperlakukan murid-muridnya, yaitu suatu cara yang berbeda cukup besar dengan gaga profesorial Junaid, pemimpin para sufi Baghdad, dan itu dinyatakan dalam biografi-biografi Abu Sa'id ibn Abi al-Khair. Pada 'Ayn al-Qudat, pengalaman pribadi hubungan dengan Ahmad al-Gazali seperti itu, dan dengan para guru sufi lain, tercermin dalam sebuah teori umum pendidikan sufi yang dikembangkan, khususnya, dalam tulisan-tulisannya dalam bahasa Persia.[34]

Benar bahwa dalam Kitabnya '*Zubdat at-Haqa'iq*', fungsi syekh sama-

[34]Hermann Landolt, 'Two Types of Mystical, hlm. 81.

sama didefinisikan dengan istilah-istilah umum sebagai fungsi bimbingan spiritual, penjamin tunggal makrifat dan kebahagiaan sempurna. Tetapi, dalam Kitabnya *'Tamhidat'*, memberitahukan dengan tepat apa yang dimaksud dengan fungsi guru. Pada satu pihak, dijumpai sebuah metode yang menjadi terkenal di Barat, dalam sebuah konteks historis yang berbeda sama sekali, dengan nama psikoanalisis. Menurut kata 'Ayn al-Qudat, wajib bagi sang murid, untuk menceritakan kepada gurunya - dan hanya kepadanya - semua keadaan jiwa, terutama pengalaman-pengalaman visioner yang dialaminya. Pada pihak lain, apa yang dipertaruhkan di sini berlangsung jauh di luar psikoanalisis karena tujuan pedagogi spiritual ini adalah peniruan guru oleh magang. Inilah dimensi yang membuat "kemagangan" itu sebagai Jalan Sufi, karena peraturan yang paling penting bagi murid adalah kontemplasi terhadap Tuhan dalam cermin yang merupakan roh gurunya, apakah guru itu hadir secara fisik atau tidak. Ketika pada gilirannya ia telah menjadi guru, ia akan berkontemplasi terhadap dirinya dalam cermin yang merupakan roh muridnya, sebagaimana Tuhan, melalui penciptaan alam, menciptakan cermin sebagai tempat untuk berkontemplasi terhadap diri-Nya.[35]

Meskipun bertentangan dengan apa yang terlihat, pedagogi spiritual 'Ayn al-Qudat tidak menimbulkan pemberhalaan guru yang sebenarnya. Baginya, interpretasi hubungan murid-guru seperti itu hanya akan menjadi *eksoterisisme* yang lain, sebuah bentuk *zahir-bini* yang bahaya-bahayanya

---

[35] *Ibid.*

dicelanya terang-terangan. Buktinya, ia bahkan tidak menahan diri dari penerapan logika bukan-pemberhalaan untuk peranan Nabi Muhammad, tokoh Pembimbing para *excellence*. 'Ayn al-Qudat mengatakan bahwa pemulalah yang berkontemplasi terhadap Tuhan dalam Nabi Muhammad, sedangkan sufi sempurna mengakui kontemplasi orang baru itu sebagai suatu perbuatan syirik. Baginya, Nur Muhammad menjadi selubung penutup yang harus dicampakkan agar bisa melihat Nur ilahi. Sebagai akibatnya, seseorang hampir tidak akan heran bahwa 'Ayn al-Qudat menganggap kewalian (*walayah*) lebih tinggi daripada kerasulan (*risalah*), suatu kedudukan yang mengingatkan seseorang kepada kedudukan orang-orang 'Isma'ili Iran berkenaan dengan keimaman (*imamah*), tetapi bertentangan dengan kewalian lebih ortodoks yang dipertahankan sebelumnya oleh 'Ayn al-Qudat dalam *Zubdat al-Haqa'iq*.[36]

2. Wilayah Akal dan Wilayah di Luar Akal

Pola berpikir 'Ayn al-Qudat sebagai seorang filsuf-sufi (atau sebagai seorang sufi-filsuf dicirikan oleh prinsip fundamental yang membedakan antara dua wilayah: "Wilayah akal" (*tawr al-'aql*) dan "wilayah di luar akal" (*tawr wara' al-'aql*). Problem apa pun yang dibicarakan dalam pandangan epistemik ini selalu dan mesti dikembalikan kepada prinsip fundamental ini. Toshihiko Izutsu mengatakan bahwa konsep-konsep kunci 'Ayn al-Qudat tidak dapat dijelaskan tanpa bantuan prinsip ini. Masing-masing dari dua wilayah ini harus dipahami sebagai, *pertama*, suatu keadaan subjektif

[36] *Ibid.*

kesadaran dan, kedua, suatu keadaan objektif realitas, meskipun 'Ayn al-Qudat tidak membedakan antara suatu keadaan subjektif kesadaran dan suatu keadaan objektif realitas. Dalam suatu pengertian tertentu, la dibenarkan untuk melakukan yang demikian. Karena, sebagai seorang sufi, ia tidak melihat perbedaan hakiki antara subjek dan objek, dan karena, dalam suatu dunia di many keadaan subjektif kesadaran adalah keadaan objektif realitas, tidak bisa ada ketidaksesuaian antara epistemologi dan metafisika.[37]

Penting diperhatikan, 'Ayn al-Qudat sama sekali tidak mengabaikan akal. Ia menempatkan akal pada tempatnya. Ia menyadari bahwa akal mempunyai fungsi penting dalam kehidupan manusia dan karena itu baginya akal mempunyai wilayah sendiri yang harus dipertahankan. Ia menggambarkan "wilayah akal" dan "wilayah di luar akal" sebagai dua daerah berdampingan, yang kedua bertalian dengan yang pertama. Ia mengatakan bahwa "batas-batas terakhir wilayah akal berhubungan dengan batas-batas pertama wilayah yang sesudah akal.[38] Ini berarti bahwa tingkat terakhir "wilayah akal" pada dirinya adalah tingkat pertama "wilayah di luar akal", sehingga orang-orang yang telah mencapai batas terjauh "wilayah akal" dengan berusaha habis-habisan menggunakan segala daya sajalah yang mampu melangkah ke dalam wilayah daya transrasional jiwa. Wilayah yang terakhir ini menyingkapkan dirinya kepada manusia ketika,

---

[37]Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial;* hlm. 168.

[38]*Ibid.*

pada ujung kekuatan rasionalnya, seberkas cahaya yang menyinari secara penuh tiba-tiba muncul di dalam batinnya. Munculnya "cahaya dalam batin" (*al-nur fi al-batin*) mengubah visi tentang dunia kepada sesuatu yang tidak pernah dipikirkan oleh manusia. Ia sekarang adalah seorang *'arif* (sufi, orang yang memiliki makrifat) padahal la adalah dibatasi dalam "wilayah akal"—seorang *'alim* (filsuf, orang yang memiliki ilmu). Istilah 'arif dipakai untuk menyebut seorang manusia yang--dengan bantuan "cahaya dalam batin"—mengetahui yang tersembunyi, yaitu bangunan trans-empiris segala sesuatu. Untuk selanjutnya, filsafatnya, jika ia berfilsafat juga, akan dicirikan oleh visi ganda tentang dunia-dunia sebagaimana tampak kepada manusia itu sebagai seorang 'dlim atau seorang pemikir rasional dan dunia (yang sama) sebagaimana menyingkapkan dirinya kepada manusia yang sama sebagai seorang *'arif*. Ciri utama pemikiran 'Ayn al-Qudat dapat dijelaskan dari sudut jenis visi ganda ini tentang dunia.[39]

"Wilayah akal" sebagai keadaan batini subjek berarti fungsi rasional dan analitis dari akal yang dilakukan atas dasar benda-benda yang dilengkapi dengan pengalaman indra. Secara objektif, "wilayah akal" berarti dunia empiris, dimensi fenomenal realitas, yang di dalamnya akal memenuhi peranan alamiahnya. 'Wilayah di luar akal", yang menempati posisi kunci dalam sistem 'Ayn al-Qudat, jika dilihat sebagai suatu keadaan subjektif kesadaran, berarti lapisan terdalam kesadaran, yang di dalamnya jiwa manusia yang kehilangan sifat manusiawinya sendiri mulai

---

[39] *Ibid.* hlm. 170-171.

mengadakan kontak langsung dengan tatanan "*ilahi*" segala sesuatu. "Wilayah di luar akal", jika dilihat sebagai suatu keadaan objektif realitas, berarti tatanan "*ilahi*" segala sesuatu, yaitu dimensi transrasional dan supraindrawi dari realitas, yang akan menampakkan dirinya hanya kepada kesadaran seorang sufi dalam kontemplasi yang dalam.[40]

Pembedaan antara "wilayah akal" dan "wilayah di luar akal" bukanlah sesuatu yang baru. Pembedaan antara dua wilayah ini telah lazim di kalangan para filsuf dan sufi sebelumnya. Lalu, apa yang orisinil dari pembedaan yang dibuat oleh 'Ayn al-Qudat, Toshihiko Izutsu melihat bahwa yang benar-benar orisinil dari 'Ayn al-Qudat adalah fakta bahwa setiap, konsep utama teologi Islam secara konsisten dan sistematis diberi sebuah interpretasi ganda dari sudut pembedaan antara "wilayah akal" dan "wilayah di luar akal," sehingga ide yang satu dan sama muncul dalam pemikiran 'Ayn al-Qudat dalam dua bentuk yang berbeda sama sekali sesuai dengan dua segi rujukan yang berbeda itu.[41] Jadi, setiap konsep utama dalam sistem 'Ayn al-Qudat ditafsirkan dari dua sisi: "wilayah akal" dan "wilayah di luar akal".

3. Konsep Penciptaan Baru

Sekarang mari kita membicarakan konsep penciptaan dalam sistem 'Ayn al-Qudat. "Penciptaan" (*khalq*, *ijad*) adalah salah satu konsep paling penting dalam pemikiran Islam. 'Ayn al-Qudat menyetujui pandangan para

---

[40] *Ibid.*

[41] Toshihiko Izutsu, 'Mysticism and Problem, hlm. 160.

teolog dan filsuf bahwa alam diciptakan oleh Tuhan. Alam adalah "baru" (*hadis*) dan sedangkan Tuhan adalah "kadim" (*qadim*). Menurut 'Ayn al-Qudat, yang dimaksud dengan "baru" adalah apa yang mempunyai permulaan dalam waktu dan yang dimaksud dengan "*qadim*" adalah apa yang tidak mempunyai permulaan dalam waktu.[42] Penciptaan dalam konteks ini dapat diartikan sebagai sebuah proses bagaimana sesuatu diadakan pada suatu titik waktu tertentu. Menurut 'Ayn al-Qudat, "baru" dapat pula diartikan sebagai apa yang membutuhkan sebab, khusus untuk adanya, sedangkan "*qadim*" dapat pula diartikan sebagai apa yang tidak membutuhkan sebab apa pun untuk adanya.[43] Penciptaan dalam konteks ini dapat diartikan sebagai sebuah proses bagaimana sesuatu yang semula tidak ada menjadi ada melalui aktivitas sebabnya. Penciptaan, baik dalam konteks pertama maupun dalam konteks kedua, adalah sebuah peristiwa yang terkait dengan waktu. Alam yang diciptakan oleh Tuhan adalah alam fenomenal atau empiris yang dapat diindra. Karena itu, penciptaan dalam arti ini termasuk pada "wilayah akal".

Lebih fundamental bagi 'Ayn al-Qudat bukanlah penciptaan dalam arti ini, yang termasuk pada "wilayah akal", tetapi ide tentang peristiwa yang sama dari sudut "wilayah di luar akal". Sufi martir ini memandang Yang Absolut (Tuhan) sebagai sumber utama segala sesuatu yang ada. Ide bahwa Yang Absolut adalah sumber utama segala sesuatu yang ada dapat

---

[42] *Ibid.,* hlm. 163.

[43] *Ibid.*, hlm. 164

dipahami melalui "wilayah akal". Ide ini dari sudut "wilayah akal" berarti bahwa alam adalah produk aktivitas penciptaan yang dilakukan oleh Tuhan. Alam yang diciptakan adalah alam empiris yang terkait dengan waktu. Segala sesuatu terjadi dalam waktu. Jadi, ide ini tidak dapat dilepaskan dari dimensi waktu. Tetapi, ide yang sama, yaitu bahwa Yang Absolut adalah sumber utama segala sesuatu yang ada, dari sudut "wilayah di luar akal" dipahami dengan bentuk yang sama sekah berbeda (dengan bentuk ide "penciptaan" yang dipahami dari sudut "wilayah akal" sebagaimana biasa dipahami para teolog dan filsuf). Perbedaan ini muncul karena fakta bahwa "wilayah di luar akal" adalah wilayah metafisis yang tidak terkait dengan dimensi waktu. "wilayah di luar akal" adalah wilayah di luar waktu.[44]

Dalam wilayah ini tidak ada tempat bagi ide penciptaan yang melibatkan konsep waktu. Dalam wilayah ini, ungkapan "sebelum penciptaan alam" dan ungkapan "setelah penciptaan alam" tidak berlaku karena kedua ungkapan ini berlaku bagi ide penciptaan dari sudut "wilayah akal".

Dalam "wilayah di luar akal", ide bahwa Tuhan adalah sumber utama segala sesuatu yang ada berarti bahwa Tuhan "beserta" (*ma'a*) segala sesuatu. Ide ini, yang disebut 'Ayn al-Qudat "kebesertaan Allah" (*ma'iyyah Allah*), adalah salah satu poin utama dalam sistem metafisika 'Ayn al-Qudat. Salah satu ciri utama "wilayah di luar akal" adalah abadi,

---

[44] *Ibid.* hlm. 164.

melampaui waktu, dan di luar waktu. Tidak ada rentetan atau pergantian temporal antara segala sesuatu; mustahil untuk berbicara tentang sesuatu yang ada sebelum dan setelah sesuatu yang lain. Dalam dimensi di luar waktu, segala sesuatu dicirikan oleh jarak eksistensial yang sama dengan Tuhan. Tuhan adalah "beserta" segala sesuatu, yaitu segala sesuatu dalam dimensi ini mempertahankan secara persis jarak ontologis yang sama dengan Tuhan. Segala sesuatu dilihat pada taraf ini sebagai yang ada secara bersama dalam daerah wujud yang abadi (yang melampaui waktu), kata Toshihiko Izutsu, persis seperti beratus-ratus dan beribu-ribu gunung yang dikatakan Dogen (1200-1253), seorang mistikus Jepang dan pendiri Budisme Zen Soto, tampak semuanya secara serempak bagi mata seorang manusia yang memandang gunung-gunung itu dari puncak gunung tertinggi. Tetapi, sebelum orang itu mencapai puncak gunung tertinggi tersebut, yakni ketika ia masih berkeliling dan naik-turun dari satu gunung ke gunung yang lain, hanya bagian terkecil dari daerah pegunungan itu (barangkali maksimalnya cuma satu gunung utuh) tampak dalam penglihatannya. Lagi pula, pemandangan berubah dari saat ke saat, karena pada setiap saat ia berada pada hubungan khusus dan unik dengan keseluruhan pemandangan itu.[45]

Perumpamaan ini, kata Toshihiko Izutsu lagi, dapat diterapkan dengan tepat pada situasi metafisis segala yang ada sebagaimana dipahami oleh 'Ayn al-Qudat. Karena, dalam pandangan sufi ini juga, segala sesuatu

---

[45] *Ibid.* hlm. 170.

yang ada secara bersama dalam "wilayah di luar akal" dalam daerah wujud yang abadi, yang diam dan tidak bergerak secara abadi, tiba-tiba mulai muncul dalam suatu keadaan perubahan terus-menerus, saat dipindahkan atau diproyeksikan gambar-gambar segala sesuatu yang ada itu ke dalam layar "wilayah akal (dan perasaan)". Pada dimensi keterlibatan dan pergantian temporal ini, segala sesuatu bergerak dan berubah secara konstan dan terus-menerus. Ini terjadi, menurut 'Ayn al-Qudat, karena fakta bahwa pada dimensi ontologis yang dikuasai oleh waktu, hubungan masing-masing dari segala sesuatu itu dengan sumber wujudnya berubah secara konstan. Pada setiap saat hubungan im berbeda dengan hubungan pada saat-saat yang lain. Hubungan ontologis yang satu dan sama tidak pernah berlangsung untuk dua saat yang bergantian. Ini berarti bahwa bagi 'Ayn al-Qudat masing-masing dari segala sesuatu terus menerima suatu wujud baru pada setiap saat.[46]

Ketika menjelaskan peristiwa ontologis ini, 'Ayn al-Qudat menggunakan perumpamaan penerangan bumi dengan cahaya matahari. Sufi ini mengatakan bahwa penerangan bumi dengan cahaya matahari memerlukan suatu hubungan khusus antara bumi dan matahari. Andai kata hubungan itu berhenti, niscaya kesiapan bumi untuk menerima cahaya matahari akan hilang. Jika hubungan antara keduanya berkesinambungan, niscaya penerimaan bumi terhadap cahaya matahari akan berkesinambungan. Dengan ukuran kesinambungan hubungan itulah

---

[46] *Ibid* ., hlm. 170.

penerimaan itu berkesinambungan.[47] Perumpaman ini menunjukkan bahwa hubungan antara bumi dan matahari selalu berubah. Tetapi, mata manusia tertipu ketika melihat hubungan itu yang kelihatannya tetap dan tidak berubah. Padahal, hubungan itu berganti setiap saat. Cahaya matahari yang diterima oleh bumi yang kelihatannya satu dan sama sebenarnya berubah setiap saat. Cahaya baru sebenarnya muncul pada setiap saat dan hilang pada saat berikutnya. Setup kah muncul cahaya baru, yang kemudian hilang, disusul oleh cahaya baru lain, yang kemudian juga hilang dan disusul oleh cahaya baru lain, yang kemudian hilang, dan begitu seterusnya tanpa henti. Dengan demikian, hubungan antara keduanya selalu pula berubah setiap saat.

Tidak diragukan bahwa penerangan "sesuatu yang tidak ada" (*al-ma'dum*) dengan "cahaya wujud" (*nur al-wujud*) memerlukan suatu hubungan khusus antara "sesuatu yang tidak ada itu" dan "kekuasaan azali" (*al-qudrah al-azaliyyah*). Jika hubungan itu berkesinambungan, maka penerimaan "sesuatu yang tidak ada" itu terhadap penerangan cahaya kekuasaan itu juga berkesinambungan. Jika hubungan itu berhenti, maka penerimaan itu juga berhenti. Dengan ukuran kesinambungan itu, penerimaan itu berkesinambungan.[48] Alam sebenarnya tidak mempunyai wujud. Wujudnya datang dan hilang, menjadi dan hancur, secara terus menerus. Penerimaan wujud oleh alam secara terus-menerus dari "cahaya

---

[47] *Ibid.*, hlm. 171.

[48] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial;* hlm. 177.

wujud" dimungkinkan semata-mata atas dasar suatu hubungan khusus antara alam dan sumber utama wujud, yaitu Tuhan. Hubungan wujudiyyah itu pada setiap saat berbeda sama sekali dengan hubungan-hubungan wujudiyyah lain, baik yang mendahuluinya maupun yang menyusulnya. Ini berarti bahwa alam diciptakan setiap saat secara terus-menerus. Penciptaan berkesinambungan ini kemudian disebut "penciptaan baru" (*khalq al-jadid*).

Menarik untuk dicatat adalah bahwa sebelum Ibn 'Arabi ide "penciptaan baru" ini telah dianut oleh 'Ayn al-Qudat dan ide ini adalah suatu visi metafisis khas yang lahir dari pengalaman mistis pribadinya, yang karena itu tidak boleh dikacaukan dengan atomisme para teolog Asy'ariyyah. Meskipun kedua teori ini serupa satu sama lain, teori 'Ayn al-Qudat, yang merupakan suatu penyajian langsung dari fakta kesadaran mistis, berbeda secara kualitatif dengan atomisme para teolog Asy'ariyyah yang berdasar pada analisis rasional murni tentang cara wujud segala sesuatu. Ide "penciptaan baru" ini kemudian dirumuskan dengan lebih sempurna oleh Ibn 'Arabi. 'Ayn al-Qudat memang tidak menggunakan istilah teknis "penciptaan baru" yang terdapat dalam al-Qur'an untuk menunjukkan ide ini. Tetapi, ia telah merintis ide ini. Ibn 'Arabi adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah teknis "penciptaan baru" ini, yang merupakan ungkapan Qurani, dan yang pertama kali memberikan sebuah interpretasi orisinil tentang ayat-ayat al-Qur'an tentang ide ini.

4. Esensi *Fana'*

Dalam sejarah Sufisme Persia abad 12, 'Ayn al-Qudat Hamadani dikenal karena ungkapannya yang manis dan elok tentang unsur-unsur paling esoteris dari doktrin Sufi. Sebagai tauladan dari keyakinan paradoksikal, 'Ayn al-Qudat, pada saat yang sama, adalah seorang otoritas di wilayah hukum agama (syari'at) sekaligus salah satu antimonian sejati yang paling ternama. Namanya juga mengingatkan kita pada tokoh sufi Mansur Hallaj, yang tradisinya diikuti dan yang hasrat-ingin-matinya menjadi harapan konstan dan praktik hidup bagi 'Ayn al-Qudat. Sungguh, tepatnya, api cinta Hallajian-lah yang mendorong 'Ayn al-Qudat Hamadani muncul dari 'kerang' konvensi hukum untuk menembus inti kebenaran yang mewujud di sana, yang terilhami oleh gurunya, Ahmad al-Gazali (saudara teolog cerdas, Muhammad al-Gazali), yang dikenal sebagai 'Sultan Jalan Sufi' di antara tokoh-tokoh spiritual yang terkenal pada masa itu.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa 'Ayn al-Qudat yang tumbuh di zaman para bapak moyang dengan Sufisme yang agung; seperti tokoh pendiri tarekat Qadiri, 'Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561 H/ 1166 M), pendiri silsilah Suhrawardi (yang dikenal sebagai Induk Tarekat', *Umm as-Salasil*), Abu an-Najib as-Suhrawardi (w. 563 M/ 1168 H), yang juga kawan-murid 'Ayn al-Qudat di bawah asuhan Ahmad Gazali) dan Abu Ya'qub Yusuf Hamadani (w. 535 M/ 1140 H), sahabat sekotanya dan pendiri perkumpulan yakni untuk menuntun kepada pendirian Tarekat Naqsyabandi. 'Ayn al-Qudat mengalami masa mistisisme puitis yang oleh tokoh-tokoh besar sezamannya

dalam puisi mistik Persia, Sana'i (w. antara 525 M/1131 H dan 545 M/ 1150 H) dan Nizami (w. 598 M/ 1202 H) telah melebur ke dalamnya, dan tersaput ke dalam gelombang spiritualitas ekstatis yang sama yang *elan*-nya memabukkan dan kemudian berlanjut sampai kematian syahid awal sang brilian 'Guru Filsafat Ilmuniasi Timur' (Syekh al-Isyraq) Syihab ad-Din Yahya Suhrawardi (w. 587 M/ 1191 H).

Sejauh ini, kunci menuju pencapaian spiritual 'Ayn al-Qudat terletak dalam sikapnya yang luar biasa terhadap kematian (*fana'*), yakni untuk mengatakan, pencapaian kebinasaan' secara sadar. Berikut akan diuraikan kajian pada doktrin *fana'* 'Ayn al-Qudat. Karena tidak ada doktrin filosofis bisa secara tepat dianalisis dengan memisahkannya dari gagasan lain yang merasuki inspirasinya, lima atau enam – secara lahiriah tidak berhubungan namun secara batiniah berkaitan erat. Sebagaimana telah ia tuangkan ke dalam tulisan-tulisannya, seperti Kitab *Zubhad al-Haqa'iq, Syakwa al-Gharib dan Tamhidat*.

Empat tahun sebelum kematian'Ayn al-Qudat, yaitu di usianya 33 tahun pada 525 M/ 1131 H, di tangan Menteri Saljuk yang kuat Abu al-Qasim al-Darguzini, 'Ayn al-Qudat telah menyusun karya terpanjangnya, seperti Kitab *Tamhidat*. Gaya prosanya, yang ditulis hampir 900 tahun lalu, sangatlah langsung - orang mungkin bahkan berkata 'bentuk prosanya merupakan prosa modern' - dan tanpa adanya hiasan yang disengaja. Kendati demikian, berhutang budi pada kisah-kisah yang secara lahiriah tidak berkaitan dalam Al-Qur'an dan hadist dan watak ekstatis penulisannya,

bahasa yang digunakan 'Ayn al-Qudat seringkali sulit diikuti. Gaya bahasanya, terlepas dari pendekatan analitik asli terhadap teologi, kebanyakan menyerupai gaya bahasa gurunya, yaitu Ahmad Gazali, sebagaimana yang diamati oleh Nasrullah Pourjavady bahwa:

> 'Makna-makna literal perkataannya hanya bertindak sebagai kulit ari bagi kiasan simbolis yang terkandung di dalamnya; ekspresi serupa dimaksudkan untuk dipahami hanya oleh kaum mistikus yang diberkahi 'rasa' intuitif, rasa-hati' (*ahl-i zauq*).[49]

Dalam Kitab *Tamhidat*-nya, 'Ayn al-Qudat secara mendasar mengasyikkan diri untuk membahas prinsip-prinsip esensial sufisme daripada akibat-akibat (hasil-hasil) insidental dan kandungannya, isinyapun begitu mengejutkan dan esoteris. Ketika ditahanpun, 'Ayn al-Qudat berupaya keras untuk menyembunyikan fakta bahwa dia telah menulisnya, bahkan dengan tidak memberinya judul akhir.[50] Kendati demikian, 'Ayn al-Qudat secara jelas memaksudkan karya ini untuk dapat berfungsi sebagai kenangan abadi bagi pemikiran teosofisnya yang matang daripada sebuah risalah yang hanya disusun untuk generasinya sendiri, sebagaimana secara tegas dinyatakan 'Ayn al-Qudat di akhir kitabnya, yaitu:

> "Menjauhlah dari keakuan jika kamu mampu, sehingga kamu mendengar misteri ini dan layak memperoleh perkataan ini. Aku tahu bahwa kamu akan berkata , 'Ya', dan meskipun aku telah mengatakan bahwa orang yang dituju adalah kamu, niatku adalah bukan untuk orang-orang yang ada di sini, melainkan mereka yang akan muncul setelah dan yang akan memperoleh keuntungan luar biasa setelah mengkaji kitab ini"[51]

---

[49]Nasrollah Pourjavady, *Maktabah Ahmad Gazali* (Teheran: Sa'adi, 1977), hlm. 9. Pengertian 'rasa' ini juga yang mendasari epistemologi Abu Hamid al-Gazali.

[50]Lihat Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi,* hlm. 48.

[51]*Ibid.* hlm. 57.

Berdasarkan ucapan di atas, tulisan-tulisan 'Ayn al-Qudat tidak dapat dengan mudah untuk dipahami tanpa menelusur kepada terminologi mistik dan disiplin spiritual sufisme.

Dalam bukunya yang lain, *'Syakwa al-Gharib* (Keluhan Seorang Asing di Pembuangan)', 'Ayn al-Qudat mengatakan bahwa sebagaimana setiap bidang studi akademis memiliki bahasa teknisnya sendiri, perkataan kaum mistikus Muslim, karenanya, tidak dapat dipahami tanpa menelusur kepada terminologi (*istilahat*) kaum Sufi. Setelah mempertahankan pemikirannya sebagai kategori tradisi Sufi yang langsung – 'Ayn al-Qudat bahkan menyusun perkataannya sendiri dengan merujuk kepada para mistikus Islam terdahulu yang unggul – dan memberi dukungan besarnya kepada ilmu Sufisme' (*ilm-i tasawwuf*), 'Ayn al-Qudat menyatakannya dengan samar-samar: "*Setiap ungkapan milikku yang muncul dalam anekdot ini memerlukan penyiapan aturan dan penetapan dasar dari ilmu. Sufisme, sehingga maknanya bisa disadari sepenuhnya*."[52] Demikian pula, *Tamhidat* yang ditulisnya tepat sebelum Kitab *'Syakwa al-Gharib'*, dan banyak bagian darinya adalah perenungan tentang ucapan para sufi, juga dengan berapi-api membela tradisi Sufi.

Dalam beberapa halaman kitab-kitabnya ini (*Tamhidat*), penafsiran hadis terkenal yang dipergunakan oleh banyak esoterisian Islam untuk mempertahankan hak mereka atas kebebasan berekspresi: "Berbicaralah kepada orang-orang sesuai dengan kemampuan akal mereka," 'Ayn al-Qudat

---

[52] *Ibid.* hlm. 58.

mengamati bahwa kebingungan dan ketidakpahaman sebagian non-mistikus kepada penjelasannya menyingkapkan keterbatasan intelektual mereka sendiri, daripada kelemahan daya ekspresinya sendiri.

> "Di halaman-halaman selanjutnya, perkataan tertentu akan disebutkan tidak dimaksudkan untuk kawan terkasih saja, melainkan untuk orang lain di antara para pencinta yang tidak hadir selama penyusunan kitab ini. Yang disebutkannya terakhir diharapkan menerima suatu keuntungan—jadi jangan membayangkan bahwa orang yang hidup pada masanya yang menjadi satu-satunya objek dalam penyusunan kitabnya. Semua yang didengar orang yang tidak sesuai dengan maqam spiritualnya atau di luar kapasitas akalnya akan selalu disalahpahami dan ditolak. Kawan, apakah kamu membayangkan bahwa al-Qur'an ditujukan hanya pada sekelompok orang saja, atau kepada seratus suku, atau seratus ribu suku? Tidak, setiap ayat, setiap kata, dialamatkan kepada semua orang yang berbeda, atau tepatnya, untuk alam semesta yang lain. Demikianlah, setiap kalimat yang tertulis di halaman-halaman Kitab *Tamhidat*-nya yang memiliki maqam dan keadaan spiritualnya tersendiri. [53]

Dia juga secara jelas merasakan, secara *nubuwwah*, nilai penting karya besarnya dalam sejarah Sufisme, dengan berkata:

> "Untuk memuji perkataan-perkataan ini, baiknya kamu memasrahkan diri sepenuhnya kepadanya. Lagipula, tidakkah kamu menyadari bahwa di antara semua gaya ekspresi bahasa yang ada, tak satupun dapat diungkapkan dengan ketepatan dan kejelasan yang lebih tinggi daripada ini? Kamu harus melampaui kedua dunia ini (bumi dan langit, dunia ini dan dunia esok) - selanjutnya kamu akan mampu menghadapi perkataan ini dengan benar dan bergaul dengannya. Dari dua dunia ini, dunia jiwa (*malakut*) dan dunia Kedaulatan Ilahi (*jabarut*), tidak lebih dari ini yang dapat dibawa ke dunia ini. Aduh! Bagaimana mungkin kamu memahami berapa ribu maqam spiritual yang telah kita lalui dalam satu bab ini saja! Dan dari setiap wilayah spiritual yang tersingkap, kita telah mengajukan kepada pembaca ciri-ciri utama dan pokok-pokok (Zubdah) dari gnosisnya dalam jubah misteri yang tertulis di dalamnya"[54]

Meskipun *nomosentrisitas* yang semakin tenang dari tulisan-tulisan

---

[53] *Ibid.* hlm. 309.

[54] *Ibid.,* hlm. 406

teologis Islam pertengahan seperti karya Muhammad Gazali, *Ihya' 'Ulumuddin* tidak muncul dalam *Tamhidat,* gaya otobiografisnya yang intens, bagaimanapun juga, mewakili otobiografi Gazali sendiri, *al-Munqid min ad-Dalal*. Sebagaimana dalam *al-Munqid*, kepribadian penulis membayangi setiap paragraf dengan kebingungan akan kelemahan manusia, sesuatu yang mengingatkan akan karya Amin Abdullah.[55] Kegemaran orang Persia terhadap ungkapan teduh hampir tidak muncul dalam kitab ini: prosa 'Ayn al-Qudat intim dan spontan, selain juga sangat kompleks, yang menggabungkan perkataan *nubuwwah*, semangat yang penuh gairah dan pengetahuan teologis yang panjang lebar dan anagogi mistik yang kaya. Berkomentar tentang polisemi puitis dan kompleksitas banyak tingkat dalam pemakaian bahasa 'Ayn al-Qudat, T. Izutsu mencatat:

> "Dalam pandangan Hamadani, tidak ada yang dapat berasal dari kebenaran [daripada].... bahwa terdapat kebersesuaian satu-demi-satu antara sebuah kata dan maknanya. Dunia makna adalah sesuatu yang memikat tanpa batas, fleksibel dan mengalir. Ia tidak memiliki stabilitas yang kaku sebagaimana kekakuan perkataan material dan formal... Bandingkan dengan bidang makna yang luas yang terhampar di balik setiap kata, kata tidak lebih dari sekadar titik kecil yang tidak penting. Kata tidak lain adalah pintu sempit melalui mana pikiran manusia masuk ke dalam lautan makna tanpa batas ... Hanya dengan mengamati dari luar kata yang digunakan, orang hampir tidak dapat menilai keluasan dan kedalaman makna yang dimaksudkan untuk disingkap olehnya. Ini sangatlah benar ketika makna yang telah ditorehkan ke dalam gumpalan sebuah kata secara tak sengaja didukung oleh pengalaman mistik yang besar".[56]

Sebagian dari kutipan berikut dalam *Tamhidat* benar-benar tampak

---

[55]Di sini sekali lagi, gaya 'Ayn al-Qudat merefleksikan Muhammad al-Gazali yang sebagaimana direfleksikan Amin Abdullah, memperkenalkan pembahasannya dengan cara yang mengingatkan kita akannya. Lihat Amin Abdullah, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, alih bahasa Hamzah (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 38.

[56] Toshihiko Izutsu, 'Mysticism and Problem, hlm. 157.

menelusuri bentuk gelombang-gelombang dilautan makna—meminjam analogi Izutsu. Di sini, dipandang 'Ayn al-Qudat terapung-apung dan tak berlabuh dalam lautan tak berpantai Tuhan, yang menganggap dirinya sebagai orang yang mabuk dan terlepas dari keakuan:

> "Konon ketika hati sang penulis yang mabuk-cinta ini menanyai dan mengawasi lidahnya, sedemikian rupa sehingga lidah ini menjadi pembicara dan hati sebagai pendengar. Sebelumnya, aku seringkali berniat untuk menulis segala hal, namun untuk sesaat lidahku telah mendengarkan hati, hati menjadi pembicara dan lidah menjadi pendengar. Aneh dan mengagumkan keadaan mistik dan momen (*auqat*) metafisik yang, untuk sesaat, telah terungkap kepada si bodoh ini!"
>
> "Kemarahan cinta yang membara (*sauda*) telah membuatku begitu lepas diri dan dalam kekaguman yang penuh gairah (*bikhwud wa syiftah*) sehingga aku bahkan ddak tahu apa yang sedang aku katakan. Tiba-tiba, jejak wicaraku berderak-derak. Tetapi aku masih keluar ke puncak, lebih tegak daripada sebelumnya. Dia memitingku sampai menjadi jelas siapa di antara kami berdua telah tersungkur ke tanah. Tetapi aku tahu bahwa akulah yang akan tersungkur—karena begitu banyak yang lain seperti aku telah tersungkur ke tanah. Para pencinta dan mereka yang terjangkit getar-cinta akan mati; getar-cinta dan cinta adalah abadi".[57]
>
> "Ah aku! Malam itu, malam penuh keramaian, aku sampai ke tempat di mana aku mehhat segala sesuatu yang berada dalam pra-abadi dan semua yang akan berada di pasca-abadi di dalam huruf *alif*. Ah! Aku butch untuk menemukan seseorang yang dapat memahami apa yang aku katakan!".[58]
>
> "Seberapa besar aku mencoba lad dari wilayah whsan, tulisan mengejarku dan merangkumku dengan tangannya, yang tidak mengizinkanku untuk tinggal dalam apa yang telah aku tulis atau untuk melepaskan tindakan menulis itu".[59]

Dalam menghadapi bacaan-bacaan seperti ini, sungguh berguna untuk diingat bahwa pada akhirnya, hanya penulis dan renungannya yang

---

[57] *Ibid.,* hlm. 158.

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.,* hlm. 159.

mengetahui kebenaran dan makna ilham semacam itu. Tidak masalah seberapa besar seseorang mencoba untuk menganalisis dan mencerna perkataan mistikus yang mabuk-Tuhan, banyak dari apa yang mereka katakan tidak akan berada dalam kemampuan orang untuk memahaminya. Banyak bagian dalam memahami kitab-kitab 'Ayn al-Qudat, yang mendasari kenyataan bahwa hanya para pembaca yang memiliki pengalaman langsung 'ketanpa-akuan', dan karenanya, pengalaman 'pembinasaan', yang akan mampu mengikuti sepenuhnya jejak penjelasan 'Ayn al-Qudat.

Di suatu tempat dalam teks ini, 'Ayn al-Qudat menyombongkan diri bahwa "perkataannya tidak dapat terkandung di dunia ini, atau di dunia esok", dan di tempat lain (sebuah surat) dia memberitahu kawan bicaranya:

> "Apa yang kamu pahami tentang surat ini bergantung pada akal dan nalarmu sendiri untuk memahaminya secara mendalam akan membutuhkan waktu berhari-hari dan memerlukan perkembangan sempurna (*suluk*) [dalam kedisiplinan Sufisme]. Karen tulisan-tulisan ini adalah buah dari lima belas tahun latihan esoterisku (*suluk*) dan apa yang kulakukan selama lima belas tahun untuk memahaminya tidak akan dijangkau orang lain dalam lima belas."[60]

Di tempat lain lagi, ketika menjelaskan doktrin penyambutan kesengsaraan melalui mana 'kematian mistik' Sufi diwujudkan, 'Ayn al-Qudat memberitahukan bahwa hanya pengalaman langsung terhadap kesengsaraan dan penderitaan yang mampu menyampaikan gagasannya kepada sang murid:

> "Hanya orang yang sudah melepaskan diri dari keakuan melalui penderitaan dan rasa takut yang dapat mencecap rasa perkataan ini. Tidakkah kamu mendengar salah satu dari Sufi, yang telah mencapai Kesatuan dengan Tuhan, berkata: "Orang yang mengenal Tuhan dibuat menanggung kesengsaraan dan penderitaan yang panjang." Ah! Untuk

---

[60]Leonard Lewisohn, *The Heritage of Sufism*, hlm. 27.

> alasan inilah, aku menyebutkan perkataan guruku di atas, "Tidak ada yang mengenal Tuhan selain Tuhan."
>
> Oh sahabat! Dia sendiri mengenal Diri-Nya. Ketika ngengat menjadi api, keuntungan apa yang didapat nyala ini dari nyala api? Keriangan apa, keuntungan apa yang muncul kepadanya? Akan tetapi, ketika terpisah dari api, bagaimana mungkin ia menikmati kesendirian — karena bagaimana mungkin ia memiliki pergaulan kecuali dengan api? Akal tidak pernah mampu mencapai tempat ini! jika kamu telah [memahami] sesuatu dari apa yang melampaui akal, kamu akan memahami sendiri apa yang kamu katakan."[61]

Dengan menekankan kebenaran universal yang dikenal oleh semua mistikus bahwa (meminjam perkataan Blake "cahaya matahari ketika ia menyingkapkannya/bergantung pada mata yang memandangnya,") 'Ayn al-Qudat seringkali mengingat pembaca bahwa memahami tulisannya bergantung lebih pada sensitivitas spiritual daripada keluasan filosofis ilmu manapun.

> "Ah! Kamu masih terbelenggu oleh nafsu rendahmu (*nafs i amarah*) dan karenanya tidak mampu mendengar penguntaian misteri-misteri ini kecuali dengan telinga akal yang terlatih (*gusy-i-qal*). Tunggu sampai jiwamu beriman, menjadi Muslim—" Setanku menjadi Muslim atas kehendakku"'---dan mengambil warna hati: kemudian hatimu akan berkomunikasi denganmu dalam bahasa intuisi langsung (hati yang tidak dapat ia ceritakan kepadamu dengan lidah perkataan dialektis (*qal*). Maka, kamu akan memahami betapa benarnya perkataan bahwa "bahasa *hal* berbicara dengan akal unggul kepada bahasa *qa1*. Apa pun yang kamu baca [dalam kitab ini] dan tidak mampu memahami, mohonlah ampun dan carilah jalan untuk menyadari kebenarannya. Tetapi jika kamu sudah paham, aku mendoakanmu keberuntungan besar!"

Dimensi suprarasional dari pemikiran 'Ayn al-Qudat sangatlah terlihat dalam penjelasannya tentang realitas 'yang lebih – dari – besar' Nabi Muhammad. Dia memandang Nabi telah memiliki sebuah tubuh dalam

---

[61]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi,* hlm. 237.

pengertian figuratif, dan menjadi, dalam pengertian sesungguhnya, sebuah ruh yang secara total terpisah dari materi. Di sini, mengikuti penjelasan yang kompleks dan esoterik tentang prophetologi (ilmu kenabian) dalam *Tamhidat*, dia menceritakan kembali ketidakmampuan alami kaum non-mistikus untuk menganalisis doktrinnya:

> "Perkataan ini berada di luar kapasitasmu untuk memahaminya. Apa yang sesuai dengan kapasitasmu adalah bahwa kamu menyadari bahwa seluruh dunia tidak lain hanyalah bayangan Muhammad. Ketika mata-hari lenyap, apa yang kamu pikirkan, apakah bayangan itu masih ada? Tidak, ia tidak pernah ada. "[yaitu] pada hari Kami gulung langit sebagai menggulung lembaran-lembaran kertas." [QS al-Anbiya' [21]: 104] Aduh! Ketika tubuh ditempatkan di camping Realitas Ilahi (baqjqah), dan memunculkan warns-warninya, peristiwa ini menandakan akhir dunia. Ketika matahari realitas Ilahi tenggelam dalam non-eksistensi, cahaya tubuh lenyap. Aku seorang kafir jika aku sendiri tabu apa yang sedang aku katakan! Aduh! jika pembicara tidak mengetahui apa yang dia katakan, bagaimana mungkin pendengar mengetahui apa yang dia dengarkan?"[62]

Semua tulisan dari 'Ayn al-Qudat itu – *Tamhidat* khususnya – yang ditulis selama lima tahun terakhir masa hidupnya (antara kematian Ahmad Gazali pada 1126 H dan kematiannya sendiri pada 1131 H) dipenuhi dengan kesadaran dan antisipasi akan kematian. Ada beberapa tempat dalam *Tamhidat*, di mana 'Ayn al-Qudat secara langsung meramalkan kematiannya, atau membangkitkan calon kesyahidannya, yang meratapi, dengan penglihatan batin, kematiannya sendiri, dia menceritakan bagaimana seorang hakim yang keras-pendirian di Baghdad telah menandatangani keputusan dan mengeluarkan fatwa untuk membunuh dia (meskipun masa hukuman

---

[62] *Ibid.* hlm. 459.

penjaranya masih empat tahun lagi)?[63] Sesuai dengan kepercayaannya sendiri dalam kepasrahan pada penderitaan (*bala'*) dan pandangan kemalangan sebagai keagungan yang diberikan oleh Tuhan, 'Ayn al-Qudat menerima nasibnya keputusan hukum yang tidak adil itu dalam perkataan ironinya berikut:

> "Jika mereka meminta fatwa darimu, sahabatku, sampaikan kepada mereka satu fatwa. Biarkan mereka memiliki keputusan hukum pribadimu berkaitan dengan aku. Secara pribadi, kehendakku adalah bahwa setiap orang yang meminta keputusan hukum mereka hendaknya menulis ayat al-Quran ini sebagai jawabannya: "Allah mempunyai al-and al-husn-a, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut al-asma' al-husn-s itu dan tinggalkan orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya." [QS al-A'raf [7]: 180]. Halnya diriku sendiri, aku memohon kematian yang demikian itu [qqd, hukuman mad] tetapi aduh! Waktunya masih jauh! Kapan ini akan terjadi? Ah! "Dan yang demikian itu sekali-kali tidak sukar bagi Allah." [QS Ibrahim [14]: 20].[64]

Dalam bagian ini akan dilas hakikat pembinasaan' (*fana'*) dalam pandangan 'Ayn al-Qudat. Pembinasaan diri adalah dasar Sufi via *purgativa*, sehingga beragam bentuk di mana doktrin ini muncul dalam tulisan-tulisannya. Pada akhirnya akan terlihat tipe kesadaran yang disadari seorang ahli di 'wilayah pembinasaan', pandangan 'Ayn al-Qudat tentang antropologi mistik, realitas kematian dan ilmu 'imajinalisasi' yang memungkinkan sang *Salik* untuk mencapai kematian mistiknya.

Mengawali pembahasan ini, penulis mengutip untaian Richard Crashaw, yaitu: *Cinta ini; bukanlah anggota tubuh, yang dapat menjadi*

---

[63] *Ibid.,* hlm. 324

[64] *Ibid.,* hlm. 337.

seorang syahid atau seorang manusia.[65] Demikian esensi dari doktrin *fana'* sebagaimana secara umum dipahami oleh para Sufi dari masa-masa terdahulu sampai abad 5/7 dan 6/12 ketika 'Ali Hujwiri (w. 463/ 1071) dan 'Ayn al-Qudat menjadi masyhur, diringkas dalam penjabaran Junaid (w. 298 H/ 910 M) tentang Sufisme sebagai "kualitas dalam diri mistikus yang membutuh-kan tempat tinggal." Terdorong untuk menjelaskan sifat ini, dikatakan Junaid bahwa:

> "Dalam esensinya, ia, adalah sifat Tuhan, tetapi secara lahiriah sifat sang Sufi sendiri. Yaitu, wujudnya menuntut pembinasaan (fana) dari Nifiat-sifat hamba, yang pada gilirannya menyiratkan kekekalan (*baqa'*) dari sifat-sifat Tuhan. Jadi Sufisme adalah sifat Tuhan meskipun secara lahiriah is menuntun perjuangan konstan di pihak Sufi, yang merupakan sifat sang hamba".[66]

Para Sufi berhati-hati membimbing untuk menentang dukungan "gagasan tidak islami yang mengidentifikasikan ego manusia dengan Tuhan, dan menolak baik penjelmaan Tuhan sebagai manusia maupun kemunculan total ego manusia yang terbatas itu dalam diri Tuhan."' Hujwiri mengeluhkan bahwa banyak para sufi secara tergesa-gesa salah menafsirkan tentang doktrin *fana',* yang dengan salah pula membayangkan bahwa pembinasaan hanyalah ditandai dengan hilangnya esensi dan kerusakan diri dan bahwa kekekalan menunjukkan kekekalan Tuhan dalam diri manusia. Menurut Hujwiri kedua pengertian ini adalah *absurd* dan tidak dapat dibenarkan[67]

---

[65]Lihat Reynold A. Nicholson, *Tasawuf: Menguak Cinta Ilahiah*, alih bahasa A. Nashir Budiman (Jakarta: Raja Wali Pres, 1987), hlm. 2.

[66]*Ibid.,* hlm. 5.

[67] 'Ali Hujwiri, *Al-Kasyf Mahjub: Risalah Tertua tentang Tasawuf*, alih bahasa Suwardjo Uthary dan Abdul Hadi W.M (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 243

Sebaliknya, di sii dijelas Hujwiri bahwa pembinasaan yang dialami oleh mistikus sebenarnya melalui penglihatan-penglihatan batin terhadap Kemahakuasaan Tuhan dan melalui pewahyuan kebesaran Tuhan ke hatinya, sehingga dalam rasa kebesaran Tuhan yang meliputi dunia ini dan dunia esok terhapus dari pikiran mistikus, dan 'keadaan' serta 'maqam' tampak hina dalam penglihatan batinnya yang riang. Batin tersebut justru menjadi mata dari akal dan nafsu, bahkan mati dari pembinasaan itu sendiri, dan dalam pembinasaan atas pembinasaan itu lidahnya menyerukan Tuhan, dan pikiran serta tubuhnya dihinakan dan direndahkan.[68]

Hujwiri juga memperingatkan bahwa siapa saja yang menjelaskan istilah ini sebaliknya, yaitu pembinasaan berarti hanya berupa 'pembinasaan substansi' dan kekekalan sebagai 'pembinasaan Tuhan (dalam Manusia)', adalah seorang pembid'ah dan Kristen.[69] Bagi Hujwiri sendiri di sini bahwa pembinasaan adalah sarana untuk pengetahuan dan kesadaran yang lebih tinggi. Orang-orang yang sekarang ini secara salah menyamakan *fana'* dengan kerusakan-dunia, kerusakan ruh, neurosis bunuh diri atau sejenis thanatos Freudian yang kasar, memang dalam Kitab Hujwiri tidak ditemukan.[70]

Doktrin tradisional dari pembinasaan sebagaimana diekspresikan, yang kurang lebih secara universal, oleh para mistikus Semitik, Kristen dan Muslim, terutama merujuk pada pembinasaan keakuan diri. Dalam esainya.

---

[68] *Ibid.,* hlm. 246

[69] *Ibid.* hlm. 246-247.

[70] *Ibid.,* hlm. 242-243. Para penerjemah tradisonal doktrin *fana'* ini secara tegas menolak reduksionisme pseudo-psikologis semacam itu. Lihat misalnya

tentang 'Persaudaraan Intelektual' antara kultur Eropa dan Asiatik, Ananda K. Coomaraswamy mengutip syair William Blake:

> "Aku akan pergi menuruni pembinasaan diri dan kematian abadi
> Kalau tidak Hari Akhir datang dan menemukanku sedang binasa
> Dan aku terampas lalu dipasrahkan kepada tangan-tangangan Keakuan-Ku sendiri".[71]

Coomaraswarny mencatat bahwa 'pencarian pembinasaan' adalah kehendak universal dalam semua tradisi agama, karena orang tidak dapat menemukannya dalam kitab Suci Asiatik sebuah tujuan Asiatik yang lebih tipikal daripada yang terungkapkan dalam kehendak penuh gairah yang akan dipisahkan dari ikatan pembagian. Dalam Book of Thel, William Blake yang dikutip Coomaraswarny sendiri melakukan dakwah tentang doktrin *fana'* dalam kata-kata sebagaimana akan diharapkan orang untuk didengarnya dari Rumi atau Ibn 'Arabi, berikut ini: "*Wahai pelayan, aku katakan kepadamu, ketika aku mati. Kematian ini untuk kehidupan yang terbagi-sepuluh, untuk cinta, untuk kedamaian dan keterpesonaan suci*."[72]

Ungkapan serupa tentang doktrin ini pun muncul dalam perkataan penyair metafisik Inggris, khususnya John Donne dan Richard Crashaw, demikian juga penyair mistik Katolik, San Juan de la Cruz. Menurut Cruz, metode spiritual dari mistikus Kristen "menuntut hanya satu hal yang diperlukan, penyangkalan-diri yang sejati, luar dan dalam, melalui kepasrahan baik kepada penderitaan dan Kristus dan kepada pembinasaan dalam segala

---

[71]Ananda K. Coomaraswamy, *Persaudaraan Intelektual: Antara Kultur Eropa dan Asiatik,* alih bahasa Herwidjo et.al., (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 113.

[72] *Ibid.,* hlm. 116.

hal.[73] Jadi, mistikus hendaknya menyadari bahwa "kebesaran karya yang dia selesaikan akan diukur oleh pembinasaannya kepada Tuhan dalam bagian inderawi dan spiritual jiwanya. Ketika dibawa menuju kctiadaan, derajat tertinggi kemanusiaan, kesatuan spiritual antara jiwanya dan Tuhan akan tercipta. Kesatuan ini adalah keadaan paling mulia dan sublim dalam kehidupan.

Jika 'ketanpa-akuan' adalah perbendaharaan bagi penglihatan terhadap Tuhan, maka 'dirilah' yang merupakan penghalang utama di jalan pembinasaan.[74] Juga dalam konteks makna doktrin transendental seperti, pembinasaan inilah, para mistikus dari beragam agama menyatu di atas dasar yang sama. Pengamatan R.A. Nicholson, bahwa "konsepsi Muslim tentang kepribadian berbeda dengan konsepsi kita. Dalam. Islam Tuhan, bukan manusia, adalah ukuran bagi segala sesuatu"'— meskipun benar menurut pemikiran humanis Barat, dalam hal mistisisme Barat; sebagaimana ditunjukkan kutipan di atas, tampak benar-benar salah, karena realisasi akan pembinasaan diri' adalah 'ukuran sejati segala sesuatu' dalam semua mistisisme, apakan Timur ataupun Barat.[75]

Doktrin *fana'*'Ayn al-Qudat didasarkan pada penghancuran hawa nafsu

---

[73] *Ibid.,* hlm.

[74] Dalam perkataan pemikir mistik Katolik Modern Simone Weil bahwa Kerendahan hati adalah penolakan untuk berada di luar Tuhan. Diri hanyalah bayangan yang ditangkap dosa dan kesalahan dengan menghentikan cahaya Tuhan, dan aku menganggap bayangan ini sebagai wujud…semua hal yang aku lihat, dengar, hembus, sentuh, makan, semua wujud yang aku temui – aku melepaskan seluruh hal yang berhubungan dengan Tuhan, dan aku memisahkan Tuhan dari semua hal yang sejauh ini menjadi sesuatu dalam diriku sebagai 'aku' lihat Lihat Reynold A. Nicholson, *Tasawuf: Menguak Cinta*, hlm. 6

[75] *Ibid.,* hlm. 11.

(ego). Tanpa pembinasaan ego, kesadaran spiritual tidak mungkin ada. Dalam bahasa teologi, orang tidak dapat dikatakan telah memiliki jiwa kecuali jika dia telah melampaui tingkatan "Tiada tuhan....", (*la ilaha*) dan mencapai tingkatan "kecuali Allah" (*illa Allah*). Jadi, proses 'menaikkan kesadaran' secara paradoksikal terjadi dalam penegasian keakuan. jalan penegasian ini, seperti via *negativa* Pseudo-Dionysian atau *noche oscura* San Juan de la Cruz, penuh dengan bahaya, karena, sebagaimana dinyatakan 'Ayn al-Qudat di bawah ini:

> "Seluruh dunia terperangkap di wilayah pembinasaan (*la ilaha*), sementara seratus ribu jiwa telah dilepaskan dari jiwa mereka. Di Jalan ini, hanya dia yang mencapai penegasan (*illa Allah*) memiliki sebentuk jiwa; orang yang jauh dari tingkatan ini tidak memiliki apa-apa dari kesempurnaan jiwa".[76]

Dengan menekankan sentralitas disiplin Sufi dalam pemikirannya, 'Ayn al-Qudat mencatat bahwa pembinasaan dan pelenyapan-diri adalah murni produk dari kepemuridan [masa menjadi murid]. Jadi, Berkah tertinggi bagi para pencari kebenaran, menurut 'Ayn al-Qudat adalah untuk berusaha sepenuh hati dalam pelayanan seorang manusia yang telah meninggalkan kehidupannya untuk melayani sang guru, Tuhan akan mempercepat dia dengan kehidupan suci; tak sesuatu pun dari hal ini diketahui oleh seluruh ulama lain yang terlepas dari nama yang kosong dan bentuk yang rendah.[77]

Untuk mendorong muridnya dalam rangka menyadari dan menerima 'pembinasaan diri' ini, peran yang dimainkan oleh sang guru spiritual adalah

---

[76]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi,* hlm. 100.

[77]*Ibid.,* hlm. 124.

sama dengan peran al-Qur'an. Di sini, orang diingatkan tentang nasihat Rumi kepada muridnya untuk "bertanya tentang makna al-Qur'an semata-mata dari al-Qur'an itu sendiri, atau dari orang yang telah membakar nafsu dirinya. Orang yang telah mengorbankan diri demi al-Qur'an, dan merendah kan diri, sehingga ruhnya dalam esensinya menjadi al-Qur'an."[78] Dalam bacaan berikutnya, 'Ayn al-Qudat bahkan terlampau jauh untuk menggambarkan murid yang ideal sebagai orang yang "menyesatkan diri dalam diri sang guru". Jika dalam penjelasan berikut, kata kerja ini mungkin berbeda (yakni, 'menyesatkan diri' digunakan dalam pengertian 'membinasakan diri', maknanya masih sama: sang mistikus harus mematikan keakuan nya melalui cinta kepada Tuhan—sebuah cinta yang di pandang dalam cermin pemandu spiritual:

> "Semakin banyak aku menulis tentangnya, semakin rumit masalahnya [namun tidak ada cara lain]: ketahuilah bahwa dalam pengertian umum, murid adalah orang yang menyesatkan diri dalam diri sang guru. Pertama, dia menyesatkan agamanya dan kemudia dirinya. Apakah kamu mengetahui makna menyesatkan agama seseorang'? Artinya jika sang guru spiritual memerintahkan dia untuk menentang dan mengabaikan perintah agamanya, sang murid mematuhinya. Jika sang murid, dalam upaya mematuhi perintah sang guru, tidak bersikap bertentangan dengan agamanya, dia masih menjadi murid agama pribadinya sendiri, bukan murid menjadi murid agama pribadinya sendiri, juga bukan murid sang guru.
>
> Jika sang murid mengejar hawa nafsunya, dia adalah penyembah-diri dan seorang egois. Kepemuridan adalah untuk memuja sang guru dan untuk membekali diri dengan Kebesaran Tuhan dan Utusan-Nya (semoga keselamatan terlimpah kepadanya!)
>
> ...Tulisan ini begitu sangat rumit sehingga menemukan seseorang yang memahaminya di muka bumi ini sangatlah jarang, karena di antara ribuan murid spiritual yang sepenuh hati berlari di jalan Tuhan, hanya

[78]Reynold A. Nicholson, *Tasawuf: Menguak Cinta*, hlm. 6

> satu yang dibawa masuk ke jalan-jalan sempit pengabdian yang sesungguhnya (*iradah*).
>
> ...Di seluruh dunia saya mencari seorang murid yang kulitnya bisa saya sumbati dengan sebatang sedotan dan kemudian memasangnya dan mengangkatnya dari lingkaran bundar matahari sehingga seluruh penghuni dunia memberikan perhatian ... jika aku temukan seorang murid [di jalan Sufi] yang sesuai dengan hasrat hatiku, dan jika dia hidup menurut aturanku selama dua atau tiga tahun—tidak kurang—aku dapat mengungkapkan kepadanya kesejatian dari kebenaran-kebenaran spiritual ini."[79]

Mistisisme 'Cahaya Muhammad' sebagaimana dijelaskan oleh Sahl at-Tustari (w. 896) dan muridnya Hallaj (w. 922) juga tampak sepenuhnya mengembang-ngandung tradisi dari *imitatio Muhammadi* esoteris Hallaj, dan dapat digambarkan sebagai satu puisi cinta yang panjang yang menggambarkan cinta penuh gairah 'Ayn al-Qudat kepada realitas spiritual sang Nabi. Dalam kitabnya disebutkan bahwa penjabaran tentang penglihatan batinnya terhadap Muhammad, dan sungguh jarang untuk menemukan bab yang gagasan pokoknya atau yang ekspresi lahiriahnya tidak terfokus pada hadis. Menurut 'Ayn al-Qudat, semua pengetahuan-diri ber-gantung pada pengenalan 'jiwa Muhammad.' Barangsiapa ingin mencapai gnosis (makrifat) terhadap Zat Ilahi, harus mengubah "jiwa realitas menjadi cermin dan menatap ke dalamnya," di mana, 'Ayn al-Qudat menjelaskan, "sang mistikus akan mengenali jiwa Muhammad. Jadi di balik semua epistemologi terletak profetologi.

Dengan menyusun metafora pembinasaan dan kemabukan ke dalam jubah permadani al-Qur'an sementara menjelaskan doktrin mistik bahwa

---

[79]*Ibid.*, hlm. 71-80

'Kerajaan Surga berada di tanganmu', berikutnya dijelaskannya bahwa gagasan yang mengulangi pernyataan 'Sufisme adalah ketanpaakuan', dan merupakan contoh-contoh yang sangat bagus tentang syair al-Quranik yang padat dalam Kitab-kitab 'Ayn al-Qudat (*Tamhidat*). seperti yang diungkapkannya berikut ini:

> "Wahai sahabat! Ketika sang *Salik* tinggal di kota kehambaan (*'ubudiyyah*) yang adalah hatinya, dia memasuki Surga. "*Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku*." [QS al-Fajr [89]: 30]. Di Surga ini, dia ditanya, "Apakah kamu menginginkan sesuatu dari-Ku?" Dia menjawab, "Oh Tuhan, kami menginginkan pembinasaan dan ketanpa-akuan dari-Mu." Jadi anggur [minuman yang bersih] dari sopi manis Kesatuan dan keintiman Ilahi dituangkan ke dalam wujud batinnya sehingga setiap tempat ia meluap, pengubahan kimiawinya bekerja padanya. Ungkapan al-Quranik "anggur [minuman] yang bersih"[QS al-Insan [76]: 21] menyinggung tentang hal ini."

Ketika Tuhan berkehendak bahwa kita memandang diri kita di dalam Cahaya-Nya – "Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi' [QS al-A'raf [7]: 185]– cahaya-Nya menyebar dan merampas jiwa para penziarah spiritual. "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya." [QS an-Naml [27]:34] Dengan meletakkan tangan ke rakit Wujud Tuhan, jiwa penziarah mencoba untuk menyelamatkan diri. "Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu? Ingatlah bahwa sesungguhnya mereka adalah dalam keraguan tentang pertemuan dengan Tuhan mereka. Ingatlah, bahwa sesungguhnya Dia Maha Meliputi segala sesuatu." (QS Fussilat [41]: 53-54). Jadi wujud kita seluruhnya lebur dan tertelan dalam kebesaran Cahaya-Nya. "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sementara Dia dapat melihat segala yang kelihatan." (QS al-An'am [6]: 103).

Dalam maqam ini, seorang manusia menyadari apa yang dimaksudkan dengan memandang wujud diri [yang terefleksi] dalam cermin Cahaya Abadi (*nur-i samadi*). Panggil aku kafir jika aku belum pernah melihat diriku sendiri. Penjelasan tentang keadaan mistik oleh Nabi Muhammad dalam perkataan "Barangsiapa telah melihatku, telah melihat Tuhan," menjadi tampak jelas pada maqam spiritual yang sublim ini. Dan bukankah teriakan Hallaj dan Bayazid" memiliki nilai arti yang

sama?"[80]

Sebagaimana dalam sernua Sufisme tradisional, al-Qur'an dan disiplin kontemplatif berbasis-Al-Qur'an juga memainkan peran sentral dalam teologi mistik 'Ayn al-Qudat. Di mana irama-irama elok bahasa Arab al-Quranik menyelingi bahasa Persia yang melodius sebagai sejenis paduan suara, terbaca sebagai 'himne untuk pembinasaan' yang sesungguhnya. Dengan menggunakan bahasa teologis dalam menerjemahkan makna esoteris doa ritual, 'Ayn al-Qudat menggambarkan pengalamannya akan 'pembinasaan dalam doa':

> "Pernahkah kamu melihat eksistensi dunia bawah dan dunia atas (*mulk u malakut*) yang lenyap dalam [pengucapan] *Allah Akbar*? Pernahkah kamu menyaksikan 'penetapan' (*isbat*) setelah 'pelenyapan' (*mahw*) dalam tindakan memuji kebesaran Tuhan (*takbir*) Pernahkah kamu bersyukur atas keagungan 'penetapan-setelah-pelenyapan' dalam pengucapan 'Pujian tanpa batas milik Tuhan (*alhamdu lillahi kasiran*)?... Ketika seorang manusia lenyap dan "aku bukanlah salah satu yang menyekutukan Tuhan," (QS al-An'am [6]: 79) makna apa yang dimiliki dualisme politeistik di sini? Bagaimana mungkin seseorang yang memahami bahwa "Semua yang ada di muka bumf ini akan binasa" (QS ar-Rahman [55]: 26) menjadi seorang politeis?"[81]

Di bagian lain 'Ayn al-Qudat menggambarkan pengalaman diliputi oleh al-Qur'an, yang menjadi titik di bawah *ba* dari *basmalah*, yang mendorong dia untuk menjabarkan, dengan kejernihan kuat, teori pembinasaan dalam al-Qur'an':

> "Dalam al-Quran kita tidak mendapati apa-apa kecuali huruf-huruf hitam di atas kertas putih. Sepanjang kamu masih tinggal 'dalam keberadaan (*dar wujud*), tidak lain kecuah hitam dan putih yang

---

[80] *Ibid.*, hlm. 98-99.

[81] *Ibid.,* hlm. 84-85.

> terlihat; ketika kamu lepas dari 'keberadaan' Firman Tuhan (*kalam Allah*, yaitu al-Quran) akan melenyapkanmu dalam wujudnya sendiri dan kemudian akan membawamu beralih dari kelenyapan ke dalam penyatuan (*isbat)* . Setelah menyadari penyatuan ini, kamu tidak akan lagi melihat kehitaman semua yang kamu pandang adalah putih. Jadi bacalah ayat: "Dan sisi-Nyalah terdapat Umm al-Kitab," [QS ar-Rad [13]: 39] Wahai manusia, al-Qur'an diturunkan kepada manusia yang tersaput dalam banyak selubung. Jika kebesaran titik di bawah *ba* dari *basmalah* akan turun ke bumi atau langit, keduanya akan segera memisah dan meleleh, karena "Kalau sekiranya Kami menurunkan al-Quran ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan takut kepada Allah." [QS al-Hasyr [59]: 21]".[82]

Hanya ketika "lenyap, dalam *lumen gloriae* al-Qur'an yang indah," kata 'Ayn al-Qudat dalam bab pengantar *Tamhidat*, Sufi baru dapat menyadari bahwa terdapat 'realitas -di luar-Manusia' (*juzin basyariyyah haqiqati*) yang merupakan tujuan pengabdian. Sebagaiman diungkapkannya berikut ini:

> "Orang yang mengakui (iman pada) Alquran memandang pengantin dari kecantikan spiritual al-Quran...yang memandang dengan pandangan murni tembus cahaya tujuh lapis makna dan sementara telah sampai pada "di sisi-Nyalah terdapat *Umm al-Kitab*" (QS ar-Rad [13]: 39) dia memahami makna Aal-Qur'an. Dia menjadi begitu terseret dan lenyap, dalam cahayanya dan tiada yang tersisa baik al-Qur'an maupun pembacanya; namun, semua yang tersisa adalah pembacaan [yang transenden] dan tulisan itu."[83]

Begitu sentralnya pewahyuan al-Qur'an kepada ilham 'Ayn al-Qudat, sehingga kesadarannya kerapkali tampak seluruhnya lebur dalam teks suci, dari mana, dia mengutip sesering lima kali dalam satu kalimat. Jadi, dalam catatan tentang pengalaman lain terhadap, 'pembinasaan dalam al-Qur'an', perenungan ini digambarkan sebagai melihat Kitab Suci yang sedang ditulis ulang dari dalam jiwanya. Pelukis Ilahi, 'Ayn al-Qudat, menuliskan ayat ini,

---

[82] *Ibid.* hlm. 92

[83] *Ibid.*

"*Nun. Demi Kalam...* " di atas 'batu tulis hati' sang ahli. Baik gnosis dan keimanan pada wahyu al-Quran bergantung pada pencapaian batin sang mistikus pada 'Perpustakaan' pra-abadi 'Cahaya Muhammad'. Pada titik ini, kata 'Ayn al-Qudat, "Instruktur 'Tuhan mengajarkan aku kebaikan, jadi betapa, indahnya, kebaikanku' [Hadis] menulis al-Qur'an tanpa perantara di atas batu tulis hatimu.[84]

Tentu, saja, tidak ada sesuatu seperti pembinasaan demi pembinasaan itu sendiri, karena tujuan mengikuti *via negativa* adalah untuk menyadari pengetahuan transendental di luar selubung-selubung keakuan. Dengan menggunakan kiasan puitis, yang pertama kali dipopulerkan oleh Hallaj, tentang pelenyapan-diri penuh gairah ngengat di atas sebatang lilin, 'Ayn al-Qudat menggambarkan tipe pembinasaan ini sebagai 'kecintaan kepada kematian', sebagaiman ungkapannya berikut ini:

> "Sahabatku, makanan ngengat disediakan oleh cintanya kepada nyala api, karena tanpa api ngengat putus asa. Ngengat tidak memperoleh kehidupan melalui api sampai api begitu penuh mengubah roman dia sehingga ia memang seluruh dunia sebagai api.... Ketika ngengat meringkukkan diri ke dalam api, ia secara total terlalap, seluruh tubuhnya menjadi api. Kesadaran diri apa yang ia miliki? Sepanjang ngengat tinggal bersama 'dirinya' ia terbelenggu dan 'tergantung'. Sekarang, ia memandang 'cinta' dan cinta memiliki daya [tarik] sedemikian rupa sehingga ketika cinta berkelindan dengan Sang Kekasih, Sang Kekasih menarik sang pencinta kepada dirinya sendiri dan melahapnya. Sang pencinta adalah ngengat dan Sang Kekasih adalah lilin yang memberkahkan kekuatan dan makanan kepadanya [ngengat]. Ketika mencari semua ini, ngengat meringkukkan diri ke dalam nyala api. Nyala-lilin, yakni, Sang Kekasih, bergairah untuk membakar sang ngengat, sampai seluruh lilin menjadi api: tiada yang tersisa, baik cinta ataupun ngengat.'[85]

---

[84] *Ibid.*

[85] *Ibid.,* hlm. 99.

Setelah menghancurkan dirinya dalam api, sang pencinta menyadari sebagaimana Rumi: "*Aku telah mengujinya; kematian barada dalam kehidupan. Ketika aku mati muncullah kehidupan Abadi*."

Pada penjelasan ini, perlu untuk beralih sedikit, dari sublimitas pembinasaan mistik menuju lembah keyakinan agama umum, karena untuk memahami puncak doktrin *fana*'; orang terlebih dahulu harus memahami doktrin 'Ayn al-Qudat tentang 'kekafiran sejati', yang merupakan substrata konsep 'pembinasaan dalam kemiskinan spiritual'. Pembahasan di sini akan dibatasi ruang lingkupnya karena tulisan-tulisannya tentang tema ini telah secara luas dianalisis oleh para sarjana di mana saja.

Klerik umum, 'Ayn al-Qudat menegaskan, tidak lain adalah seorang kafir, di mana in mengutip QS Yusuf [12]: 106 berikut:

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾

> "Dan sebahagian besar dari mereka tidak beriman kepada Allah, melainkan dalam keadaan mempersekutukan Allah (dengan sembahan-sembahan lain).[86]

Berdasarkan ayat di atas, 'Ayn al-Qudat menyimpulkan bahwa: "*Jadi kamu lihatlah, Tuhan berfirman bahwa sebagian besar orang beriman adalah orang kafir*. 'Ayn al-Qudat percaya bahwa kebanyakan yang disebut Muslim yang mengaku sebagai 'beriman', sesungguhnya adalah orang kafir dari hati yang terdalam mereka. Dengan 'kafir' dia berharap untuk menyiratkan bahwa pengakuan 'keimanan' hanyalah formalitas, didasarkan pada imitasi dan akal daripada penglihatan batin dan pewahyuan, dan sebagaimana dinyatakan

---

[86]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an* dan Terjemahannya (Semarang: Toha Putra, 1989), hlm. 365.

dalm Surat Al-Quran secara lahiriah, meskipun mereka mengaku sebagai 'beriman', vis-a-vis ruh dan realitas mereka tidak lain adalah 'kafir', sebagaimana ungkapannya di bawah ini:

> "Jika sebuah agama (*madab*) tunggal dapat membimbing seorang manusia menuju Tuhan, pastilah itu agama Islam, tetapi jika agama ini (Islam) tidak memberikan kesadaran kepada sang murid, maka agama semacam ini lebih buruk daripada kekafiran di mata Tuhan. Menurut para *Salik* atas jalan Sufi, 'Islam' menandakan bahwa ia yang membawa seorang manusia menuju Tuhan dan 'kekafiran' merujuk pada apa yang merintangi sang *Salik* dan menyebabkan dia mandek dalam pencariannya.
>
> "Waspadalah! jangan anggap bahwa al-Hakim al-Hamadani sedang mengatakan bahwa kekafiran adalah bagus dan Islam tidak bagus. Demi Tuhan! Aku tidak memuja kekafiran ataupun Islam! Wahai sahabat, apa pun yang membawa manusia menuju Tuhan adalah Islam dan apa pun yang menghalangi manusia dari jalan menuju Tuhan adalah kekafiran. Dan kebenaran adalah bahwa sang *Salik* tidak pernah mampu meninggalkan kekafiran ataupun Islam, karena kekafiran dan Islam adalah dua keadaan mistik dari mana sang *Salik* tidak pernah mampu membebaskan diri sepanjang dia 'berada dalam dirinya'. Namun, ketika dibebaskan dari keakuan ini, baik kekafiran ataupun Islam tidak akan pernah mampu menangkapmu sekalipun mereka sedang mengejarmu!"[87]

Dari titik pandang batiniah ini, sebagaimana dijelaskan Carl Ernst, 'kekafiran' menjadi sesuatu 'yang meliputi segala proses taklif spiritual', yakni pengakuan *kufr* dalam diri dan penuduhan-diri sebagai konsekuensinya, memiliki momentum yang inheren menuju transendensi, sebuah kerinduan kepada penyelesaian yang analog dengan Eros Platonik atau orexis Aristotelian. Jadi jalan kekafiran adalah jalan pembinasaan-diri yang progresif"[88]

Al-Hakim 'Ayn al-Qudat al-Hamadani di sini membedakan empat

---

[87]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi,* hlm. 23, 25.

[88]Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, (Leiden: E.J Brill, 1983), hlm. 134.

tingkat kekafiran yang berbeda yang dipandang sebagai penglihatan yang dimiliki jiwa terhadap dirinya sendiri dalam pendakian menuju Keimanan. Ketika aktualitas kekafiran eksistensial yang maha-melampaui menjadi tampak jelas bagi gnostikus, semua tuduhan dan konotasi negatif *kufr* disebarkan, sehingga kekafiran kehilangan signifikansi negatifnya dan menjadi berubah maknanya yang berkonotasi ketulusan had yang murni yang dimiliki oleh sang pencinta sejati. 'Kekafiran', yang dibalik dari dalam, menjadi diubah dan dimuliakan ke dalam derajat spiritual yang sublim. Di sini Ayn al-Qudat bertanya secara retoris, "Apakah kamu pikir tidak penting atau hal kecil menjadi radar akan kekafiran? Tidak pernahkah kamu mendengar Muhammad selalu berdoa, "Ya Tuhan, aku mencari perlindungan pada-Mu dari politeisme (kekafiran) yang tersembunyi'?"[89]

Menurut doktrinnya, kekafiran adalah sebuah kenyataan hidup spiritual, lepas dari apa yang hanya mungkin ketika orang mengakui keberhadirannya di dalam jiwa. Formulasi 'Ayn al-Qudat atas teori empat tingkat hierarkis kekafiran, yang menunjukkan hubungan intim antara kekafiran, kemiskinan spiritual dan pembinasaan dalam diri Tuhan, didasarkan pads pandangan paradoksikal tentang relativitas keimanan dan kekafiran.

> "Di antara dunia-dunia yang dilalui para *Salik* [di atas Jalan Sufi], satu jenis kekafiran diistilahkan sebagai 'yang besar' (*jalali*) dan jenis yang lain disebut 'indah' (*jamali*). Ah! Sahabatku! Sekarang dengarlah penjabaran 'kekafiran ilahi' (*kufr- i ilahi*)

---

[89] *Ibid.,* hlm. 150.

> Lihatlah dengan saksama, sampai kekafiran pertama menjadi wadah bagimu. Berjalanlah sampai kamu menemukan Keimanan. Kemudian asingkan dirimu sampai kamu memandang jenis kekafiran yang kedua dan ketiga. Berikutnya, koyaklah jiwamu sampai tercerai-berai sampai kamu mencapai jenis kekafiran keempat. Di sini kamu menjadi seorang mukmin sejati. Pada derajat ini, ayat "Dan sebagian besar dari mereka tidak beriman kepada Allah, melainkan dalam keadaan mempersekutukan Allah (dengan sesembahan-sesembahan yang lain),' [QS Yusuf [12]: 106] akan menunjukkan kepadamu apakah Keimanan sejati itu. Di sini, ayat, "Sesungguhnya, telah aku palingkan wajahku kepada-Nya yang menciptakan langit dan bumi, dan aku sekali-kali bukan salah satu yang menyekutukan Tuhan," akan dipersaksikan kepadamu. 'Keakuan' dari dirimu selanjutnya akan membelit 'Keakuan' Diri-Nya, sampai seluruh dirimu menjadi Dia. Di sini, kemiskinan (*faqr*) spiritual tampak bagimu, dan kebenaran pepatah: "Ketika kemiskinan sempurna, Tuhan hadir" menjadi kenyataan—yang berarti bahwa kamu seluruhnya telah menjadi Dia.
>
> Apakah ini 'kekafiran', atau bukan? Bagaimana pendapatmu? Pengalaman ini adalah apa yang disinggung oleh hadis Nabi: "Kemiskinan mendekad titik kekafiran. Di sini Keesaan Ilahi (*tauhid*) terwujud."[90]

Dengan demikian, bahwa puncak kehendak mistikus adalah untuk mencapai tingkat 'kekafiran sejati', di mana dualitas kepribadian manusia, dan Ilahi larut, dan 'pembinasaan dalam kemiskinan spiritual' terwujud. Jelaslah, karena doktrin ini akan tampak sebagai bid'ah bagi kaum eksoteris Muslim dan kaum Mullah, ia paling tepat dikarakterisasikan sebagai 'kekafiran Ilahi.' Meksipun'Ayn at-Qudat memang mengakui bahwa agama kekafiran sejati'-nya tidak dapat menyajikan wajah publik yang terpercaya, atau memperoleh tempat di hati agamawan fanatik di zamannya, sekalipun dia mengakui keputusasaan lingkup intelektual yang terbatas dari kaum Akademisi abad 12.

Dalam *Tamhidat* sebagai "Penjelasan tentang realitas keimanan dan

---

[90]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi,* hlm. 214-215.

kekafiran." Dalam beberapa tulisannya, 'Ayn al-Qudat meramalkan kesyahidannya sendiri, meratapi perlunya ketenangan hati dan gejolak dalam cinta, dan menjelaskan mengapa ketulusan hati mensyaratkan kaum Sufi, atau setidaknya orang yang lebih berani di antara mereka, untuk mengakui kekafiran batin (*syirk-i-khafi*) mereka di hadapan Tuhan dan mengakui kemunafikan agama mereka. Sang Sufi turun ke dalam 'kekafiran' secara sukarela karena perjalanan dari 'Islam palsu' ke tanah Keimanan hanya dapat dilakukan melalui jalan Kekafiran:

> "Ada sekelompok *Salik* spiritual yang menjadi gila oleh [hubungan dengan] dengan Realitas Ilahi (*Diwana-i Haqiqah*). Sekarang, bapak pendiri [Nabi Muhammad] Hukum agama (Syari'ah) memandang melalui Cahaya Kenabian yang dengannya orang-orang gila harus ter-belenggu, sehingga dia mejadikan Hukum rantai (belenggu) mereka. Ah! Tidak pernahkah kamu mendengar tentang mistikus besar yang bertanya kepada muridnya, "Kamu mungkin bersikap dengan Tuhan sebagai orang gila, tetapi bersikaplah jujur dan sopan dengan Muhammad"?
>
> "... Para *Salik menuju* Kehadiratan Supernal memiliki banyak macam seni dan jenis. Sebagian menyadari agama mereka melalui penglihatan langsung: Memandang realitas benda-benda dan diri mereka sendiri, mereka sesunguhnya melihat bahwa mereka siap-siap membelenggu diri." Mereka berharap bahwa wujud lahir dan batin mereka hendaknya bersesuaian, sehingga mereka memasang belenggu yang sama di tubuh mereka.
>
> Gagasan mereka, adalah: karena wujud batin mereka—wadah Ilahiah dipenuhi dengan kekejian dan kesalahan, perbedaan substansial apa yang akan dibuatnya jika wujud lahir atau tubuh mereka—fokus perhatian masyarakat—harus mengenakan belenggu juga?
> Masih ada kelompok lain yang muncul, yakni para pemabuk. Mereka mengikatkan belenggu pada diri mereka, yang mengajarkan dengan perkataan kemabukkan. Sebagian dibantai, yang lain menderita, oleh kecemburuan-Nya, sebagaimana aku sendiri akan menjadi, aduh! Aku tidak tahu kapan ia akan muncul. Tetapi waktu masihlah jauh."[91]

---

[91] *Ibid.,* hlm. 204-206.

Berdasarkan pembahasan di atas, maka dapat diketahui bahwa doktrin *fana'* 'Ayn al-Qudat didasarkan pada beberapa prinsip pokok yang bekerja secara simultan untuk merasukkan ke dalam diri Sufi sebuah keadaan 'penyingkapan' dan ketanpa-akuan, yaitu:

Pertama, 'Ayn al-Qudat memaksa, pembacanya untuk melayani guru yang telah membinasakan diri dalam Tuhan, yang menghilangkan egonya dalam kehidupan pelayanan di Jalan Spiritual. Kepemuridan, dalam pemahaman 'Ayn al-Qudat, menuntun kepada pelenyapan dalam Tuhan dan pembinasaan dalam ruh wahyu al-Qur'an;

Kedua, ada 'pembinasaan dalam diri Sang Nabi': Muhammad yang divisualkan sebagai matahari dan semua makhluk ciptaan sebagai bayangan cahaya wahyunya. Akibat dari kepatuhan kepada Sang Nabi muncullah 'pembinasaan dalam doa: pada tingkatan ini, ayat-ayat al-Qur'an tertentu menggairahkan sang mistikus dengan makna-makna, supra-formal mereka, yang memabukkan dia dengan penglihatan Ilahi dalam 'Surga Kalbu'.

Ketiga, muncul tahapan 'pembinasaan dalam kemiskinan spiritual'. Inilah tingkatan 'kekafiran sejati' di mana, keakuan temporal dan dualitas kepribadian manusia, dan Ilahi lenyap. Karena, 'kekafiran' adalah bentuk keimanan yang tinggi dan kesempurnaan dari kemiskinan spiritual adalah tujuan akhir Sufisme, sang Sufi mendapati dirinya, lebur dalam Tuhan, dan meskipun tampak miskin dan binasa, sesungguhnya kekal dalam kehampaan murni di mana tak sesuatu pun yang menghalangi dia, dari Sang Kekasih.

BAB IV

KEMATIAN MISTIK (*FANA'*) 'AYN Al-QUDAT

Berdasarkan pembahasan pada bab III tentang doktrin *fana'* 'Ayn al-Qudat, maka dapat dipahami bahwa eksistensi dari doktrin *fana'*-nya tersebut berangkat dari lima konsep dasar ditemukan dalam doktrin kematian mistik 'Ayn al-Qudat. Ketika konsep ini diungkapkan, pernyataan teopatiknya tentang masalah ini tampak agak lebih komprehensif, sekalipun pada akhirnya, apa yang dikatakan 'Ayn al-Qudat selalu 'di luar nalar manusia', kendati memang sufisme harus dialami melalui 'penyingkapan'; mengandalkan analisis intelektual belaka hanya membawa manusia itu kepada ketidakjelasan ambang ini, bukan melintasinya.

Adapun kelima konsep doktrin kematian mistik (*fana'*) 'Ayn al-Qudat tersebut dapat dipahami sebagai berikut:

1. 'Ayn al-Qudat memandang manusia pada esensinya berbeda-beda dalam kapasitas spiritual satu sama lain. Jadi, menurut antropologi mistiknya, hanya para ahli yang paling cerdas di antara para Sufi yang akan mencapai 'Wilayah Pembinasaan.'
2. Secara epistemologis, pembinasaan hanya dapat diwujudkan melalui 'ketanpa-akuan': yakni, melalui pemisahan dari diri oleh Zat Ilahi.
3. Pembinasaan dan kematian adalah spiritual, bukan korporeal, fakta-fakta. Tuhan, menurut 'Ayn al-Qudat, tidak melihat pada tubuh, melainkan pada jiwa.

4. Derita yang dilahirkan dari cinta Ilahi lebih disukai daripada kesenangan yang dialami oleh jiwa yang dipisahkan dari sang Kekasih (inilah doktrin *bala'*, 'kesengsaraan', yang telah dibentuk dua abad lalu oleh Junaid).
5. Realitas kematian dan sirkumstansi *fana'* dipahami oleh pikiran hanya melalui 'ilmu kiasan' dan analogi – apa yang disebut 'Ayn al-Qudat sebagai 'imajinalisasi' kematian di wilayah pembinasaan.

Berikut penjabaran tentang penjelasan konsep-konsep yang dimaksud dalam urutan yang telah disebutkan di atas:

A. Manusia pada Esensinya Berbeda-beda dalam Kapasitas Spiritual Satu Sama Lain

Dalam pembahasan yang lalu telah disebutkan bahwa 'Ayn al-Qudat berbicara tentang pengalaman kematian yang meliputi dia, yang menggambarkan bagaimana dia terjebak di 'langit tertinggi', 'Surga Kesucian', selama satu bulan penuh. Siapa saja membayangkan bahwa dia telah mati dan kemudian mengulang ungkapannya:

> "Mereka mengangkatku dari Surga itu, dengan keengganan besar, ke maqam spiritual yang lain. Dalam maqam kedua ini, sebuah dosa mewujud melalui aku, hukuman yang akan diturunkan beberapa musim lagi, di mana kamu akan melihatku dibunuh. Apa pendapatmu? Lihatlah kesengsaraan apa yang bergayutan di kepala seseorang yang menghalangi seorang pencinta dari kekasihnya!"[1]

Musuh yang coba ditaklukkan 'Ayn al-Qudat di sini sangatlah jelas, yakni hawa nafsunya (egonya) sendiri atau *tab'*, yang gangguannya dia ratapi. Ketika merenungkan pengalaman ini, direfleksikan 'Ayn al-Qudat bahwa ia

---

[1]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir*, alih bahasa Joebar Ajoeb (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 233.

seperti tertangkap di antara dua wanita yang dibakar cemburu – jika dia mendatangi yang satu, yang lain akan membunuhnya. Dia memperkenalkan dua wanita metafisik ini sebagai 'Cahaya Muhammad' dan 'Cahaya Iblis', yang keduanya secara terus-menerus mengikutinya, sampai ke ujung jalan. Penyataan ini dapat diketahui dari ungkapannya berikut:

> "Barangsiapa tunduk kepada kesengsaraan dan ditinggalkan separuh mati di dunia Setan akan dibangkitkan dan disembuhkan di dunia Muhammad. Ini karena kekafiran (*kufr*) memiliki pembinasaan (*fana'*) sebagai penandanya, sedangkan Iman membawa lambang Kekekalan (*baqa'*). Tanpa pembinasaan, tidak ada kekekalan. Semakin pembinasaan ada di jalan Spiritual, semakin besar dan sempurna kekekalan sang mistikus".[2]

Berdasarkan pernyataan ini menunjukkan bahwa 'Ayn al-Qudat memandang 'Iblis' sebagai pelengkap daripada realitas kutub menuju Tuhan. Pelengkapan *Ilah-Setani* yang meliputi semua makhluk ciptaan inilah yang mendasari antropologi unik 'Ayn al-Qudat, di mana menurutnya, manusia di sini terbagi menjadi tiga tipe dasar.[3] Hierarki tiga-ambang dapat ditelusurkan kembali pada Al-Qur'an. Ketiga kelompok ini menurut penafsiran 'Ayn al-Qudat dapat dibandingkan dengan pernyataan dalam al-Qur'an, misalnya dalam QS al-Fatir [35]: 32 berikut:

---

[2] *Ibid.,* hlm. 302.

[3] Hal ini yang ditunjukkan Carl Ernst dan Peter Awn dalam penunjukkan Iblis yang dimaksud dalam pernyataan 'Ayn al-Qudat di atas. Untuk lebih jelasnya lihat Carl Earns, *Words of Ecstasy in Sufism*, (Leiden: E.J Brill, 1983), hlm. 134.

لِّنَفۡسِهِۦ ظَالِمٞ فَمِنۡهُمۡ مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ

"Kemudian Kitab itu kami wariskan kepada orang-orang yang kami pilih di antara hamba-hamba kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan di antara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. yang demikian itu adalah karunia yang amat besar".[4]

Berdasarkan ayat di atas, di sini ditafsirkan 'Ayn al-Qudat bahwa hierarki manusia bahwa pada tingkatan pertama, yang terendah, muncul 'laki-laki dan perempuan binatang'. manusia yang pada tingkatan ini diberkati dengan bentuk dan bayangan manusia namun tidak memiliki realitas dan substansi kemanusiaan. Karena tidak mampu mencerna makna wahyu Ilahi, Iman dan Kenabian, orang-orang semacam itu, menghuni wilayah binatang' ('*Alam-i hayawani*) dan tidak mengetahui apapun tentang keimanan ataupun kekafiran.

Pada tingkatan atau wilayah yang kedua ialah yang dihuni oleh manusia spiritual, juga dirujuk oleh 'Ayn al-Qudat dalam beberapa ayat-ayat al-Qur'an, seperti ayat di bawah:

---

[4]Deparemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), hlm. 700.

ٱلۡأٓخِرَةِ وَعۡدُ جَآءَ فَإِذَا فَلَهَا أَسَأۡتُمۡ وَإِنۡ لِأَنفُسِكُمۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ إِنۡ
مَا وَلِيُتَبِّرُواْ مَرَّةٍ أَوَّلَ دَخَلُوهُ كَمَا ٱلۡمَسۡجِدَ وَلِيَدۡخُلُواْ وُجُوهَكُمۡ لِيَسُـُٔواْ
﴿٧﴾ تَتۡبِيرًا عَلَوۡاْ

"Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat, Maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri, dan apabila datang saat hukuman bagi (kejahatan) yang kedua, (Kami datangkan orang-orang lain) untuk menyuramkan muka-muka kamu dan mereka masuk ke dalam mesjid, sebagaimana musuh-musuhmu memasukinya pada kali pertama dan untuk membinasakan sehabis-habisnya apa saja yang mereka kuasai" (QS. Al-Isra' [17]: 7).[5]

ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فِي مَا وَيَعۡلَمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمۡهُ تُبۡدُوهُ أَوۡ صُدُورِكُمۡ فِي مَا تُخۡفُواْ إِن قُلۡ
﴿٢٩﴾ قَدِيرٌ شَيۡءٍ كُلِّ عَلَىٰ وَٱللَّهُ ٱلۡأَرۡضِ فِي وَمَا

"Katakanlah: "Jika kamu menyembunyikan apa yang ada dalam hatimu atau kamu melahirkannya, pasti Allah Mengetahui". Allah mengetahui apa-apa yang ada di langit dan apa-apa yang ada di bumi. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu" (QS. Ali Imran [3]: 29).[6]

ٱبۡنَ عِيسَى وَءَاتَيۡنَا بِٱلرُّسُلِ بَعۡدِهِۦ مِنۢ وَقَفَّيۡنَا ٱلۡكِتَـٰبَ مُوسَى ءَاتَيۡنَا وَلَقَدۡ
تَهۡوَىٰٓ لَا بِمَا رَسُولٌ جَآءَكُمۡ أَفَكُلَّمَا ٱلۡقُدُسِ بِرُوحِ وَأَيَّدۡنَـٰهُ ٱلۡبَيِّنَـٰتِ مَرۡيَمَ
﴿٨٧﴾ تَقۡتُلُونَ وَفَرِيقًا كَذَّبۡتُمۡ فَفَرِيقًا ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ أَنفُسُكُمُ

"Dan Sesungguhnya kami Telah mendatangkan Al-Kitab (Taurat) kepada Musa, dan kami Telah menyusulinya (berturut-turut) sesudah itu dengan rasul-rasul, dan Telah kami berikan bukti-bukti kebenaran (mukjizat) kepada Isa putera Maryam dan kami memperkuatnya dengan Ruhul Qudus. Apakah setiap datang kepadamu seorang Rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai dengan keinginanmu lalu kamu menyombong; Maka beberapa orang (di antara mereka) kamu dustakan

---

[5] *Ibid.,* hlm. 425.

[6] *Ibid.,* hlm. 80.

> dan beberapa orang (yang lain) kamu bunuh?" (QS. Al-Baqarah [2]: 87).[7]

yang memiliki bentuk manusia dan realitas spiritual kemanusiaan. Mereka adalah "Orang-orang pilihan Tuhan" dan diberkati dengan gnosis, "Begitu berharga dan mulia permata kemanusiaan mereka". Alih-alih *maqam* mereka yang mulia, mereka masih berada di antara para pengabdi yang disebut Al-Qur'an "pertengahan (*muqtasidun*)" di antara orang-orang yang dijamin Tuhan. Mereka ini adalah 'para kafir ruh', sebagaimana telah dijelaskan pada bab III yang lalu mengenai penjelasan 'Ayn al-Qudat berikut:

> "Dan di antara mereka ada yang berada di tengah-tengah" (QS. Fatir [35]: 32) – karena kafir disebut 'tengah-tengah'. Bagaimana mungkin kamu memahami ini? Kekafiran adalah *maqam* pertengahan [di jalan] pengabdian (*'ubudiyyah*), *maqam* mistik yang dialami di tengah--tengah jalan. Titik akhir dalam bimbingan (*hidayah*) [Ilahi] tidak lain adalah pertengahan jauh dalam kaitannya dengan kesesatan [Ilahi]. Penyesatan ini disejajarkan dengan bimbingan, karena Tuhan "membimbing siapa yang Dia kehendaki dan menyesatkan siapa yang Dia kehendaki".
>
> "Suatu hari guru kami sedang menunaikan shalat dan ketika niat, dia Berkata; "Aku telah menjadi kafir dan membelenggu diriku. Allahu Akbar!" Ketika dia selesai shalat, dia berkata; "Wahai Muhammad, engkau belum sampai pada titik tengah Pengabdian; mereka belum mengizinkanmu masuk di balik tirai 'Demi kekuasaan Engkau, aku akan menyesatkan mereka semua' [QS Sad [38]: 82]. Tunggu, sampai tirai itu. tersingkap!"
>
> "...Aku tidak tahu apa yang telah kamu pahami tentang kekafiran! Ada banyak jenis kekafiran yang berbeda-beda, karena banyak pula tahapan yang harus dilalui sang salik. Setiap momen jalan spiritual, perlulah bahwa sang salik menghadapi keimanan dan kekafiran. Karena sepanjang sang salik sadar akan dirinya dan masih merupakan

---

[7] *Ibid.,* hlm. 24.

> 'sesuatu' bagi dirinya, dia tidak akan dibebaskan dari tangan "dan sesungguhnya aku akan menyesatkan mereka semua". [Perkataan Iblis kepada Tuhan, QS. An-Nisa' [4]: 119] "... Di atas jalan ini, tidak ada kesengsaraan yang lebih berat daripada keberadaanmu (*wujud-i*) dan tiada racun yang lebih mematikan dari pada hawa nafsu para murid."[8]

Pada tingkatan penghuni wilayah ketiga manusia, menurut Eenst diakui 'Ayn al-Qudat bahwa hanya kiasan simbolis yang bisa dibuat, karena meskipun mereka telah menyadari inti (*lubb*) agama, mereka dilindungi oleh Kecemburuan Ilahi. "Dari kalangan suci ini," perkataannya, "Orang-orang memahami tidak lebih dari kiasan (*tasbih*) dan analogi (*tamsili*); hanya mistikus yang mencapai tingkatan spiritual dan *maqam* Muhammad yang mampu memahami tingkah *sublim* kelompok ini. Tiga tanda-tanda Kenabian (kekuatan untuk melanggar hukum alam dan melakukan mukjizat; penglihatan langsung terhadap Akhirat dan urusannya; dan penglihatan, dalam keadaan sadar, wilayah imajinal yang dipandang oleh sekelompok manusia hanya dalam mimpi) dimiliki oleh para ahli dari wilayah ketiga dalam bentuk *karamah*, *futuh* dan *waqi'ah*.[9] Di sini, menurut 'Ayn al-Qudat, dalam tingkatan hierarki yang paling mulia, dan ini juga yang merupakan 'Wilayah Pembinasaan', misalnya seperti yang diungkapkannya berikut:

> "Ketika kemurahan pra-abadi Tuhan berkehendak bahwa sang *Salik* terlibat dalam pendakian hati (*mi'raj-i qalb*), Dia mengirim sebatang sinar dari nyala "(yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan, yang (naik) sampai ke hati...' (QS. Al-Humazah [104: 6-7) untuk memukul dia. Terpukul oleh sinar yang menyala ini, sang *Salik*

---

[8]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir,* hln. 48-50

[9]Carl Earns, *Words of Ecstasy,* hlm. 153.

> mengelupas kulit kemanusiaan dan keluar dari wilayah manusia. Pengalaman atas keadaan mistik ini membuat sang Salik menyadari pentingnya (ayat) "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati" (QS. Ali Imran [3]: 185; 21: 35; 29: 57) dan makna kematian *via mystica*. Kemudian kebenaran "Semua yang ada di muka bumi akan binasa" (bandingkan dengan QS. Ar-Rahman [55]: 26) diungkapkan kepadanya dan dia meninggalkan tempat ini di mana. "Yaitu pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain," (QS. Ibrahim [14]: 48) dan mencapai benteng wilayah pembinasaan. Di sini, pelipur kematian dihadirkan kepadanya. Ketika dia tunduk kepada pengalaman ini, tanpa kemauannya sendiri, dia melepaskan semua pengharapan dan memutus hubungan dengan semua ciptaan dan manusia. Pada titik waktu ini, pemandangan Kebangkitan ditunjukkan kepadanya.[10]

Berdasarkan ucapan 'Ayn al-Qudat di atas, seolah-olah dia membuat pengamatan menarik yang berkaitan dengan jenis manusia yang ketiga dan tertinggi ini. Setelah menyadari makna ayat berikut:

وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾

> "Dan mereka yang beriman kepada Kitab (al-Qur'an) yang Telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang Telah diturunkan sebelummu, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat" (QS. Al-Baqarah [2]: 4".[11]

di sini para mistikus semacam 'Ayn al-Qudat itu memahami mengapa Tuhan berfirman kepada Muhammad, seperti dalam ayat:

"... ٱلۡإِيمَـٰنُ وَلَا ٱلۡكِتَـٰبُ مَا تَدۡرِى كُنتَ مَا ..."

> "Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah al-Kitab [al-Qur'an] dan tidak pula mengetahui apakah iman itu." [QS Asy-Syura [42]: 52].[12]

---

[10] *Ibid.,* hlm. 154.

[11] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* hlm. 4.

[12] *Ibid.*, hlm. 791

Hal ini sesuai apabila dicermati pandangan 'Ayn al-Qudat berikut ini:

"Nabi dibawa dengan keengganan ke wilayah Kitab dan Keimaman untuk kepentingan dan kemurahan umat ... kalau tidak, betapa luas jarak antara dia dan ketiadaan dari Keberhadiran [*Transenden*] itu [yang memerlukan] tugas-tugas kerasulan dan [perintah kepada umat dalam] Kitab Suci. Di wilayah Kehendak Kuat ini, sang *Salik* memandang dirinya sebagai benar-benar lenyap dan melihat Tuhan sebagai 'Sang Penyudah'. Dia telah melampaui "Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki" [QS ar-Rad [13]: 39] dan telah menegaskan kebenaran "Dan Dia menetapkan apa yang Dia kehendaki' [QS ar-Rad [13]: 39], sehingga Kekekalan [dalam Tuhan] (*baqa'*) dipersaksikan kepadanya pada *maqam* ini. Kemudian orang-orang yang berketetapan dan kelenyapan (*ahl-i isbat wa mahw*) memperlihatkan Realitas kepada pandangannya. Orang yang telah menyadari ini lebih mengenal 'penetapan' (*isbat*) daripada pelenyapan, dan dia meninggalkan mereka yang dicirikan oleh pelenyapan yang merangkak jauh di belakang.

Di sini, orang menemukan hakikat tanpa batas dan tak berujung dari semua *maqam* dan derajat spiritual, yang masing-masing individu berakhir pada derajat tertentu yang cocok dengannya. Ayat, "Tidak ada jiwa yang mengetahui tempat di mana ia akan mati" mengekspresikan keadaan ini. Betapa menakutkannya ayat ini bagi-ku! Dengarlah apa yang disabdakan Muhammad berkaitan dengan masalah ini, "Ada banyak lembah di hati manusia, dan masing-masing lembah memiliki jurang-jurang. Barangsiapa membiarkan dirinya mengikuti dan menuruni jalanan menuju jurang-jurang ini, Tuhan tidak peduli di lembah mana dia akan lenyap." Dan dalam hadis lain, dia bersabda, "Hari seperti selembar bulu di atas gurun pasir yang diterpa angin kesana kemari.

Angin Kasih dari Cinta pra-abadi mengitari hati di wilayahnya sendiri sampai pada akhirnya ia menemukan kedamaian di suatu tempat dan tinggal di sana. Karena hati itu sendiri adalah "pengubah" (*mutaqallib-ast ya'ni gardanda-ast*) yang tidak pemah menghentikan rotasinya! Wahai sahabat! Kapan saja Tuhan berharap merampas ruh dari seorang *Salik* [yakni, yang menyebabkan dia mati] di suatu tempat, Dia menyebabkan sang *Salik* untuk membutuhkan dan menginginkan tempat itu. Kapan saja hati sang *Salik* yang rindu diberhentikan di suatu wilayah, ruhnya diambil dari dirinya dan dia menjadi membutuhkan dan menginginkan tanah dan *maqam* itu sehingga dia membungkuk padanya dan berpuas diri dengannya."[13]

---

[13]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir,* hlm. 65.

> Di alam pembinasaan semua *Salik* adalah para kawan perjalanan karena "Semua yang ada di muka bumi akan binasa." [QS Ar-Rahman [55]: 26] Tetapi bagaimana keadaan orang-orang yang dibawa ke alam kekekalan (*'aIam-i baqa'*)? Bagaimana mereka akan menemukan diri sendiri [setelah mengalami pembinasaan] dan di mana mereka semua diturunkan? Dalam ayat, "Dan tetap kekal Zat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan" [QS. Ar-Rahman [55]: 27] memiliki makna. Ayat lain: "Tiada seorang pun di antara kami melainkan mempunyai kedudukan yang tertentu' [QS. As-Saffat [37]: 164] mungkin disajikan sebagai sebuah apologi [yang dapat diterima] – kepada para *Salik*, karena ia mendemonstrasikan batas ekstrem dari perwujudan spiritual masing-masing murid.
>
> Wahai sahabat, hal apa dari "bumi" (*ard*)[14] ini yang telah kamu pahami? "Sesungguhnya bumi ini kepunyaan Allah, dan Dia pusakakan bumi ini kepada siapa yang Dia kehendaki" [QS. Al-A'raf [7]: 128]. "Bumi" ini bukan tanah bumi, karena tanah ini akan binasa (*fana' darad*) dan pembinasaan tidak berlaku bagi Sang Pencipta dan Wujud Abadi. "Bumi" yang dimaksudkan di sini adalah tanah Surga dan Hati... Ketika tanah binasa dan bentuk jasadiah (*qalib*) diubah menjadi Tanah Hati dan Keabadian, seorang manusia sampai pada derajat di mana dia memandang bumi yang gemerlapan dalam sebutir atom dan di dalam setiap atom terdapat bumi yang gemerlapan dan mengagumkan."[15]

Berdasarkan pernyataan-pernyataan 'Ayn al-Qudat di atas dapat dipahami yakni ketika sang mistikus mencapai wilayah ketiga kewalian, Alam Pembinasaan diungkapkan kepadanya dan selubung di dunia ini dapat terangkat. Sehingga mistiskus tadi tidak menyadari dirinya dan omongannya juga sudah di luar akal manusia biasa.

---

[14]Ungkapan ini disinggung dalam QS Ar-Rahman [55]: 29 – "Semua yang ada di langit dan bumi selalu meminta kepada-Nya" – mengikuti dua ayat sebelumnya (26-27) dari QS Ar-Rahman [55] tersebut di atas. *Ibid.,* hlm. 65.

[15]*Ibid.,* hlm. 66-70.

B. Pembinasaannya Diwujudkan melalui 'Ketanpa-Akuan'

Kerangka kerja konseptual epistemologi yang dibangun 'Ayn al-Qudat di sini didasarkan pada doktrin penyingkapan batin' (*kasyf*) yang diuraikan oleh para mistikus Muslim pada umumnya. Dari perspektif eksoteris teologi Islam, Muslim didefinisikan sebagai orang yang mematuhi tanpa bertanya pada ajaran-ajaran agama tertentu, vis: keberadaan malaikat, kebangkitan, penglihatan Tuhan di Akhirat, pertanyaan oleh dua malaikat di alam kubur, dan lain-lain. Akan tetapi, para Sufi, yang memperkenalkan diri sebagai 'ahli penyingkapan batin dan penglihatan langsung' (*ahl-i kasyf wa syuhud*), merasakan pemahaman yang lebih intim dan realisasi keimanan mereka sebagai hal yang tidak bisa dipisahkan dari perkembangan kehidupan spiritual. Seperti misalnya menafsirkan QS Ali Imran (3): 18 berikut:

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

> "Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan dia (yang berhak disembah), yang menegakkan keadilan. para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). tak ada Tuhan melainkan dia (yang berhak disembah), yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".[16]

Di sini 'Ayn al-Qudat ingin menerangkan (kepada muridnya dan manusia seluruhnya) bahwa iman orang-orang yang menyatu adalah penglihatan langsung kepada yang terlihat, batasan antara manusia dan orang-orang

---

[16]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* hlm. 78.

berilmu secara otomatis terbuang, seperti diketahui dalam ungkapan 'Ayn al-Qudat berikut ini:

> "Apakah kamu membayangkan bahwa iman adalah Gaib? Iman orang-orang yang menyatu adalah penglihatan langsung kepada Yang Terlihat. Dalam Iman, batas-batas perbedaan (*gayriyyah*) antara manusia dan orang-orang berilmu terbuang. Segala sesuatu menjadi "Tuhan menyatakan bahwasanya..."[17] Menjadi tampak bagi sang salik bahwa [ayat QS An-Nisa' [4]: 136]: "Wahai orangorang yang beriman tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya" menyatakan bahwa selain iman [eksoteris] ini, orang harus memiliki jenis keimanan lain. Sekarang, apa yang akan menjadi kebalikan dari pernyataan ini? Bahwasanya di luar kekafiran ini, terdapat kekafiran lain. Yaitu [makna dari]: "Dan barangsiapa yang beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya." [QS At-Taghabun [64]: 11] Ketika seorang manusia hidup dengan hatinya, meskipun dia seorang yang beriman, salah satu 'yang paling beriman', tetapi, dia tidak memiliki Bimbingan. Ketika seorang manusia telah menghilangkan keakuannya, Bimbingan hadir dengan sendirinya."

Kemudian berikutnya, seperti tentang mengomentari hadis, "*Pikirkanlah segala sesuatu tetapi jangan pikirkan Zat Tuhan*". Menurut Lewisohn, hal ini jelas bahwa konsep atau pandangan 'ketanpa-akuan' dalam pandangan 'Ayn al-Qudat tampak sebagai fondasi bagi epistemologinya, seperti dapat dilihat dalam ungkapannya ini:

> "Renungkanlah sifat-sifat Tuhan tetapi jangan pikirkan Zat-Nya". Di sini dunia Hukum agama (syari'at) dibuat kacau-balau. Apakah kamu paham apa yang sedang aku katakan? Aku sedang mengatakan bahwa cahaya Tuhan Yang Maha Kuasa dapat dilihat oleh diri dan pada tingkatan ini, manusia sedang berada dengan dirinya. Tetapi Zat Tuhan mungkin dilihat *melalui* Tuhan dan pengalaman ini mengambil 'manusia itu' dari tubuh manusia yang membuatnya tanpa keakuan. Inilah makna "Dia tidak bisa dilihat oleh penglihatan mata" [QS. al-'An'am [6]: 103] yang menarik sang *Salik* dari dirinya; "Tetapi Dia dapat memandang

---

[17]Yakni, di bawah perlindungan penglihatan Tuhan yang ada di mana, makhluk – apakah Malaikat atau cendikiawan – tidak lagi diselubungi oleh bentuk kesementaraannya sendiri dari Penciptaannya

semua yang dapat dilihat" [QS al-An'am [6]: 103] menyiratkan bahwa semua adalah Tuhan."[18]

C. Pembinasaan Spiritualnya Bukan Korporeal dan Fakta-Fakta

Bagian penting lain dari doktrin kematian mistik 'Ayn al-Qudat yang perlu disoroti dan dicermati adalah penekanannya pada perkembangan spiritual yang berkaitan dengan tubuh fisik. Pembinasaan spiritualnya bukan korporeal dan fakta-fakta.

Kepercayaan 'Ayn al-Qudat bahwa keagungan dan perhatian Tuhan tidak diarahkan kepada tubuh melainkan kepada Ruh, Tuhan hanya memandang tubuh sebagai khayalan dan perlambang semata (*majazi*). Perkembangan sesungguhnya terjadi dalam hati dan jiwa. Hanya hatilah yang dapat mengarahkan perhatian Tuhan kepada tubuh, yang menghasilkan keabadian, misalnya

> "Pandangan dan cinta Tuhan tidak pernah diarahkan pada tubuh (*qalib*) tetapi lebih diarahkan pada jiwa (ruh) dan hati (*dil*), karena "Sesungguhnya, Tuhan tidak memandang bentuk maupun perbuatanmu. Namun, Dia memperhatikan hatimu." [Hadis] Hati, sebagaimana diutus oleh Tuhan, mengarahkan perhatian perlambang (*nazar-i majazi*) kepada kerangka jasmaniah sehingga tubuh tetap singgah sementara di dunia ini sampai datang kematian. Ketika kematian tiba, jika hati telah mengarahkan perhatian kepada tubuh, tubuh tidak akan mati, karena "Sesungguhnya, akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang lebih baik' [QS An-Nahl [16]: 87], tetapi jika hati telah mengabaikan tubuh, maka kematian total akan terjadi.[19]
>
> "Jika seorang manusia lenyap seluruhnya saat kematian, lalu mengapa Muhammad berkata [tentang kematian] di atas tempat pembaringannya yang terakhir, "Sahabat terbaik, kesenangan paling murni, kesempurnaan paling setia!"? Mengapa dia mengucapkan itu, "Alam

---

[18]Leonard Lewisohn, *The Heritage of Sufism,* hlm. 45.

[19]*Ibid.*

> kubur adalah taman di antara padang-padang Surga, atau kalau tidak, sebatang lobang di antara seluruh lobang di neraka"—? "...Tetapi penjelasan sempurna tentang gagasan ini ditemukan dalam ayat: "Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati: bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezeki." [QS Ali Imran [3]: 167] Jika tidak demikian, mengapa Muhammad telah berkata, "Orang yang beriman hidup di dua dunia [yakni dunia ini dan Akhirat]," atau suatu kali bersabda, "Para sahabat Tuhan tidak mati melainkan dipindah dari satu alam ke alam lain"—? Semua ini adalah penjelasan tentang kebenaran bahwa ketika tubuh mati, jiwa hidup dan kekal; tubuh masuk ke liang lahat, jiwa dibawa "ke tempat yang disenangi di sisi Tuhan Yang Berkuasa" [QS Al-Qamar [54]: 55].[20]

Pernyataan-pernyataan 'Ayn al-Qudat di atas, di awal dalam Kitab *Tamhidat*-nya, 'Ayn al-Qudat selalu memberikan komentar tentang makna ayat-ayat yang sama, yang menawarkan lebih banyak penafsiran anagogis, yang sekali mendukung argumentasinya dengan hadis, seperti berikut ini:

> "Makna dari "di tempat yang disenangi di sisi Tuhan Yang Berkuasa" adalah singgasana kesadaran yang terdalam yang di atasnya Para pencinta mendudukkan diri. Dengarlah apa yang dikatakan Muhammad (semoga rahmat terlimpah kepadanya) kepada Jabir Ibn 'Abdullah di hari ketika ayahnya, 'Abdullah Ibn Rawah dibunuh selama perang Uhud, yang karenanya menjadi syahid. Dia berkata, "Tuhan telah membawa ayahmu menuju kehidupan dan menempatkan dia di atas Singgasana Ilahi bersama Nabi Musa.[21]

Lanjut Lewisohn lagi, tentang hal ini, siapa saja yang menganggap Nabi sebagai 'tubuh' adalah seorang kafir. Hal ini yang dimaksud 'Ayn al-Qudat seperti menegaskan QS At-Tagabun [64]: 6 dan QS. Al-Qamar [54]: 24, yang menggambarkan bagaimana orang-orang kafir mencemooh Nabi-nabi sebelum Islam yang menganut satu Tuhan karena "mereka hanya makhluk hidup semata." Di sisi lain, Nabi Muhammad adalah:

---

[20] *Ibid.,* hlm. 47-48.

[21] *Ibid.,*

> "Sebuah jiwa yang disucikan dari kondisi jasmani manusia (*basyariyyah*) dan di luar dunia ini. Ayat, "Katakanlah: Aku hanyalah makhluk hidup sepertimu," dalam kaitannya dengan masalah Muhammad dan tubuh [Nabi] dan tubuh ini bukanlah dunia nun jauh di sana. Orang-orang Yahudi dan Kristen berkata, "Kami adalah anak-anak Tuhan dan orang-orang yang dikasihi-Nya" dan menerima dalam Kitab Suci sebuah bantahan kasar; "Katakanlah: Lalu mengapa Dia menghukummu atas dosa-dosamu? Tidak, kamu tidak lain hanyalah makhluk hidup di antara ciptaan-Nya." Kamu masih terperangkap dalam kemanusiaan. Bagaimana mungkin kamu menjadi sahabat Kami? Para sahabat Tuhan bukanlah manusia (*basyar*), namun keadaanmu seluruhnya terdiri dari (*basyariyyah*).[22]

Bila dicermati perspektif 'Ayn al-Qudat di atas, khususnya tentang kematian ataupun kehidupan tidaklah memiliki nilai utama dalam dirinya sendiri. Apa yang penting bagi sang pencinta bukanlah keadaan tubuh melainkan keadaan hati. Penglihatan batin terhadap kehidupan seperti ini memang tampak aneh bagi manusia modern, namun hampir tidak asing bagi Kekristenan Barat Tradisional, dan bahkan diekspresikan oleh William Shakespeare dalam *King Lear* yang dikutip Lewisohn, sebagai berikut:

> "Manusia harus menanggung
> Keberangkatan mereka, sekalipun kedatangannya di sini.
> Kematangan adalah segalanya".[23]

Namun, bagi 'Ayn al-Qudat, apa yang merupakan "Kesempurnaan Hidup" (bahwa "rumah besar surgawi, menjulang tinggi dalam kegelapan," meminjam imaji W.B. Yeats) - tidak lain kecuali "kematangan" Cinta Ilahi ini. Cinta disembah dalam agama cinta dan kehidupan' serta 'kematian' tidak lain

---

[22] *Ibid.* hlm. 72.

[23] *Ibid.,* hlm. 74.

bersifat insidental bagi gairah abadi ini. Pernyataan ini bisa disimak di bawah ini:

> "Karena cinta dibangkitkan dengan cinta: Apa pentingnya Sang Kekasih bagi dia? Tujuannya adalah Cinta dan hidupnya adalah Cinta dan tanpa Cinta dia mati... Dari Cinta dia mengalami begitu banyak derita, luka dan kesedihan sehingga dia tidak lain diikat oleh Kesatuan maupun didera oleh luka perpisahan. Karena Kesatuan tidak memberi dia keriangan, begitu pula perpisahan tidak memberi luka atau penderitaan. Dia telah memasrahkan kehendaknya pada Cinta."[24]

D. Antara Derita Cinta Ilahi dan Kesenangan yang Dipisahkan Dari-Nya

Setiap makhluk pasti mati. Namun matinya bagi sufistik memiliki pandangan lain. Dengan relativitas eksistensi fisik, kematian bahkan mungkin menjadi objek hasrat bagi mistikus yang mabuk-cinta – bukankah Hakim mengklaim dia menginginkan kematian? Sufi mungkin menyambut bencana, bahkan berkawan dengan kesengsaraan:

> "Roti dan mentega adalah bencana, luka dan derita. Makanan mereka disiapkan untuk makan siang dan makan malam di pintu Iblis. Demi Yang Maha Kuasa Maha Abadi, kamu tidak memahami apa yang sedang kamu baca! Bagaimana mungkin catatan-catatan semacam ini bisa diceritakan orang-orang semacam kamu? ... Ia membutuhkan seorang manusia yang lepas dari dua dunia dan telah mengucil dalam kontemplasinya (*fard*), untuk mampu menelan luka sebagai pengganti roti dan air".[25]

Bila dicermati pernyataan 'Ayn al-Qudat di atas, bahwa dalam pencariannya terhadap pembinasaan dan penyucian dari keakuan-nya, 'Ayn al-Qudat terdorong untuk menerima dan mengakui, seperti dalam catatan Blake yang dikutip Annemarie Schhimmel misalnya tentang 'kebenaran *tamsil*

---

[24]Annemarie Schhimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* alih bahasa Sapardi Djoko Damono et.al. (Jakart: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 153.

[25]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir,* hlm. 101.

"Dengarlah omelan si bodoh, inilah peran Raja". Banyak dari 'Pepatah Neraka' Blake (darinya pepatah di atas diambil) sesuai dengan ruh pengejaran 'Ayn al-Qudat terhadap nasib Iblis, yang dikutuk oleh Tuhan di dunia, tetapi dicintai di 'Hari Kiamat' – hari ketika cinta berkuasa dan 'Hukum Kesatuan' berdaulat atas semua.[26] Jadi kebenaran dalam samaran luka jauh lebih disukai oleh para pencari Kesatuan Transendental daripada kenikmatan yang dinikmati dalam 'keagungan' sementara. Inilah ruh dari banyak sekali perkataan 'Ayn al-Qudat berkaitan dengan tingkat spiritual "mereka yang memeluk kesengsaraan". Perkataan berikut adalah tipikal, sebagaimana menyimak dari perkataan 'Ayn al-Qudat di bawah ini:

> "Apakah kamu menganggap bahwa bencana (*bala'*) diberikan begiu saja kepada manusia? Apa yang kamu ketahui tentang bencana? Tetaplah teguh sampai kamu mencapai titik di mana kamu secara ikhlas akan membeli bencana dengan mengorbankan jiwamu sendiri. Bukankah *Syibli* merujuk pada pengalaman ini dengan berkata: "Ya Tuhan, semua orang mencari-Mu karena keagungan dan kenyamanan-Mu, tetapi aku mencari-Mu demi bencana." Jadi tunggu sampai *alkemi* "ketertarikan dari ketertarikan Ilahi". Mulai mengubahmu. Maka, kamu akan tahu apakah bencana iu! Bukankah ini yang dimaksudkan dengan Sabda Nabi: "Sebagaimana emas diuji dengan ditempatkan dalam sebuah wadah di atas api, demikianlah orang yang beriman diuji melalui malapetaka dan bencana."
>
> Orang beriman harus menanggung bencana begitu besar sehingga dia menjadi satu dengannya dan bencana menjadi satu dengan dia. Kemudian dia pada esensinya menjadi bencana dan bencana menjadi dia. Oleh karena itu, dia berhenti untuk memahami bencana. Inilah makna dari ayat "Sesungguhnya, raja-raja apabila mereka memasuki suatu negeri, niscaya mereka akan membinasakannya."(QS An-Naml [27]: 34).
>
> "...Belum pernahkah kamu mendengar perkataan dari sang guru Besar itu, "kalim sang pecinta atas cinta tidaklah tulus kecuali jika dia menikmati kemarahan Sang Kekasih?"...Barangsiapa tidak menanggung perpisahan dari Sang Kekasih, maka tidak akan mencapai kenikmatan

---

[26]Annemarie Schhimmel, *Dimensi Mistik,* hlm. 154.

> Kesatuan: Barang siapa tidak menganggap hinaan Sang Kekasih sebagai sebuah Keagungan, maka akan terasing dari Sang Kekasih"[27]

Karenanya, salah satu derajat tertinggi dari cinta Ilahi, yang dapat dipahami dari pandangan 'Ayn al-Qudat di sini adalah untuk menikmati kemarahan Sang Kekasih lebih disukai daripada keberuntungan dan yang lain; di sini, menurut Annemarie Schhimmel, sang pencinta sejati mempertaruhkan hidupnya pada 'kebenaran luka'. Pernyataan ini bisa diketahui dari ungkapan 'Ayn al-Qudat berikut ini:

> "Setiap hari, seribu kali, para sahabat Tuhan mabuk oleh anggur Kesatuan dan kemudian, pada akhirnya, terinjak di bawah kaki perpisahan dari dia. Sang pencinta masihlah seorang murid, dan di dunia ini sang pecinta tergantung dari salib perpisahan. Belum pernahkah kamu mendengar pidato yang diarahkan kepada para pencari Dia di dunia itu?
>
> Banyak sekali pencari Kami di kota ini;
> Betapa besarnya usaha semua orang yang mencari Kami
> Sepuluh ribu tiang gantungan telah ditegakkan
> Dipintu kerajaan Kami dan di atas setiap tiang gantungan
> Satu murid yang sedih tergantung
>
> Dari dalam jiwa para pencari Keberhadiran Ilahi, setiap hari seribu kali teriakan berkumandang: "Kami sangat tahu bahwa Kekasih kami menyukai kemarahan dan bencana (*qahr wa bala'*), tetapi kepada kemarahan dan bencana-Nya kami telah memasrahkan diri. Dari Dia muncullah bencana (*bala'*), tetapi dari kami muncullah kepuasan (*rida'*); dari Dia muncullah kemarahan (*qahr*) tetapi dari kami muncullah cinta (*mihr*) ... Karena, hanyalah cinta yang menyatakan, 'Penderitaan abadi yang telah kami pilih untuk diri kami sendiri dan telah memberikan kasih dan keagungan kepada orang lain."
>
> "...Iblis manusia yang sopan itu berkata, "Jika yang lain berlari dari pukulan, aku akan menghantamkan pukulan itu ke leherku." ...Karena Kekasihku menganggapku layak dirayakan, apakah kemarahan dan kain sajadah nasibku ditenun berwarna hitam atau putih, semua adalah satu bagiku." Barangsiapa membedakan antara keduanya [yakni, antara keberuntungan dan kemalangan] berarti ia masih belum matang dalam

---

[27]'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir,* hlm. 244-245.

> hal cinta. Apakah seseorang diberi racun atau madu, gula atau empedu, murka atau keagungan oleh tangan Sahabat, apa bedanya semua itu? Barangsiapa menjadi pecinta keagungan atau pecinta kemarahan sedang jatuh cinta pada dirinya sendiri, tidak dengan sang Kekasih. Ketika seorang pangeran menganugerahkan jubah atau topi kehormatan kepada seseorang, pemberian hadiah ini sudah mencukupi; sisanya, substansi dan jenis hadiah ini tidak menjadi perhatian sang pecinta."[28]

Oleh sebab itu, tambah Annemarie Schhimmel, buah penerimaan secara sadar terhadap kesengsaraan dan bencana adalah pelepasan dari semua ikatan sementara dan kebiasaan spiritual, 'Kekasih hati' batiniah yang memiliki hak lebih tinggi daripada ikatan-ikatan agama lahiriah.[29] Uways Qarni menggambarkan bahwa yang mencintai Nabi secara fisik 'jauh', namun secara spiritual intim, sementara 'Ayn al-Qudat mengatakan bahwa: "Dia tidak memandang bentuk luar Nabi. Satu-satunya objek ketertarikannya dalam tubuh [yakni, keberhadiran fisik] Nabi adalah untuk memandang makna batin sang Nabi. Ketika setidaknya dia merenungkan makna itu, bentuk Nabi (*surah*) telah menjadi selubung bagi dia." Demikianlah, prihal hubungan yang dinikmati oleh Abu Bakr dengan Nabi adalah salah satu hubungan 'jiwa dan hati' daripada tubuh fisik dan keberhadiran materi; dengan cara serupa, ketiadaan atau keberhadiran fisik (*gaybah wa hudur*) dari sang guru spiritual membuat sedikit perbedaan bagi murid yang sudah maju."

E. Realitas Kematian dan Sirkumtansi *Fanā'* melalui Ilmu Kiasan (Analogi)

Pada pokok masalah ini, pertanyaan muncul berkaitan dengan realitas sejati keadaan setelah—kematian. Dalam Pandangan 'Ayn al-Qudat, realitas

---

[28]Annemarie Schhimmel, *Dimensi Mistik,* hlm. 154.

[29]*Ibid.*

kematian dan kondisi dunia esok hanya dapat dipahami dengan analogi, dengan cara 'membuat keserupaan' atau *tamassul* yaitu, dengan metode 'imajinasi'. "Penglihatan batin terhadap dunia akhirat dan dunia spiritual (*'alam malakut*) semua bergantung pada imajinasi,", dengan menambahkan bahwa "bukanlah hal kecil untuk memperoleh pengetahuan sejati irnajinalisasi." Memahami realitas imajinalisasi, atau memperoleh kesadaran akan keserupaan yang menjembatani dunia materi dan alam supraformal, semua bergantung pada perwujudan kematian inistik. Tentang hal ini, dikatakannya:

> "Tidakkah kamu sadari bahwa kematian [fisik] bukanlah kematian yang sesungguhnya? Kematian yang sesungguhnya adalah pembinasaan (*fana'*). Barangsiapa tidak menyadari kematian [sejati] ini tidak memiliki kehidupan. Apakah kamu mengerti apa yang aku katakan? Aku mengatakan bahwa sepanjang 'kamu' adalah 'kamu' dan terperangkap dalam 'dirimu', kamu tidak benar-benar ada. Ketika 'kamu' berhenti menjadi 'kamu', maka kamu [benar-benar] menjadi dirimu. Aduh! Apa yang kamu dengar? Menurut kami, kematian itu adalah seseorang mad dari segala sesuatu kecuali sang Kekasih, sehingga dia menemukan kehidupan melalui dan di dalam sang Kekasih. Selanjutnya, kamu akan menyadari, dalam dirimu sendiri, bagaimana kematian itu terjadi."[30]

'Ayn al-Qudat selanjutnya menjelaskan bahwa keadaan manusia sekarang ini (*basyariyyah*) adalah sebuah kubur; semua siksa kubur sesungguhnya ada pada manusia dalam kehidupan sekarang ini. Tubuh manusia itu sendiri adalah liang kubur, dan siksa akhirat semua, dialami berkat ketundukkan dia pada hawa nafsu dalam kehidupan sekarang ini:

> "Hal pertama yang akan disadari oleh pars penziarah spiritual berkaitan dengan alam Akhirat adalah kondisi yang berlaku di Jiang kubur, dan kiasan imajinal pertama yang dilihat sang mistikus adalah liang kubur.

---

[30] 'Ayn al-Qudat, *Apologia Sufi Martir,* hlm. 245.

> Misalnya, semua hal yang dijanjikan [dalam Al-Qur'an] sebagaimana tampak dalam kubur mereka bagi para penghuni neraka – seperti ular, kalajengking, anjing dan api, ditunjukkan kepadanya melalui imajinalisasi. Hal-hal ini berada di hati terdalam manusia spiritual, karena mereka muncul dari dia dan, karenanya, selalu di sisinya."[31]

Bila dipahami pandangan 'Ayn al-Qudat ini, semua alam ruh dan keilahian terletak di dalam hati manusia, dan peristiwa-peristiwa mengagumkan di akhirat dapat dinikmati oleh sang Sufi melalui realisasi hakikat analogis atau imajinal sang realitas. Sebagaimana agama sang pencinta adalah Cinta kepada Tuhan, demikian pula surganya adalah kedekatan dengan Sang Kekasih dan jauh dari api neraka." Interiorisasi radikal 'Ayn al-Qudat terhadap eskatologi Islam menuntun dia untuk menegaskan bahwa "fondasi keberadaan dari keadaan akhirat berada pada imajinalisasi." Ilmu imajinalisasi melibatkan kerja batin yang keras, dan digambarkan sebagai ilmu spiritual yang paling tinggi, sebagaimana mengulang ungkapan 'Ayn al-Qudat berikut ini:

> "Ada banyak sekali keadaan dan *maqam* mistik dalam imajinalisasi (*tamassul*). Salah situ *maqam* yang ambil bagian dalam imajinalisasi adalah bahwa orang yang mengalaminya, bahkan sebentar saja, jika dia masih berada di *maqam* itu, secara total akan terlepas dari dirinya, dan menjadi mampu untuk melampaui 'keakuan'-nya. Jika lepas dari *maqam* ini, dia menjadi bersandingan dengan dirinya bersama kesendirian dan kesedihan. *Tafakkur* berasal dari *maqam* ini.
>
> "Bagaimana mungkin kamu memahami bagaimana maqam ini mengubah seseorang? Aku adalah seorang kafir jika semua yang telah dipersaksikan kepadamu [dari keagungan Ilahi] tidak semata-mata demi maqam ini. Tunggu sampai sebutir atom dari maqam spiritual ini melalui kiasan menunjukkan derajat terluarnya kepadamu.'" Maka, kamu akan memahami kondisi seorang buruk yang malang sepertiku![32]

---

[31] *Ibid.,*

[32] *Ibid.,* hlm. 385.

Mengomentari pandangan di atas, menurut keterangan tokoh sejarah Sufisme, seperti Taraiq al-Haqa'iq dan Ma'sum Ali Syah menggambarkan karir tragis 'Ayn al-Qudat sebagai "mati cara Kristen dan hidup cara Hallaj." Sementara Y.E. Bertel's, dalam studinya tentang Sufisme Persia, mencatat bahwa kehendak dan kerinduan tertinggi 'Ayn al-Qudat, yang diekspresikan di seluruh tulisannya (seperti Kitab *Tamhidat* dan *Syakwa al-Gharib*) adalah untuk menikmati nasib al-Hallaj.

Fakta-fakta fisik tentang hukuman matinya menunjukkan bahwa atas perintah Menteri Saljuk di Irak, Abu al-Qasim Qiwam ad-Din Nasir Ibn Ali al-Dargazini pada tanggal 6-7 Mel 1131 H (Jumadi as-Sani 525 M) di usia 33 tahun, 'Ayn al-Qudat dikelupas kulitnya hidup-hidup dan digantung di tiang gantungan di pintu gerbang akademi tempat dia pernah mengajar. Kondisi politik saat kematiannya, sebagaimana dijelaskan AJ. Aberry bahwa hukuman matinya bukanlah akibat dari "kencenderungan anti-mistik, melainkan karena dendam personal dalam perpolitikan Saljuk," dan karena dendam ini pula, dia menerima dampak dari ketakutan dan kekecewaan para ularna. Tetapi kematiannya, dalam istilah spiritual, sama sekali tidak menyimpulkan biografi al-Hakim al-Hamadani ini, karena kematiannya juga merupakan kematian mistik – buah dari pohon jiwa, sebagaimana dikatakan Rumi – sekaligus kesyahidan fisik. Kematiannya adalah kematian yang menutup kembali

[kehidupan] dalam sumber potensialitas Ilahiah, selamanya, melalui sejenis 'kurva ke atas' spiritual waktu.[33]

Pandangan Massignon atas Hallaj sebagai salah satu "Saksi Keabadian" yang kekal yang "kelangsungan hidup pasca-kematiannya di muka bumi melalui lingkaran penderitaan dan pengorbanan melibatkan dan menarik kita untuk menjauh dari bumi menuju 'kuil-kuil' (*hayakil*) di Kota abadi jiwa yang dibesarkan dari pembantaian darah duniawiah mereka, mengingat agama cinta Sufi 'Ayn al-Qudat, yang menurutnya 'roti dan mentega' adalah kesengsaraan, yang kepasrahannya kepada Tuhan (Islam) merupakan pelukan riang sang pencinta yang tergantung di atas salib perpisahan di dunia ini, dan 'kematiannya' sesungguhnya adalah 'kehidupan' yang diperoleh melalui realisasi makna tentang (meminjam istilah Delphic) 'kemiskinan spiritual': pembinasaan.[34] Bandingkan misalnya dalam QS al-Fatir [35]: 15, di bawah ini:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ

"Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah; dan Allah dialah yang Maha Kaya (Tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji".[35]

Memang, ruh ekstatis Hallaj menghantui pemikiran 'Ayn al-Qudat khususnya dalam Kitab *Tamhidat*-nya, di mana 'Ayn al-Qudat al-Hamadani

---

[33]AJ. Aberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, alih bahasa Bambang Herawan (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 68.

[34]Lois Massignon, *Al-Hallaj Sang Sufi Kematian,* alih bahasa Dewi Candraningrum (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 213.

[35]Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* hlm. 698.

sendiri membandingkan karirnya dengan karir Hallaj yang dipujanya sebagai "guru para pencinta dan kepala para gnostikus.[36] Terbakar oleh penderitaan syahid misterius dari Syiraz itu, 'Ayn al-Qudat tampaknya telah memprediksikan kesyahidannya sendiri, yang dengan sengaja memohon kematiannya dengan tujuan untuk melepaskan diri dari ikatan dunia ini, sebagaimana yang dipahami dari ucapkannya berikut ini:

> "Apakah kamu membayangkan bahwa terbunuh di jalan Tuhan adalah bencana? Tidak, di jalan kami, terbunuh berarti memperoleh sebuah jiwa'. '... Kami [Tuhan] memberi dia [Hallaj] kunci menuju sumber segala misteri. Dia menyingkap misteri Kami; jadi Kami menempatkan kesengsaraan (*bala'*) dengan cara dia yang membuat orang lain memberi perhatian dan menjaga rahasia kami. Tidak setiap orang mampu menjaga rahasia semacam itu. Esok hari – atau setelah beberapa hari – kalian juga barangkali akan melihat bagaimana 'Ayn al-Qudat telah memperoleh berkah ini, yang telah mengorbankan kepalanya sendiri untuk memperoleh kebesaran itu!"

Dari sudut pandang pembahasan di atas, tentang realitas batin dari *fana'*, di mana seandainya saja 'Ayn al-Qudat belum mati sebelum kesyahidannya sendiri – mati dari hasratnya sendiri, dan seperti para pesihir dalam al-Qur'an yang memeluk agama Musa, pastilah kesyahidannya itu telah dipercepat di alam pembinasaan.

Pengejaran kesatuan dan pelarian dari perpisahan, menurut 'Ayn al-Qudat, di maksudkan adalah hasrat yang tidak sah untuk ditanam bagi para Sufi yang sudah maju. Pernyataan ini, sebenarnya oleh 'Ayn al-Qudat telah ditulis sebagaimana cemoohan kepada salah satu muridnya:

---

[36]Lois Massignon, *Al-Hallaj Sang Sufi,* hlm. 117.

> "Permulaan dari akhir cinta Ilahi adalah bahwa sang pencinta melupakan sang Kekasih - apa pedulinya sang pecinta dengan sang Kekasih? .. Seorang manusia harus begitu tunduk dan terdisiplin melalui pengalaman kesatuan dan perpisahan dengan sang Kekasih sehingga keriangannya tidak bertambah melalui kesatuan dan tidak pula penderitaannya diperbesar oleh perpisahan. Jika yang demikian adalah tahap terjauh dari para pemula, ia tidak lain adalah titik berangkat bagi para ahli yang dekat dengan ujung jalan mistik. Bahkan, kamu belum keluar dari pinggang ayahmu!"[37]

Ungkapan "*kamu harus menyadari*" di sini seolah-olah 'Ayn al-Qudat menggambarkan kematiannya yang memang melampaui semua kesyahidan fisik – bahwa "Ada satu jenis kematian di atas dan di luar kematian jasmani dan satu jenis kehidupan yang melampaui kerangka fisik dan jasmani." Dalam jenis kehidupan kedua ini, menurut 'Ayn al-Qudat "Di dunia sana, semua adalah kehidupan dalam kehidupan, sedangkan di dunia ini, kamu tidak akan pernah mencapai kehidupan. Sesungguhnya, Akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahui", seperti yang telah diisyaratkan dalam QS. Al-'Ankabut [29]: 64, berikut ini:

ۚ ٱلْحَيَوَانُ لَهِىَ ٱلْأَخِرَةَ ٱلدَّارَ وَإِنَّ ۚ وَلَعِبٌ لَهْوٌ إِلَّا ٱلدُّنْيَآ ٱلْحَيَوٰةُ هَـٰذِهِ وَمَا
يَعْلَمُونَ كَانُوا۟ لَوْ

> Dan tiadalah kehidupan dunia ini melainkan senda gurau dan main-main. dan sesungguhnya akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahui.[38]

lalu ada pula dua jenis kelahiran, dengan mengutip perkataan Isa yang 'dilahirkan kembali', dia berkomentar bahwa kelahiran kedua bagi Sufi adalah

---

[37] *Ibid*

[38] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* hlm. 638.

"untuk dilahirkan dari diri', sehingga dapat terlihat 'alam keabadian' dan 'Tuhan'.

Harus diakui, di sini penjelasan 'Ayn al-Qudat, sudah meninggalkan wilayah pengalaman inderawi umum dalam teologi teoretis, dan mengajukan sebuah teologi yang sepenuhnya *visioner*, yang menuntun penulis untuk secara blak-blakan mengakui bahwa dia sekarang berada di luar batas Islam formal. Terlebih lagi ketika dipahami pernyataan 'Ayn al-Qudat berikut ini:

> "Aku tahu bahwa perkataan ini tidak berasal dari wilayah konvensionalisme agamamu - yakni bagaimana pun juga, konvensionalisme spiritual ('adat-parasti yaitu kecintaan memberhalakan kepada adat kebiasaan). Konvensionalisme spiritual milik wilayah syariat, dan mempraktikkan syariat (*syari'ah-warz*) adalah konvensionalisme spiritual. Jika kamu tidak melepaskan konvensionalisme spiritual, kamu tidak pernah dapat menjadi penjaga Kebenaran (*haqiqah-warz*).

Menurut sudut pandang ini, iman dan kekafiran dalam pengertian formal mereka – dari komitmen noneksistensial murni pada, atau pengakuan atas, dogma-dogma monoteisme – menjadi tidak bermakna. Semua yang bukan Ilahiah adalah Kekafiran: eksistensi keadaan 'manusia' tidak lain adalah 'karat' yang merusak hati spiritual, yang harus dibakar dengan pembacaan al-Qur'an dan perenungan tentang kematian. Ketika 'karat' manusia menghilang, 'pembinasaan' tercapai, dan keadaan 'kelekatan' (*hulul*) di mana Ilahi dan manusia disatukan, terwujud. Akan tetapi, mengetahui bahwa pembacanya akan memandang dia sebagai pendukun*g 'inkarnasionisme'* (kelahiran kembali) – aspek heretik *hulul*, yang telah dituduhkan kepada Hallaj, yang diperingatkan oleh Hujwiri dan Sarraj – ':

> "Di sini 'kelekatan' akan muncul. Wahai sahabat, jika kamu berharap mencapai kebahagiaan abadi, habiskan waktu satu jam bersama *hululi* yang adalah seorang Sufi sehingga kamu dapat menyadari siapakah sebenarnya *hululi* itu. Bukankah guru Sufi mengatakan, "Sufi adalah Tuhan"? 'Abdullah Ansari berkata bahwa "para cendekiawan menyombongkan ilmunya dan asketikus membanggakan dirinya karena kecermatannya; halnya Sufi, apa yang bisa dibanggakannya tidak lain hanyalah Dia." Jika Sufi adalah Dia, maka Sufi bukanlah seorang 'pelekat' (*hululi*). Apa pun itu, Tuhan menyiratkan bahwa kelekatannya adalah juga kemanunggalan. Di Maqarn ini, apa pun yang telah kamu dengar dari dia, kamu benar-benar telah mendengar dari Tuhan".
>
> "Barangsiapa ingin mendengar misteri-misteri Ilahi tanpa meditasi, mungkin akan berkata "Dengarlah misteri itu. dari 'Ayn al-Qudat Hamadani yang bermakna sama dengan hadis, "Tuhan berkata dari lidah 'Umar." Jika mungkin bahwa makhluk hidup dipisahkan dari pendengaran, penglihatan, pengetahuan dan kekuatan Tuhan Yang Maha Kuasa, akan mungkin pula bahwa ia juga dipisahkan dari pendengaran, penglihatan dan kekuatan sang *Salik".*

Di alam imajinal yang dilihat oleh 'Ayn at-Qudat di sini, merupakan sebuah kehidupan yang dihabiskan dalam 'pencarian pembinasaan'-nya dan memang hal itu tidaklah sia-sia, karena kemalangan terburuk atau bencana terburuk yang mungkin diderita seorang manusia bukanlah kematian jasmani atau kesengsaraan fisik, melainkan pemenjaraan dalam keakuan. Penjabaran 'Ayn al-Qudat tentang kematian mistik mendorong dia jauh di luar Islam konvensional, karena ketika dilepaskan dari 'keakuan', perintah hukum agama (syari'at) tidak lagi berlaku bagi mistikus. Sementara iman menjadi penglihatan dan huruf lahiriah Kitab Suci menjadi audisi yang secara gamblang diruhanikan. Inilah 'Kematian ala Kristen' yang dikatakan Ma'sum 'Ali Syah, gairah yang meliputi setiap mazhab dan agama para mistikus.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada pembahasan yang telah dilakukan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa doktrin *fana'* atau kematian mistik 'Ayn al-Qudat didasarkan pada penghancuran hawa nafsu (ego). Tanpa pembinaan ego, menurutnya, kesadaran spiritual tidak mungkin tergapai. Dalam bahasa teologi, orang tidak dapat dikatakan telah memiliki jiwa kecuali jika dia telah melampaui tingkatan "Tiada Tuhan…" (*La ilaha*) dan mencapai tingkatan "Kecuali Allah…" (*Illa Allah*). Artinya, proses 'menaikkan kesadaran' secara paradoksi terjadi dalam penegasian keakuan. 'Ketanpaakuan' adalah perbendaharaan bagi penglihatan terhadap Tuhan. 'Diri' merupakan penghalang utama di jalan pembinasaan (*fana'*).

Pemahaman tentang doktrin *fana'* 'Ayn al-Qudat berangkat dari lima konsep dasarnya, yaitu:

1. 'Ayn al-Qudat memandang manusia pada esensinya berbeda-beda dalam kapasitas spiritual satu sama lain. Jadi, menurut antropologi mistiknya, hanya para ahli yang paling cerdas di antara para Sufi yang akan mencapai 'Wilayah Pembinasaan.'
2. Secara epistemologis, pembinasaan hanya dapat diwujudkan melalui 'ketanpa-akuan': yakni, melalui pemisahan dari diri oleh Zat Ilahi.

3. Pembinasaan dan kematian adalah spiritual, bukan korporeal, fakta-fakta. Tuhan, menurut 'Ayn al-Qudat, tidak melihat pada tubuh, melainkan pada jiwa.
4. Derita yang dilahirkan dari cinta Ilahi lebih disukai daripada kesenangan yang dialami oleh jiwa yang dipisahkan dari sang Kekasih (inilah doktrin *bala'*, 'kesengsaraan', yang telah dibentuk dua abad lalu oleh Junaid).
5. Realitas kematian dan sirkumstansi *fana'* dipahami oleh pikiran hanya melalui 'ilmu kiasan' dan analogi – apa yang disebut 'Ayn al-Qudat sebagai 'imajinalisasi' kematian di wilayah pembinasaan.

B. Saran-saran

Sebelum mengakhiri kajian yang maha singkat dan sederhana ini, ada baiknya penulis memberikan beberapa saran yang tujuan tidak lain adalah untuk (sebagai ide atau saran) mengahidupkan kembali jiwa sufistik kita dalam menghadapi dunia yang semakin maju secara keilmuan, tapi 'semakin mundur" dalam akhlak dan moral, di mana orang sudah mulai melupakan agama dan pengalaman-pengalaman dan pengamalan agamanya.

1. Kajian-kajian tentang filosof besar dan sistem pemikirannya seperti 'Ayn al-Qudat, perlu ditinjau kembali, karena bahasan yang penulis lakukan masihlah sangat jauh dari yang diharapkan, baik dalam pemilihan kata, bahasa dan analisis yang dilakukan.
2. Nama 'Ayn al-Qudat, mungkin masih jarang didengar dalam tentang sistem pemikirannya sangat perlu diketahui khususnya mahasiswa Aqidah Filsafat

dan oleh dunia akademik lainnya yang perduli tentang pengembangan kajian Aqidah Filsafat

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, alih bahasa Hamzah, Bandung: Mizan, 2002

Ali, Yunasril, *Membersihkan Tasawuf dari Syirik, Bid'ah dan Khurafat*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992

'Arabi, Ibn, *Fusus al-Hikam,* Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980

Arberry, A.J., *A Sufi Martyr; The Apologia of 'Ayn al- Qudat al-Hamadani* London: Allen & Unwin, 1996

----------, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, alih bahasa Bambang Herawan Bandung: Mizan, 1985

Asrofie, M. Yusron, *The Sufi Theory of Knowledge: A Study of 'Ayn Al-Qudat's Zubdat Al-Haqa'iq*, dalam Jurnal *Al-Jami'ah* Nomor 59 Th. 1996

Basyuni, Ibrahim, *Nas-ah at-Tasawuf al-Islam*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969

Coomaraswamy, Ananda K., *Persaudaraan Intelektual: Antara Kultur Eropa dan Asiatik,* alih bahasa Herwidjo et.al., Bandung: Mizan, 1987

Dabais, Hamid, 'Ayn al-Qudat al-Hamadani and the Intellectual Climate of His Time', dalam Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang,* alih bahasa Abdul Hadi WM., Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* Semarang Toha Putra, 1989

Earns, Carl, *Words of Ecstasy in Sufism*, Leiden: E.J Brill, 1983

Hujwiri, 'Ali, *Al-Kasyf Mahjub: Risalah Tertua tentang Tasawuf*, alih bahasa Suwardjo Uthary dan Abdul Hadi W.M., Bandung: Mizan, 1993

Izutsu, Toshihiko, 'Mysticism and Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, dalam *Studi Islamica*, vol. 31 th. 1970

Jami' *Masnawi Hafz.* Murtada Mudarris (Ed), Teheran: Sa'di, 1987

Landolt, Hermann, 'Two Types of Mystical of Things: A Study in the Mystical Philosophy of 'Ayn al-Qudat', dalam Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* alih bahasa Sapardi Djoko Damono et.al. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986

Lewisohn, Leonard, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi,* England: Oneworld Publication, 1999

Massignon, Lois, *Al-Hallaj Sang Sufi Kematian,* alih bahasa Dewi Candraningrum, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000

Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* alih bahasa. Tjeptjep Rohendi Rohidi, Jakarta: UI Press, 1992

Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam,* London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1966

----------, *Tasawuf: Menguak Cinta Ilahiah*, alih bahasa A. Nashir Budiman, Jakarta: Raja Wali Pres, 1987

Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi,* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002

Pourjavady, Nasrollah, *Maktabah Ahmad al-Ghazali,* Teheran: Sa'adi, 1977

Qudat, 'Ayn al-, *Apologia Sufi Martir*, alih bahasa Joebar Ajoeb, Bandung: Mizan, 1987

Qusyairi, Abu Qasim 'Abd al-Karim al-, *aAr-Risalah al-Qusyairiyah*, Kairo: t.p. 1966

Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam,* alih bahasa Sapardi Djoko Damono et.al., Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Grafindo Persada, 2002

Siregar, A. Rivay, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik Ke Neo sufistik,* Yakarta: Raja Grafindo Persada, 1999

Surachmat, Winarno, *Dasar dan Teknik Research; Pengantar Metodologi Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1972

CURRICULUM VITAE

A. IDENTITAS PRIBADI:

1. Nama : Muhammad Yunan Butar-Butar
2. TTL : Sei Alim Ulu, 21 November 1983
3. NIM : 03 511 375
4. Alamat : Sei Alim Ulu, Air Batu, Asahan, Sumatera Utara
5. Nama Orangtua :
   - -Ayah : Razali Butar-Butar
   - -Ibu : Mahyuni Sihombing
6. Pekerjaan Orangtua:
   - -Ayah : Petani
   - -Ibu : Ikut Suami

B. RIWAYAT PENDIDIKAN:

1. SDN Air Batu Asahan : Lulus Tahun 1996
3. MTs PP. Musthafawiyyah Purba Baru : Lulus Tahun 2000
4. Madrasah Aliyah PP. Musthafawiyyah Purba Baru : Lulus Tahun 2003
5. Al-Ma'had Musthafawiyyah Purba Baru : Lulus Tahun 2003
6. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta : Masuk Tahun 2003

C. PENGALAMAN

1. Wakil Ketua Alumni Al-Ma'had Musthafawiyah : Tahun 2004-2005
2. Sekretaris Anak Cabang GMPI Asahan Sumut : Tahun 2005-sekarang
3. Wakil Ketua Ikatan Mahasiswa Asahan Sumut : Tahun 2005-2006