

Filsafat Etika Tasawuf *Fana'*, *Baqa'* dan *Ittihad* Abu Yazid Al Busthomi

Taufikin

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia

taufikin@stainkudus.ac.id

Abstract

The concepts of *Fana'*, *Baqa'* and *Ittihad* Abu Yazid al Busthomi, need to be explored not only to be mere theories, but also to bring out their moral concepts. This paper will try to analyze with hermeneutics / interpretation / interpretation and content analysis, so that the meaning is found implicitly or explicitly. The concepts of *Fana'*, *Baqa'* and *Ittihad* turned out to bring easy morals such as: *tawadhu*, *wara'*, *zuhud*, resignation, sincerity, patience, faith and so forth. So that it has the kindness, stability and overall supervision to apply easy morals to Allah, the Messenger, parents, fellow human beings and the natural environment.

Key words: *fana'*, *baqa'*, *ittihad*, interpretation, easy morals

Abstrak

Konsep Fana', Baqa' dan Ittihad Abu Yazid al Busthomi, perlu digali tidak hanya menjadi teori belaka, namun perlu dimunculkan konsep akhlaknya. Tulisan ini akan mencoba menganalisis dengan hermeneutika/interpretasi/penafsiran dan content analysis, sehingga ditemukan makna baik secara implisit maupun eksplisit. Konsep Fana', Baqa' dan Ittihad ini ternyata memunculkan akhlak mahmudah seperti: tawadhu, wara', zuhud, tawakkal, ikhlas, sabar, iffah dan lain sebagainya. Sehingga memiliki kebaikan, kemantapan dan pengawasan yang menyeluruh untuk menerapkan akhlak mahmudah terhadap Allah Swt, Rasul, orang tua, sesama manusia dan alam sekitar.

Kata kunci: *Fana'*, *Baqa'*, *Ittihad*, Interpretasi, Akhlak Mahmudah

Pendahuluan

Tasawuf merupakan salah satu ilmu yang bertujuan untuk ma'rifatullah atau minimal dekat dengan Allah. Untuk memperoleh hubungan langsung dan dekat dengan Tuhan, sehingga dirasakan benar bahwa seseorang sedang berada di hadiratNya, kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mangasingkan diri dan berkontemplasi (Nasution, 2002, hal. 68). Ini mengindikasikan bahwa dalam diri manusia telah hilang penghalang antara dirinya dengan sang pencipta, sang pencipta hadir dan telah berada dalam diri manusia.

Seseorang harus mensucikan ruhnya terlebih dahulu untuk dapat dekat atau bahkan menyatu dengan Tuhan sebagai Zat yang Maha suci. Cara-cara yang ditempuh para sufi adalah dengan memperbanyak ibadah dan zikir semata-mata untuk mencari ridhaNya. *Istiqamah* melaksanakan ritual untuk mencapai titik puncak tujuan utama tasawuf, yaitu *ma'rifat* kepada Tuhan atau pengetahuan tentang realitas mutlak yaitu Allah SWT (Sulanam, 2013, hal. 212–216). Kenikmatan atau keindahan tertinggi yang dicita-citakan para sufi adalah ketika rohnya bersatu dengan Tuhan. Proses ini merupakan titik puncak yang berawal dari suatu proses pemisahan roh dari segala sesuatu selain Tuhan secara bertahap (A. R. Nicholson, 1983, hal. 119). Sehingga

hubungan dengan alam sekitar terputus sama sekali, saat itu yang dirasakan hanyalah hubungan atau persatuan antara rohnya dengan Tuhan (Mukti, 2000, hal. 13).

Tasawuf terbagi menjadi dua aliran, Pertama, aliran tasawuf falsafi, dimana para pengikutnya cenderung pada ungkapan-ungkapan ganjil (*syatahiyyat*), serta bertolak dari keadaan *fana* menuju pernyataan tentang terjadinya penyatuan antara hamba dengan Tuhan. Kedua, aliran tasawuf amali, para sufi selalu berpedoman syariat yang mendasarkan al Quran dan Sunnah, serta mengaitkan keadaan dan tingkatan rohaniah mereka dengan keduanya. Pada referensi lain, ada juga yang membagi menjadi tiga, yaitu: tasawuf Akhlaqi, Tasawuf Irfani dan Tasawuf Falsafi (Anwar & Solihin, 2004, hal. 8).

Tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang memadukan antara pengalaman intuitif dan rasional, jenis tasawuf ini muncul karena para tokohnya sedikit banyak dipengaruhi oleh filsafat, namun tidak menghilangkan keaslian dari tasawuf itu sendiri. Meskipun dikategorikan sebagai tasawuf falsafi, namun tidak dapat dipandang sebagai filsafat karena metode yang digunakan berdasarkan kepada *dzauq*, juga tidak dapat disebut sebagai tasawuf murni karena sering muncul kalimat-kalimat dengan bahasa filosofis (Syukur, 2002, hal. 51). Hal ini teridentifikasi dari pemikiran para sufi tentang emanasi, *hulul*, persatuan roh manusia dengan Tuhan (*ittihad*) dan *wahdatul wujud*.

Munculnya pemikiran tersebut kemudian menjadikan tasawuf falsafi ini memiliki karakteristik unik, antara lain: 1) penggabungan antara pemikiran rasional filosofis dengan perasaan (*dzauq*), 2) latihan rohaniah (*riyadhah*), 3) penggunaan metode iluminasi dan 4) menyamakan ungkapan-ungkapan yang samar (*syatahiyyat*).

Kajian ini berupaya untuk mendeskripsikan bagaimana memahami konsep persatuan antara roh manusia menurut pemikiran tasawuf Falsafi, dengan pendekatan sejarah terhadap salah seorang sufi terkenal dengan ajaran *Ittihad* yakni Abu Yazid al-Bustami (w. 234 H.), seorang ahli sufi di Persia sekitar abad ketiga Hijriyah (Noyce, 2012, hal. 17). Abu Yazid menjelaskan bahwa persatuan antara jiwa manusia dengan Tuhan terjadi dalam bentuk *ittihad*, yaitu bersatunya roh manusia yang telah disucikan dari unsur duniawi dengan Tuhan sang Pencipta, dimana sebelumnya diawali dengan tahapan *fana'* dan *baqa'*. Selanjutnya dengan konsep *Ittihad* ini, akan ditarik benang merah dari konsep *fana'*, *baqa'*, dan *ittihad* untuk mendapatkan etika dengan

memahami ontologi, epistemologi dan aksiologinya (filsafat), tujuannya adalah agar manusia akan lebih tertata perilakunya (berakhlak mulia) baik tidak hanya untuk dirinya (*linafsihi*) tetapi juga untuk sesama (*li ghairihi*) di sekitarnya. Harapan dari kajian ini adalah dapat memberikan kontribusi khususnya di Indonesia sebagai alternatif pilihan dalam menyelesaikan persoalan dekadensi moral (*akhlak madzmumah*) yang semakin meluas dan hampir atau bahkan sudah membudaya.

Pembahasan

Profil Abu Yazid Al-Bustami

Nama lengkapnya adalah Abu Yazid Taifur Ibn 'Isa Ibn Surusyan al-Bustami. Dia lahir di Bistam, Persia pada tahun 874 M dan wafat dalam usia 73 tahun. Nama kecilnya biasa dipanggil adalah Taifur. Kakeknya bernama Surusyan, seorang penganut agama Zoroaster, kemudian beliau masuk Islam di Bustam. Ibunya adalah seorang sufi yang sangat zuhud dan Abu Yazid amat patuh kepada orang tuanya. Meskipun kedua orang tuanya adalah seorang pemuka masyarakat yang berada di Bistam, akan tetapi Abu Yazid memilih kehidupan yang sederhana dan menjauhkan diri dari kenikmatan duniawi, dan memilih hidup bersama para fakir miskin yang sangat disayangnya (Bowering, 1983, hal. 183).

Kabarnya Abu Yazid telah mempunyai kelainan sejak dalam kandungan. Ibunya mengatakan bahwa ketika dalam perutnya Abu Yazid mengalami kegelisahan sehingga ibunya mual dan muntah ketika dia memakan makanan yang diragukan kehalalannya. Sewaktu meningkat usia remaja, Abu Yazid terkenal sebagai murid yang pandai dan seorang anak yang patuh mengikuti dan menjalankan perintah agama, serta berbakti kepada orang tuanya (Dalmeri, 2016, hal. 139). Perjalanan Abu Yazid untuk menjadi seorang sufi memakan waktu puluhan tahun. Sebelum membuktikan dirinya sebagai seorang sufi, ia terlebih dahulu menjadi seorang fakih dari mazhab Hanafi. Salah seorang gurunya yang terkenal adalah Abu Ali As-Sindi. Beliau mengajarkan Abu Yazid ilmu tauhid, ilmu hakikat, dan ilmu lainnya.

Setelah menjadi seorang faqih, Abu Yazid kemudian merubah gaya hidupnya menjadi seorang zahid selama 13 tahun. Dia mengembara ke gurun-gurun pasir di

kawasan Syam, menjalani hidup sangat sederhana sedikit makan dan minum, maupun kurang tidur. Menurutny, seorang zahid adalah seorang yang telah menyediakan dirinya untuk hidup dekat dengan Allah. Perjalanan yang dilaluinya dengan tiga fase, yaitu zuhud terhadap dunia, zuhud terhadap akhirat, dan zuhud terhadap selain Allah. Pada fase terakhir ini ia berada dalam kondisi mental yang menjadikan dirinya tidak mengingat apa-apa lagi selain Allah.

Pola dan ajaran yang dibawa oleh Abu Yazid berbeda dengan ajaran-ajaran tasawuf sebelumnya, sebagai akibatnya dia banyak ditentang oleh ulama Fikih dan Ulama Kalam. Dia dan kelompoknya selalu mendapat tekanan dari ulama Mutakallimin (Teolog), bahkan penduduk di kota kelahirannya tidak mengizinkan dia tinggal di daerahnya. Sedemikian rupa sehingga dia terusir dari negerinya, bahkan dia pernah ditangkap serta keluar masuk penjara. Meski demikian, ia memperoleh banyak pengikut yang percaya kepada ajaran yang dibawanya. Pengikutnya menamakan kelompoknya dengan Taifur.

Para pengikutnya mengembangkan ajaran tasawuf dengan membentuk suatu aliran Tarikat bernama Taifuriyah yang dinisbahkan kepada daerah asal Abu Yazid al-Bustami yakni Taifur. Pengaruh Tarikat ini masih dapat dilihat pada beberapa dunia Islam seperti Zaousfana', Maghrib (meliputi Maroko, al-Jazair, Tunisia), Chittagong, dan Bangladesh. Aliran Tarikat ini sering dikaitkan dengan kata yang diucapkan oleh Abu Yazid yang mempunyai arti yang begitu mendalam. Karena itu, jika ditangkap secara lahir akan membawa kepada syirik, karena ungkapannya seolah mempersekutukan antara Tuhan dengan manusia. Meski demikian, pemikiran dan ajaran sufi Abu Yazid tidak ditemukan dalam bentuk buku.

Dinamika perjalanan kehidupan zuhud selama 13 tahun, dia mengembara di antara gurun-gurun pasir di Syam. Walaupun dia menjalani aktivitas tasawuf dengan kurang tidur, kurang makan, dan kurang minum serta sikap asketis lainnya. Dia hidup dalam keluarga yang sangat taat beragama, ibunya seorang yang taat dan zahidah, bersama kedua saudaranya Ali dan Adam termasuk sufi meskipun tidak terkenal sebagaimana Abu Yazid.

Abu Yazid berasal dari keluarga yang taat beragama, sejak kecil kehidupannya sudah dikenal saleh. Ibunya secara teratur mengirimnya ke masjid untuk belajar ilmu-

ilmu agama. Setelah berusia remaja dia melanjutkan pendidikannya ke berbagai daerah. Ia belajar agama menurut mazhab Hanafi. Selain itu, dia memperoleh pelajaran tauhid, meski pada akhirnya kehidupannya dia berubah dan memasuki dunia tasawuf. Makamnya yang terletak pada kawasan al-Bustami di tengah kota Bistam serta menjadi objek ziarah oleh masyarakat dari berbagai penjuru dunia. Bahkan sebagian mereka mempercayainya sebagai wali atau orang yang memiliki karamah. Pada tahun 1313 M, di atas makamnya dibangun sebuah kubah yang indah oleh seorang Sultan dari daerah Mongol, Muhammad Khudabanda atas saran dan nasehat gurunya Syekh Syafruddin, salah seorang Sultan yang berasal dari keturunan Bustam.

Pemikiran Abu Yazid tentang Ittihad

Abu Yazid dikenal sebagai tokoh pencetus paham *ittihad* (*the mystical union*). Sebenarnya dia sendiri tidak pernah menggunakan istilah *ittihad*. Adapun istilah yang dia gunakan untuk menunjukkan pada puncak pengalaman kerohaniannya adalah *tahrir fana' fi at-tauhid* (penyatuan dengan Tuhan) tanpa ada perantaraan sesuatupun (Atjeh, 1977). Penyebutan Abu Yazid sebagai pencetus paham *ittihad* lebih karena interpretasi subjektif para pengikutnya terhadap ungkapan-ungkapan *syathahatnya*. *Ittihad* secara etimologi berarti bersatu. Istilah ini dalam tasawuf dimaknai untuk menunjukkan suatu tingkatan atau *maqam* dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan (Karamustafa, 2006, hal. 251). Melalui persatuan itu, seorang sufi akan melihat dan merasakan bahwa dia dapat menyaksikan Tuhannya tanpa ada jurang pemisah, bahkan dia melihat dengan mata kepalanya, bahwa yang ada dengan sesungguhnya adalah hanya Tuhan saja.

Pada keadaan ini, ia mengucapkan kalimat-kalimat yang aneh dan janggal bagi telinga orang awam. Pada situasi ini seorang sufi mengalami *ittihad*, dia merasa dirinya menyatu dengan Tuhannya, yaitu suatu tingkatan dimana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu dari mereka dengan kata-kata: "Hai aku!" Adapun ungkapan ini, misalnya sebagaimana yang pernah diutarakan Abu Yazid sebagai berikut:

فيقول الواحد للآخر , يا انا

Artinya: Maka yang satu kepada yang lainnya mengatakan “Hai Aku.”

Bahkan pada kesempatan yang lain Abu Yazid juga pernah mengemukakan bahwa: “Saya tawaf mengelilingi rumah Allah (Ka’bah) yang suci, ketika saya sampai pada-Nya (bersatu dengan-Nya) saya melihat Ka’bah tersebut tawaf sekelilingku” (Badawi, 1949). Suasana seperti itu, sebenarnya dia berada dalam ketidaksadaran dan tidak mengetahui segala perbuatan dan ucapannya. Karena pada saat tersebut, bila ia berbicara bukan disebabkan oleh keinginan dari dirinya, tetapi sebenarnya berasal dari Tuhan (R. A. Nicholson, 1926, hal. 403–408). Kondisi demikian terjadi karena dalam *ittihad* yang dilihat hanya saat wujud, sungguhpun sebetulnya ada dua wujud yang terpisah antara satu dari yang lain.

Pemikiran Abu Yazid tentang Fana’ dan Baqa’

Seorang sufi tidak akan dapat mencapai pengalaman *ittihad* secara langsung begitu saja pada saat ia menginginkannya. Dia harus terlebih dahulu menjalani proses tertentu sebagai tahap awal yang harus dilakukan untuk menuju persatuan ini. Adapun tangga yang dilaluinya untuk memperoleh persatuan dengan Tuhan adalah *fana’*. Jadi, pengalaman *ittihad* ini merupakan hasil dari proses tersebut. Terkait dengan kenyataan di atas, maka untuk memahami pengalaman persatuan tersebut, seorang sufi harus terlebih dahulu mengetahui apa yang dimaksud dengan *fana’*.

Secara etimologi, *fana’* berarti hilangnya wujud sesuatu (wujud secara lahiriah). Adapun arti *fana’* di kalangan para sufi dapat didefinisikan sebagai berikut:

من فنى عن المخالفات فى الموافقات

من فنى عن الأوصاف المذمومة بقى بالأوصاف الحمودة

من فنى عن أوصافه بقى بأوصاف الحق

Hilangnya kesadaran pribadi terhadap dirinya sendiri atau segala sesuatu yang lazim digunakan pada dirinya dan yang tinggal hanya taqwanya.

Hilangnya sifat-sifat buruk (maksiat) baik secara lahir maupun batin dan yang tinggal baginya sifat-sifat terpuji.

Meleburnya zat hamba ke dalam zat Tuhannya yang menyebabkan sifat-sifat kemanusiaan hilang dan yang tersisa hanya sifat-sifat Ilahiyahnya semata.

Dengan demikian, proses beralihnya kesadaran dari alam inderawi ke alam kejiwaan atau yang biasa disebut alam batin (Timani, 2016, hal. 174). Karena itu, *Fana'* merupakan gerbang pertama yang harus dilalui sufi untuk menuju persatuan dengan Tuhan. Pengalaman ini hanya dapat dicapai dengan menghilangkan hal-hal empiris yang ada pada dirinya, sehingga pada saat itu kesadaran akan dirinya betul-betul terhapus secara total dan lenyap masuk ke dalam Yang Ada (Tuhan) (Shad, 2013, hal. 151). Pada saat ini, seorang sufi akan memperoleh pengalaman seperti dahulu ketika rohnya masih bersama dengan Tuhan, ketika segala sesuatu selain Dia belum ada (Begum & Awan, 2015, hal. 24).

Menurut Abu Yazid, *fana'* itu merupakan tujuan dari proses kontemplasi yang dilakukan sufi. Kesalehan dan kehidupan zuhud yang dijalannya akan menjadi tidak bermakna bila keduanya tidak dapat mengantarkannya ke gerbang *fana'* yang diinginkannya. Karena itu, para sufi selalu berusaha untuk mencapainya dalam setiap kontemplasi yang dilakukan, selanjutnya dari tahap ini dia akan berusaha naik ke tangga yang lebih tinggi lagi untuk memperoleh pengalaman *ittihad* (Bahrami & France, 2012, hal. 361).

Pengalaman *fana'* ini akan diperoleh secara tuntas oleh seorang sufi harus melalui beberapa fase terlebih dahulu. Pada mulanya dia harus menghilangkan segala sesuatu yang berhubungan dengan fenomena duniawi dari dirinya. Semua yang berhubungan dengan jasmaninya, seperti rasa haus, lapar dan lain sebagainya dihilangkan. Demikian juga batinnya seperti rasa malu, bangga, ingin berkuasa, seluruhnya dihapuskan (Milani, 2012).

Fase selanjutnya adalah dengan melenyapkan segala bentuk perasaan yang berhubungan dengan kehidupan di akhirat nanti. Pada taraf ini hendaknya seorang sufi sudah tidak lagi mempunyai perasaan takut pada api neraka dan mengharapkan balasan surga dari semua yang dijalankannya. Ibadah dan semua amal yang dikerjakan semata-mata hanya untuk Allah SWT. Tujuan yang hendak dicapai cuma satu yaitu Allah SWT. Karena itu, semua hal selain Dia akan menjadi tidak berarti lagi baginya (Nizamie, 2013). Sedangkan fase terakhir adalah bila ia benar-benar telah kehilangan pengamatannya secara total. Pada saat ini ia tidak lagi menyadari apa yang

dilakukannya. Selain itu, dia bahkan juga tidak mengetahui bahwa dia dalam keadaan tidak sadar (Milani, 2015). Inilah keadaan yang disebut *fana'*.

Jika seorang sufi telah mampu melalui semua tahap ini, pada saat itu hatinya telah benar-benar bersih. Dia sudah terbebas dari hal-hal yang mungkin akan menghambat perjalanan spiritualnya dalam rangka untuk memperoleh pengalaman *fana' al-fana'* yang tertinggi. Abu Yazid mengatakan bahwa bila seorang sufi telah mencapai tahapan tertinggi berarti dia telah keluar dari dirinya, semua sifat kemanusiaannya telah lenyap, dan tiada lagi keadaan yang dapat dihubungkan dengan makhluk yang masih tinggal pada dirinya (Khan & Chisthi, 2015, hal. 384).

Ada beberapa hal yang dirasakan seorang sufi apabila telah mencapai pengalaman *fana'*. Informasi mengenai kondisi ini diketahui dari perbuatan atau ungkapan yang dikatakannya ketika sedang berada dalam suasana itu. Keadaan demikian juga dialami Abu Yazid, dan hal ini dapat terlihat dari berbagai *syathahat* yang diucapkannya (Bieniek, 2016). Pada suatu pagi, Abu Yazid ditanya tentang keadaan yang dirasakannya pada saat itu, yang kemudian dijawabnya: “Tiada pagi, tiada petang. Benar, sebab pagi dan petang adalah bagi mereka yang memiliki sifat-sifat kemakhlukan. Sedang saya sendiri tidak mempunyai satu sifatpun (Nilchian, 2011).

Keadaan *fana'* sufi akan mengalami beberapa hal yang dapat dipahami dari *syathahat* yang diucapkannya. Saat itu ia merasakan bahwa pada dirinya sudah tidak ada lagi sifat-sifat kemanusiaan, dan sebagai gantinya ia merasakan adanya sifat Tuhan, sebagaimana dalam ungkapan Abu Yazid:

لا إله إلا أنا، سبحانه، ما عظم شأنني

Artinya: Tidak ada Tuhan selain Aku, Maha Suci Aku, Tidak ada yang lebih besar dari apa yang Aku Kehendaki.

Kondisi *fana'* tingkat tertinggi akan diperoleh bila seorang sufi telah berhasil melalui penghapusan fenomena duniawi, harapan yang terjadi di akhirat dan kesadaran akan *fana'* yang dialaminya (An-Naisaburi, 2007). Karena itu, fase-fase ini dapat dipertegas bahwa sebenarnya dalam *fana'* itu terdapat beberapa tingkatan yang berbeda.

Tingkat Pertama, *Fana'* dari hal-hal yang berhubungan dengan perasaannya, baik jasmani maupun rohani. Inilah *fana'* pada tingkat yang paling rendah. Seorang sufi akan mencapai tingkat ini bila ia sudah dapat menghilangkan semua perasaan tersebut dari dirinya. Pada saat ini dia tidak lagi merasakan sesuatu yang berhubungan baik dengan lahir maupun batinnya. Dia sudah melupakan rasa haus, lapar dan lain-lainnya, sebagaimana dia juga telah tidak lagi memiliki keinginan untuk marah, berbangga dan lain sebagainya (Badawi, 1949).

Tingkat kedua, yaitu *fana'* dari balasan yang akan diterimanya di akhirat. Fase ini akan diperoleh bila sufi tersebut telah dapat melenyapkan semua itu dari dirinya, sehingga apa saja yang dilakukannya dia hanya dipimpin oleh perasaan itu. Dia tidak lagi berharap agar dapat balasan surga kelak di akhirat, atau dijauhkan dari api neraka.

Pada tingkat yang terakhir adalah *fana'* dari *fana'* yang dialaminya, ketika itu ia tidak mengetahui lagi keadaan dirinya. Pada suasana demikian dia juga tidak menyadari apa yang telah dicapai pada waktu itu. Jika seorang sufi sudah berada pada *fana' al-fana'*, sebenarnya ia sudah berada diambang pintu persatuan yang diinginkannya.

Sehubungan dengan itu, bila *fana'* tingkat tertinggi telah dicapai oleh seorang sufi (Al-Kalabadzi, 1969), maka pada saat itu juga terjadi *baqa'* pada dirinya. *Fana'* dan *baqa'* merupakan dua hal yang terjadi dalam waktu bersamaan. Bila seorang sufi mengalami *fana'*, saat itu hilanglah kesadaran akan dirinya. Dia terlepas dari keadaan *impermanent* dan *temporal existence* (Baldick, 1989, hal. 45). Bersamaan dengan terjadinya *fana'*, terjadi pula pada dirinya *baqa'*, yaitu munculnya kesadaran akan kehadirannya di sisi Tuhan. Karena kesamaan waktu dalam satu proses inilah, maka Harun Nasution menegaskan bahwa keduanya sebagai dua hal yang kembar (Nasution, 1978).

Dengan demikian, jika *fana'* terjadi pada sufi, pada saat yang sama terjadi pula pada dirinya *baqa'*. Pada kondisi tersebut, hubungan sufi dengan fenomena duniawi dan Tuhan dapat diumpamakan sebagai suatu ketidaktahuan dan pengetahuan, atau antara dosa dan kesalehan. Begitulah gambaran dari *baqa'* yang terjadi menyusul tercapainya pengalaman *fana'* tingkat tertinggi pada seorang sufi. Pada saat itu dia sebenarnya sudah berada diambang persatuan dengan Tuhan. Karenanya, kemudian keadaan ini segera

disusul dengan diperolehnya pengalaman persatuan atau dalam ajaran Abu Yazid disebut dengan istilah *ittihad*.

Persatuan itu, menurut Abu Yazid, terkandung dalam suatu keyakinan yang telah dicapai oleh sufi bahwa semua gerakan dan diamnya makhluk itu merupakan perbuatan Tuhan. Kemudian bila sufi tersebut telah mengetahui Tuhan dengan cara seperti itu dan dia juga telah tinggal dalam dirinya, berarti ia telah mendapatkan-Nya (Badawi, 1949). karena itu, semua keinginannya digerakkan oleh keinginan Tuhan, dia melihat segala sesuatu sesuai dengan penglihatan-Nya, hatinya terangkat naik dengan kehendak-Nya, rohnya bergerak dengan kekuasaan-Nya. Dari kenyataan Abu Yazid tersebut dapat dipahami bahwa ketika mengalami *ittihad*, seorang sufi sudah tidak lagi memiliki apa-apa yang terbit dari jasmani maupun rohaninya sendiri. Semua hal, seperti kemauan, perbuatan, gerakan dan lain-lainnya berasal dari Tuhan semata. Keadaan seperti inilah yang dialaminya ketika ia berada dalam persatuan dengan Tuhan. Selain itu, ada beberapa suasana yang dirasakan sufi ketika mencapai *ittihad*. Ini dapat diketahui dari *syathahat* yang diucapkannya ketika ia mengalami persatuan. Abu Yazid sering mengalami keadaan-keadaan itu yang diketahui dari perkataan-perkataan yang dikemukakannya ketika sedang *sakr*. Dari apa yang dinyatakan dan dikemukakannya, dapat ditangkap suasana yang dirasakan dalam keadaan persatuan. Semua itu, bila dirangkai akan dapat ditafsirkan sebagai keadaan dari hakekat *ittihad* itu sendiri. Suatu saat Abu Yazid mengatakan: “Ketika dikatakan kepadaku ‘Hai! maka ketika itu aku menjawab: Aku adalah Engkau” (Badawi, 1949). Pada kesempatan lain, ketika ia ditanya seseorang yang mencarinya, ia mengatakan: “Pergilah, sesungguhnya tak seorangpun di rumah ini kecuali Allah”.

Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa ketika persatuan telah dicapai, maka sufi akan merasakan bahwa saat itu dirinya seolah-olah adalah Tuhan itu sendiri. Walaupun sebenarnya perasaan ini tidak mungkin terjadi dalam suasana yang sebenarnya. Karena itu, apa yang diucapkannya itu merupakan ungkapan Tuhan yang mempergunakan lidahnya sebagai sarana. Selanjutnya, menurut Abu Yazid pengalaman *ittihad* yang diperoleh seorang sufi itu sebenarnya bukanlah merupakan usahanya sendiri. Dia menekankan bahwa hal itu lebih merupakan anugerah Tuhan kepada hamba-Nya. Sufi itu adalah bagaikan anak kecil dalam pandangan Tuhan. Karenanya, hanya dengan bimbingan dan rahmat-Nya saja mereka dapat mencapai pengalaman

persatuan tersebut. Dia sendiri mengatakan bahwa ia dapat mencapai Tuhan karena anugerah-Nya. Ibadah, amal perbuatan dan kehidupan spiritual seorang sufi hanyalah sebagai sarana awal dari usahanya untuk mendekati Tuhan. Namun dibalik itu, sesungguhnya hanya anugerah Tuhan saja yang berperan dalam persatuan yang dicapainya. Demikian besar peran itu dalam pandangan Abu Yazid, sehingga kadang kala ia menganggap bahwa shalat hanya merupakan gerakan-gerakan jasmani dan puasa itu tiada lain adalah laparnya perut. Pengalaman *Ittihad* itu dicapainya sematamata karena anugerah Tuhan. Bahkan suatu ketika Abu Yazid pernah mengutarakan:

أَنَا لَا أُرِيدُ مِنْ اللَّهِ إِلَّا اللَّهَ

Artinya: Aku tidak menginginkan sesuatu pun dari Allah, kecuali hanya Allah.
(Badawi, 1949)

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

Berdasarkan uraian tersebut di atas memberikan ilustrasi tentang hakekat *ittihad*, yang digambarkan lewat *syathahat* yang diucapkan Abu Yazid. Suasana yang dialaminya menunjukkan bahwa pada saat tersebut Tuhan mendominasi dirinya, sehingga ketika itu ia tidak lagi dapat mengendalikan perbuatan atau perkataannya. Semua yang dilakukan berada di luar kesadarannya. Dia sendiri sebenarnya tidak menginginkan untuk mengungkapkannya. Sebagai seorang Muslim yang saleh, ia mengetahui bahwa *syathahat* itu dapat menimbulkan dugaan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Namun, karena semua itu berada di luar pengetahuannya, maka ia tidak dapat mencegah keluarnya ungkapan-ungkapan tersebut.

Tingkatan-tingkatan Pengalaman dalam Ittihad

Syathahat yang diucapkan ketika sufi dalam keadaan *fana'* atau tidak sadar, sebagaimana yang diungkapkan oleh Abu Yazid menunjukkan bahwa ia sedang mengalami persatuan dengan Tuhan. Jika ditelusuri pada *syathahat* yang pernah

diungkapkannya, nampaknya persatuan yang pernah dicapai Abu Yazid dapat dibagi dalam empat tingkatan. Masing-masing dinyatakan dengan kalimat-kalimat tersendiri yang berbeda dari yang lainnya. Pembahasan mengenai tingkatan *ittihad* ini akan mengkaji dari tingkat yang rendah terus secara berurutan sampai pada tingkat yang tertinggi. Namun, hal ini tidak berarti bahwa pengalaman persatuan dapat dicapai, diawali dari yang terbawah kemudian cara bertahap mencapai puncaknya. Sebab ada kalanya Abu Yazid telah mencapai tingkat yang lebih tinggi, sebagaimana yang dapat ditangkap dari ungkapan yang menunjukkan bahwa ia sedang mengalami persatuan pada tingkat yang lebih rendah.

Tingkatan pertama merupakan tahap terendah dari *ittihad* yang pernah dicapainya. Pada fase ini Abu Yazid menyebut Tuhan dengan kata ganti ketiga (Dia). *Syathahat* yang menunjukkan tingkat ini misalnya dapat dilihat dari jawabannya ketika ditanya mengenai pengetahuan tentang Tuhan (ma'rifat Allah), ia menjawab:

من حيث الحق في الحق بالحق عن الحق

Artinya: Siapa saja yang sekiranya merasakan bersatu dengan Tuhan (al-Haq) berada dalam al- Haq, maka haruslah selalu berada dalam al-Haq. (Badawi, 1949)

Dari ungkapan-ungkapan tersebut dapat di tangkap bahwa Abu Yazid sedang mengalami persatuan ketika mengucapkannya. Dalam *syathahat* tersebut ia menggunakan kata ganti pertama (saya) untuk dirinya, dan kata ganti ketiga (Dia) untuk Tuhan. Ini menunjukkan bahwa antara ia dan Tuhan masih terdapat jarak yang memisahkan, meskipun ia telah mencapai persatuan. Selain itu, dengan adanya kedua kata ganti, ia masih menempatkan dirinya. *Ittihad* yang dicapainya pada saat ini belum dapat dikatakan sebagai persatuan yang sempurna, sebab dalam pengalaman itu masih terdapat dualisme, yaitu Ia dan Tuhan.

Tingkatan kedua, ia menggunakan kata ganti pertama (aku) dan kedua (kamu). *Syathahat* jenis ini dinilai lebih tinggi ketimbang yang pertama.

Ungkapan yang demikian misalnya sebagai berikut:

قَالَ: يَا أَبَا يَزِيدَ إِنَّهُمْ كُلُّهُمْ خَلْقِي غَيْرِكَ. فَقُلْتُ: فَأَنَا أَنْتَ وَأَنْتَ أَنَا وَأَنَا أَنْتَ

Artinya: Hai Abu Yazid, sesungguhnya mereka semua adalah makhluk-Ku kecuali engkau, maka saya berkata: Maka saya adalah Engkau, Engkau adalah saya dan saya adalah Engkau. (Nasution, 1978)

Pada waktu lain, ia mengutarakan perasaan yang dialaminya yaitu (Badawi, 1949) Penggunaan kata ganti pertama dan kedua *syathahat* memang sudah lebih dekat ketimbang pemakaian kata ganti pertama dan ketiga. Namun, makna yang dapat ditangkap dari kalimat-kalimat itu masih dapat menunjukkan adanya jarak antara Abu Yazid dan Tuhan, dan juga ia masih menampakkan dirinya. Karenanya persatuan yang dicapainya masih belum sempurna.

Tingkat ketiga, dia menggunakan kata ganti pertama saja dalam *syathahat* yang diucapkannya. Ungkapan-ungkapan tersebut misalnya:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَعْبُدُونِي

Artinya: Sesungguhnya Aku adalah Allah tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku. (Nasution, 1978).

Pada kesempatan lain Abu Yazid juga mengatakan:

سُبْحَانِي, سُبْحَانِي, مَا أَعْظَمُ شَأْنِي .

Artinya: Maha suci aku, Maha suci aku, Alangkah Maha besar kekuasaanku. (Badawi, 1949).

Kalimat-kalimat di atas hanya sesuai bagi Tuhan saja, dan tidak untuk yang lain. Sebab hanya Dia yang dapat dipuji atau memuji diriNya dengan ungkapan semacam itu. Abu Yazid ketika mengatakan sedang berada dalam keadaan *ittihad*. Ia merasakan bahwa dirinya melebur dalam diri Tuhan, walaupun kepribadiannya masih tetap ada seperti semula. Terkait dengan ungkap ini William C. Chittick mengemukakan bahwa: “Ungkapan ini hanya mungkin terjadi bila ego seorang sufi telah benar-benar terhapus dari kesadarannya” (Chittick, 1983, hal. 382). Jika seorang sufi sampai pada tingkatan ini perlu dipahami bahwa apa yang diucapkannya bukan berasal dari diri atau kemauannya sendiri. Tradisi ini dalam istilah sufisme disebut *syathahat* dan ungkapannya merupakan perkataan Tuhan. Dengan demikian, sebenarnya Dia sendiri yang mengucapkannya dengan memakai lidah sufi sebagai sarana.

Tingkatan keempat, Abu Yazid benar-benar sudah tidak merasakan keberadaan dirinya. Ia telah hancur terserap dalam Tuhan. Sehingga yang ada pada saat itu hanya Dia, sedang dirinya tidak berada di tempat itu. Pernyataan seperti itu dapat ditangkap dalam *syathahat* berikut.

رفعي الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيني
بوحدانيتك والبسني انانيتك وارفعني ولا أكون أنا هناك الى أحدبتك حتى إذا راني
خلقت قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك

Artinya: Pada suatu ketika aku diangkat dan dinaikkan ke hadirat Tuhan, dan Dia berkata: Hai Abu Yazid makhluk-Ku naiklah kamu, sesungguhnya Aku ingin melihatmu, Abu Yazid menjawab: KekasihKu, aku tidak ingin melihat mereka. Tetapi jika itulah kehendak-Mu, maka aku tidak berdaya untuk menentang kehendak-Mu. Hasilah aku dengan keesaan-Mu, sehingga jika makhluk-Mu melihat aku, mereka akan berkata: Telah kami lihat Engkau, tetapi yang merasa melihatku tidak ada di sana. (Badawi, 1949).

Persatuan yang dialami menyebutkan Abu Yazid merasa identik dengan Tuhan. Pada saat itu terhiasi dengan sifat-sifatnya yang hanya sesuai bagiNya, sehingga ketika para makhluk melihatnya, ia merasakan bahwa mereka seolah-olah melihat Tuhan dan bukan melihat dirinya. Karena ia merasa bahwa pada saat itu apa yang ada hanya Tuhan, sedang ia sendiri merasa tidak ada lagi.

Syathahat yang diucapkannya itu menunjukkan gambaran yang hanya dapat diterapkan untuk Tuhan. Mengenai hal itu, ada satu riwayat menjelaskan bahwa suatu saat Abu Yazid berkata: “Suatu masalah berakhir pada pengetahuan (*ma’rifah*) tentang Tuhan selain Allah”. Kemudian Ia melanjutkan: “Hal itu berakhir pada pengetahuan tentang pujianku dan keseluruhan kesempurnaanku (As-Sarraj, 1974, hal. 78).

Sampai pada tingkat ini, Abu Yazid telah mencapai *ittihad* yang sempurna. Sedemikian rupa sehingga inilah persatuan tertinggi yang pernah dialaminya. Pada pengalaman demikian, ia merasakan bahwa dirinya sudah betul-betul terserap ke dalam Tuhan, sehingga yang ada pada saat itu hanya Allah semata.

Kritik terhadap Pengalaman Tasawuf Abu Yazid

Berbagai reaksi muncul sehubungan dengan pengalaman *ittihad* dari Abu Yazid yang mengucapkan *syathahat*. Isi dari kalimat-kalimat tersebut mengungkapkan suasana yang dialaminya ketika bertemu dengan Tuhan (Mujib & Mudzakir, 2001, hal. 195). Masyarakat pada umumnya tidak dapat memahami ungkapan demikian. Karena itu, Abu Yazid seringkali menerima kecaman, tuduhan, atau dianggap kafir oleh mereka.

Kaum ulama *syari'at* misalnya mereka sependapat bahwa apa yang diucapkan oleh Abu Yazid merupakan suatu penyelewengan. Selain itu, mereka juga beranggapan bahwa semua yang diucapkan oleh Abu Yazid itu dapat dikatakan sebagai suatu kekafiran. Maka dari itu, mereka sangat mengecam dan beranggapan sufi telah keluar dari Islam. Kondisi seperti yang pernah dialami oleh Abu Yazid, ulama Bistam sepakat bahwa ia telah melanggar ajaran dasar *syari'at*. Mereka memandangnya sebagai seorang alim yang tidak layak untuk diikuti. Karena itu mereka mengusir Abu Yazid keluar dan tidak boleh tinggal di daerah kelahirannya, di mana ia selama ini mengajar. Selain itu, nampaknya mereka juga memiliki perasaan tidak senang terhadapnya. Penyebabnya adalah karena Abu Yazid mengatakan bahwa pengetahuan mereka didapatkan melalui periwayatan, sedangkan ia mendapatkannya langsung dari Tuhan (Badawi, 1949).

Bagi para sufi pada umumnya dapat memahami ajaran tauhid dalam tasawuf, sebagian besar dari mereka bisa mentolerir ajaran maupun *syathahat* Abu Yazid. Di antara mereka adalah Abu Nasr As-Sarray penulis kitab *al-Luma'*: ia merupakan seorang sufi yang bereaksi positif terhadap pengalaman *ittihad* Abu Yazid. Bahkan ia pernah membelanya ketika Ibn Salim (w. 350 H) seorang sufi yang menjadi pemuka tarekat Salmiyyah yang menyerang Abu Yazid dan menganggapnya telah kafir karena ucapannya *subhani*. As-Sarray mengatakan bahwa tidak layak untuk menuduh demikian tanpa mengetahui hal sebenarnya. Ucapan tersebut, demikian menurutnya adalah perkataan Tuhan sendiri yang diutarakan melalui lidahnya ketika Ia dalam keadaan *Sakr* (As-Sarraj, 1974, hal. 372).

Reaksi yang sama juga dikemukakan oleh Ibn Taimiyyah, menurutnya ucapan Abu Yazid ketika mengalami *ittihad* adalah ucapannya sendiri dan merupakan ucapan yang salah dan menyesatkan. Tanpa ragu-ragu ia juga mengatakan bahwa keadaan yang

dialaminya itu adalah keadaan yang kurang sempurna (Taimiyyah, n.d., hal. 482). Kritik Ibn Taimiyyah tersebut sebenarnya juga dikemukakan oleh para sufi sendiri.

Al-Junaid al-Bagdadi berpendapat bahwa Abu Yazid belum mencapai tingkatan sufi yang sempurna, meskipun ia mengalami berbagai pengalaman rohani yang luar biasa (At-Taftazzani, 1985, hal. 119). Terkait dengan hal ini, Jalal ad-Din Rumi juga pernah ditanya oleh muridnya, Syamsi Tabriz: “mengapa Abu Yazid yang mengatakan “*subhani*” (maha suci aku) tidak lebih tinggi kedudukannya dari Nabi Muhammad yang berkata kepada Tuhan, “Aku tidak berbuat kepada Tuhan sebagaimana mestinya?”, ia menjawab: “tingkatan yang dicapai Abu Yazid telah berakhir ketika ia memandang dirinya bersatu dengan Tuhan, sedangkan Nabi Muhammad setiap harinya terus beramal dan bersyukur agar lebih dekat dengan Allah Swt. karena ia menyadari bahwa tidak ada siapapun yang dapat mengira kebesaran-Nya (Schimmel, 1985, hal. 61).

Ide yang terkandung dalam pandangan kedua sufi itu pada dasarnya sama dengan pandangan Ibn Taimiyyah, yaitu penekanan terhadap pentingnya kesadaran bagi sufi, sehingga tidak timbul ucapan-ucapan yang menyalahi ajaran agama. Hanya saja baik al-Junaid maupun Rumi, mengemukakan pandangannya terhadap Abu Yazid secara lebih toleran (Dalmeri & Ratono, 2016).

Pengalaman *kasyfi* yang terjadi sewaktu para sufi mengalami *fana'* yaitu hilangnya kesadaran terhadap alam sekelilingnya, lantaran seluruh kesadaran telah beralih dan terpusat pada pengalaman kejiwaan, bila tidak dibatasi dan dikompromikan dengan syariat, tentu akan memuncak dan mengarah pada faham ketuhanan yang panteis. Dengan demikian, di tangan para sufi inilah puncak pengalaman *kasyfi* menimbulkan akidah yang baru, yakni faham serba Tuhan sebagaimana faham *ittihad* dalam tasawuf Abu Yazid.

Nilai-nilai Akhlak Mahmudah dari konsep Fana', Baqa' dan Ittihad

Pesan Akhlak dari konsep *Fana'**Baqa'* dan *Ittihad* yang dialami oleh Abu Yazid akan coba digali dengan pendekatan *content analysis* (analisis isi) dan Hermeneutika/penafsiran. *Content analysis* (analisis isi) ditujukan untuk membuat kesimpulan dengan cara mengidentifikasi karakteristik tertentu pada pesan-pesan secara sistematis dan objektif (Sudjana & Ibrahim, 2001, hal. 97). Kemudian

digabungkan dengan model penafsiran/hermeneutika untuk menafsirkan/menggali maksud/pesan dari teks yang dimaksud. Penulis mencoba menafsirkan teks (*fana'*, *Baqa dan Ittihad*) berdasarkan pengetahuan yang dimiliki penafsir (*vorhabe*), apa yang dilihat penafsir (*vorsicht*) dan apa yang diperoleh kemudian oleh penafsir (*vorgriff*) (Sumaryono, 1996, hal. 77), sehingga akan memproduksi nilai-nilai akhlak mahmudah yang digali secara implisit maupun secara eksplisit.

Pada Tabel 1 disajikan analisis munculnya akhlak mahmudah baik secara implisit maupun eksplisit dari konsep *Fana' Baqa'* dan *Ittihad*. Tahapan yang penulis lakukan adalah: 1) Memilih dan menyajikan kalimat-kalimat yang menguraikan tentang konsep/teori *Fana' Baqa'* dan *Ittihad*. 2) menganalisis dan menafsirkan isi kalimat terpilih, 3) menyimpulkan dan menampilkan nilai-nilai akhlak mahmudah.

Tabel 1. akhlak mahmudah baik secara implisit maupun eksplisit dari konsep *Fana' Baqa'* dan *Ittihad*

No	Deskripsi dari konsep/teori	Penafsiran/Interpretasi	Nila-nilai Akhlak Mahmudah
1	Menghilangkan segala sesuatu yang berhubungan dengan fenomena duniawi	Mengandung maksud bahwa manusia tidak terlalu mengejar urusan duniawi, seperti harta, jabatan, dan fenomena kenikmatan-kenikmatan duniawi semata.	Sederhana, Qana'ah, wara' dan zuhud
2	batinnya seperti rasa bangga, ingin berkuasa, seluruhnya dihapuskan	Artinya bahwa manusia harus jujur mengakui dan tidak mengunggulkan dirinya atas yang lain, tidak mengejar pangkat atau jabatan, dan sifat-sifat tercela lainnya yang masih tertanam dalam dirinya. Seperti Ujub, Riya, Tamak, Takabbur dan sebagainya.	Tawadhu', Sederhana, Qana'ah, wara'
3	Ibadah dan semua amal yang dikerjakan semata-mata hanya untuk Allah SWT	Artinya bahwa sebagai manusia harus selalu ingat bahwa dirinya diciptakan hanya untuk beribadah, dan diniatkan hanya kepada Allah SWT untuk mendapatkan ridha-Nya. Sehingga rasa cinta kepada Allah SWT	Rajin, Istiqamah dalam Dzikir dan Ibadah, Ikhlas,

	semakin meningkat, dan senantiasa menyerahkan dirinya, ibadahnya hanya kepada Allah SWT.	tawakkal, <i>Iffah</i> (memelihara kesucian), mahabbah kepada Allah SWT.	
4	Abu Yazid benar-benar sudah tidak merasakan keberadaan dirinya. Ia telah hancur terserap dalam Tuhan, semua sifat kemanusiaannya telah lenyap, tidak ada lagi sifat-sifat kemanusiaan, dan sebagai gantinya ia merasakan adanya sifat Tuhan.	Artinya bahwa sifat <i>basyariyah</i> , Nafsu Amarah, Luwamah, Akhlak Madzmumah, semuanya ikut lenyap, sehingga yang ada adalah <i>takhallaqu bi akhlaqillah</i> . Untuk mencapai hal itu harus tekun, istiqamah dengan riyadhah dan muajadah sehingga mencapai tingkatan ini.	Berakhlak Allah/ Mahmudah, menggunakan sifat-sifat Allah (di dalamnya termasuk 99 asma'ul husna), istiqamah, mahabbah.
5	Dia tidak lagi berharap agar dapat balasan surga kelak di akhirat, atau dijauhkan dari api neraka	Artinya bahwa jika seorang mu'min masih mengaharapkan pahala, mengaharapkan masuk surga dan selamat dari api neraka, pada tingkatan Abu Yazid sudah tidak ada lagi itu semua dalam pikirannya. Karena ia tidak lagi menginginkan apa-apa kecuali Allah sendiri.	Ikhlas (khowash al khowash), Tawakkal, istiqamah, <i>Iffah</i> . (Ibrahim, 1990) (Al Hasyimi, 2009) (Tualeka, 2011)

Menurut hasil analisa interpretasi pada Tabel 1, banyak peluang untuk memunculkan akhlak melalui konsep Fana' Baqa' dan Ittihad, sesuai dengan kemampuan masing-masing individu. Salah satu akhlak mahmudah yang perlu kita amalkan adalah *Iffah*.

Iffah adalah mengekang hawa nafsu dari angkara murka (Ibrahim, 1990, hal. 107). Lebih spesifik lagi, yang dimaksud dengan *al-iffah* adalah sikap yang bisa menjaga seseorang dari melakukan perbuatan-perbuatan dosa, baik yang bisa dilakukan dengan tangan, lisan atau kepopulerannya (Al Hasyimi, 2009, hal. 326).

Al-iffah (memelihara kesucian diri) termasuk dalam rangkaian akhlak *karimah* yang dituntut dalam ajaran Islam. Menjaga diri dari segala keburukan dan memelihara kehormatan hendaklah dilakukan pada setiap waktu. Dengan penjagaan diri secara ketat, maka dapatlah diri dipertahankan untuk selalu berada pada status *khair an-nas* (sebaik-baik manusia). Hal ini dilakukan mulai dari memelihara hati (*qalb*) untuk tidak berbuat rencana dan angan-angan yang buruk (Tualeka, 2011).

Iffah merupakan akhlak paling tinggi dan dicintai Allah SWT. Dengan memiliki akhlak *iffah* seseorang yang sudah dewasa akan mampu menahan dirinya dari dorongan syahwat, mengambil hak orang lain dan sebagainya. Oleh sebab itulah, *iffah* pada diri manusia merupakan sifat potensial yang harus dididik, ditanamkan serta dilatih secara sungguh- sungguh dalam diri manusia, sehingga bisa menjadi benteng dalam menjaga kemuliaan eksistensi dirinya. Pentingnya sifat ini ditanamkan dalam diri seorang muslim karena ia merupakan perintah agama yang banyak memberikan kebaikan. Firman Allah SWT dalam Alqur'an surat *Al-A'la* ayat 14.

Artinya: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri dengan beriman".

Keuntungan yang diperoleh dengan menjaga kesucian diri dalam Alqur'an surat *Al-Furqon* ayat 75.

Artinya: "Mereka itulah yang dibalasi dengan martabat yang tinggi dalam surga karena kesabaran mereka dan mereka disambut dengan penghormatan dan ucapan selamat didalamnya".

Menurut Al-Ghazali, dari kesucian diri akan lahir sifat-sifat terpuji lainnya, seperti dermawan, malu, sabar, toleran, qanaah, wara', lembut, dan membantu. Kesucian diri terbagi ke dalam beberapa bagian:

Kesucian Pancaindra

Allah menyuruh bagi setiap muslim untuk menjaga kesucian pancaindra, firman-Nya dalam QS. *An-Nur* ayat 33:

Artinya: "Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian dirinya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya...."

Kesucian Jasad

Firman Allah untuk menjaga kesucian jasad bagi setiap muslim dalam QS. Al-Ahzab ayat 59:

Artinya: "...Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya keseluruhan tubuh mereka. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu..."

Kesucian dari memakan harta orang lain

Tentang hal ini Allah berfirman dalam QS. An-Nisa" ayat 6:

Artinya: "...Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan janganlah kamu tergesa-gesa membelanjakannya sebelum mereka dewasa. Barang siapa diantara pemelihara itu mampu, maka hendaklah ia menahan diri dari memakan harta anak yatim itu dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut..."

Kesucian lisan dan Perbuatan

Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah ayat 273:

Artinya "Berinfaklah kepada orang-orang fakir yang terikat jihad di jalan Allah, mereka tidak dapat berusaha dibumi, orang yang tidak tahu menyangka mereka orang kayak arena memelihara diri dari meminta-minta. Kamu kenal mereka dengan melihat sifat-sifatnya, mereka tidak meminta kepada orang secara mendesak..."

Inti dari akhlak dalam ajaran adalah untuk berbuat baik dan terpuji (Mahfud, 2011, hal. 181). Maka konsistensi (*istiqamah*) dalam akhlak mahmudah sudah harus

memiliki ciri khas antara lain, *pertama*, Kebaikan yang absolut. Karena berdasar pada Al-Qur'an dan sunnah, maka kebaikan dalam akhlak Islam bersifat absolute (mutlak). Islamlah yang bias menjamin kebaikan yang mutlak. Karena Islam telah menciptakan akhlak luhur yang menjamin kebaikan yang murni, baik untuk perorangan maupun masyarakat, di setiap lingkungan, keadaan, dan pada setiap waktu.

Kedua, Kebaikan yang menyeluruh. Kebaikan dalam Islam disebut universal, karena kebaikan yang terdapat di dalamnya dapat digunakan untuk seluruh umat manusia, kapan saja dan dimana saja. Islam telah menciptakan akhlak yang sesuai dengan jiwa (fitrah) manusia, di samping diterima pula oleh akal sehat (Amin, 2016, hal. 64–65).

Ketiga, Kemantapan. Akhlak Islamiyah menjamin kebaikan yang mutlak dan sesuai pada diri manusia. Ia bersifat tetap, langgeng, dan mantap, sebab yang menciptakan Tuhan yang bijaksana, yang selalu memeliharanya dengan kebaikan yang mutlak.

Keempat, Kewajiban yang dipatuhi. Akhlak yang bersumber dari agama Islam wajib ditaati manusia. Sebab ia mempunyai daya kekuatan yang tinggi menguasai lahir batin dan dalam keadaan suka dan duka, juga tunduk pada kekuasaan rohani yang dapat mendorong untuk tetap berpegang kepadanya (Mustofa, 1997).

Kelima, Pengawasan yang menyeluruh. Agama Islam adalah pengawas hati nurani dan akal yang sehat, hati nurani dapat dijadikan ukuran dalam menetapkan hukum dan ikhtiar. Agama Islam menjunjung tinggi akal, sebagaimana banyak dijelaskan dalam ayat-ayat Alquran. Dengan demikian, akhlak dalam Islam pengawasannya bersifat menyeluruh, bagi seluruh umat manusia pemeluk Islam (Amin, 2016).

Harapan dari memiliki akhlak Mahmudah tentunya dapat secara konsisten di amalkan dalam ruang lingkup yang luas, yaitu (Mahfud, 2011) yaitu *pertama*, Akhlak terhadap Allah SWT, beribadah kepada Allah SWT, mencintai Allah SWT diatas segalanya, berdzikir kepada Allah, berdoa, *tawaddu* dan *tawakal*. *Kedua*, Akhlak terhadap Makhhluk, Manusia sebagai makhluk social tidak dapat hidup sendiri, perlu berinteraksi dengan sesamanya dengan akhlak yang baik. Diantara akhlak terhadap sesama yaitu Akhlak terhadap Rasulullah SAW, Mencintai Rasulullah secara tulus

dengan mengikuti semua sunahnya. Menjadikannya sebagai panutan, suri teladan dalam hidup dan kehidupan. Menjalankan apa yang disuruhnya dan meninggalkan segala apa yang dilarangnya (Mahfud, 2011). Mengikuti dan menaati Rasulullah, berarti juga mengikuti jalan petunjuk dan ajaran yang disampaikan Rasulullah. Petunjuk dan ajaran yang disampaikan Rasulullah terdapat dalam Alquran dan sunnah. Itulah dua warisan yang ditinggalkan Rasulullah untuk umat manusia, yang apabila selalu berpegang teguh kepadanya, maka umat manusia tidak akan tersesat untuk selamanya. Mengucapkan shalawat dan salam kepada Rasulullah. Dengan membaca shalawat dan salam kepada Rasulullah, berarti seseorang telah mencintai beliau, karena membaca shalawat dan salam adalah mendoakan, menyebut, dan juga mencintai Rasulullah (Amin, 2016).

Selanjutnya, Akhlak terhadap kedua orang tua, Mencintai mereka melebihi cintanya kepada kerabat lain. Mendoakan mereka untuk keselamatan dan ampunan kendati pun mereka telah meninggal dunia. Akhlak terhadap diri sendiri, Memelihara kesucian diri, menutup aurat, adil, ikhlas, pemaaf, rendah hati dan menjauhi sifat dengki dan dendam. Akhlak terhadap keluarga, karib dan kerabat, saling membina rasa cinta dan kasih sayang, mencintai dan membenci karena Allah SWT. Akhlak terhadap tetangga, saling mengunjungi, membantu saat senang maupun susah, dan hormat menghormati. Akhlak terhadap masyarakat, memuliakan tamu, menghormati nilai dan norma yang berlaku, bermusyawarah dalam segala urusan untuk kepentingan bersama. Akhlak terhadap Alam, Islam sebagai agama universal mengajarkan tata cara peribadatan dan interaksi tidak hanya dengan Allah SWT dan sesama manusia tetapi juga dengan lingkungan alam sekitarnya. Hubungan segitiga ini sejalan dengan misi Islam yang dikenal sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*. Akhlak manusia terhadap alam diwujudkan dalam bentuk tidak mengeksploitasi alam secara berlebihan dengan tujuan yang hanya untuk ambisi dan hasrat ekonomi (Mahfud, 2011, hal. 102).

Mengimplementasikan Tasawuf dalam Kehidupan Kontemporer

Perubahan kehidupan begitu dinamis dan selalu menciptakan dampak positif dan negatif, termasuk era kontemporer. Modernitas yang merupakan kristalisasi budi daya manusia adalah realitas yang harus dihadapi, bukan dihindari, dengan demikian satu-satunya yang dapat dilakukan adalah menjadi partisipan aktif dalam arus

perubahan modernitas, sekaligus membuat proteksi dari akses negatif yang akan dimunculkan.

Pada dasarnya Tasawuf merupakan jalan atau cara yang ditempuh oleh seseorang untuk mengetahui tingkah laku nafsu dan sifat-sifat nafsu, baik yang buruk maupun yang terpuji. Karena itu kedudukan tasawuf dalam Islam diakui sebagai ilmu agama yang berkaitan dengan aspek-aspek moral serta tingkah laku yang merupakan substansi Islam. Dimana secara filsafat sufisme itu lahir dari salah satu komponen dasar agama Islam, yaitu Iman, Islam dan Ihsan. Kalau iman melahirkan ilmu teologi (kalam), Islam melahirkan ilmu syari'at, maka ihsan melahirkan ilmu akhlaq atau tasawuf (Syukur, 2002).

Tasawuf atau sufisme diakui dalam sejarah telah berpengaruh besar atas kehidupan moral dan spiritual Islam sepanjang ribuan tahun yang silam. Selama kurun waktu itu tasawuf begitu lekat dengan dinamika kehidupan masyarakat luas, bukan sebatas kelompok kecil yang eksklusif dan terisolasi dari dunia luar. Maka kehadiran tasawuf di dunia saat ini sangat diperlukan, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya, dan bisa juga untuk orang-orang yang semula hidupnya *glamour* dan suka hura-hura menjadi orang yang asketis (Zuhud pada dunia). Proses modernisasi yang makin meluas sekarang ini telah mengantarkan hidup manusia menjadi lebih materealistik dan individualistik. Perkembangan industrialisasi dan ekonomi yang demikian pesat, telah menempatkan manusia modern ini menjadi manusia yang tidak lagi memiliki pribadi yang merdeka, hidup mereka sudah diatur oleh otomatisasi mesin yang serba mekanis, sehingga kegiatan sehari-hari pun sudah terjebak oleh alur rutinitas yang menjemukan, peran agama semakin tergeser oleh kepentingan materi duniawi (Suyuti, 2002). Oleh karenanya problem tersebut merupakan fakta yang harus segera diselesaikan.

Kehadiran tasawuf yang berbasis kepada pencapaian akhlak, yaitu ajaran-ajaran mengenai moral hendaknya diterapkan dalam kehidupan sehari-hari guna memperoleh kebahagiaan optimal. Tasawuf perilaku baik, memiliki etika dan sopan santun baik terhadap diri sendiri, orang lain maupun terhadap Tuhannya (Syukur, 2002).

Konsep *Ittihad* dari Abu Yazid al Bustami, yang dilalui dengan penyucian roh manusia, melalui tahapan *fana'* dan *baqa'*nya, tentu memiliki peluang yang amat besar

apabila sang hamba yang hidup dalam kehidupan kontemporer ini menerapkannya, apabila belum dapat mencapai tangga *Ittihad*, paling tidak telah mencapai *ma'rifatullah* maupun minimal lebih dekat dengan Allah SWT. Sehingga akan mampu menjadi benteng dan pedoman bagi kehidupannya. Menjauhkan dari perilaku akhlak tercela (*madzmumah*) dan mendekatkan serta membiasakan akhlak terpuji (*mahmudah*) dalam setiap sisi kehidupannya.

Simpulan

Tasawuf falsafi merupakan integrasi antara filsafat (rasio) dengan tasawuf (*dzauq*). Munculnya pemikiran tersebut kemudian menjadikan tasawuf falsafi ini memiliki karakteristik unik, menyamakan ungkapan-ungkapan yang samar (*syatahiyyat*), melampaui akal, logika dan realitas, sehingga kalimat-kalimatnya merupakan ekspresi aneh. Hal ini terjadi pada kisah sufi terkenal yaitu Abu Yazid al Busthomi. Faham persatuan antara manusia dengan Tuhan yang dalam ajaran Abu Yazid disebut dengan *ittihad*. Namun untuk menghindari kebingungan, keresahan atau bahkan konflik di kalangan umat Islam harus tebang pilih dalam penyampaian tentang hal ini, dan sebenarnya peristiwa ini bersifat rahasia antara Manusia dengan Tuhannya. Konsep *Ittihad* dari Abu Yazid dilalui dengan penyucian roh manusia, khususnya melalui tahapan *fana'* dan *baqa'* nya yang merupakan peristiwa yang beriringan.

Kehadiran tasawuf saat ini sangat diperlukan, dekadensi moral yang menyebabkan budaya menyimpang merupakan problem realitas yang tidak bisa cukup dihindari, namun harus diselesaikan. Meski tidak bisa menuju tingkat *ittihad*, paling tidak roh yang sudah suci terasa begitu dekat dengan Allah Swt, sehingga perilaku manusia menjadi terbimbing, orang-orang yang semula misalnya hidupn *glamour* dan suka hura-hura serta menghalalkan segala cara, berpeluang menjadi orang yang asketis. Tujuan lain dalam mengimplementasikan tasawuf, khususnya konsep dari pengalaman Abu Yazid tentang *fana*, *Baqa'* dan *Ittihad* juga untuk memunculkan akhlak terpuji (*mahmudah*) dengan menjauhkan dari perilaku/akhlak tercela (*madzmumah*) dan mendekatkan diri atau bahkan *ma'rifatullah* dalam setiap aspek kehidupan.

Referensi

- Al-Kalabadzi, A. B. M. (1969). *at-Ta'arrufi Li Madzhab ahl at- Tasawuf*. Kairo: Maktaba alKulliyat al-Azhariyyah.
- Al Hasyimi, A. M. (2009). *Akhlaq Rasul Menurut Bukhari dan Muslim*. Jakarta: Gema Insani.
- Amin, S. M. (2016). *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Sinar Grafika.
- An-Naisaburi, A. Q. A. K. H. A.-Q. (2007). *Risalah Qusyairiyah*. (U. Faruq, Ed.). Jakarta: Pustaka Amani.
- Anwar, R., & Solihin, M. (2004). *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia.
- As-Sarraj, A. N. (1974). *Kitab al-Lumat fi at-Tasawuf*. Leiden: E.J. Brill.
- At-Taftazzani, A. al W. al G. (1985). *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka.
- Atjeh, A. (1977). *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Kelantan Malaysia: Pustakan Aman Press.
- Badawi, A. ar R. (1949). *Syatahat as-Shufiyyah*. Kairo: Maktabah an Nahdah al Misriyyah.
- Bahrami, A., & France, M. H. (2012). Sufism and Healing. *Culture and Counselling: A Canadian Perspective*, 2.
- Baldick, J. (1989). *Mystical Islam*. New York: New York University Press.
- Begum, S., & Awan, A. B. (2015). A Brief Account of Sufism and Its Socio-Moral Relevance. *Dialogue*, 10(1).
- Bieniek, D. L. (2016). *At the Deathbed: Using Symbols and Rituals to Connect with the Spiritual in Times of Death and Grieving*. Pacific School of Religion University of Berkeley.
- Bowering, G. (1983). Bayazid Bestami. *Encyclopedia Iranica*, 4.
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love*. Albany: State University of New York.
- Dalmeri. (2016). Menggugat Persatuan Roh Manusia dengan Tuhan: Dekonstruksi Terhadap Paham Ittihad dalam Filsafat Abu Yazid al-Busthami. *Madania*, 20.
- Dalmeri, & Ratono. (2016). Islamic Spiritualitu Movement and ITs Implication on Social and Political Ethics in Indonesia. *International Journal of Islamic Thought*, 9.
- Ibrahim, M. (1990). *Seratus Delapan Puluh Sifat Tercela dan Terpuji*. Jakarta: Haji

Masagung.

- Karamustafa, A. T. (2006). What is Sufism. *Voice of Islam*.
- Khan, A. Z., & Chisthi, M. T. J. (2015). The Very Foundation, Inaguration and Expanse of Sufism; a Historical Study. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6(5).
- Mahfud, R. (2011). *al-Islam Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Erlangga.
- Milani, M. (2012). *The Cultural Products of Global Sufism*. Leiden: Brill.
- Milani, M. (2015). *Sufism in The Secret History of Persia*. New York: Routledge.
- Mujib, A., & Mudzakir, J. (2001). *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mukti, M. F. A. (2000). The Mysticism of Abu Yazid al-Bistami. *Jurnal AKidah dan Pemikiran Islam, Afkar*, 1.
- Mustofa, A. (1997). *Akhlaq Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia.
- Nasution, H. (1978). *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, H. (2002). *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek*. Jakarta: UI Press.
- Nicholson, A. R. (1983). *The Mystic of Islam*. London & Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Nicholson, R. A. (1926). An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abu Yazid Al-Bistami. *Islamica*, 2(3).
- Nilchian, E. (2011). *Sufi-Romantic Self Loss: The study of the influence of Persian Sufism on English romantic poetry*. English Literature University of Leicester.
- Nizamie, S. H. (2013). Sufism and Mental Health. *Indian Journal of Psychiatry*, 55.
- Noyce, J. (2012). *The Enlightened Sufis*. Melbourne.
- Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His Messenger*. London: The University of North Carolina Press.
- Shad, Z. (2013). Dogmas and Doctrines of the Roshnites and the Dispute of Pantheism. *South Asian Studies*, 28(1).
- Sudjana, N., & Ibrahim. (2001). *Penelitian dan Penilaian Pendidikan*. Bandung: Sinar Baru Algesindo.
- Sulanam. (2013). From Sufi Order Ritual to Indonesian Islam. *Journal of Indonesian Islam*, 7(1).

- Sumaryono. (1996). *Hermeneutik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suyuti, A. (2002). *Percik-percik Kesufian*. Bandung: Penerbit Pustaka Hidayah.
- Syukur, A. (2002). *Intelektualisme Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Taimiyyah, I. (n.d.). *Majmu' Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*. Riyadh: Mataba' ar Riyadh.
- Timani, H. S. (2016). Poverty, Wealth, and the Doctrine of Al-Fana'in the Qur'an. In *Poverty and Wealth in Judaism, Christianity, and Islam*. London: Palgrave Macmillan US.
- Tualeka, H. (2011). *Akhlaq Tasawuf*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press.