

# SYA A AT KAUM SUFI (Sebuah Telaah Psikologis)

## *The Sya a at of Suf's (A Psychological Approach)*

DZIKRULLAH ZULKARNAIN

MI Al Hidayah Jurang Jero Sluke  
Rembang  
Email : zulkarn\_ain@yahoo.co.id

Naskah diterima: 12 Maret 2015;  
Naskah diseleksi: 22 Mei 2015;  
Naskah direvisi: 1 Juni 2015;  
Naskah disetujui penulis: 20 Juni  
2015.

### **ABSTRACT**

*This research focused on the study of the suf's sya a at. The statement as if a suf was summoning itself as a God. This is a literature study with content analysis as method, then it observed the conclusion, e.g. a suf experience sya a at state because of the strong emotional and spiritual ecstasy turbulent called wajd; due to the unification of self-experience (ittih d); Suf fell into "drunk" (sagr) state; followed by the signals of divinity within himself which invites the unification of oneness, so he provided himself as if he were a God; sooner or later he loss self-awareness as human.*

**Keyword:** *Sya a at, ecstasy, psychology, suf's.*

### **ABSTRAK**

*Penelitian ini menitikberatkan pada telaah atas ungkapan sya a at kaum suf. Ungkapan ini seakan-akan suf memposisikan diri sebagai Tuhan. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan menggunakan analisis isi sehingga diperoleh temuan sebagai berikut: seorang suf mengalami keadaan sya a at karena kuatnya emosi dan ekstase spiritual yang sangat bergejolak yang disebut wajd. Karena mengalami pengalaman penyatuan diri (ittih d), suf sampai pada keadaan mabuk (sagr), yang diikuti sinyal-sinyal ketuhanan dalam dirinya yang mengajak pada penyatuan diri sehingga dia memposisikan diri sebagai Tuhan; sampai pada hilangnya kesadaran diri sebagai manusia.*

**Kata kunci:** *sya a at, ekstase, psikologi, kaum suf.*

## **PENDAHULUAN**

*Sya a at* kaum suf telah menimbulkan kebingungan dalam masyarakat hubungannya dengan perbedaan cara bertauhid antara kaum suf dan ahli fikih. *Sya a at* kaum suf bahkan membuat mereka diposisikan di luar komunitas orang yang beriman. Namun, kebingungan tentang *sya a at* kaum suf akan sirna jika kita juga membandingkan dengan pengalaman Nabi

dalam mengungkapkan hadits qudsi<sup>1</sup> sebagai pengalaman serupa dengan *sya a at* tersebut (Ernst, 2003: 29).

Ibn 'Ataillah membagi kaum suf yang mencapai tataran makrifat menjadi dua bagian:

---

1 Kata-kata suci Allah SWT yang berbicara melalui lisan Nabi Muhammad Saw yang berbeda dengan wahyu lainnya yaitu al Qur'an, di mana hadits-hadits ini banyak menjadi sandaran dalam ajaran kaum suf (Armstrong 2001: 84).

*s lik n* dan *majz b n*. Bagian *majz b n* inilah yang nantinya menjadikan pengalaman *sya a at* muncul.<sup>2</sup>

Jauh sebelum Ibn 'Ataillah membagi kaum suf menjadi *s lik n* dan *majz b n*, setiap orang memiliki metode-metode menuju Tuhannya. Abu Yaz d al-Bustam misalnya, yang berusaha mendekati Tuhannya dengan konsep *al-ittih d*, yaitu seseorang dapat merasakan dirinya betul-betul merasakan perasaan bersatu dengan Tuhan sehingga yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud. Identitas kemanusiaan sudah hilang dan yang tinggal hanya satu wujud atau wujud tunggal. Selain al-Bustami, ada juga al-Hallaj dengan konsep konsep *hulul*-nya, yakni Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan (*n s t*) dihilangkan dan yang tinggal hanya unsur ketuhanan (*l h t*).

Pada saat penyatuan terjadi, baik dalam bentuk *hulul* maupun dalam bentuk *ittih d* maka pada saat itu seseorang bisa mengeluarkan statemen aneh (*sya a at*), yang mungkin dianggap *nyeleneh* oleh orang-orang awam yang tidak memiliki wawasan tentang tasawuf.

Dalam pandangan psikologi, pernyataan-pernyataan yang keluar dari wilayah bawah sadar manusia memunculkan asumsi bahwa pernyataan-pernyataan itulah yang disebut *sya a at*. *Sya a at* sendiri mengundang pertanyaan-pertanyaan hubungan wilayah pandang manusia kepada Tuhan secara universal dan menawarkan testimoni yang memiliki

tantangan-tantangan luar biasa bagi makna-makna religius konvensional.

Fokus dari penelitian ini adalah bagaimana pengaruh ekspresi *ekstase* dalam disiplin sufisme. Ekspresi *ekstase* (*shath*) tersebut merupakan salah satu kunci penting dalam memahami ajaran sufisme. Bagi mereka yang mendukung *sya a at* dianggap sebagai jalan memahami wahyu Tuhan, sedangkan bagi mereka yang menolak menganggap hal itu sebagai parodi kitab suci yang mengumpat Tuhan (Ernst, 2003: 16).

Di antara contoh *sya a at* adalah ekspresi *ekstase* Abu Yaz d al-Bustami yang paling terkenal "*Subh n, m a' ama sya'n*" (Maha suci aku, alangkah mulia keadaanku) dan ekspresi *ekstase* al-Hallaj yang paling terkenal "*Ana al-Haqq*" (Aku adalah Kebenaran).

Ungkapan *ekstase* (*sya a at*) para suf memerlukan penafsiran. Penafsiran dilakukan untuk menemukan definisi ilmiah dari ungkapan *ekstase* kaum suf. Ernst menyatakan ungkapan *ekstase* ditujukan untuk membatasi legalisme yang kaku sebagaimana perkataan itu menggarisbawahi asal-usul yang kontroversial dari gnosis tasawuf (Ernst, 2003: 19). Oleh karena itu, tantangan artikel ini adalah ketika mampu menyuguhkan ungkapan *ekstase* kaum suf dalam perspektif sufisme dan psikologi.

Artikel ini menyuguhkan makna khusus atas perkataan manusia terhadap kata-kata Tuhan dari kedua perspektif sufisme dan psikologi. Jika usaha membuat fenomena religius ini dapat berhasil diterima oleh pembaca modern, serta dapat memberikan beberapa pencerahan bagi masalah rekonsiliasi pengalaman spiritual dengan tradisi historis yang lebih besar, berarti kajian ini berhasil mencapai tujuannya.

## METODE PENELITIAN

Kajian ini berupa kajian kepustakaan (*library research*). Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian kajian ini adalah metode dokumentasi, yakni menelaah dokumen-dokumen yang tertulis baik berupa data primer

2 Kelompok *s lik n* adalah kaum suf yang pencarian makrifatnya menggunakan teori dari bawah ke atas. Artinya fenomena alam digunakan sebagai bukti adanya nama-nama Allah. Selanjutnya nama-nama Allah digunakan sebagai petunjuk adanya sifat-sifat Allah dan dengan sifat-sifat Allah dianggap sebagai bukti keberadaan dzat Allah. Sedangkan kelompok *majz b n* menggunakan teori sebaliknya atau dari atas ke bawah. Artinya, sejak awal seorang suf harus mengenal dan yakin tentang wujud Allah lebih dahulu, kemudian baru menurun untuk mengenal sifat, nama dan ciptaan Allah atau alam. Dengan demikian tujuan akhir kelompok *s lik n* adalah fase pertama bagi *majz b n*. Sebaliknya fase pertama *s lik n* merupakan fase terakhir *majz b n*, namun tidak dalam satu pengertian karena mungkin dapat bertemu di pertengahan antara yang menggunakan teori dari bawah ke atas atau sebaliknya (Al-Rand, tt.: 90).

maupun data sekunder.

Data primer yang digunakan berupa biografi dan dua buah kitab karya Qasim Muhammad Abbas berjudul: *Al-Hallaj: al-A'm l al-K milah*, dan *Abu Yaz d al-Bustam: al-Majm 'ah al-Sufyah al-K milah*. Selain itu ada juga karya Ali ibn Anjab Al-Baghdad: *Akhbar al-Hallaj min Andari al-Usul al-Makhtut t f S rati al-Hallaj*, dan dua karya Abd al-Halim Mahmud: *Sult nal- rif n Abu Yaz d al-Bustam*, dan *T j al-Sufyah Abu Bakr al-Syibl Hayatuhu wa Ar 'uhu*.

Data primer dan data sekunder selanjutnya dianalisis menggunakan metode analisis isi (*content-analysis*). Analisis isi yakni pembahasan secara mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau tercetak (Krippendorf, 1993: 15). Informasi tertulis tersebut tidak lain adalah teks pernyataan *syaa at* kaum suf.

*Syaa at* kaum suf kemudian dianalisis dengan menggunakan dua pendekatan. Pertama, karena *syaa at* berhubungan dengan pernyataan seseorang (suf) maka dibutuhkan interpretasi gramatika (*grammatical interpretation*) (Affandi, 2007: 58). Kedua, karena *syaa at* berhubungan dengan keadaan mental seseorang ketika mengeluarkan pernyataan *syaa at*, maka dibutuhkan pendekatan psikologis transpersonal<sup>3</sup> (Lajoie dkk., 1992: 90).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. "Penyatuan" (Tauhid) sebagai Pondasi *syaa at* Kaum Suf

Inti pengalaman keagamaan adalah bagaimana para suf memahami syahadat. Kalimat syahadat, atau pengakuan penerimaan Islam, menegaskan: "Tidak ada Tuhan selain Allah". Nama Tuhan adalah "Allah" dan menempati posisi sentral

dalam setiap kedudukan, tindakan, dan pemikiran setiap muslim. Kehadiran Tuhan mengisi kesadaran muslim dalam waktu kapanpun. Dalam pandangan muslim yang benar, Tuhan bukanlah semata-mata sebagai 'sebab pertama' sebagaimana dideskripsikan oleh sebagian teolog dan ultimat yang tinggi, melainkan lebih dari itu, yaitu bahwa Dia adalah inti kenormatifan. Tuhan sebagai inti kenormatifan berarti bahwa Dia adalah Dzat yang Maha Memerintah. Gerakan-gerakan-Nya, pemikiran-pemikiran-Nya, serta perbuatan-perbuatan-Nya adalah realitas-realitas yang mustahil untuk dipungkiri dan diragukan. Tiap-tiap dari hal ini, sepanjang manusia memahaminya, merupakan suatu nilai baginya serta suatu keharusan.

Untuk sampai pada penyatuan tersebut, penulis menyodorkan beberapa elemen penting yang akan dilalui oleh seorang suf, yakni: penjelasan tentang jiwa manusia, posisi kesadaran dalam jiwa manusia dan terma *tawjud*, *wajd* dan *wuj d*.

#### a. Jiwa Manusia

Dalam diri manusia, terdapat *qalb* dan *r h*. Keduanya sama-sama dapat mengakses alam empiris maupun alam *ghaibah* atau abstrak. Menurut Imam al-Ghazali, kata *qalb* dapat diartikan dua macam; pertama, daging yang khusus, bentuknya seperti buah pinus, bundar memanjang terletak di dada kiri, di dalamnya terdapat rongga-rongga yang berisi darah; dan kedua, sesuatu yang halus (*la fah*), yang ada pada diri manusia, yang bersifat ketuhanan (*rabb niyyah*) dan kerohanian (*r h niyyah*) yang mampu merasa, mengetahui, mengenal dan yang di-*khit b*, disiksa, dicaci, serta yang dicari. Karena makna ini pulalah, *qalb* sering disebut hakikat manusia (*haq qah al-ins n*) (Al-Ghaz l, tt: 3).

Demikian halnya dengan kata *r h* Al-Ghazali mengartikannya dengan dua pengertian. Pertama, diartikan sebagai sesuatu yang halus (*jinsun la f*), yang bersumber dari lubang hati jasmani, yang tersebar melalui urat-urat yang memanjang ke

3 Sebuah defnisi dikemukakan oleh Shapiro yang merupakan gabungan dari pendapat tentang psikologi transpersonal: psikologi transpersonal mengkaji tentang potensi tertinggi yang dimiliki manusia, dan melakukan penggalian, pemahaman, perwujudan dari kesatuan, spiritualitas, serta kesadaran transendensi (Lajoie dkk., "Definition of Transpersonal Psychology: the first twenty year", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1992, Vol. 24 No. 1; hlm. 79-98)

segala penjuru tubuh. *R hitu* mengalir ke badan dan memiliki kemampuan untuk memberi sinar kehidupan, perasaan, penglihatan, pendengaran, dan penciuman, bagaikan limpahan cahaya lampu yang mengelilingi sinar sudut rumah. Kedua, *r h* diartikan sebagai sesuatu yang halus (*al-lat fah*), mengetahui (*al-' limah*), dan yang merasakan (*al-mudrikah*), yang ada pada diri manusia. Dan makna kedua inilah, lanjut al-Ghazali, yang merupakan makna *qalb* yang hakiki (Al-Ghaz 1, tt: 3-4).

Baharuddin (2004:92) menambahkan salah satu karakteristik yang ditampilkan oleh jiwa (*al-nafs*) adalah fungsinya mewadahi atau menampung dimensi jiwa yang lain. *Al-nafs* sebagai elemen dasar psikis manusia mengandung arti *al-nafs* sebagai satu dimensi jiwa yang memiliki fungsi dasar dalam susunan "organisasi" jiwa manusia. *Al-nafs* mampu mewadahi dan menampung dimensi-dimensi lainnya, seperti *al-aql*, *al-qalb*, *al-r h* dan *al-ftrah*. Secara esensial, *al-nafs* juga mewadahi potensi-potensi dari masing-masing dimensi psikis, berupa potensi *taqw* (baik, positif), maupun potensi *fuj r* (buruk, negatif).

## **b. Posisi Kesadaran dalam Jiwa Manusia**

Konsep yang melekat erat terhadap *syaa* adalah kesadaran diri seorang suf, apakah kesadaran seorang suf benar-benar hilang ketika mengeluarkan statemen tersebut atukah masih dalam keadaan terjaga atau sadar. Oleh karena itu, peneliti mengutip penjelasan tentang kesadaran manusia oleh Zohar dan Marshall.

Posisi kesadaran dalam jiwa manusia Zohar dan Marshall mengangkat istilah tentang kecerdasan spiritual (SQ) namun tidak memberikan batasan secara definitif. Akan tetapi, mereka memberikan gambaran-gambaran dan penjelasan-penjelasan yang kesemuanya berkaitan dengan esensi dari kecerdasan spiritual. Zohar dan Marshall berpendapat:

*"Spiritual Quotient the intelligence with we edrees and solve problem of meaning and value. The intelligence with which we can place our action and our live in a wider, richer, meaning-*

*giving context. The intelligence with which we can assess that one course of action or one life path is more meaningful than another. SQ is necessary effective functioning of both IQ and EQ. It is our ultimate intelligence"*(Zohar, 2000: 4).

Menurut mereka kecerdasan spiritual adalah kecerdasan yang dapat membantu manusia untuk menghadapi dan memecahkan berbagai persoalan yang berkaitan dengan masalah makna dan nilai. Sebuah kecerdasan yang akan membantu manusia untuk menempatkan tindakan dan hidupnya dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Ia adalah kecerdasan yang dapat dipergunakan untuk menilai bahwa tindakan dan hidup seseorang lebih bermakna dan bernilai dibandingkan dengan orang lain. Lebih dari itu, menurut mereka kecerdasan spiritual adalah "ultimate intelligence" kecerdasan tertinggi yang ada dan dimiliki manusia sekaligus sebagai syarat penting untuk dapat memfungsikan kecerdasan intelektual (IQ) dan kecerdasan emosional (EQ) secara efektif.

Lebih lanjut, Zohar dan Marshall menegaskan bahwa "SQ is our deep intuitive sense of meaning and value our guide at the edge". Kecerdasan spiritual adalah perasaan terdalam akan makna dan nilai yang dapat mengantarkan manusia pada kesuksesan dan kebahagiaan hidup. Mereka juga mengatakan *Spiritual Quotient* adalah "our conscience" karena kecerdasan spiritual menurut mereka adalah "soul intelligence" yang dapat membantu manusia untuk membangun dirinya dengan utuh secara intelektual, emosional dan spiritual. *Spiritual Quotient* adalah sebuah kecerdasan yang dapat menyembuhkan manusia dari penyakit spiritual (*Spiritual Phatologi*) dan berbagai gangguan kesehatan mental (jiwa), seperti keterpurukan, kehinaan, ketidakberdayaan, keputusasaan, kecemasan, depresi dan stres (Zohar, 2000: 4).

Dalam pandangan Zohar dan Marshall, manusia adalah "driven indeed by longing to find meaning and value in what we do and experience", menurut mereka manusia adalah makhluk yang senantiasa berusaha untuk menemukan dan

mencari kebermaknaan hidup, sehingga keinginan manusia untuk menjadikan hidupnya penuh makna dan nilai adalah keinginan yang sangat mendasar dan kuat. Hal tersebut menjadikan manusia selalu berusaha untuk mendapatkan dan menemukan kebermaknaan hidup dalam setiap aktivitas dan tindakannya. Dalam hal ini Zohar dan Marshall menegaskan dengan mengutip pendapat Viktor Frankle yang mengemukakan bahwa pencarian akan makna hidup merupakan motivasi penting dalam hidup manusia. Pencarian inilah yang menjadikan manusia makhluk spiritual dan ketika kebutuhan akan makna tidak terpenuhi, maka hidupnya akan terasa dangkal dan hampa (Zohar, 2000: 9).

Dasar dari kecerdasan spiritual, kata Zohar dan Marshall, adalah adanya *God Spot* (Titik Tuhan). Zohar dan Marshall berpendapat:

*“God spot maybe is a necessary condition for SQ, but it's can't be sufficient condition”. Lebih lanjut mereka mengatakan, “Who score highly an SQ would expected to score highly or God Spot activity, but does not follow that high God Spot activity quarantees high SQ”. Dengan demikian, maka cerdas secara spiritual sangat memungkinkan seseorang memiliki aktivitas yang tinggi pada God Spot. Namun, tidak menjamin dengan tingginya aktivitas God Spot (Titik Tuhan) seseorang akan memiliki kecerdasan spiritual yang tinggi pula (Zohar, 2000: 82).*

*God Spot* (Titik Tuhan), yang berada di *lobus temporal* otak manusia, ditemukan oleh Ramachandran dan Micheal Pasinger. Daerah atau *lobus temporal* menurut Zohar dan Marshall (2000) berkaitan dengan sistem limbik, pusat emosi dan memori otak. Lebih lanjut, kata mereka, pengalaman spiritual di bagian *lobus temporal* yang berlangsung beberapa detik saja akan mempunyai pengaruh yang sangat kuat bagi pelakunya dan dapat mengubah sikap dan perilaku seseorang. Hal ini didukung dengan hasil penelitian tentang aktivitas otak manusia dari Universitas California San Diego yang menemukan daerah *temporal* sebagai salah satu lokasi yang mempunyai peranan penting dalam perasaan mistis dan spiritual manusia (Pasiak, 2003: 127).

Di sisi lain, al-Ghazali berpendapat bahwa manusia mempunyai identitas esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu *al-nafs* (jiwanya). Yang dimaksud dengan *al-nafs* adalah substansi yang berdiri sendiri, tidak bertempat, dan merupakan tempat pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma'qulat*) berasal dari alam *al-malakut* atau alam *al-amr* (Nasution, 1988: 73).

Berbeda dengan flosaf yang ingin menggambarkan jiwa manusia secara hirarki, para suf menggambarkan jiwa secara kedudukan atau posisi. Bagi suf, *al-nafs* adalah dimensi manusia yang berada di antara *r h* dan *jism*. *R h* membawa cahaya (*n r*) dan *jism* membawa kegelapan (*zulm*). Perjuangan spiritual (*muj hadah*) dilakukan untuk mengangkat jiwa menuju *r h* dan melawan berbagai kecenderungan *jism* yang rendah (Baharuddin, 2004: 93).

Jadi, dari beberapa pendapat di atas, proses munculnya *sya a at* kaum suf akan lebih condong ke arah *r h*

### c. *Taw jud, wajddan wuj d*

Secara etimologi, *al-wajd* berarti rasa kegembiraan hati. Para suf berbeda pendapat dalam penggunaan istilah *wajd*, yakni antara *wujd nandan wuj dan* sebagai sifat *wajd*.

Namun, Sarraj dalam *Lumma'* menyebutkan beberapa def nisi dengan kata-kata dan arti yang jelas, seperti yang didefinisikan sebagai “apa yang terjadi dalam hati yang sedang panik, sedang susah atau sedang melihat arti dari kondisi di akhirat,” atau “yang mengompori saksi-saksi untuk menentang suatu hasil,” atau “apa yang terjadi pada hati nurani dan menolak kenyataan, dengan tanpa paksaan dan pemalsuan” (al-T si, 1960: 375).

*Wajd* tempatnya di hati, seperti seluruh *wajd* berupa senang, sedih, sakit, dan lain-lain. Mereka mengartikan “*wajd*” dari al-Quran yang berbunyi:

*Fa innah l ta'm al-abs ru wa l kin ta'm al-qulubu allati f al-sudur(i)* (Q.S. al-Hajj : 46)

Artinya:

“Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.” (Q.S. al-Hajj: 46)

Dari ayat ini dapat dilihat bahwa hati ada dua jenis: hati buta tidak melihat, dan hati yang melihat dan terbuka luas, atau hati yang menemukan, dan hati yang tidak menemukan; dan apa yang didengar dan dilihat hati adalah apa yang diibaratkan dengan *wajd*.

Ada tiga tingkatan *wajd*: pertama adalah *al-tawjud*, sebuah panggilan *wajd* dengan menyebutkan atau pemikiran. Ini adalah tingkatan terendah karena hasil dari usaha, yang untuk pemula dalam suluk, dan para guru berbeda di tingkatan ini. Beberapa dari mereka menghentikannya karena kepalsuan dan kurangnya kejujuran. Beberapa dari mereka memperbolehkannya karena paparan kondisi yang mulia, dan mereka telah memilih: benarnya *tawjud* secara mutlak, berdasarkan hadits: “Menangislah, jika kamu tidak menangis, maka menangislah” Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam bab Zuhud (al-T si, 1960: 307). Dengan kata lain, dalam proses *tawjud* menuju *wajd* terdapat perbedaan antara pengalaman pemula dengan pengalaman para kaum suf.

*Wajd* adalah tangga yang mengantarkan pada ketuhanan, yang pada gilirannya merupakan hasil dari *dzikir* dan *wirid*. Oleh karena itu, *wirid* adalah syarat untuk mendapatkan *wajd*. Kata-kata mereka yang sering dikutip adalah “yang tidak punya *wirid* dalam lahirnya maka tidak punya *wajd* dalam batinnya” (al-T si, 1960: 307).

*Wajd* terkadang serupa dengan ketimpangan diri, lalu suf membatasinya dengan batasan al-Qur'an dan sunah, dan berkata: “semua *wajd* yang tidak ada dalam al-Quran dan sunah maka itu salah” (al-T si, 1960: 306). Ahli *wajd* punya perubahan yang tampak dalam *wajd* mereka, seperti tubuh yang menggigil, syok, napas, tarik napas, menangis dan merengek, dan berteriak. Hal ini untuk pemula yang menyamakan *wajd*-nya dan mempengaruhi mereka karena kelemahan

hatinya untuk menanggung pancaran-pancaran, tidak seperti perilaku orang yang sempurna dari ahli suluk, yang tidak khawatir akan pancaran-pancaran yang kuat.

*Wajd* tidak lepas dari *mahabbah* suf terhadap Allah Swt. *Sarraji* menyebutkan macam *mahabbah* menjadi 3 keadaan; (a) pertama, *mahabbah* secara umum, yang lahir dari kebaikan dan belas kasih Allah Swt. pada mereka. Syarat *mahabbah* ini adalah bersihnya cinta, dengan disertai dzikir yang berkelanjutan, karena barangsiapa cinta sesuatu, maka ia akan selalu menyebutkannya; (b) kedua, *mahabbah* yang timbul dari penglihatan hati terhadap kebesaran, keagungan, pengetahuan, dan kekuasaan Allah Swt. Cinta ini dimiliki *al-sidiqin* dan *al-mutahaqqiqin* (orang-orang yang benar dan memastikan kebenaran). Dalam tingkatan ini diperlukan terbukanya tabir gaib atau rahasia-rahasia Ilahi, lenyapnya kehendak dan seluruh sifat-sifat serta keinginan-keinginan tertentu; dan ketiga, *mahabbah al-sidiqin* dan *al-'arifin* (orang yang benar dan *ma'rifat*), yang timbul dari penglihatan dan makrifat mereka terhadap *qadim* cinta Allah Swt. tanpa adanya sebab. Demikian juga mereka mencintai Allah Swt. tanpa tendensi apapun. Dalam cinta ini, seseorang hanya mencintai Allah sehingga segala sesuatu adalah dengan Allah Swt. dan karena Allah Swt., tidak ada yang dicinta selain Allah Swt. Kemudian, sifat-sifat Allah Swt. masuk ke dalam sifat sang pecinta, sebagai penggantinya (al-T si, 1960: 88).

## 2. Pengertian Sya a at Kaum Suf

Secara etimologi, *syatah tun* (شَطَطَات) yang diambil dari kata *syataha-yasytahu* (طَح - يَشْطُطُ) bermakna “gerakan” *al-harakah* (الْحَرَكَةُ). Rumah yang digunakan untuk mengumpulkan tepung disebut *al-misyat* karena banyaknya kegiatan yang bergerak untuk menggiling tepung, dan mungkin bisa jadi tepung tersebut akan meluap dari tempatnya karena banyaknya gerakan di rumah tersebut. Kemudian, gerakan air yang sangat deras ketika mengalir di sungai yang sangat kecil

dan sempit maka disebut *sya a at al-m ' f al-nahari* (سَطْحُ الْمَاءِ فِي النَّهْرِ), yang berarti air meluap keluar dari sungai (al-T si, 1960: 453).

Sedangkan secara terminologi, *sya a at* diartikan sebagai sebuah ungkapan yang dianggap aneh yang digunakan oleh para suf untuk menerangkan sifat *wajd* yang meluap dengan kekuatannya dan menggelora dengan sangat panas dan menguasai hatinya (al-T si, 1960: 422). Dalam kitab yang sama tetapi di halaman lain ia menjelaskan *sya a at* adalah suatu ucapan yang diterjemahkan oleh lisan yang mengungkapkan tentang *wajd* yang memancar dari sumbernya yang disertai dengan ucapan, dan pelakunya dalam keadaan terjaga (al-T si, 1960: 453).

Seperti halnya yang didefinisikan secara singkat oleh penulis biograf suf yang terkenal Abdurrahman Al-Sullam (w 412 H), bahwasanya *sya a at* adalah ucapan yang biasa hanya dilontarkan oleh orang Khurasan, karena mereka mengungkapkan tentang kondisi perasaan mereka dan tentang hakikat (Sullam, 1986: 37).

Dari beberapa pengertian di atas terlihat bahwa ciri-ciri munculnya *sya a at* adalah aktualisasi gerakan-gerakan para suf yang masih dalam keadaan terjaga yang sedang dalam keadaan *wajd* yang sangat kuat dan menggelora sehingga mereka menampilkan sifat *wajd* mereka dengan beberapa ucapan yang terdengar aneh oleh orang yang mendengarnya. *Sya a at* hanya akan terjadi ketika bertepatan dengan sempitnya aliran *wajd* suf sehingga pada saat itu juga suf akan mengeluarkan ucapan *sya a at*.

Karena ketika para suf dalam keadaan *wajd* apabila tambah kuat *wajd*nya dan tidak sanggup memikul cahaya-cahaya hakikat yang menguasai hati nuraninya, kemudian mencuat melalui lisan *al-Haq*, karena pelaku dan *al-Haq* menjadi satu (Badaw, 1978: 10).

Carl Ernst menangkap sinyal tentang pengertian *sya a at* lainnya adalah 'Ayn al-Qudhat Hamdani. Dalam tulisannya yang berbahasa Persia dia menjelaskan secara teoritis

arti *sya a at* namun hanya menjelaskan dalam beberapa halaman saja dalam bukunya *Syakwa al-Garb*. Dan sebagai sumber, Ruzbihan Baqli jelas benar-benar mengenal dengan kitab *Lumma'* karya Sarraj, dia juga meminjam sejumlah penjelasan teknis dan penjelasan *sya a at* milik Sarraj (Ernst, 2003: 14-16).

Selanjutnya, Sarraj juga menekankan pada komponen pengetahuan dalam *sya a at* bagi pendengar ucapan-ucapan ekstase ini, serta menyanyakannya kepada yang benar-benar memahami itu dan memiliki pengetahuan yang sangat luas dan mendalam tentang ilmu itu (al-T si, 1960: 377-380). Orang yang sekedar mendengar kemudian menghujat dan mengkafirkan akan menjadikan f tnah dan celaka, sementara orang yang tidak mengingkari dan mau bertanya kepada orang yang mengerti apa yang menjadi kendalanya, kemudian ia paham bahwa hal itu memang bagiannya, maka ia akan selamat. Seseorang tidak akan sanggup untuk memahaminya jika tidak memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam dalam ilmu hakikat. Keutamaan Ilmu hakikat adalah yang paling utama dari beberapa ilmu pengetahuan syari'ah, dan sebagai komponen utama dalam memahami *sya a at*. Dan tidak akan mungkin terdapat pada orang-orang biasa kecuali kehendak Allah terhadap hamba yang dikhususkan oleh-Nya.

### 3. Faktor-Faktor Penyebab *Sya a at* Kaum Suf

Dalam *Syarh al-Hikam* hikmah ke 227 Ibn Abbad al-Rand menjelaskan;

"Al-haq iqu taruddu f h li al-tajalliy mujmalatan, wa ba'da al-wa'yi yakunu al-bay na; (fa iz qara`n hu fattabi' qur nahu, summa inna 'alain bay nahu)" (al-Qiyamah: 18-19)

Artinya:

Ilmu hakikat yang diturunkan Allah Swt. kepada orang-orang 'Arif ketika *tajalliy* itu bersifat global (*mujmal*) tetapi setelah tertangkap maka terjadilah penerangan. Kemudian dalam QS. Al-Qiy mat, ayat 18-19: "maka ketika Kami bacakan, ikutilah bacaannya, kemudian Kami sendiri yang

akan menerangkannya, artinya penjelasan yang terperinci.” (Al-Rand , tt.: 39-41).

Menurut Ibn Abbad al-Rand dalam *Syarh al-Hikam*, munculnya *syatahat* yaitu ketika Allah Swt. ber-*tajally* terhadap hati sang suf (kemunculan *w rid il h*) di mana datangnya secara tiba-tiba, sehingga ia tidak lagi mampu mengontrol kesadarannya (Al-Rand , tt.: 41). Al-Rand menguraikan lebih lanjut di dalam keterangan berikut ini.

*Al-Warid* datang dari kehadiran keperkasaan. Oleh karena itu, tiadalah ia bertemu dengan sesuatu melainkan ia akan memusnahkannya. Dia adalah seperti maksud (dari surah al-Anbiya' ayat 18: “Bahkan kami melontarkan yang hak ke atas yang batil, lalu ia memusnahkannya. Maka ia (yakni yang batil itu) pun lenyap (Al-Rand , tt.: 42).

Ketika datang kepadamu *al-warid t al-il hiyyah* (curahan-curahan rohani yang bersifat ketuhanan). *al-warid t al-il hiyyah* ini akan menghancurkan kebiasaan-kebiasaan dirimu. *Al-warid t al-il hiyyah* tidak lain adalah sebuah perkara yang bersesuaian dengan maksud surah an-Naml ayat 34: “sesungguhnya raja raja, apabila mereka memasuki sebuah *qaryah* (kampung atau negeri) akan merusakkannya” ( Al-Rand , tt.: 42).

Dari tiga hikmah di atas, penulis menyimpulkan bahwa ketika Allah Swt. ber-*tajally* pada hati seorang suf, maka sang suf tidak bisa melihat apapun kecuali Allah Swt. Pada saat itu suf terpusat kepada Allah Swt., dia lupa akan dirinya dan tidak bisa mengontrol ucapan yang keluar dari mulutnya. Dengan kata lain ia tidak sengaja mengucapkan sesuatu; dan ucapan yang keluar tersebut bersifat global (*mujmal*) atau belum dapat dipahami. Namun, ketika datang pencerahan, maksudnya adalah ketika suf sadar kembali, kemudian baru bisa dipahami.

Penulis memberikan contoh, suatu saat seekor singa besar tiba-tiba muncul di depan seseorang. Secara spontan orang tersebut mengeluarkan ucapan-ucapan yang terkadang tidak disadari kalau ia sedang mengucapkan sesuatu perkataan yang tidak dikehendakinya.

Di samping *w rid il hiyyah* di atas, al-Badawi menyebutkan lima faktor penting

mengapa *sya a at* bisa muncul; (1) kuatnya perasaan emosi dan ekstase spiritual yang sangat begejolak (*wajd*); (2) mengalami pengalaman penyatuan diri (*ittih d*); (3) suf dalam keadaan mabuk (*sakr*); (4) mendengar sinyal ketuhanan dalam dirinya yang mengajak pada penyatuan diri sehingga dia mengganti putarannya dengan putaran Tuhan; dan (5) hilangnya kesadaran diri seorang suf (Badaw , 1978: 10-11). Semua keadaan tersebut berjalan dengan keadaan seorang Suf yang tidak menyadari perasaannya, sehingga dia akan berucap sebagai Aku (Allah Swt.).

Di sini, *wajd* merupakan rahasia Allah Swt. bagi orang-orang yang benar-benar mukmin yakin dengan keyakinannya seyakini-yakinnya yang datang pada hati para suf dalam keadaan dihilangkan sifat-sifat nafsu serta merasakan kehadiran ilahi dan tersingkapnya penghalang dengan *al-Haq* yang menghilangkan sifat-sifat nafsunya itu secara langsung dan tiba-tiba. Dengan demikian bahwa *sya a at* membutuhkan *syiddatu al-wajdi* (شِدَّةُ الْوَجْدِ) yakni unsur emosi dan ekstase spiritual yang sangat begejolak.

Satu ungkapan *sya a at* terjadi hanya satu kali saja dan *sya a at* merupakan *h l* seorang suf yang berlangsung hanya beberapa detik saja dimulai saat mengucapkan ungkapan ekstase sampai ucapan tersebut berakhir. *Sya a at* hanya muncul pada kondisi *maq m t wajd* dan pada *maq m t wuj d*. Misalnya, ketika pemain badminton melakukan *smash* dia mungkin mengeluarkan reaksi yang berbeda dari biasanya. Di antara reaksi-reaksi yang dikeluarkan adalah munculnya kata-kata *nyeleneh* darinya. Seluruh permainan merupakan *maq m t* sedangkan *smash point* merupakan *ahw l*; dan di antara *ahw l* itu adalah *sya a at*.

Jika diteliti lebih dalam, *sya a at* terjadi dalam *h l sakr* atau mabuk yang memiliki kedekatan makna dengan *gaibah* yaitu ketidakhadiran hati dalam menyaksikan (*musyahadah*) makhluk (*al-khalaq*) karena ia hadir dan menyaksikan al-Haqq tanpa mengubah lahiriah sang hamba, kemudian ia menambahkan



bahwa *sakr* atau mabuk lebih kuat dan sempurna daripada *al-gaibah* (al-T si, 1960: 269). Dengan demikian puncak dari *sakr* lah yang menjadikan seorang suf kepada *sya a at* dalam keadaan dihilangkan sifat-sifat nafsunya (*fanā*).

Gagasan tersebut juga disamai oleh Qusyairi, karena pada dasarnya Qusyairi pernah berguru kepada al-T si lewat karyanya. Dia mengatakan orang yang sedang dalam keadaan *sakr* dikatakan lebih sempurna dan lebih kuat daripada orang yang dalam *gaibah* (Qusyair , 1989: 153) karena *sakr* tidak bersumber dari dari tabi'at manusia, sedangkan *gaibah* berasal dari tabi'at manusia sendiri.

Kita telah mengisyaratkan hadits tentang *sakr* sampai seluruh kondisi ini yang mengawal *sya a at* atau menyiapkannya sampai pada *sya a at* yang sempurna dalam kondisi dari tidak adanya pengaruh. Pengaruh di sini adalah pemikiran rasional. Ketika kondisi suf stik tidak terkait dalam esensinya sampai pada kesadaran, bahkan pada kelelahan dan rasa, maka selanjutnya akan terjadi mundurnya pengaruh. Karena ini membenarkan posisi awal pada kondisi yang lembut yang berkaitan dengan lahirnya *sya a at*. Dan sampai tingkatan tertinggi, karena kondisi *sakr* adalah faktor yang pokok bagi tiap kondisi tersebut; yaitu kondisi yang berjalan dalam atmosfer dari tidak adanya pengaruh ke batas yang terjauh yang mungkin bagi suf. Maka, tidak adanya pengaruh adalah unsur kuat dalam membatasi kondisi yang normal pada terjadinya *sya a at* (Badaw , 1978: 15).

Al-Qusyair membandingkan *sakr* dengan *sahw*, di mana *sakr* merupakan keadaan *gaibah* (ketidakhadiran dari menyaksikan makhluk yang diikuti kehadiran *al-Haqq* dalam hati) yang sangat kuat, sedangkan *sahw* merupakan kembalinya kesadaran dari *gaibah* (Qusyair , 1989: 153). Ketika suf sadar (*sahw*) dari *wajd* maka cukup baginya, namun apabila seorang Suf dalam keadaan mabuk (*sakr*) maka tidak akan bisa membedakan sesuatu dan akan menjadi faktor timbulnya *sya a at*. Demikian pula ketika ia dalam keadaan *sakr*, suf akan menuju

tingkatan *wuj d* yang dapat mengantarkan dia pada kondisi *jam'u* dan atau *tafriqah* (Al-T si, 1960: 415-416).

Sarraaj mengartikan *al-jam'u* sebagai lafal global yang mengisyaratkan pada al-Haqq di luar penciptaan makhluk dan alam semesta, sedangkan *al-tafriqah* sebagai isyarat pada alam semesta dan makhluk. Kemudian Sarraj memberi kesimpulan bahwa; "barangsiapa menunjukkan keadaan *tafriqah* tanpa *jam'u* maka Tuhan benar-benar menolaknya. Dan barangsiapa menunjukkan keadaan *jam'u* tanpa *tafriqah* maka dia (baca-kaum suf) benar-benar telah mengingkari taqdir Tuhan. Ketika dia menggabungkan antara keduanya (*jam'u* dan *tafriqah*) maka dia benar-benar telah menyatu (Al-T si, 1960: 416).

Namun, peneliti berasumsi bahwa sebelum pada *al-jam'u* dan atau *al-tafriqah* seorang suf harus berusaha menempuh *ittis l*, suf berusaha menyatu dengan Allah. Namun, ketika dia sedang merasa *ittis l*, sebenarnya perasaan tersebutlah yang menyebabkan dia masih dalam keadaan *inf's l*. Seperti perkataan al-Syibl dalam *Lumma'*:

"*Man za'ama annahu w silun fa laisa lahu h silun* (Barang siapa yang merasa bahwa dirinya adalah orang yang bertemu (dengan Allah Swt.), maka (sebenarnya) dia belum berhasil (bertemu)."

Ada pula, barangsiapa mengaku bertemu (dengan Allah Swt.) maka dia sebenarnya belum bertemu dengan Allah Swt. (al-T si, 1960: 433). Dan disebutkan oleh Sarraj dari beberapa guru bahwa:

*Man za'ama aw zanna annahu qad wasala falyatayaqqan annahu qad infasala* (Barangsiapa merasa atau merasa bahwa dia bertemu (dengan Allah) maka yakinlah bahwa dia benar-benar berpisah). (Al-T si, 1960: 433).

#### 4. Contoh-contoh Sya a at Kaum Suf

##### a. Abu Yaz d al-Bustam

Ajaran sufisme al-Bustam dapat disederhanakan menjadi dua hal utama yaitu ajaran tentang *fan* dan konsep penyatuan

yang kerap disebut dengan *ittih d*. Ajaran *fan* berangkat dari gagasan bahwa manusia mempunyai esensi yang sama dengan Tuhan karena itu dia dapat bersatu dengan Tuhan apabila mampu memupus rasa keberadaan pribadinya yang selanjutnya disebut dengan *fan*. (Siregar, 1999: 146).

Konsep *fan* 'ini menurut al-Bustam terbagi menjadi empat tingkatan, yaitu pertama *fan* paling rendah yang didapat dari hasil *mujahadah*, tingkat berikutnya adalah *fan* terhadap nikmat surga dan siksa neraka, tingkat ketiga adalah *fan* terhadap pemberian Tuhan, dan *fan* tertinggi adalah tingkat *fan* terhadap *fan* itu sendiri (*fan an al fan*). (Muhammad, 2001)

Apabila seorang sudah mampu mencapai kondisi *fan* maka dia dapat menyatu dengan Tuhannya di mana dalam proses ini dapat ditemukan jati diri seseorang yang berasal dari Tuhan yang kemudian proses penyatuan ini disebut sebagai *ittihad*. *Ittihad* sendiri dapat dimaknai sebagai penyatuan dua hal yang apabila dipahami dalam pengertian "kesatuan" maka hal ini berarti segala sesuatu sesungguhnya tiada dan eksistensi hanyalah kepunyaan Tuhan semata. (Armstrong, 2001: 126).

Puncak pengalaman mistik al-Bustam dapat digambarkan pada masa dia mengalami mimpi sedang melakukan mi'raj ke surga ketujuh. (Shells, 1996: 245). Adapun ungkapan yang keluar pada saat terjadinya *ittih d* itu lebih jelas pada ungkapan "سُبْحَانِي سُبْحَانِي" ("Maha suci aku! Maha suci aku!"). Ucapan inilah yang sempat dikafirkan oleh Ibnu Salim di Basrah. Ungkapan: "Maha suci aku! Maha suci aku!" Dan maha suci (*subb h*) dan (*subh n*) adalah nama Allah yang tidak boleh digunakan oleh selain-Nya (al-T si, 1960: 472).

Lalu syatahat سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي (Maha suci aku! Betapa mulianya tingkahku!), tingkah mana yang lebih mulia dari sampai tingkatan ketuhanan dan nyata baginya *ittihad* (penyatuan) yang sempurna dengan al-Haqq. Ini adalah usaha

maksimal dan betapa mulianya tingkah Abu Yazid ketika sampai puncaknya (Badaw, 1978: 37).

Pernah suatu kali Bayazid diikuti sekelompok besar orang yang mencari tahu temannya. Dia berkata pada Tuhan, :

"Ya Tuhan! Aku berdo'a semoga Engkau tidak menutupi orang-orang dari diri-Mu dengan kedirian-Mu, tapi Engkau menutupi mereka dari diri-Mu dengan diriku!" kemudian setelah memimpin orang-orang tersebut dalam shalat shubuh, dia berpaling pada mereka dan berkata, "Akulah Aku, tiada Tuhan selain Aku; maka sembahlah Aku!" mendengar hal ini, orang-orang berkata, "Abu Yazid sudah gila," dan mereka pergi.

Tapi tampak bahwa Abu Yazid yang *sakr* dengan ekstase *mukasyafah* telah keluar dari tahapannya. Naik ke posisi ketuhanan dan berkata: "t 'atuka li y rabbi a'zamu min t 'ati laka" (taat-Mu padaku lebih besar dari taatku pada-Mu), "batsyi asyaddu min batsyih bi" (murkaku lebih besar daripada murka-Nya padaku).

Dan naiklah dari perkataan yang kasar ke bagian teratas ketika mengatakan:

"la`an tar ni khairun laka min an tar rabbaka alfa marratin." (bahwa melihatku sekali lebih baik bagimu dari melihat tuhanmu seribu kali).

Dalam kondisi *sakr* dia keluar dari tahapannya dan menganggap dirinya dalam posisi tertinggi dari Tuhan sendiri. Dan ini dapat dipahami dari segi kepribadiannya karena terbukanya *hijab* dengan esensi yang tinggi merupakan hakikat yang sempurna dengan Allah. Karena pengaruh dalam dirinya dia menjadi ekstrim pada batas terjauh sebagaimana orang yang menyaksikan setiap kondisi dari arah ini. Seseorang merasakan seribu kali perasaan tertinggi karena abtraksinya yang disebabkan kuatnya karunia Allah yang datang secara tiba-tiba (Badaw, 1978: 37).

Dari sini dapat dikatakan bahwa perkataan Abu Yazid yang terakhir adalah benar dalam pengungkapannya jika dilihat dari kondisi

psikologi yang terjadi pada waktu itu dengan artian ada yang menyamai perbuatannya dari emosinya dan sampai pada batasan tertinggi.

Dan tidak disangka dengan tiadanya kebenaran dari dalamnya dari segi keinderaan. Dan selama para suf memiliki emosi psikologi, maka bagaimana Abu Yazid berkata dengan kalimat tersebut dan benar ketika memahami kondisinya. Tidak ada perkataan dari peneliti suf kecuali dengan segi psikologi ini. Karena itu kalimat semacam ini tidak sedikit dinilai dalam menunjukkan kepribadian suf dari selainya yang tampak dalam pengertian manusia awam yang dapat dirasionalisasi dan diterima.

#### b. Abu al-Husain al-Nuri

Salah satu ungkapan ekstase darinya adalah ucapan: *ana a'syaqull ha wa huwa ya'syuquni* (aku merindukan Allah Swt. dan Dia merindukanku). Ungkapan tersebut ketika terdengar oleh seseorang yang tidak menyukainya serta mengingkari ucapan tersebut kemudian membawanya menghadap pimpinan untuk dihakimi. Akhirnya mulailah al-Nuri menjelaskan kepada hakim sesuai firman Allah Swt:

*Yuhibbuhum wa yuhibb nahu.* (QS. Al-Maidah: 54)

Artinya:

"Dia mencintai mereka dan mereka mencintainya" (QS. Al-Maidah: 54)

Lalu Nuri melanjutkan penjelasannya kepada hakim, bahwa kerinduan (*isyq*) bukanlah hal yang lebih tinggi kedudukannya dibanding dengan kecintaan (*hubb*), sebagaimana kerinduan itu terlarang sedang orang yang sedang dalam cinta dibebaskan menikmati kecintaannya. Akhirnya pun hakim menerima penjelasan al-Nuri dengan baik sambil menangis (Sarraj, 1960: 407).

Di waktu yang lain dikisahkan juga bahwa al-Nuri diadukan sekali lagi kepada hakim, dan mereka bersaksi bahwa al-Nuri berkata:

*"kuntu al-b rihata f bait ma'all hi"* (tadi malam aku bersama Allah di rumahku). Lalu ia

ditanya tentang kebenaran tersebut, lalu ia pun menjawab bahwa ucapan tersebut benar-benar yang ia katakan, dan berkata: "sekarang pun aku bersama Allah, jika aku berda di rumah maka aku bersama-Nya, dan jika aku berada dimanapun aku bersama-Nya, maka barangsiapa bersama Allah di dunia maka di akhirat pun kelak bersama-Nya (Sarraj, 1960: 407)

Makna ungkapannya itu dapat ditunjukkan oleh firman Allah Swt. :

*Wa nahnu aqrabu ilaihi min habli al-war di.* (QS. Qaf: 16)

Artinya:

"Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya". (QS. Qaf: 16)

Dari beberapa cerita al-Nuri di atas, penulis melihat ternyata orang-orang yang mengingkari serta menghujat dan orang-orang yang membawanya kepada hakim adalah dari kalangan awam yang sedikit ilmunya dan tidak mau bertanya kepada orang yang memahaminya, karena makna yang dimaksud oleh Nuri jelas-jelas ingin menunjukkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan apa yang dirasakan. Nuri adalah seorang guru suf di zamannya, ibadahnya baik sering disebut sebagai orang yang gigih dalam berjuang, seperti yang diungkapkan oleh Abu Ahmad Al-Mughazali "saya belum pernah melihat seseorang yang ibadahnya baik melebihi dari Husain al-Nuri", pernah dikatakan bahwa ia berpuasa selama 20 tahun lamanya tidak seorangpun yang mengetahuinya (Sarraj, 1960: 407).

Sesuai dengan kemampuan pemahaman penulis, ucapan-ucapan Nuri memperlihatkan kecintaan suf yang kuat terhadap Sang Khaliq, seakan apa-apa yang ia lihat adalah Allah Swt. dan apa yang ia ingat adalah hanya berdzikir kepada Allah Swt.

#### c. Mansur al-Hallaj

Sya'at al-Hallaj yang menjadi pembahasan dalam penelitian ini adalah *Ana al-Haqq* (أنا الحق). Dalam Akhbar al-Hallaj, Anjab al-Baghdad meriwayatkan dari Ahmad bin F tik

berkata: aku mendengar al-Hallaj berkata:

“*Ana al- haq wa al- haq li al-haq haqqun l bisu tih fam samma fraqun*” (al-Bagdad , 1997: 93).

Lihat juga dalam Sarraj yang mengambil dari Tabaq t al-S fyyah, al-Haraw , namun dalam bentuk yang berbeda, syi’ir tentang al-Hallaj:

“*huwa al-haqqu wa al-haqqu lil haqqi haqqun wa l bisu malbasi al- haq iqi haqqun.*”

Dalam kitab al-A’mal al-Kamilah, memperlihatkan penafsiran al-Hallaj dalam Surat al-A’raf (7) ayat 205:

*Wazkur rabbaka f nafsika.* (QS. al-A’raf [7]: 205)

Artinya:

“Dan sebutlah Tuhanmu dalam hatimu.” (QS. al-A’raf [7]: 205).

Penafsiran al-Hallaj terhadap ayat 205 surat al-A’raf adalah:

Dalam ayat ini kamu tidak dianggap menampakkan zikirmu pada dirimu sendiri, maka kamu dituntut zikir yang lain sebagai gantinya. Dan zikir yang paling mulia adalah dengan tidak memuliakan sesuatu kecuali kepada yang Haqq (Allah). Dan yang tersembunyi dalam zikir itu lebih mulia daripada zikir yang tampak (Abbas, 2004: 120).

Dalam penafsiran al-Hallaj terhadap Surat Yunus [10]: 32 yang berbunyi:

*Fa z likumull hu rabbukum al-haqqu.* (Surat Yunus [10]: 32).

Artinya:

Maka (Zat yang demikian) itulah Allah Tuhan kamu yang sebenarnya. (Surat Yunus [10]: 32

Al-Hallaj menyatakan:

Al-Haqq adalah tujuan dari ibadah-badah, dan bergantung kepadanya melalui ketaatan, tidak nampak selain Dia, dan tidak ditemui selain Dia (Abbas, 2004: 122).

Penafsiran al-Hallaj selanjutnya terhadap Surat Yunus [10]: 35 yang berbunyi:

*Qul hal min syurak ikum man yahd ila al-haq qul lill hu yahd lilhaq afaman yahd ila al-haq ahaqqu anyuttaba’a.* (Surat Yunus [10]: 35)

Artinya:

“Katakanlah “Apakah di antara sekutu-sekutumu ada yang menunjuki kepada kebenaran?” Katakanlah “Allah-lah yang menunjuki kepada kebenaran”. Maka apakah orang-orang yang menunjuki kepada kebenaran itu lebih berhak diikuti.” (Surat Yunus [10]: 35)

Al-Husain ditanya: Siapakah al-Haqq ini yang kalian maksud? Dia menjawab: Dia yang mencela manusia dan Dia tidak bisa dicela. Al-Haqq dari dari yang Haqq, dan untuk yang Haqq, Dia mengada. Al-Haqq beserta yang Haqq dan tidak ada satupun kecuali melihat al-Haqq (Abbas, 2004: 122). Di sini, penulis dapat menangkap bahwa sampai riwayat yang disebutkan Anjab al-Bagdadi dalam *Akhbar al-Hallaj*, al-Bagdad meriwayatkan dari Ahmad bin F tik berkata: aku mendengar al-Hallaj berkata: *أنا الحق* (al-Bagdad , 1997: 93). Perlu dicatat bahwa ketika al-Hallaj berkata “*Ana al-Haqq*” ada seseorang yang mendengar; yakni Ahmad bin F tik. Al-Hallaj tidak peduli bila dia dihukum mati, dia rela karena kematian akan membawa dirinya bertemu al-Haqq. Oleh karena itu, tidak dipungkiri ia bisa mengeluarkan pernyataan *nyeleneh* karena kuatnya ekstase, sehingga pada waktu sebelum dieksekusi al-Hallaj mengatakan: “*m ra`aitu syaian illa ra`aitullaha fhi*” (Aku tidak melihat sesuatu benda kecuali Allah yang aku lihat pada benda itu). Dan ketika dalam *tafakkurnya* ada seseorang bertanya kepadanya tentang apa yang ada di balik jubahnya, pada saat itu juga al-Hallaj tanpa sadar mengeluarkan kata: “*m f jubbati illall hu*”. Tidak ada sesuatu di dalam jubahku kecuali Allah.”

## 5. Sya a at sebagai Manifestasi Kondisi Mental Kaum Suf

Keluarnya ungkapan ekstase ketika kondisi *altered state of consciousness* (ASC) oleh suf terjadi secara mendadak, dia tidak akan dapat menghindar karena datangnya dari Tuhan.

Keluarnya ungkapan ekstase dari seseorang tidak dapat disangka-sangka, seorang suf tidak dapat menduga kapan terjadi. Faktornya ketika seorang suf sedang dalam keadaan sakr karena

sumber ketika terjadi *sakr* bukan dari dari tabi'at manusia.

Penulis telah mengisyaratkan tentang *sakr* sampai pada seluruh kondisi dalam *wajd* yang mengawal *sya'a at* atau menyiapkannya sampai pada *sya'a at*. Yang sempurna dalam kondisi dari tidak adanya pengaruh pemikiran rasional yang mengindikasikan kesadaran. Ketika kondisi sufistik tidak terkait dalam esensinya sampai pada kesadaran, bahkan pada kelelahan dan rasa, maka selanjutnya akan terjadi mundurnya pengaruh. Ketika kondisi sufistik tidak terkait dalam esensinya sampai pada kesadaran, bahkan pada kelelahan dan rasa, maka selanjutnya akan terjadi mundurnya pengaruh. Karena ini membenarkan posisi awal pada kondisi yang lembut yang berkaitan dengan lahirnya *sya'a at*. Dan sampai tingkatan tertinggi, karena kondisi *sakr* adalah faktor yang pokok bagi tiap kondisi tersebut; yaitu kondisi yang berjalan dalam atmosfer dari tidak adanya pengaruh ke batas yang terjauh yang mungkin bagi suf.

Ketika suf sadar dari keadaan ekstase maka cukup baginya, namun apabila seorang Suf dalam keadaan mabuk (*sakr*) maka tidak akan bisa mengendalikan kesadarannya dan akan menjadi faktor timbulnya *sya'a at*. Dalam kondisi mabuk (*sakr*) ini, suf mampu menuju tingkatan *wujd* yang dapat mengantarkan dia pada pengalaman puncak (*peak experience*).

## PENUTUP

*Sya'a at* kaum suf berawal ketika Allah Swt. ber-*tajalliy* pada hati suf, datangnya secara tiba-tiba, sehingga suf tidak dapat melihat apapun kecuali Allah Swt. *Tajalliy* tersebut melalui proses *tawjud* dalam bentuk salat, dzikir, meditasi, merenung tafakur hingga para suf sampai kepada derajat *wajd* atau ekstase yang mengakibatkan ia tidak lagi mampu mengontrol kesadarannya kemudian mengeluarkan ucapan *sya'a at* yang tidak disengaja.

Ucapan *sya'a at* dilihat dari perspektif psikologi transpersonal merupakan kombinasi kata-kata yang tidak lazim untuk dikatakan oleh

manusia, karena konteks ungkapan tersebut hanya untuk Allah Swt. Ucapan-ucapan tersebut merupakan manifestasi dari kondisi psikologi kaum suf pada saat mengucapkan *sya'a at*, ia tidak menyadari bahwa mereka mengatakan ucapan tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Qasim Muhammad. 2004. *Abu Yazid al-Bustam: al-Majm'ah al-fyyah al-Kmilah* Damascus: Al-Mada.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Al-Hallaj: I'm l al-Kmilah* Beirut: Riad al-Rayyes Books.
- Al-Badaw, Abdurrahman. 1960. *Syatahatal-fyyah* Kuwait: Walakah al-Matb'ah.
- Al-Baghdad, Ali ibn Anjab. 1997. *Akhbar al-Hallaj min Andari al-Us l al-Makht t tf S rati al-Hallaj*. Damascus: D r al-Thali'ah al-Jad dah.
- Al-Ghaz l . tt. *Ihya' Ul m al-D n*. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah.
- Al-Hujwiri, Ali ibn Usman. 2001. *Kashf al-Mahjoob*. translated by. JA. Nicolson, Lahore: Zia-ul-Quran Publication.
- Al-Rand, Ibn 'Ibad Al-Nafaz . tt. *Syarh al-Hikam*. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Al-Sulam, Abu Abdirrahman. 2003. *Al-Tabaq t al-s fyyah* Beirut: D r al-Kutub al-Hadisah.
- Al-T s, Sarraj. 1960. *Al-Lumma' f al-Tasawwuf*. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah.
- Armstrong, Amatullah. 2001. *Khazanah Istilah Suf: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (terj: M Nasrullah dan Ahmad Baiquni). Bandung: Mizan.
- Baharuddin. 2004. *Paradigma Psikologi Islami; Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Qur'an*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Ernst, Carl W. 2003. *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme* (terj: Heppi Sih Rudatin dan Rini Kusumawati). Yogyakarta: Putra Langit.
- Krispendoff, Klaus. 1993. *Analisis Isi Pengantar dan Metodologi*. Jakarta: Rajawali Press.

- Lajoie, Denise H. & S. S. Shapiro. 1992. "Definition of Transpersonal Psychology: the first twenty year." *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 24 No. 1 thn 1992; hlm. 79-98.
- Muhammad, Hasyim. 2001. "Abu Yazid al Bistami: Pemikiran dan Implementasinya dalam *Teologia Volume 12 nomor 3. Oktober 2001*. Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang.
- Siregar, A Rivay. 1999. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Shells, Michael A. 1996. *Early Islamic Mysticism: Suf, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New Jersey: Paulist Press.