

# TASAWUF SUNNI ALA SIRHINDI: “KAWIN PAKSA” MONISME DAN TEOLOGI ASY’ARIYAH

*Muhsin Labib<sup>1</sup>*

**Abstract:** The term monism or *wahdah al-wujūd* has a long story in Islamic Mysticism or Sufism. It is such that is considered to be the soul of Sufism, *an sich*. It means that without *wahdah al-wujūd*, there would be no further discussion on Islamic Mysticism. Besides, the theory of *wahdah al-wujūd* is rooted in Shi’ite Islam, yet never found in the Theology of Ash’arian or any other Sunni tradition. It is very important to have an awareness of what the author has termed ‘failed cloning’ between monism in Shi’ite and dualism in Sunni traditions established by Sirhindi. This is an attempt to uncover the weakness and/or weaknesses of Sirhindi’s methodology, that criticized *wahdah al-wujūd* and his subsequent misunderstanding of it. Moreover, Sirhindi seemed somewhat confused over the disciplines of mysticism, philosophy, theology and jurisprudence in his arguments and accordingly his mystical construction. To criticize *wahdah al-wujūd* without having a basic understanding of Ibn ‘Arabi’s works is a fault. Moreover, the construction of mystical dimension of *wahdah al-wujūd* of Ibn ‘Arabi which had staunchly strengthened and defended by Shadrudin Shirazi (Mulla Sadra) is very difficult to break through by anyone who does not have basic knowledge of either. Thus, Sirhindi should have learned from him (Mulla Sadra) before he criticized Ibn ‘Arabi and his concept *wahdah al-wujūd*

**Abstrak:** Istilah monisme atau *wahdah al-wujūd* memiliki kisah yang panjang dalam Mistisisme Islam atau Sufisme. Ia dianggap menjadi jiwa sufisme, *an sich*, yang berarti bahwa tanpa *wahdah al-wujūd*, tak akan ada diskusi lebih lanjut mengenai Mistisisme Islam. Selain itu, teori yang berakar dalam tradisi syiah islam, belum pernah ditemukan dalam teologi *Asy’ariyah* atau dalam tradisi sunni lainnya. Penting untuk memiliki kesadaran terhadap apa yang penulis sebut sebagai “gagal kloning” antara monisme dalam syiah dan dualisme dalam tradisi sunni Sirhindi. Artikel ini berupaya untuk mengungkap kelemahan dan /atau

---

1 *Muhsin Labib, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta. E-mail : muhsinlabib@yahoo.com*

kelemahan dari metodologi Sirhindi yang mengkritik *wahdah al-wujūd* dan kesalahpahamannya terhadap konsep ini. Terlebih, dalam konstruksi penjelasan mistisismenya, Sirhindi tampak bingung atas disiplin pengetahuan mistisisme, filsafat, teologi dan fiqh. Mengkritik *wahdah al-wujūd* tanpa memiliki pemahaman dasar terhadap karya Ibn ‘Arabi akan cacat. Terlebih lagi, konstruksi dimensi mistis yang diperkuat oleh Mulla Sadra ini akan sulit diterobos oleh siapapun yang tidak mempunyai pengetahuan dasar tentangnya. Jadi, Sirhindi seharusnya belajar dari Mulla Sadra sebelum mengkritik Ibn ‘Arabi dan konsep *wahdah al-wujūd*

## Pendahuluan

Ahmad Sirhindi (1564-1624,) lahir di kota Sirhind di India utara. Ia disebutkan sebagai anak keturunan para ulama dan bangsawan yang dikenal dengan gelar Khajeh hingga bersambung dengan khailfah Umar.

Ahmad Sirhindi berkiprah pada awal milenium kedua hijriah, pergantian dari abad ke-16 menuju abad ke-17 masehi, untuk melakukan reformasi Islam India, yang dirasakannya telah tercemar karena terlalu banyak mengambil adat kebiasaan India yang pagan.

Usaha Maharaja Akbar untuk menciptakan *din- i ilāhi*, sebuah agama eklektis yang terdiri dari semua unsur positif dari agama-agama yang ada di wilayah kemaharajaannya yang luas, menimbulkan kemurkaan kaum Muslim ortodoks, sebagaimana tercermin dalam karya sejarah Bada’oni, *Muntakhab al-Tawārikh*. Konsep keagamaan yang diberi nama *din ilāhi* ini adalah konsesi dan langkah akomodatif Sultan demi meredakan konflik umat Islam dan umat Hindu yang berkepanjangan. Namun pada kenyataan selanjutnya, upaya ini malah mendiskreditkan umat Islam, ketika Sultan Akbar memproklamasikan gagasannya sebagai agama resmi di Mughal.<sup>2</sup>

Realitas ironis ini menimbulkan reaksi negatif di kalangan *fuqaha* dan pemuka agama Islam di India. Sirhindi adalah salah satu tokoh Islam yang merasakan kepahitan itu. Ia bahkan sempat mengungkapkan kekecewaannya.<sup>3</sup> Sirhindi menganggap biang keladi dari sinkretisme dan eklektisisme Sultan Akbar dan meluasnya sikap yang mengabaikan syariah dan aqidah adalah konsep *wahdah al-wujūd* Ibn ‘Arabi dan Syi’isme. Karena

2 Fazlur Rahman, Islam, terj, Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, cet. III, 1997), hlm. 215

3 Muhammad Abdul-Haq Ansari, Merajut Syariah dan Haqiqah, hlm. 2-3

itulah Ahmad Sirhindi bertekad melakukan purifikasi. Sufisme ontologis dianggapnya sebagai biang keladi kultus dan sinkretisme.<sup>4</sup>

Selain membenci Paganisme, Hinduisme, Kristen dan Yahudi, Sirhindi juga membenci Islam Syiah yang dianut oleh hampir setengah jumlah muslimin di anak benua India. Pada tahun-tahun awal, sebelum menjadi seorang sufi, Sirhindi menulis suatu karya yang berisi serangan tajam terhadap Syiah. Ia menuduh kaum Syiah sebagai orang kafir yang harus dibunuh. Bahkan karena sikapnya yang sangat tidak toleran terhadap selain mazhab sunni apalagi terhadap agama selain Islam, ia mendekam di penjara selama satu tahun atas perintah Jahangir, putra Sultan Akbar yang telah wafat, yang semula bersikap baik terhadapnya.<sup>5</sup> Konon perubahan sikap Jahangir itu terjadi setelah ia menikah dengan wanita cantik dari keluarga Syiah.<sup>6</sup> Konon, di kemudian hari setelah berpaling kepada sufisme, sikapnya terhadap Syiah kian melunak, dan kemudian mengakui peran Imam Ali dan imam-imam lainnya sebagai para wali Allah.

Pada masa awal hidupnya, dia juga menjadi asisten Abu al-Fadhl, meskipun dia sangat menentang tradisi filsafat Yunani dan agama selain Islam. Pada tahun 1599 atau 1600, dia bergabung dengan tarekat Naqsyabandiyah yang dianggapnya lebih unggul dibanding tarekat lainnya. Sebab, Naqsyabandiyah menolak *raqsh* (tarian) dan *sima'* (mendengarkan musik).<sup>7</sup>

### Klaim-klaim Kontroversial Sirhindi

Gagasan-gagasan mistis Sirhindi dikumpulkan dalam 534 surat. Kemudian surat-surat tersebut dikumpulkan dalam sebuah buku yang menjadi *magnum opus*-nya, yang diberi judul *al-Maktūbāt*. Menurut Freidman, secara umum, isi buku yang ditulis semula dengan bahasa Persia itu dapat dibagi tiga; kenabian, kewalian dan hubungan antara syariah dan tariqah dan antara teori *wahdah al-wujūd* dan *wahdah al-syuhūd*.<sup>8</sup>

4 Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 142; Harun Nasution. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 191.

5 Shaykh Ahmad Sirhindi: *An Outline of His Thought and A Study of His Image in the Eyes of Posterity*, McGill-Queen's University Press, 1971, hlm.xiv Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 38, No. 1 (1975), hlm. 31

6 Sirhindi: *An Outline of His Thought*, hlm. 31

7 Ahmad Sirhindi, *Al-Maktūbāt*, Fazilet Nasryiyet ve Ticaret A.S, Istanbul, hlm. 6

8 Francis Robinson, "Ahmad Sirhindi", John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, (Oxford University Press, 1995), vol. 4, hlm. 78.

Melalui surat-surat Ahmad Sirhindi berusaha untuk mengembalikan kemuliaan Mughal ke jalan yang benar yang menuntun kepada keselamatan. Para pengikutnya barangkali tidak menyadari tuntutan Sirhindi yang sangat tinggi atas dirinya sendiri dan ketiga penerusnya, sebab dia merasa dirinya sebagai *Qayyum*, seseorang yang melalui gerakan dirinya dunia berlangsung – suatu maqam yang jauh lebih tinggi dibanding *Qutb* dalam mistik Islam. Pengaruh Sirhindi setelah dia meninggal meluas di banyak bagian tengah dan timur dunia Muslim, dan surat-surat dari *imam Rabbani*, ‘Imam yang diilhami Tuhan,’ telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa.

Karena keberanian pendapat-pendapatnya yang sangat anti terhadap non muslim dan non sunni, dia sempat mendekam dalam penjara atas perintah kaisar Jahan-gir (1605-1627) dan kemudian dibebaskan. Hanya ada sedikit bukti yang mendukung pendapat umum bahwa sang kaisar melakukan itu karena dia berbalik mengakui pendapat Sirhindi.<sup>9</sup>

Pada masa hidupnya, dia dikritik oleh para sufi konvensional, karena kesombongannya, dan oleh para ekstremis karena Sirhindi bersikukuh bahwa kenabian itu lebih unggul dibandingkan kewalian. Nanti, pada abad ke-17, ajaran-ajarannya sering kali dihujat. Pada tahun 1679, *fugaha* utama kerajaan itu melarang secara resmi penyebaran ajaran-ajaran tersebut, namun pengikutnya tetap bertahan. Pada abad ke-20 ia dipandang sebagai pahlawan utama dalam tasawuf Islam sunni.<sup>10</sup>

Sirhindi adalah tokoh sufi India yang paling orisinal dan kontroversial. Dia punya beberapa pernyataan dan klaim yang sangat kontroversial dan tidak lazim. Dia menjadi bahan perbincangan di antara kaum modern muslim, sebagaimana dikupas secara rinci oleh Johanan Fredmann.<sup>11</sup>

Ketika Ahmad Sirhindi memutuskan untuk mengikuti jalan kesufian dia telah pergi kepada mursyid tarekat Naqsyabandi yang bernama Syekh Muhammad al-Baqi.<sup>12</sup> Ahmad Sirhindi mengaku telah melalui semua maqam spiritual. Syekh Muhammad mentalqinkan zikir *Ilmul Zat*, yaitu kalimat Allah kepada Ahmad Sirhindi. Mursyid Naqsyabandi itu menjuruskan perhatian spiritual dia kepada Sirhindi, sehingga Ahmad Sirhindi mengalami kegairahan dan kelezatan yang amat sangat. Klaim-klaim akan supremasi spiritual mistiknya dituangkannya pada bagian depan maupun di sela-sela komentar kritisnya atas *wahdah al-wujūd* dalam *Al-Maktūbāt*-nya.

9 Julian Baldick, *Islam Mistik* (Jakarta: Serambi, cet. 1,2002), hlm. 160-162

10 Baldick, *Islam Mistik*, hlm. 160-162

11 Johanan Friedman, “Ahmad Sirhindi” dalam Mircea Eliade (ed), *The Encyclopaedia of Religion*, (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 13, hlm. 337

12 Robinson, Ahmad Sirhindi, hlm. 4

Dalam salah satu suratnya, Sirhindi mengungkapkan kronologi pengembaraan spiritualnya. Dia mengalami rasa kepiluan yang amat dahsyat sehingga dia menangis dengan bersungguh-sungguh. Setelah satu hari mengamalkan zikir *Ismul Zat*, ia mengaku telah dikuasai oleh rasa penafian dan kelenyapan diri. Dalam suasana spiritual yang demikian dia menyaksikan samudera yang sangat luas. Dia menyaksikan segala sesuatu sebagai bayang-bayang dalam laut tersebut. Pengalaman demikian menjadi bertambah kuat, mendalam dan cemerlang sehingga memukau jiwanya. Ia mengaku telah mengalami suasana tersebut beberapa lama, kadang-kadang berlarut sampai seperempat hari, separuh hari dan kadang sampai satu hari penuh. Ahmad Sirhindi melaporkan pengalamannya itu kepada Syekh Muhammad. Gurunya menjelaskan bahwa apa yang telah dialami oleh Ahmad Sirhindi itu merupakan sejenis pengalaman *fana'* dan dia dinasihati supaya menjaga penyingkapan itu.

Sirhindi mengaku meneruskan latihannya. Dua hari kemudian dia mengalami *fana'* yang lebih teratur. Dia meneruskan latihan sebagaimana yang diajarkan oleh mursyidnya. Seterusnya dia mencapai *fana'* dalam *fana'*. Ahmad Sirhindi melaporkan pengalamannya kepada Syekh Muhammad. Mursyidnya itu bertanya apakah Ahmad Sirhindi menyaksikan seluruh alam ini sebagai satu kewujudan atautkah dia mendapati wujud tersebut bersatu dengan Yang Satu. Ahmad Sirhindi mengaku bahwa demikianlah yang telah ia alami. Mursyidnya menjelaskan bahwa *fana'* dalam *fana'* yang sebenarnya adalah walaupun disaksikan penyatuan tetapi seseorang itu masuk ke dalam suasana ketidak-sadaran sehingga *fana'* itu sendiri tidak ada dalam kesadarannya. Ahmad Sirhindi meneruskan latihannya dan pada malam itu dia mengalami suasana *fana'* seperti yang digambarkan oleh mursyidnya. Dia melaporkan pengalaman kepada Syekh Muhammad, termasuk pengalamannya sebelum memasuki *fana'*. Sirhindi mengaku bahwa dirinya mendapat ilmu secara langsung dari Tuhan. Dia juga mendapati sifat-sifat yang menjadi miliknya adalah juga milik Tuhan. Setelah maqam tersebut dia maju lagi. Dia menyaksikan satu cahaya yang membungkus segala sesuatu. Cahaya tersebut berwarna hitam. Dia menyangka apa yang dia saksikan itu adalah Tuhan. Mursyidnya menjelaskan apa yang telah dia alami itu adalah menghadap kepada Tuhan di balik hijab cahaya. Ia kelihatan karena kaitan Zat Yang Maha Suci dengan alam kebendaan, tetapi ia mesti dinafikan.

Setelah penafian itu, Sirhindi mendapati cahaya hitam yang membungkus segala sesuatu itu mula mengecil sehingga menjadi satu titik yang sangat halus. Mursyidnya menyuruhnya menafikan juga titik hitam yang halus itu supaya dia bisa sampai kepada suasana keheranan. Ahmad Sirhindi mematuhi arahan mursyidnya itu dan titik hitam yang halus itu pun lenyap.

Dia dikuasai oleh suasana kebingungan. Dalam suasana kebingungan itulah Ahmad Sirhindi mendapati Tuhan hanya kelihatan kepada Diri-Nya melalui Diri-Nya sendiri. Mursyidnya *mensahibkan* apa yang dialami oleh Sirhindi itu sebagai suasana kehadiran yang dicari dalam tarekat Naqsyabandiah. Ia dinamakan *nisbat* bagi tarekat Naqsyabandi. Ia juga dipanggil kehadiran Tuhan secara tiada rupa, bentuk, sifat dan lain-lain. Tahap inilah yang menjadi tujuan pencarian. Maksud *nisbat* adalah hubungan dengan Tuhan yang tidak putus walau sedetik pun. Nisbat yang jarang terjadi ini, menurut pengakuannya, dikurniakan atas dirinya dalam masa dua bulan beberapa hari setelah dia ditalqinkan oleh Syekh Muhammad.

Setelah melewati tahap nisbat, dia mengaku ada satu lagi bidang *fana'* dikaruniakan kepadanya. Menurutnya, *fana'* pada tahap ini adalah fana hakiki. Dalam kefanaan yang demikian dia menyaksikan hatinya menjadi sangat besar, hingga seluruh alam termasuk al-Kursi dan al-Arasy hanyalah seumpama sebiji sawi jika dibandingkan dengan hatinya. Ia mengaku, setelah melewati maqam ini, menyaksikan dirinya dan segala sesuatu sebagai Tuhan. Kemudian dia melihat segala sesuatu dari alam ini menjadi satu dengan dirinya dan dirinya menjadi satu dengan segala sesuatu. Dia menyaksikan seluruh alam tersembunyi dalam sebiji zarah yang halus.

Kemudian pengalamannya berubah lagi. Dia mengaku telah menyaksikan zarah dirinya membesar hingga beberapa alam bisa masuk ke dalamnya. Dia menyaksikan dirinya atau satu zarah sebagai cahaya yang membesar, memasuki setiap zarah kewujudan sehingga semua rupa dan bentuk alam hilang lenyap di dalamnya. Setelah itu dia mendapati dirinya atau satu zarah, menanggung alam atau menjadi pasak alam. Mursyidnya menyatakan suasana demikian adalah maqam *haqqul yaqin* dalam tauhid, maqam bersatu dalam kesatuan.

Setelah maqam di atas, berlaku pula pengalaman yang berbeda dari pengalaman penyatuan. Dahulunya Ahmad Sirhindi menyaksikan segala sesuatu sebagai Tuhan tanpa ada sedikit perbezaan. Bila memasuki maqam ini dia menemukan bahwa segala sesuatu dalam alam tidaklah bersatu dengan Tuhan, tetapi hanyalah bentuk khayalan. Penyatuan hanya berlaku dalam penyaksian mata hati semata-mata. Dia masuk kepada suasana keheranan yang menyeluruh. Saat itu dia teringat pada kata-kata Ibn 'Arabi dalam kitab *Fushūs al-Hikam*: "Jika kamu suka, kamu bisa memanggilnya 'yang diciptakan' atau jika kamu suka, kamu bisa memanggilnya Tuhan dalam satu aspek dan makhluk dalam aspek yang lain. Kamu boleh juga mengatakan yang kamu tidak mampu membedakan keduanya." Keterangan dari kitab *Fushūs al-Hikam* itu menenteramkan jiwa Ahmad Sirhindi dan segera ia laporkan pengalamannya itu kepada Syekh Muhammad. Sang

mursyid memberitahu bahwa Sirhindi mengalami suasana kehadiran Tuhan tetapi secara tidak jelas. Dia dinasihati supaya meneruskan latihan agar wujud sejati bisa dibedakan dari khayali (imajinasi). Syekh Muhammad menjelaskan bahwa Ibn 'Arabi tidak menceritakan suasana yang sempurna yang berbeda dengan konsep *wahdah al-wujūd*, karena kebanyakan sufi tidak melewati *maqam* penyaksian bahwa tidak ada perbedaan antara Tuhan dengan alam. Jika mereka melepaskan *maqam* tersebut, mereka akan menyaksikan perbedaan antara Tuhan dengan makhluk.

Ahmad Sirhindi meneruskan latihannya. Dalam tempo hanya dua hari dia dikurniakan pengalaman yang memperlihatkan perbedaan di antara Wujud sejati dengan wujud khayali. Dia mendapati sifat, tindakan dan kesan yang muncul pada wujud khayali sebenarnya datang dari Tuhan. Dia menyadari sepenuhnya bahwa sifat dan perbuatan tersebut sebenarnya bayangan atau khayalan sepenuhnya dan tiada yang maujud melainkan Tuhan. Mursyidnya menerangkan bahwa dia akan sampai kepada *maqam* mengalami suasana perbedaan setelah penyatuan, setelah menyaksikan Wujud Tuhan dan wujud hamba bersatu sebagai *wahdah al-wujūd*, dia meninggalkan *maqam* tersebut dan menyaksikan Wujud Tuhan sebenarnya berbeda dari wujud hamba. *Maqam* ini merupakan tahap terakhir pencapaian manusia. Setelah *maqam* ini, seseorang akan memahami dan menyadari tujuan dia diberi bakat-bakat yang perlu. Inilah *maqam* kesempurnaan.

Ahmad Sirhindi meringkas kronologi perjalanan spiritualnya. Katanya, ketika dibawa kepada *maqam* kesadaran sesudah mabuk, baqa sesudah fana dan melihat kepada setiap zarah kewujudan dirinya, dia tidak melihat sesuatu melainkan Allah dan dia temui 'cermin' untuk 'menanggung' Tuhan. Kemudian dia dibawa meninggalkan *maqam* tersebut. Dia masuk ke dalam suasana kebingungan. Bila dia kembali kepada dirinya dia dapati Tuhan dan segala yang maujud berada dalam dirinya. Kemudian dia dibawa lagi ke dalam suasana kebingungan. Setelah itu kesadaran dia dikembalikan semula dan dia mendapati **Tuhan bukan satu dengan alam, tetapi tidak juga berpisah.** Pada *maqam* permulaannya dia menyaksikan Tuhan sebagai meliputi dan menyertai sesuatu, kemudian syuhud yang demikian hilang sama sekali. Walaupun begitu, Tuhan terlihat olehnya dengan keadaan tersebut yang membuatnya merasakan seakan-akan Dia. Seterusnya dia melihat alam tidak ada di samping Tuhan, padahal dahulunya dia melihat alam berada di samping Tuhan. Dia kembali lagi mengalami suasana kebingungan. Kemudian kesadaran dia kembali lagi. Dia kini memperoleh pengetahuan yang sangat berbeda dengan pengetahuan dia sebelumnya. Dalam pengetahuan dia yang terbaru ini dia mendapati hubungan Tuhan dengan

alam adalah berlainan dengan apa yang dia pahami dahulu. Hubungan Tuhan dengan alam tidak mampu diuraikan dan tidak dapat diketahui. Dia masuk pula ke dalam suasana kebingungan. Dia merasakan kekerdilan diri. Ketika sadar kembali, dia mendapatkan pengetahuan bahwa Tuhan tidak ada hubungannya dengan alam secara diketahui atau tidak diketahui. Dia mengaku telah diberi pengetahuan khusus tentang tidak wujud hubungan antara Tuhan dengan makhluk walaupun dia menyaksikan kedua-duanya. Pada tahap ini dia mengaku telah mendapatkan pengetahuan bahwa apa pun yang disaksikan, walaupun berunsur gaib, bukanlah Tuhan. Menurutnya, ia hanyalah bentuk simbolik tentang hubungan Tuhan dan ciptaan-Nya yang melampaui pengetahuan dan syuhud apa pun. Dia mengaku bahwa di akhir perjalanannya ia menemukan masih ada maqam yang lebih tinggi dari maqam menyaksikan *wahdah al-wujūd*. Syuhud (penyaksian) terhadap *wahdah al-wujūd* merupakan satu pengalaman yang ditemui dalam perjalanan spiritual. Katanya, setelah meninggalkan maqam tersebut, seseorang akan menjadi sesuai dengan al-Qur'an dan hadis secara bertahap. Di penghujung perjalanannya, kesan syuhud *wahdah al-wujūd* akan hilang sama sekali dan dia menjadi sesuai sepenuhnya dengan al-Qur'an dan Sunah.

### Sirhindi dan Ibn 'Arabi

Beberapa orang sufi mungkin mengalami hal yang sama tetapi konsep yang timbul dari pengalaman tersebut mungkin berbeda. Ibn 'Arabi mengalami suasana satu wujud berpegang kepada konsep *wahdah al-wujūd*. Ahmad Sirhindi juga mengalami suasana yang demikian tetapi dia berpegang kepada konsep *wahdah al-syuhūd*. Ahmad Sirhindi mengaku telah meninggalkan maqam menyaksikan *wahdah al-wujūd* dan dia kembali kepada jalan kenabian. Banyak juga sufi yang tidak terlepas dari kesan menyaksikan *wahdah al-wujūd*, lalu mereka statis pada maqam tersebut. Sufi tersebut ditarik kepada konsep demikian karena kefanaan dan mabuk. Orang yang dalam kesadaran tidak patut mengikuti konsep yang demikian. Perlulah diketahui bahwa apa yang dialami dalam alam spiritual tidak semestinya kebenaran yang sejati. Alam demikian lebih merupakan Alam Misal yang menceritakan sesuatu tentang Kebenaran Hakiki yang melampaui misal. Misal dalam alam spiritual boleh dialami secara syuhud atau zauk (rasa). Ketika melalui daerah-daerah Latifah Rabbaniyah seseorang boleh menyaksikan cahaya-cahaya dan mengalami zauk Hakikat-hakikat Kenabian. Cahaya yang disaksikan dalam daerah *latifah* boleh mempesonakan seseorang



dan hakikat kenabian boleh membalikkan pandangan seseorang. Ada orang yang keliru dengan cahaya, menyangka Tuhan sebagai cahaya cuaca subuh. Ada orang yang keliru dengan hakikat kenabian, menyangka dirinya menyatu dengan nabi-nabi atau terus mendakwakan dirinya sebagai nabi. Ada sebagian dari mereka yang mencoba untuk menguak 'Rahasia'. Mereka menyatukan diri mereka dengan Nabi Adam dan Nabi Muhammad. Bagi mereka, tidak ada bedanya antara diri mereka dengan Adam dan Muhammad. Konsep mereka sudah jauh menyimpang dari kebenaran. Perjalanan jasad dengan perjalanan ruh lebih kurang sama. Manusia dari aspek jasad datang dari jasad yang satu adalah jasad Adam. Walaupun bersumber dari jasad yang satu tetapi seluruh jasad merdeka dari jasad yang satu itu, dan juga, setiap jasad tidak terikat dengan jasad yang lain. Setiap jasad bebas dengan perjalanannya, menanggung bahagia atau celaknya sendiri. Begitu juga dengan perjalanan ruhani atau ruh. Jika ruh Nabi Muhammad bahagia, ruh Abu Jahal tidak ikut bahagia. Jika ruh dan jasad Nabi Ibrahim dimasukkan ke dalam surga, ruh dan jasad Namrud tidak ikut memasuki surga. Sekalipun sekalian ruh-ruh bersumberkan ruh yang satu tetapi ruh individu bebas dengan perjalanannya sebagaimana jasad bebas berbuat demikian. Konsep menyatukan jasad atau ruh seseorang dengan jasad atau ruh orang lain adalah konsep yang keliru. Tanpa bimbingan guru yang arif, orang tersebut akan terus berada di dalam gambaran khayalnya atau di dalam alam bayangan.

### **Wahdah al-syuhūd Sirhindi**

Ahmad Sirhindi memperkenalkan teori sufisme alternatif, yaitu *wahdah al-syuhūd*. *wahdah al-syuhūd* atau *tauhid syuhūdi* merupakan pengalaman spiritual yang paling tinggi mengenai keesaan. Boleh juga dikatakan ia adalah kemuncak fana, di mana kesadaran seseorang sufi terhadap dirinya dan sekalian makhluk hilang sama sekali. Pada tahap tersebut, sufi masuk sepenuhnya ke dalam suasana "Tuhan Maha Esa." Pada saat itu kewujudan nyata sufi tidak hilang. Dia masih berjasad dan bergerak di atas muka bumi. Hanya ingatan dan kesadarannya terhadap yang selain Allah terhapus sama sekali. Sufi tidak bertukar menjadi Tuhan atau bersatu dengan Tuhan. Sufi yang di dalam keadaan menjadi Tuhan atau bersatu dengan Tuhan itu tidak ada kuasa untuk membelah bulan atau membuat matahari naik dari sebelah barat seperti kekuasaan Tuhan. Apa yang berlaku kepada sufi hanyalah pengalaman rasa. Dia mengalami rasa "Akulah Tuhan. Aku Esa. Tiada sesuatu beserta Aku". Maqam pengalaman keesaan yang paling tinggi ini

berlaku dalam salat. Apa yang dirasakan pada saat itu adalah: "Salat adalah puji-pujian Allah terhadap Diri-Nya sendiri. Dia yang Memuji Diri-Nya. Dia yang Berkata-kata. Dia Yang Mendengar." Pengalaman yang demikian merupakan saat yang paling lezat dirasakan oleh seorang sufi. Setiap patah kata dalam salat itu sangat mengasyikkan, sangat indah dan sangat merdu.

Ketika mengalami suasana keesaan Tuhan itu, tidaklah berarti bahwa sufi sudah menjadi Tuhan atau bersatu dengan Tuhan. Ia adalah satu suasana yang Tuhan gubah demi memperkenalkan keesaan-Nya. Orang yang memasuki suasana tersebut akan mengenal dan memahami maksud Tuhan Maha Esa. Pengalaman yang demikian terjadi tatkala sufi hilang ingatan dan kesadaran kepada segala perkara kecuali Allah. Ketika ingatan dan kesadarannya kembali, pengalaman tentang keesaan Allah itu tidak hilang, tidak seperti orang gila yang melupakan segala pengalaman gila tatkala dia sadar kembali. Pengalaman hati membawa sufi bermakrifat dengan keesaan Tuhan. Apa yang diketahui oleh orang lain secara ilmiah, dalil dan bukti, dialami sendiri oleh sufi. Pengalaman keesaan yang dialami oleh hati itulah yang dinamakan *wahdah al-syuhūd*.

Sufi yang mengalami *wahdah al-syuhūd*, menurut Sirhindi, berpecah kepada dua golongan. Golongan yang pertama memahami apa yang dialami itulah kebenaran yang sejati dan kebenaran yang paling tinggi. Hati telah mengalami *wahdah al-wujūd* maka tentu sekali menganggap *wahdah al-wujūd* -lah yang benar. Berdasarkan syuhud atau pengalaman hati mengenai *wahdah al-wujūd* itulah terbentuk konsep *wahdah al-wujūd*. Yang wujud hanyalah Tuhan, penampakan Tuhan atau wajah-wajah Tuhan. Alam dan makhluk adalah bentuk zahir yang dengannya Tuhan menyatakan Wujud-Nya. Alam dan makhluk jika dipandang dari satu segi adalah Tuhan dan jika dipandang dari segi yang lain adalah makhluk. Begitulah konsep *wahdah al-wujūd* yang dibuat sebagai terjemahan kepada pengalaman *wahdah al-syuhūd*. Sufi golongan kedua tidak mengubah terjemahan kepada apa yang mereka alami. Bagi golongan ini *wahdah al-wujūd* adalah syuhud atau pengalaman hati, tidak ada alasan untuk mengatakan *wahdah al-syuhūd* itu sebagai *wahdah al-wujūd*. Golongan ini menganggap bahwa menyaksikan keesaan Tuhan bukan bermakna menjadi Tuhan atau bersatu dengan Tuhan. Memasuki suasana Keesaan Tuhan yang Tuhan buat tidak berarti masuk kepada Tuhan. Tuhan tidak terbatas oleh masa, zaman atau ruang. Tidak ada sesuatu pun yang bisa sampai kepada Zat Tuhan. Walaupun Keesaan Tuhan dikenali dan dialami, ia tidak mengubah bangunan alam maya dan tidak mengubah ketuhanan Allah. Pria yang bermimpi menjadi wanita tidaklah benar-benar berubah dirinya menjadi wanita. Tetapi pengalaman menjadi wanita di dalam mimpi

itu membuatnya mengenali wanita dengan mendalam, tahu daya rasa dan citarasa wanita dan sebagainya. Pengalaman menjadi wanita dalam mimpi dikatakan pengalaman hakikat pria tentang hakikat wanita melalui cara bermimpi. Pria tersebut mengenali wanita secara sempurna.

Sufi yang mengalami hakikat ketuhanan adalah orang yang masuk ke dalam suasana hakikat dan makrifat, tidak masuk ke dalam Tuhan. Menurutny, hakikat dan makrifat adalah suasana yang digubah Tuhan untuk memperkenalkan Diri-Nya kepada yang Dia kehendaki. Ketika seorang hamba yang menetap dalam makam kehambaan diperkenalkan akan sifat al-'Aziz, maka hatinya berdebar, tubuhnya menggelinjang, parasnya menjadi pasi hingga ia nyaris terhuyung pingsan. Setelah sadar, dia kenal maksud al-'Aziz. Pengenalan empiris itu lebih berkesan dan meyakinkan dari pengenalan secara ilmiah. makrifat melalui pengalaman hakikat itu melahirkan ungkapan seperti: "Aku kenal Tuhanku melalui Tuhanku; Aku melihat Tuhanku tanpa rupa, tanpa bentuk, tanpa warna, tanpa cahaya; Aku kenal Tuhanku tanpa sesuatu pengenalan," dan banyak lagi ungkapan semisal.

Sufi yang mengalami *wahdah al-syuhūd* tetapi menolak konsep *wahdah al-wujūd*, berpegang pada konsep *wahdāh al ma'būd*, yaitu kepercayaan kepada keesaan Tuhan tanpa menafikan kewujudan makhluk ciptaan Tuhan. Sufi golongan ini mengakui bahwa wujud makhluk memang tidak berhakikat tetapi oleh karena makhluk diciptakan Tuhan, maka makhluk mempunyai kewujudan yang teguh, stabil, tetap, kekal, mempunyai tindakbalas dan sebagainya, bukan seperti *wujud khayālī* (artifisial). Jadi, *wahdah al-syuhūd* yang membawa sebagian sufi kepada *wahdah al-wujūd* itu juga yang menempatkan sufi pada *wahdāh al ma'būd*. Sufi yang tidak terbalik pandangan karena pengalaman *wahdah al-syuhūd* adalah yang ditetapkan pada makam kehambaan, sekalipun menempuh gelombang *Ālam al-Mitsāl* (dunia ide), alam bayangan, cahaya dan warna. Apa saja yang muncul dinafikannya dengan kalimat: "*Lā ilāha illa 'Llāh*" dengan maksud: "Tiada tuhan melainkan Allah."

Kalimat Tauhid yang menetapkan sebagian sufi pada maqam kehambaan itu boleh juga digunakan untuk mencabut kehambaan apabila maksud kalimat tersebut diubah kepada: "Tiada yang maujud melainkan Allah" (*Lā maujūd illa 'Llāh*). Renungan yang mendalam dan disertakan dengan ucapan yang berulang-ulang bertindak sebagai memukau diri sendiri sehingga terpahat keyakinan dalam jiwa bahwa hanya Wujud Tuhan yang ada. Orang yang memperoleh konsep *wahdah al-wujūd* secara renungan demikian tidak mengalami *wahdah al-syuhūd*, tidak ada pengalaman hakikat, tidak mengalami hal-hal ketuhanan karena mereka belum lagi sampai kepada

tahap kesadaran hati (kalbu). Hal ketuhanan hanya dialami oleh orang yang sampai kepada tahap kesadaran hati. *Wahdah al-wujūd* yang diperoleh melalui tafakur itu menjadi pegangan orang yang berada pada tahap ilmu, tetapi ilmu bayangan bukan ilmu sejati.

Dengan prinsip dualitas wujud (*tsunāiyah al-wujūd*) atau *wahdah al-syubūd*, Sirhindi sebenarnya meyakini bahwa pemilik wujud sempurna hanyalah Allah dan bahwa wujud selain Allah tidaklah sempurna. Sirhindi mencoba mengargumentasikan gagasannya dengan mengutip sebuah riwayat yang sangat populer "Tidak ada salat tanpa Fatihah." Katanya, Nabi tentu tidak bermaksud melenyapkan salat seseorang yang dilakukan tanpa al-Fatihah, namun Nabi menganggap salat tanpa membaca al-Fatihah itu tidaklah sempurna.<sup>13</sup>

### Syariah dan Haqiqah dalam Mistisisme Sirhindi

Syariah adalah bagian terpenting yang mendasar dalam ajaran sufi, poin ini dibuat dengan ketat oleh pemimpin tertinggi sufi Naqsyabandi, Shaikh Ahmad Sirhindi (yang juga dikenal sebagai Imam ar-Rabbani), di dalam surat-suratnya. Ini adalah keterangan sederhana dari salah satu suratnya dimana dia menjelaskan topik ini:

Menurutnya, syariah memiliki tiga bagian: pengetahuan, perbuatan, dan tujuan yang mulia (ikhlas). Jika anda tidak mengikuti semua bagian tersebut, maka anda belum dapat dikatakan taat kepada syariah, dan ketika anda mematuhi syariah maka anda taat kepada kesenangan Tuhan, yang merupakan kebaikan terbesar dunia dan akhirat, maka Syariah merupakan satu kesatuan yang utuh dari semua kebaikan dunia dan akhirat, dan tidak ada yang ditinggalkan dari segala hal yang ada dalam syariah.

Tariqah dan Haqiqah, sebagaimana dikenal di kalangan sufi, adalah bagian yang tak terpisahkan dari syariah, yang biasa digunakan untuk mengetahui tiga bagiannya. Jadi mereka dijaga dalam upaya untuk melaksanakan syariah bukan untuk meraih sesuatu dalam syariah. Pengembaraan dan kesenangan dari pengalaman para sufi dan wawasan kebenaran yang datang kepada mereka dalam pengembaraannya adalah bukan tujuan dari sufisme. Mereka kadang-kadang memberi cerita dan menyenangkan anak-anak mereka yang sedang diberi makan yang bertujuan untuk meraih tingkat ketenangan (*ridha*) yang merupakan tujuan akhir dari suluk.

13 Al-Maktūbāt, cet. Istanbul, hlm. 280

Menurut Sirhindi, syariah adalah bagian terpenting yang mendasar dalam Tasawuf. Oleh sebab itu, seandainya seseorang disebut syeikh namum belum mempraktekan syariah, maka setiap murid seharusnya menolak mengikutinya, dan memilih untuk mengikuti syeikh yang mengajarkan dan mempraktekan syariah.

### Kritik –kritik atas Sirhindi

Ahmad Sirhindi berusaha menggabungkan teologi Sunni (Asy'ariah) yang berbasis pada pluralitas (dualitas) wujud serta penegasan garis eksistensial Tuhan dan alam sebagai makhluk. Upaya yang dilakukan Sirhindi menerjang bangunan epistemologi kalam, filsafat dan mistisisme. Karena itulah, gagasan-gagasannya, betatapun sangat layak diapresiasi, tidak mampu menghindari paradoks epistemologis.

Sejauh yang penulis teliti, terdapat banyak paradoks dalam klaim-klaim dan gagasan mistiknya. Berikut ringkasannya:

Pertama: sebagian besar alasan yang dikemukakan Sirhindi untuk menentang *wahdah al-wujūd* didasarkan pada premis-premis teologis (kalam) dan yurisprudensial (fiqh), yang tidak lain hanyalah interpretasi-interpretasi subjektif suatu kelompok atau seseorang.

Mencampur-adukkan sufisme, filsafat, teologi dan fiqh nampaknya menjadi ciri dominan Sirhindi dalam kritik-kritiknya terhadap *wahdah al-wujūd* atau al-tauhid al-wujudi. Itulah sebabnya, *al-Maktūbāt* terkesan kacau dan tidak metodologis. Hal ini diperparah oleh pilihan kata Sirhindi yang terkadang cenderung agitatif dan emosional. Yang lebih memprihatinkan lagi, Sirhindi menunjukkan ketidakmampuannya menyembunyikan tendensi-tendensi sektarian dan personalnya dalam tulisan-tulisannya.

Sebenarnya polemik tentang apakah wujud itu tunggal atautkah beragam telah menjadi salah satu tema terkuno dalam khazanah tasawuf, filsafat dan teologi Islam. Mungkin Sirhindi yang hidup di anak benua India tidak pernah akrab dengan wacana ontologis yang rumit dan sulit itu, meski sering mengklaim telah menguasainya. Kalau saja Sirhindi tidak terlampau fanatik dan sinis terhadap Syiah dan akrab dengan pustaka para ulama Syiah tentang *wahdah al-wujūd*, mungkin ia tidak akan bersikap sangat sinis terhadap prinsip *wahdah al-wujūd*.

Meski sama-sama meyakini adanya Tuhan yang Maha Sempurna, umat Islam tetap saja berbeda pendapat tentang apakah Tuhan saja yang ada sedangkan selainnya “mirip ada” atau “berada dalam *wahdah al-*

*wujūd* Tuhan”, atukah Tuhan memiliki ruang eksistensi sedangkan setiap makhluknya memiliki ruang eksistensinya masing-masing?

Kaum pluralis dan dualis, termasuk kaum peripatetis dan sebagian besar kaum rasionalis Timur, berkeyakinan bahwa hakikat wujud (bukan maujud) beragam, mencakup Tuhan dan setiap makhluk-Nya. Dengan kata lain, menurut mereka, Tuhan memiliki hakikat wujud tersendiri yang berbeda secara total dengan hakikat wujud setiap makhluk-Nya.

Sirhindi semestinya memahami bahwa para penganut *wahdah al-wujūd* itu tidak selalu sama dalam detail pendapat mereka. Para penganut monisme yang meyakini unitas hakikat terbagi tiga aliran yang berbeda pendapat tentang *wahdah al-wujūd*;

1. Hakikat-hakikat *wujūd ‘aini* mempunyai kesekutuan dan kesatuan yang berbeda-beda. Dengan kata lain, wujud hanyalah sebuah hakikat. Namun dalam kesatuan tersebut, terdapat keragaman. Teori ini mengacu pada pendapat Mulla Shadra tentang pembagian wujud kepada mandiri (*mustaqīl*) dan bergantung (*rābith*). Pendapat ini dikenal dengan teori “*al-wahdāh fi ‘ain al-katsrah*”.
2. Hakikat wujud sejati dan “realitas” (wujud objektif, entitas, maujud) hanya terbatas pada Allah. Sedangkan eksistensi entitas-entitas lain bersifat metaforis. Teori ini dikenal dengan “*wahdah al-wujūd wa al-mawjūd*”.
3. “Wujud sejati” hanya ada pada dzat Allah. Sedangkan “maujud sejati” mencakup makhluk-makhluk.
4. Realitas-realitas wujud memiliki titik kesamaan dan kesatuan sekaligus perbedaan. Dengan kata lain, realitas-realitas wujud yang berlainan itu satu. Namun perbedaan tersebut tidak meniscayakan ketersusunan sehingga tidak dapat diuraikan menjadi genus dan diferensia. Perbedaan tersebut hanyalah dalam intensitas dan gradasinya, sebagaimana lilin dan lampu 500 watt yang satu atau sama-sama lampu namun kualitas pencahayaannya berbeda. Singkatnya, wujud yang satu dan sederhana itu gradual dan bertingkat-tingkat.<sup>14</sup>
5. “Wujud’ itu sederhana atau tunggal namun bertingkat-tingkat (gradual), masing-masing tingkat berbeda intensitasnya. Adalah jelas, keberadaan tumbuh-tumbuhan lebih sempurna dan lebih tinggi dari keberadaan benda-benda padat, karena ia memiliki sifat berkembang, konsumtif dan produktif. Ke-ada-an binatang juga lebih sempurna dari ke-ada-an tumbuh-tumbuhan, karena

14 Al-Manhāj Al-Jadīd, hlm. 399-405

ia, selain memiliki sifat-sifat yang ada pada tumbuh-tumbuhan, memiliki sejumlah sifat kesempurnaan lainnya, seperti berperasaan, bergerak dan berkehendak. Benda padat, tumbuh-tumbuhan dan binatang sama-sama memiliki eksistensi, namun masing-masing berada pada tingkat-tingkat kesempurnaan yang berbeda. Cahaya juga demikian, ia bersifat gradual, ada yang kuat sekali, ada yang lebih lemah dan begitu seterusnya, meski semuanya adalah cahaya. Banyak orang yang mengaitkan pendapat ini keyakinan kaum Fahlavi, para filsuf Iran kuno.<sup>15</sup> Tingkat tertinggi dari wujud bersifat tak berhingga, sedangkan tingkat yang paling rendah bersifat terbatas, lemah, dan tidak mandiri.

Kedua: Agama para rasul, tulis Sirhindi, tegak atas dasar premis kegandaan (*al-itsnainiyah*), dan bukan pada keidentikan antara Tuhan dan dunia. Ia memisahkan antara makhluk dan Maha Pencipta, hamba dan Tuhannya, dan tidak pernah menyampaikan bahwa pencipta adalah ciptaan, atau bahwa Tuhan adalah hamba. Para rasul tidak pernah mengabaikan pengetahuan, kehendak, kekuasaan, tindakan, dan pengalaman manusia atau makhluk-makhluk lain, dan kemudian menjadikannya hanya sebagai predikat Tuhan saja. Mereka tidak pernah menyatakan, bahwa hanya ada satu pelaku atau satu zat, atau satu subjek saja.

Sirhindi semestinya mampu membedakan antara tema-tema ontologis dan tema-tema religius (teologis). Tema-tema ontologis adalah konsep-konsep yang dibangun berdasarkan keyakinan akan alam keberadaan. Sedangkan tema-tema tentang para rasul dan syariah dibangun berdasarkan prinsip-prinsip nubuwah, yang merupakan turunan dari prinsip-prinsip teologis. Seseorang bisa saja meyakini adanya wujud mutlak yang merupakan pencipta tunggal, namun ia tidak mesti meyakini kenabian atau agama. Sirhindi semestinya mengkritik *wahdah al-wujūd* dengan berusaha menggugurkan premis-premis ontologisnya, tidak malah memprovokasi pembaca dan pengikutnya dengan mengandalkan tema-tema teologis dan fiqihyah yang sangat sektarian dan tidak aksiomatis.

Dari kritiknya di atas, tampak pula bahwa Sirhindi tidak mampu membedakan antara terma “satu”, “esa”, “sederhana”, “penampakan” dan terminologi lainnya yang merupakan elemen integral dalam khazanah sufisme dan filsafat.

15 Amolui, Sharhul-Mandhūmah (Qom :Daftar e Tablighat, 1987) juz 2, hlm. 105, Shadrudin Syirazi, al-Asfār al-Arba’ah (Qom :Daftar e Tablighat, 1989) juz, 1, hlm. 432, Al-Falsafah Al-Ulya, hlm. 90, Al-Manhāj al-Jadīd, hlm.403-405.

Ketiga: selain bertentangan dengan ajaran para Rasul, menurut Sirhindi, doktrin *wahdah al-wujūd* juga bertentangan dengan berbagai prinsip dasar ajaran Islam. Menurutnya, doktrin tersebut membenarkan adanya penyembahan berhala karena filsafat tersebut mengidentikkan dunia dengan Tuhan, maka penyembahan atas berbagai objek akan disamakan dengan penyembahan Tuhan, karena yang disembah adalah perwujudan Tuhan.<sup>16</sup> Inilah apa yang sebenarnya diyakini oleh para penyembah berhala, katanya.

Karena menyadari bahwa konsep monisme Ibn 'Arabi yang menjadi dasar utama tasawuf pasca al-Bustami dan al-Hallaj, tidak sejalan dengan teologi Asy'ariyah yang dianut oleh sebagian besar masyarakat sunni, Sirhindi melancarkan kampanye anti *wahdah al-wujūd* sembari menuduhnya sebagai imbas dari ajaran Syiah dan Zoroastrianisme.

Sirhindi semestinya mengetahui bahwa apabila ada selain Allah yang memiliki wujud sama dengan Allah, maka berarti "ada sesuatu yang menyerupai Allah dalam wujud." Kalau para rasul mengajarkan kepada umat mereka bahwa "Tiada tuhan selain Allah," maka itu tidak berarti "Tiada yang berwujud selain Allah," pastilah salah. Hal itu karena, ilah hanyalah satu dimensi kesempurnaan maksimum zat-Nya. Tuhan bukan hanya zat yang esa sebagai 'ilah (sembahan), namun Ia juga esa dalam segala arti kesempurnaan. Dengan kata lain, kita semestinya menganggap Allah sebagai pemilik satu-satunya *al-wujūd*, *al-ulūhiyyah*, *al-khāliqiyah*, *al-ma'budiyyah*, *al-rubūbiyah* dan semua sifat dan nama terbaik (*al-Asmā al-Husnā*). "Dialah pemilik nama-nama terbaik", sebagaimana difirmankan dalam al-Qur'an. Apakah karena Ia adalah pemilik nama-nama terbaik, maka berarti kita sebagai makhluknya tidak diperbolehkan menjadi pemilik majazi-nya? Inilah yang perlu direnungkan oleh Sirhindi dan para penentang *wahdah al-wujūd*. Prinsip ini dapat dianggap sebagai pemuncak atau saripati dari tauhid.

Keempat: Doktrin *wahdah al-wujūd*, menurut Sirhindi, mengabaikan adanya keburukan. Sebagai manifestasi Tuhan, yang merupakan kebaikan absolut tentu segala sesuatu mengada dalam keadaan baik; ia hanya buruk dalam kaitannya dengan sesuatu yang lain di luar dirinya sendiri. Bahkan kekafiran dan kemurtadan bukanlah suatu keburukan; dalam kenyataannya ia merupakan kebaikan dalam dirinya sendiri, dan buruk atau kurang baik hanya ada apabila dibandingkan dengan iman dan islam.<sup>17</sup> Menurutnya, ini jelas bertentangan dengan misi dasar para rasul yang bertujuan menjauhkan manusia dari penyembahan berhala dan kemurtadan.<sup>18</sup>

16 Sirhindi, al-Maktūbāt, vol. I: 272, hlm. 650-651.

17 Sirhind, al-Maktūbāt, vol. 234, hlm. 494; vol. II; 1, hlm. 854.

18 Sirhind, al-Maktūbāt, vol. I, 272, hlm. 651,652.



Meski kebaikan dan keburukan masing-masing mempunyai satu arti yang baku, namun standar untuk menentukan sesuatu sebagai baik dan sesuatu lain sebagai buruk bisa saja berbeda mengikuti konteks yang berbeda-beda.

- 1- Ada kalanya kebaikan dan keburukan dipahami sebagai kesesuaian dan ketidaksesuaian dengan selera (cita rasa). Panorama yang indah, karena sesuai dengan cita rasa, adalah baik. Sedangkan pemandangan yang menyeramkan, karena bertentangan dengan selera, dianggap sebagai buruk;
- 2- Ada kalanya kebaikan dan keburukan ditafsirkan sebagai keselarasan dan ketidakselarasan dengan kepentingan. Tujuan dan kepentingan bisa bersifat individual bisa pula bersifat komunal. Membunuh musuh, misalnya, dianggap sebagai baik karena selaras dengan tujuan, namun buruk bagi teman dan keluarga orang yang terbunuh, karena bertentangan dengan tujuan dan kepentingan personal mereka. Keadilan karena memelihara ketertiban masyarakat dan kepentingan umum, adalah baik. Sedangkan kezaliman, karena meruntuhkan keteraturan dan bertentangan dengan kepentingan umum, adalah buruk;
- 3- Adakalanya kebaikan dan keburukan sebagai kesempurnaan dan kekurangan jiwa. Pengetahuan, misalnya, adalah pesona atau hiasan, sedangkan kebodohan adalah noda atau aib;
- 4- Adakalanya kebaikan dan keburukan sebagai keterpujian dan ketercelaan sesuatu secara rasional. Sering kali akal sehat kita memastikan suatu perbuatan sebagai baik, karena sesuai dengan kesempurnaan eksistensial bagi manusia, selaku entitas berakal dan berkehendak, dan memastikan suatu perbuatan sebagai buruk karena meniscayakan kekurangan eksistensial bagi manusia, tanpa mengikutsertakan faktor manfaat personal atau sosial, seperti membalas kebaikan dengan kebaikan sebagai sesuatu yang diharuskan oleh akal sehat, dan membalas kebaikan dengan keburukan sebagai sesuatu yang dilarang oleh akal sehat.<sup>19</sup>

Harus diakui bahwa penelitian kita tentang maslah-masalah keberadaan belum final sehingga belum mencapai kedalaman fenomena-fenomena eksistensial. Persitiwa-peristiwa mengesankan yang pada mulanya sebelum

19 Ja'far Subhani, *Muhādharāt fil-Ilāhiyat* (Qom :Daftar e Tablighat Al-Islami, 1999), hlm. 89

diketahui dimensi-dimensinya, mengesankan tidak adanya keadilan. Di bawah pengaruh dan tekanan emosional itulah, kita sering memberikan analisis yang irasional. Namun, bila kita teliti secara seksama dan rasional, maka kita akan segera sadar bahwa peristiwa-peristiwa tersebut menjadi buruk di mata kita karena pertimbangan individual dan subjektif. Dalam alam yang tidak ada gempa dan bencana, perubahan dan evolusi tidaklah terjadi.

Dalam alam yang tidak berubah dan berevolusi, tidak ada gerak. Dalam alam yang tidak bergerak, hukum dan norma moral dan sosial tidak berarti. Perbedaan dan evolusi adalah bagian niscaya dari alam yang dinamis. Tanpa itu, alam tidak akan ada, matahari, bulan dan semuanya tidak akan ada. Dalam alam yang tidak mengandung sakit, usaha dan sengsara, perasaan gembira dari kesehatan, kebahagiaan dan kesuksesan adalah absurd, cita-cita untuk lebih sempurna adalah sia-sia, dan hubungan antar sesama akan tak bermakna.

Keburukan adalah ketiadaan mutlak. Karenanya, semua yang ada di alam ini pastilah sesuatu yang baik, karena kebaikan adalah kata lain dari keberadaan. Sesuatu menjadi buruk, karena ia merupakan partner asumsi dari lawannya, yaitu baik, sebagaimana gelap yang kita anggap ada karena menjadi entitas refleksif dari kebenderangan.<sup>20</sup> Bencana dan keburukan-keburukan adalah salah satu tema lama dalam sejarah peradaban manusia dan berkaitan erat dengan keyakinan keagamaan.

Seandainya Tuhan adalah kebaikan semata dan tidak ada keburukan setitik pun dalam Dzat-Nya sama sekali, maka bagaimana mungkin keburukan-keburukan dinisbahkan kepada-Nya! Tak pelak, kehidupan manusia adalah kehidupan sosial. Di dalamnya ada kepentingan-kepentingan personal dan komunal. Akal sehat mengutamakan kepentingan komunal atas kepentingan personal. Karenanya, sebagian fenomena alam muncul berupa bencana dan keburukan bagi sebagian orang, namun pada saat yang sama bencana dan keburukan diderita oleh sebagian anggota masyarakat tersebut memuat kepentingan umum dan masyarakat. Bila fenomena dan gejala alam tersebut dianggap sebagai keburukan oleh segelintir orang, maka itu adalah penilaian personal karena bertentangan dengan kepentingan sejumlah orang, namun ia sesuai dengan kepentingan umum yang lebih besar pada tempat dan waktu yang berbeda. Perbuatan merobohkan sebuah bangunan di tengah kota yang menimbulkan debu besar, misalnya, akan dinilai oleh sementara orang yang kebetulan lewat di dekatnya sebagai perbuatan yang merugikan

---

20 Jalal Al-din Ashtiyani, *The Existence from View Point of Philosophy and Mysticism* (Qom : The center of Publication of the office Islamic Propagation of The Islamic Seminary, 2000), hlm. 168-175.

mereka, karena debunya mengganggu kesehatan dan penglihatan. Namun perbuatan itu justru menguntungkan bagi orang-orang yang kelak sakit dan akan dirawat di sebuah rumah sakit di atas tanah bekas bangunan yang diruntuhkan tersebut.

Karena pengetahuan yang serba terbatas, manusia menghukumi dan menilai peristiwa-peristiwa dengan penilaian yang negatif. Padahal bila manusia membandingkan pengetahuannya yang dangkal dengan pengetahuan Tuhan, maka ia akan meralatnya kembali, sebagaimana dinyatakan dalam surah Ali 'Imran ayat 191 dan surah al-Isra' ayat 85.

Kehidupan manusia tidak hanya berdimensi material namun juga berdimensi spiritual. Tentu, kebahagiaan dan keberuntungan dalam kehidupan ini merupakan tujuan utama di balik penciptaan manusia. Kunci keberhasilan untuk mencapai kebahagiaan tersebut adalah menyembah Allah dan tunduk kepada-Nya. Karenanya, peristiwa-peristiwa yang menimbulkan gangguan dalam beberapa aspek kehidupan material boleh jadi merupakan penyebab utama kembalinya manusia kepada Tuhan, sebagaimana ditegaskan dalam surah al-Baqarah ayat 155-156. Sejumlah bencana alam adalah akibat ulah berdosa dan perbuatan maksiat. Manusia bertanggungjawab terhadap banyak peristiwa menyedihkan dan tragedi memilukan dalam alam, sebagaimana ditegaskan dalam surah Ar-Rum ayat 41 dan Al-A'raf ayat 96.

Kelima: Ibn Al-arabi dan para pengikutnya menyitir ayat al-Qur'an; "Sesungguhnya engkau tidak melemparkan (sejumput debu) manakala engkau melempar, melainkan Tuhan yang melemparkannya," (Q 8:7) dan ayat-ayat lain yang serupa, yang menopang doktrin tentang aktor tunggal. Doktrin *Wahdah al-wujūd*, menurut Sirhindi, meyakini bahwa Tuhan adalah aktor tunggal. Karena tidak ada dua zat, maka tentu tidak ada dua kehendak. Oleh sebab itu, simpul Sirhindi, apapun yang dipilih atau dilaksanakan oleh seseorang, maka dalam kenyataannya adalah dipilih dan dilaksanakan oleh Tuhan. Kepercayaan pada aktor tunggal (tauhid fi'li) menurut Sirhindi adalah produk dalam keadaan mabuk. Jelas bahwa ia menggambarkan pandangan determinisme (*al-Jabariyah*).<sup>21</sup>

Sirhindi semestinya memahami konsep kausalitas secara lebih mendalam, agar tidak tergesa-gesa menjatuhkan palu vonis terhadap sesama penyembah Allah. Hubungan antara sebab dan akibatnya adalah hubungan eksistensial real (objektif). Bila hubungan tersebut terjalin, maka ke-ada-an

21 Ashtiyani, *The existence*, vol. I: 30, hlm. 101; I: 289, hlm. 734, 738.

akibat menjadi pasti, ke-ada-an sebab memastikan ke-ada-an akibatnya, dan ketiadaan sebab juga memastikan ketiadaan akibatnya.<sup>22</sup>

## DAFTAR RUJUKAN

- Ansari, Muhammad Abdul-Haq. *Merajut Syariah dan Haqiqah*, terj. Achmad Nashr Budiman. Jakarta : Rajawali, 1990
- Ahmad Sirhindi. *Al-Maktūbāt*. Istanbul : Fazilet Nasyriyet ve Ticaret A.S
- Amoli, Hasan Shadeh. *Sharhul-Mandhūmah*. Qom : Daftar e Tablighat, 1987
- Ashtiyani, Jalal Al-din. *The Existence from View Point of Philosophy and Mysticism*. Qom: The center of Publication of the office Islamic Propagation of The Islamic Seminary, 2000
- Baldick, Julian. *Islam Mistik: Pengantar Anda ke Dunia Tasawuf*. terj. Satrio. Wahono. Jakarta: Serambi, 2002
- Friedman, Johanan. “Ahmad Sirhindi” *dalam Mircea Eliade*. ed. The Encyclopedia of Religion. New York: MacMillan Publishing Company, 1987
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Robinson, Francis “Ahmad Sirhindi”, *John L. Esposito* ed. The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World, Oxford University Press, 1995
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1997
- Shaykh Ahmad Sirhindi: *An Outline of His Thought and A Study of His Image in the Eyes of Posterity*, McGill-Queen’s University Press, 1971
- Shadra, Mulla. *Al-Asfār al-Arba’ah*. Qom : Daftar e Tablighat, 1989
- Subhani, Ja’far. *Muhādharāt fil-Ilāhiyat*. Qom :Daftar e Tablighat Alk-Islami, 1999
- Sadr, M. Reza. *Al-Falsafah al-‘Ulyā*. Qom : Daftar e Tablighat, 2000
- Thabathaba’i, M.H. *Nihāyah al-Hikmah*. Qom: *Jamiah al-Mudarrisin*, 2000

22 M. Reza Sadr, *al-Falsafah al-‘Ulyā* (Qom : Daftar e Tablighat, 2000), hlm. 113; M.H. Thabathaba’i, *Nihāyah al-Hikmah* (Qom : *Jamiah al-Mudarrisin*, 2000 ), hlm. 201.