

RELASI ANTARA TUHAN DAN MANUSIA MENURUT PANDANGAN IBRĀHĪM AL-KURĀNĪ

Frenky Mubarok

STAI Pangeran Dharma Kusuma Segeran Indramayu, Indonesia

E-mail: fbrok@gmail.com

Abstract: This article describes the concepts of relationship of God and man from theological point of view along with Sufism. It focuses on Ibrāhīm al-Kurānī's view on the issue. This article confirms that al-Kurānī attempts to reconcile theological views of Ash'ariyah and the divine worldviews of the Sufis, especially that of Ibn 'Arabi's philosophical Sufism. Al-Kurānī argues that there has been interconnectedness between common concepts expressed by the Sufis such as *waḥdat al-wujūd* and *tajallī* and the concept of *al-kaṣb* promulgated by Ash'ariyah. The author finds that the concepts of *ittibād* and *ḥulūl* are not two mystical concepts that explain the relationship of God and man, rather these two concepts are a mere psychological condition sensed and experienced by the Sufis who try to enter the realm of *ma'rifat*. Al-Kurānī also argues that the relation of God and man can be explained through the concept of *tajallī*. He sees that this concept is compatible with Ash'ariyah's concept of *al-kaṣb*. Al-Kurānī adds that causality is not an undoubtedly exact matter. It means that the causality does not discord against the notion of *waḥdat al-wujūd*.

Keywords: God; man; relations.

Pendahuluan

Agama merupakan gambaran hubungan antara Tuhan dan manusia, baik dari segi antara Pencipta dan yang diciptakan atau pun pemberi hukum dan yang terkena hukum. Dalam pandangan teologis, Tuhan sering kali digambarkan sebagai sebuah pribadi Yang Maha Sempurna dan manusia sebagai pribadi yang lemah yang membutuhkan Tuhan untuk mendapatkan keselamatan bagi dirinya. Berbeda dengan pandangan teologis. Dalam pandangan sufisme relasi antara Tuhan dengan manusia digambarkan sebagai suatu hubungan yang mesra, inilah kenapa bagi para sufi konsep cinta atau *maḥabbah*

merupakan pandangan yang dijadikan sebagai puncak dari relasi antara Tuhan dan manusia. Begitupun tentang eksistensi manusia, para sufi memiliki sebuah konsep yang disebut dengan *tajalli* yakni sebuah konsep di mana manusia bukanlah suatu eksisten yang diciptakan dari ketiadaan oleh Tuhan, akan tetapi suatu eksisten yang muncul berasal dari Diri Tuhan Sendiri.

Dalam pemikiran sufistik agama tidak hanya berkaitan dengan unsur eksoterisme saja, namun para sufi mencoba untuk menggali lebih dalam pada pemahaman tentang hakikat dari keyakinan dan praktik-praktik keagamaan itu sendiri. Hakikat yang merupakan unsur ketiga setelah shari'ah merupakan kenyataan eksoteris dan tarekat sebagai tahapan esoterisme.¹ Hal ini senada dengan pendapat Sayyid Muhsin al-Mūsawī al-Tabrīzī yang menyatakan bahwa sesungguhnya tarekat adalah penyempurna bagi shari'ah, dan hakikat adalah penyempurna bagi tarekat.²

Menurut 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Aḥmad al-Mahā'imī (776-835/1374-1432)—seperti yang dikutip oleh Ibrāhīm al-Kūrānī—ilmu hakikat adalah ilmu yang membahas perihal wujud (*ahwāl al-wujūd*) dari segi sebagai diri-Nya, dan dari segi perwujudan (*zūhūr*) dalam berbagai manifestasi (*al-maẓābir*). Sedangkan menurut Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥamzah al-Fanārī (751-834), ilmu hakikat adalah ilmu tentang Allah (*al-'ilm bi Allah*) dari segi keterkaitannya dengan makhluk (*irtabaṭah bi al-kehalq*), dan terpancarnya alam semesta dari-Nya, sejauh jangkauan pengetahuan manusia (*bi ḥasb al-tāqah al-bashariyah*).³

Dengan kata lain, ilmu hakikat menurut al-Kūrānī adalah ilmu yang membahas *wujūd al-Ḥaqq* dari sudut pandang keterkaitan-Nya dengan makhluk (*al-irtabaṭat*) bukanlah dari segi ke-Dia-an (*ḥuma*). Hal ini dikarenakan pembahasan tentang *ḥuma* tersebut tidak akan mungkin terjangkau baik oleh simbol-simbol rasional maupun mental. Tidak ada ungkapan pantas untuk menggambarkan identitas-Nya, maka bagaimana mungkin untuk membahas akan hal tersebut. Adapun yang dimaksud dengan kalimat “tidak dari segi ke-Dia-an” (*lā*

¹ Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Penerbit Amzah, 2012), 70.

² Sayyid Muhsin al-Mūsawī al-Tabrīzī, *Muntakhab Asrar al-Shari'ah* (Iran: al-Ma'had al-Thaqafi Nūr 'Alā Nūr, 1423 H), 27.

³ Oman Fathurahman, *Itḥāf al-Dhikr: Tafsir Wabdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012), 182.

min ḥayth Huwa) memiliki pengertian bahwa ke-Dia-an-Nya adalah identitas yang tersembunyi (*ghayb al-huwyāh*), yakni identitas yang tak terentivikasi (*lā ta'ayyun*) karena Dia bukanlah yang terentivikasi. Tentunya tidak ada keraguan tentang sukarnya pembahasan dari sudut pandang tersebut. Hal ini karena pembahasan terhadap identitas-Nya menggiring kepada kebutuhan pada bukti-bukti identifikasi atau objektivikasi sehingga dapat ditetapkan suatu hukum atau definisi tentang identitas-Nya, padahal Dia adalah yang tak teridentivikasi, bahkan ketika kita mencoba untuk memberikan identivikasi bagi-Nya.⁴ Dengan kata lain identifikasi terhadap identitas dari *al-Ḥaqq* hanya sesuai dengan istilah *lā ta'ayyun*.

Apa yang dijelaskan oleh al-Kūrānī tersebut senada dengan yang dijelaskan oleh Ḥamzah al-Fanārī yang menjelaskan bahwa *al-Ḥaqq* adalah *Wujūd* Murni yang tidak ada pertentangan di dalam-Nya, dan Dia adalah Esa dalam ke-Esa-an yang esensial (*Ḥaqqiqī*), yang tidak bergantung kepada kepada segala hal yang memberi kebergantungan. Dikarenakan hal tersebut, maka menurut al-Fanārī *al-Ḥaqq* adalah esensi yang Maha Suci, yang menurut teori *waḥdat al-wujūd*, *al-Ḥaqq* niscaya adalah *Wujūd* yang Esa.⁵ Dengan demikian, berdasarkan penjelasan al-Kūrānī dan para penafsir pemikiran Ibn 'Arabī lainnya, tuduhan bahwa ajaran *waḥdat al-wujūd* mengandung unsur panteisme adalah tertolak.

Dari uraian tersebut, sebagaimana yang disepakati oleh para 'arif, al-Kūrānī juga sependapat bahwasanya pembahasan tentang Allah berkaitan dengan ke-Dia-an atau identitas-Nya (*huwyāh*) tidak akan mungkin dapat dilakukan. Karenanya para sufi dalam kosmologinya mengatakan bahwa *huwyāh* Allah adalah tak-teridentifikasi (*lā ta'ayyun*) yang memiliki pengertian bahwa pada tingkatan tertinggi dari *huwyāh al-Ḥaqq* adalah suci dari segala perwujudan, baik dari segi Esensi (*dhāt*), Atribut (*ṣifāt*) atau pun Nama (*asmā*). Adapun yang "tersisa" dari *huwyāh al-Ḥaqq* tersebut adalah Absolutisitas-Nya (*al-muṭlaq*). Berdasarkan hal tersebut, maka pemikiran para 'arif adalah sejalan dengan Ḥadīth yang juga sering dijadikan dalil oleh para *mutakalim* dan *fuqaha*, yakni: *tafakkarū fi khalq Allāh wa lā tafakkarū fi Allāh*

⁴ al-Kūrānī, *Itḥāf al-Dhākī*, 182.

⁵ Ḥamzah al-Fanārī, *Miṣbāḥ al-Uns* (Iran: Intithārat Mūlā, 1384 H), 20.

(berpikirlah tentang penciptaan Allah dan jangan jangan berpikir tentang Allah).⁶

Sketsa Biografis Ibrāhīm al-Kūrānī

Nama lengkapnya Ibrāhīm b. Ḥasan al-Kūrānī al-Shahrazūrī al-Shahrānī al-Kurdī al-Madanī al-Shāfi‘ī. Al-Kūrānī lahir pada tahun 1025/1616 dan wafat pada tahun 1101/1690.⁷ Berdasarkan namanya, al-Kūrānī merupakan seorang ulama Madinah yang bermazhab Shāfi‘ī yang lahir di Sharazur, Kurdi.⁸ Para penulis biografi Arab menyebut al-Kūrānī dengan sejumlah *laqab* seperti Abū al-‘Irfān, Burhān al-Dīn, Abū Ishāq, Abū Muḥammad, dan Abū al-Waqt.⁹ Penyebutan al-Kūrānī dengan *laqab* tersebut juga dapat dijumpai dalam sejumlah salinan naskah karangan al-Kurānī.¹⁰

Al-Kūrānī mejalani pendidikan dasarnya, yang mencakup pengetahuan Bahasa Arab, kalam, logika, filsafat, dan lain-lain di kota kelahirannya, Shahrazūr.¹¹ Ia kemudian melanjutkan belajar ke kota Baghdad, yang merupakan pusat berkumpulnya ulama asal Kurdi pada periode Kekhalifahan ‘Uthmānīyah di abad ke-17. Al-Kūrānī menetap di kota Baghdad selama dua tahun, kemudian pindah ke kota Damaskus dan menghabiskan waktu selama empat tahun di kota itu, hingga melanjutkan ke kota Kairo pada tahun 1061/1650. Adapun guru-guru al-Kūrānī selama periode pendidikannya tersebut antara lain, Muḥammad Sharīf al-Kūrānī di Baghdad, ‘Abd al-Baqī Taqī al-Dīn al-Ḥanbalī, dan Najm al-Dīn al-Ghazzī di Damaskus, dan Abī al-‘Azā’im Sulṭān b. Aḥmad al-Mazāḥī di Kairo. ‘Abd al-Baqī adalah mufti di kota Damaskus dan salah seorang ulama mazhab Ḥanbalī terkemuka pada pertengahan abad ke-17 M. Di kota Damaskus inilah al-Kūrānī secara khusus mempelajari teks-teks fiqh mazhab Ḥanbalī, selain juga teks-teks karya Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Abd al-Salām b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Taymīyah, dan Ibn al-Qayyim. Al-Kūrānī nampaknya cukup akrab dengan pemikiran Ibn

⁶ Dikutip dari Ibid., 245.

⁷ Fathurahman, *Ithāf al-Dhaki*, 1.

⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013), 91.

⁹ Fathurahman, *Tafsir Wahdatul Wujud*, 6.

¹⁰ Ibid., 7.

¹¹ Ibid.

Taymīyah, walaupun ia secara khusus tidak menjadikan kitab-kitab karya Ibn Taymīyah dalam *Ithāf al-Dhākī* namun dalam pembahasan tertentu ia menjadi kritikus sekaligus pembela pemikiran-pemikiran Ibn Taymīyah. Misalnya ketika al-Kūrānī menjelaskan pernyataan yang dilontarkan oleh Ibn Taymīyah yang ia kutip dari kitab *al-Itqān* karya al-Suyūfī, di mana dalam statemennya Ibn Taymīyah menjelaskan bahwa banyak para penafsir al-Qur’ān—terutama di kalangan sufi—yang menafsirkan al-Qur’ān yang secara maknawi adalah benar—dalam arti tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama,—akan tetapi makna tersebut tidak ditunjukkan secara tekstual oleh al-Qur’ān. Karena itu menurut Ibn Taymīyah penafsiran tersebut adalah salah di dalam pengambilan dalil bukan pada hasil dari penafsirannya (*madlūl*).¹²

Menyikapi pernyataan Ibn Taymīyah di atas, al-Kūrānī membenarkan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh para sufi kadang keluar dari makna tekstual ayat al-Qur’ān. Menurut al-Kūrānī, jika Ibn Taymīyah mengatakan bahwa berdasarkan hal tersebut para sufi telah menyimpang dari kebenaran maka hal tersebut adalah keliru, tetapi jika Ibn Taymīyah hanya meyakini bahwa penafsiran para sufi terkadang tidak sesuai dengan makna lahir dari teks, maka hal tersebut dapat diterima dikarenakan dalam sebuah teks terdapat makna lahir maupun makna batin.¹³

Al-Kūrānī tampaknya memiliki keleluasaan dalam mempelajari berbagai literatur Islam dalam berbagai bahasa, karena selain bahasa Arab, ia juga fasih berbahasa Persia dan Turki.¹⁴ Ketika di Kairo, selain belajar kepada Abī al-‘Azā’im Sulṭān b. Aḥmad al-Mazāḥī, al-Kūrānī juga belajar kepada Muḥammad b. ‘Alā al-Dīn al-Bābilī, sebelum akhirnya ia belajar kepada sejumlah ulama di Madinah seperti Abū al-Mawāhib Aḥmad b. ‘Alī al-Shanāwī, Muḥammad Sharīf b. Yūsuf al-Kūrānī, ‘Abd al-Karīm b. Abī Bakr al-Ḥusaynī al-Kūrānī dan secara khusus kepada Aḥmad al-Qushāshī (w. 1660).¹⁵

Pertemuan al-Kūrānī dengan Aḥmad al-Qushāshī terjadi ketika ia sedang menunaikan ibadah haji. Al-Qushāshī merupakan gurunya yang paling berpengaruh hingga dapat membujuk dirinya untuk

¹² Ibrāhīm al-Kūrānī, “Ithāf al-Dhākī” dalam Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhākī: Tafsir Wabdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012), 190.

¹³ Ibid.

¹⁴ Fathurahman, *Tafsir Wabdatul Wujud*, 7-8.

¹⁵ Ibid., 8.

menetap di *Ḥaramayn*. Hubungan al-Kūrānī dengan gurunya tersebut semakin dekat ketika ia menikahi putri gurunya tersebut. Walaupun al-Qushāshī merupakan guru utama al-Kūrānī, tetapi tidak menghalanginya untuk belajar kepada ulama lain yang ada di Madinah seperti Muḥammad al-Bābili dan ‘Īsā al-Tha‘alibī.¹⁶

Al-Qushāshī sendiri merupakan murid dari Sayyid Sibghat Allāh b. Rūḥ Allāh Jamāl al-Barwajī (w. 1015/1606) dan Aḥmad al-Shināwī (l. 975/1567). Setelah al-Shināwī wafat, ia kemudian memegang tanggung jawab atas penyebaran tarekat Shaṭṭariyah khususnya di *Ḥaramayn*. Salah satu perubahan yang paling menonjol dari kemurshidan al-Qushāshī adalah upayanya dalam mereorientasi ajaran tarekat Shaṭṭariyah yang awalnya cenderung lebih mengedepankan aspek mistis yang bersifat ritual menjadi sebuah tarekat yang mengajarkan perpaduan antara aspek mistis dengan shari‘ah, atau yang kemudian disebut oleh Fazlur Rahman dan Azyumardi Azra dengan istilah ‘neo-sufisme’.¹⁷

Tidak berbeda dengan gurunya, al-Qushāshī, al-Kūrānī juga dikenal sebagai seorang ulama *Ḥaramayn* yang sangat menekankan makna penting shari‘ah di samping tasawuf. Menurut al-Kūrānī, tidak sepatutnya para sufi membiarkan praktik mistisnya bertentangan dengan shari‘ah dan kewajiban agama lainnya.¹⁸ Karenanya, ia berupaya untuk mengambil benang merah dari khazanah keilmuan yang ia warisi baik dari segi fiqh, teologi, tasawuf hingga filsafat. Sikap al-Kūrānī seperti yang diakuinya sendiri dalam kitab *Iṭḥāf al-Dhākī* terinspirasi dari perkataan ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, “dan pahamiilah sikap saudaramu dalam sisi terbaiknya, hingga ia menunjukkan kepadamu pandangan yang lebih baik bagimu, dan janganlah kamu menganggap buruk atau jelek ucapan yang berasal dari seorang Muslim, sejauh kamu dapat menemukan sebuah penafsiran yang baik baginya”.¹⁹

Watak dasar al-Kūrānī ini tentu saja tidak terbentuk begitu saja, melainkan sangat dipengaruhi, baik oleh latar belakang pedidikannya maupun konteks sosial intelektual yang terjadi pada masanya. Abad ke

¹⁶ M. Basheer Nafi, “Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī”, *Die Welt des Islams*, Vol. 42, No. 3 (2002), 321.

¹⁷ Oman Fathurahman, “Tarekat Syattariyah Memperkuat Ajaran Neosufisme”, dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), 160.

¹⁸ Fathurahman, *Tafsir Wabdatul Wujud*, 118.

¹⁹ al-Kūrānī, *Iṭḥāf al-Dhākī*, 238.

17 dapat dikatakan sebagai abad kebangkitan bagi para intelektual pembaharu. Jalur sutra perdagangan laut yang semakin ramai dengan kapal-kapal yang berlayar dari Eropa hingga Asia Timur berpengaruh juga pada arus jemaah ibadah haji dari seluruh penjuru dunia termasuk kepulauan Nusantara. Pertemuan antar-Muslim dari penjuru dunia ternyata tidak hanya sekedar melakukan ibadah haji, akan tetapi mereka pun juga melakukan perjalanan menuntut ilmu (*riḥlah ‘ilmīyah*) dari beberapa tokoh agama yang ditemuinya di *Ḥaramayn*. Hal ini menjadikan kota Makkah dan Madinah berkembang menjadi pusat keilmuan yang bersifat heterogen. Karenanya tidak mengherankan jika terjadi persinggungan antara berbagai aliran baik dari disiplin ilmu fiqh maupun tasawuf yang sering kali memunculkan suatu corak pemikiran tertentu yang merupakan perpaduan dari beberapa aliran fiqh atau tasawuf.

Posisi Ibrāhīm al-Kūrānī dalam Jejaring Ulama Nusantara

A.H. Johns—sebagaimana dikutip M. Nafi Basheer—menemukan bahwa ketokohan al-Kūrānī di Madinah sangat dekat dengan kebangkitan Islam di Asia Tenggara pada abad tujuh belas, terutama dengan ulama Aceh, ‘Abd al-Ra’ūf (w. 1690). Masih menurut Johns, al-Kūrānī merupakan tokoh yang tergabung dalam kebangkitan ulama yang berpusat di *Hijāzī*, terutama di kota suci Madinah pada abad tujuh belas dan delapan belas, yang memiliki jaringan murid yang tersebar diseluruh penjuru dunia Muslim, seperti Persia, Aljazair, Jazirah Arab, India, Syria, Asia Tenggara, dan lain sebagainya.²⁰

Al-Kūrānī merupakan ulama generasi kedua dalam jaringan neo-sufisme yang berpusat di *Ḥaramayn*. Generasi pertama antara lain Aḥmad al-Qushāshī (991/1583-1071/1661) dan Muḥammad al-Bābīlī (1000/1592-1077/1666). Ulama yang merupakan generasi kedua selain al-Kūrānī antara lain ‘Abd Allah b. Sālīm al-Baṣrī dan Ḥasan b. ‘Alī al-‘Ujaymī. Generasi ketiga yaitu, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kūrānī (putra dari tokoh yang kita bahas dalam artikel ini) dan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī. Ulama tersebut berasal dari mazhab fiqh Sunni yang berbeda yang juga berafiliasi dengan berbagai tarekat seperti Khalwatīyah, Naqshabandīyah, Shādīlīyah, Suhrawardīyah,

²⁰ Nafi, “Taṣawwuf and Reform”, 307.

Shaṭṭariyah, dan Qādiriyah. Begitupun juga ulama-ulama tersebut merupakan para ulama Ḥadīth terkemuka.²¹

Walaupun pusat pengajaran al-Kūrānī adalah di kota Madinah, akan tetapi di kota Makkah pun terdapat tokoh-tokoh yang merupakan pengikutnya, salah satunya adalah teolog yang berpengaruh asal Kurdi, yaitu Muḥammad b. ‘Abd al-Rasūl al-Barzanjī (w. 1103/1691) yang sangat mengutuk para ulama yang berkomentar pahit terhadap doktrin Ibn ‘Arābī, terutama kepada ulama asal Yaman, Ṣāliḥ al-Maqbalī (w. 1109/1699) yang dengan tegas menolak doktrin Ibn ‘Arābī dalam mazhab dan pemikirannya.²²

Prinsip dasar pembahasan al-Kūrānī dalam karya-karyanya adalah menerima ajaran-ajaran umum yang dikemukakan oleh para ulama dalam tradisi Sunni dan mereka yang disebut sebagai generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*.²³ Prinsip ini menitiktekan bahwa dalam disiplin keilmuan Islam dari shari‘ah, *ṭariqah*, dan *Ḥaqqiqah* adalah prinsip-prinsip yang tidak bertentangan satu sama lain. Bahkan setiap Muslim harus berusaha untuk memadukan ketiga unsur tersebut dalam kehidupan beragamanya.

Menurut Azra, al-Kūrānī adalah ulama yang paling tanggap menjawab ragam pertanyaan yang diajukan kepadanya baik secara langsung maupun tidak langsung. Setidaknya sembilan dari 49 karyanya yang dicatat di Baghdad dimaksudkannya sebagai tanggapan terhadap berbagai masalah pelik, semenjak dari hubungan tasawuf dengan shari‘ah, pertanyaan apakah manusia akan dapat melihat Tuhan, hingga masalah *taqlid* (mengikat secara buta). Adapun kitab *Iḥāf al-Dhāki* merupakan karya yang paling penting dari semua karya al-Kurānī.²⁴ Sikap keilmuannya yang luas dan moderat tersebut didapatkannya dari pengembaraannya dalam menuntut ilmu dari berbagai guru hingga akhirnya menetap di *Ḥaramayn* yang dalam istilah Azra merupakan panci pelebur (*melting pot*) yang meleburkan berbagai tradisi kecil Islam sehingga membentuk sintesis baru yang sangat condong kepada tradisi besar. Akan tetapi yang dimaksud dengan “sintesis baru”—menurut Azra—tidak sepenuhnya merupakan perkembangan baru dalam sejarah tradisi-tradisi sosial dan

²¹ Ibid., 308.

²² Alexander Knysh, “Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for Waḥdat al-Wujūd”, *Journal of The Royal Asiatic Society*, Vol. 5, No. 1 (1995), 46.

²³ Fathurahman, *Tafsir Wabdatul Wujud*, 5.

²⁴ Azra, *Jaringan Ulama*, 139.

intelektual Islam. Meski demikian, “sintesis baru” tersebut memiliki beberapa ciri khas jika dibandingkan dengan tradisi sebelumnya; dan dalam banyak hal ia juga mengandung beberapa unsur kesinambungan dengan ragam tradisi sebelumnya. Langkah kembali kepada sikap ortodoksi Sunni yang mencapai momentum setelah abad ke 12 tampaknya mencapai kulminasi pada abad 17 di mana al-Kūrānī hidup.²⁵ Adapun *melting pot* tersebut berisi khazanah pemikiran dari yang berciri *al-‘ulūm al-naqliyah* yang berisi kajian hukum fiqh dan ḥadīth, *al-sulūk al-ma‘navī* yang berisi praktik-praktik asketis tarekat, dan *al-‘ulūm al-‘aqliyah* yang berisi filsafat, teologi dan tasawuf teoretis (*‘irfān*).

Silang pendapat antar-disiplin ilmu yang terjadi di *Ḥaramayn* tersebut mengakibatkan timbulnya “neo-sufisme”. Istilah yang diciptakan oleh Fazlur Rahman ini memiliki pengertian bahwa neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui dari ciri dan kandungan *ecstatic* dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Tasawuf model baru ini menekankan dan memperbarui faktor-faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang (*unorthodox sufism*). Pusat perhatian neo-sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat Muslim. Ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya yang menekankan individu bukan masyarakat. Akibatnya, Fazlur Rahman menyimpulkan, karakter keseluruhan neo-sufisme tak pelak lagi adalah puritan.²⁶

Relasi Tuhan dan Manusia

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa ilmu hakikat adalah ilmu yang membahas tentang *wujūd* Tuhan dari segi keterkaitannya dengan makhluk. Adapun pengertian demikian memiliki kesamaan terhadap objek ontologi yang terdapat di dalam teologi. Pada bagian ini akan dibahas tentang bentuk-bentuk relasi antara Tuhan dan manusia, yakni dari teori *tajallī*, *kasb*, kausalitas, *iṭṭihād*, dan *ḥulūl*. Dalam uraian ini kita akan mengetahui bagaimana al-Kūrānī menyampaikan sikapnya terhadap teori-teori tersebut.

1. *Tajallī*

Menurut al-Kūrānī, keimanan atau dasar intuitif adalah modal utama untuk mamahami transendensi *al-Ḥaqq*; transendensi yang

²⁵ Ibid., 124.

²⁶ Azra, *Jaringan Ulama*, 126.

memiliki pengertian bahwa Dia tidak terikat dengan semua alam, meski Dia ber-*tajalli* dalam semua alam yang dikehendaki. Pengetahuan yang mendalam (*al-albab*) dan akal sehat (*al-'uqul al-salimā*) semata tidak memadai untuk memahami Sifat-sifat dan Nama-nama Allah tanpa disertai dengan anugerah dari Tuhan (*al-wahab*) sendiri. Dikarenakan hal tersebut maka interpretasi (*al-ta'wil*) yang hanya berdasarkan pada rasio (*al-fiker*) semata akan menyebabkan hilangnya kesempurnaan iman (*kamāl al-īmān*) bahkan kesempurnaan pengetahuan (*kamāl al-'ilm*). Kalaupun penafsiran yang hanya berdasarkan rasio tersebut benar, maka ia tidak akan menjadi pengetahuan pasti (*'ilm al-yaqīn*), karena masih adanya berbagai kemungkinan di dalamnya.²⁷

Dalam *'irfan* atau tasawuf teoretis sistem yang ditawarkan dalam menganalisis kebhinekaan atau hubungan antara *wujud* Tuhan yang Esa dengan kebhinekaan makhluk adalah dengan sistem *tajalli*. Dalam sistem ini kebhinekaan adalah manifestasi (*tajalli*) dan lokus-lokus penampakan diri (*maẓāhir*) Tuhan. *Tajalli* adalah keluarnya Yang Absolut dari *maqām* keabsolutan-Nya, lalu Dia ber-“jubah”-kan limitasi dan entifikasi.²⁸

Berdasarkan sistem *tajalli* ini maka setiap entitas di alam eksternal berkedudukan sebagai *tajalli* Allah. Menurut al-Kūrānī keadaan ini meniscayakan pengertian, yakni:

1. Setiap *tajalli* tidak memiliki daya untuk menimbulkan pengaruh-pengaruh eksternal (*al-āthār al-khārijyah*) bagi entitas yang lain yang juga merupakan *tajalli* Allah. Ketiadaan daya tersebut menjadikan dirinya hanya bayangan dari *Wujud al-Haqq*. Karenanya *tajalli* disebut juga dengan *wujud* bayangan (*al-wujud al-ẓillī*).
2. Setiap *tajalli* berada di antara dua wilayah yakni wilayah keniscayaan (*al-wājib*) dan wilayah ketiadaan (*al-'adam*). Ia dapat dimunculkan oleh Allah dan dapat pula tidak dimunculkan oleh Allah. Adanya dua kemungkinan yang melekat pada *tajalli* tersebut, maka ia kemudian disebut dengan *wujud* kontingen (*al-mumkin al-wujud*).

²⁷ al-Kūrānī, *Ithaf al-Dhaki*, 198.

²⁸ Seyyed Ahmad Fazeli, *Maẓhab Ibn Arabi Mengurai Tasybih dan Tanzih*, terj. Muhammad Nur Jabir (Jakarta: Sadra Press, 2016), 130.

3. Setiap *tajalli* sebelum termanifestasi masih berada di dalam wilayah ketiadaan (*al-‘adam*). Pada hakikatnya ia menjadikan dirinya sebagai *wujūd* yang tersembunyi (*wujūd al-dhibnī*).²⁹

Ketiga konsep *wujūd* yang melekat pada *tajalli* tersebut dikarenakan setiap entitas berada dalam pengetahuan Allah. Pengetahuan sebagai salah satu dari sifat Allah memiliki kuasa untuk menampakan segala sesuatu sebagai *wujūd* eksternal ataukah tetap menyembunyikannya dalam ketiadaan (*‘adam*). Karenanya, *al-‘ilm* memiliki korelasi yang sangat kuat dengan *al-qadar* Allah. Jika *al-qadar* Allah tidak menampakan *al-ashyā’*, maka ia akan tetapi menjadi *wujūd al-dhibnī* (*wujūd* tersembunyi) yang berada dalam wilayah ketiadaan (*‘adam*). Ketersembunyiannya akan berakhir jika Allah telah memancarkan Cahaya Ilahi-Nya, sehingga *wujūd al-dhibnī* tersebut terpantul ke alam eksternal dalam bentuk *al-wujūd al-ẓillī* (*wujūd* bayangan).³⁰

2. *Kasb*

Menurut al-Kūrānī, ajaran *tawḥīd al-wujūd* (peng-Esa-an Wujud)—yang merupakan intisari dari ajaran ilmu hakikat—memiliki pengertian yang menegaskan “sesuatu yang terjadi pada dan hanya melalui Allah”. Karenanya, setiap perbuatan pada hakikatnya adalah milik Allah, bukan milik hamba. Dengan demikian kepercayaan bahwa setiap yang terjadi adalah bergantung kepada hamba atau manusia, seperti yang diyakini oleh Mu‘tazilah adalah pemahaman yang tertolak dan bertentangan dengan firman Allah yang menyatakan, *Sesungguhnya kekuatan itu semuanya milik Allah*.³¹ Firman Allah tersebut memiliki pengertian bahwa kekuatan lahiriah yang ada dalam berbagai kekuatan yang dimiliki manifestasi-Nya. Semuanya milik Allah, karena kekuatan itu merupakan gambaran perwujudan Kekuasaan Esensi Tuhan (*dhāt al-ilāhī*) melalui berbagai manifestasi bagai cahaya yang memancar. Adapun *tajalli* dari *al-Ḥaqq* yang memancar bagaikan cahaya ini, bukanlah inkarnasi (*ḥulūl*) dan atau penyatuan dua *wujūd* (*Ittihād*). Kedua konsep tersebut adalah tertolak secara teologis (*kalām*). Penolakan al-Kūrānī terhadap konsep *ḥulūl* dan *ittihād* dikarenakan dalam kedua konsep tersebut tidak ada *tajzi‘ah* (partisi yang membedakan antara Tuhan dan makhluk-Nya), *tab‘id* (fragmentasi

²⁹ al-Kūrānī, *Itḥāf al-Dhāki*, 235.

³⁰ al-Kūrānī, *Itḥāf al-Dhāki*, 235.

³¹ Q.S. al-Baqarah [2]: 165.

yang menegaskan keterpisahan antara Tuhan dan makhluk-Nya), dan penetapan ke-*qadim*-an Tuhan dan ke-*hadith*-an makhluk.³²

Sebagai konsekuensi atas penerimaannya terhadap konsep *tawḥīd al-wujūd*, al-Kūrānī berpandangan bahwa konsep kebebasan (*free will*, *qadarīyah*) dan konsep fatalistik (*jabarīyah*) adalah tertolak. Al-Kūrānī memosisikan pandangannya di antaranya konsep *ifrāt* dan *tafrīf*³³ tersebut. Menurut al-Kūrānī perbuatan hamba itu melalui Allah, bukan atas kekuatan dirinya sendiri, karena perbuatan hamba hanya terjadi dengan kekuatan Allah, dan tidak ada kekuatan bagianya selain yang berasal dari Allah. Jadi, tidak ada perbuatan hamba kecuali milik Allah. Dengan demikian, maka eksistensi berbagai entitas sebagai manifestasi (*tajalli*) nama-nama Tuhan merupakan pembenaran kewajiban shari'ah dan penetapan *kasb* atas izin Allah, bersamaan dengan tauhid perbuatan (*tawḥīd al-af'āl*). *Tawḥīd al-af'āl* tidak berarti peniadaan kewajiban shari'ah karena menganggap bahwa perbuatan Tuhan dan manusia adalah sama. Hal ini dikarenakan hakikat *kasb* didasarkan kepada tauhid sifat (*tawḥīd al-sifāt*), dan sebagai konsekuensi tauhid wujud (*tawḥīd al-wujūd*).³⁴

Teori *Kasb* (*acquisition*), adalah salah satu teori yang terpenting dalam teologi Ash'ari yang membedakannya dengan teori relasi Tuhan dan manusia dalam pandangan Mu'tazilah. Al-Ash'ari berpendapat perbuatan manusia itu diciptakan oleh Tuhan. Ini bertolak belakang dengan pendapat Mu'tazilah yang mengatakan perbuatan manusia diwujudkan oleh manusia itu sendiri. Penolakan al-Ash'ari bahwa manusia adalah *free agents* yang menciptakan kehendaknya sendiri, dikarenakan menurut al-Ash'ari konsep ini sama dengan konsep politeisme (*isbrāk*) atau dualisme. Lebih jauh para teolog Ash'ari menyamakan doktrin Mu'tazilah ini dengan kepercayaan *Manichaeans* dan Majusi.³⁵

Untuk menghentikan perdebatan paham Qadarīyah (*libertarian position*) dan Jabarīyah (*predestinarian position*), al-Ash'ari memformulasikan alternatif yang bersumber dari universalitas teks al-Qur'an yang menjadi rujukan baik bagi penganut paham Qadarīyah maupun Jabarīyah.³⁶ Formulasi ini bertujuan untuk menggambarkan hubungan

³² al-Kūrānī, *Ithaf al-Dhaki*, 205.

³³ *Ifrāt* dan *tafrīf* memiliki pengertian sikap yang berlebihan pada sisi yang berbeda.

³⁴ al-Kūrānī, *Ithaf al-Dhaki*, 205.

³⁵ Fakhry, *Islamic Philosophy*, 65.

³⁶ Fakhry, *Islamic Philosophy*, 66.

perbuatan manusia dengan kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Adapun formulasi yang dibuat oleh al-Ash‘arī ini disebut *al-kaṣb* (*acquisition*, perolehan). *Al-Kaṣb* adalah sesuatu yang timbul dari *al-muktasib* (*acquirer*, yang memperoleh). Yang dimaksud *kaṣb* di sini adalah “bersamanya kekuasaan manusia dengan perbuatan Tuhan”.³⁷

Al-Ash‘arī mengartikan *iktisāb* adalah sesuatu terjadi dengan perantara daya yang diciptakan, dan dengan demikian menjadi perolehan atau *kaṣb* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul. *Kaṣb* atau perolehan mengandung arti keaktifan dan dengan demikian manusia bertanggung jawab atas perbuatannya (*taklīf*). Karena *kaṣb* adalah ciptaan Tuhan, maka hal tersebut sering dianggap menghilangkan arti keaktifan itu, sehingga manusia pada dasarnya bersifat pasif dalam perbuatannya.³⁸ Konsep ini sekilas tidak dapat melepaskan diri dari konsep fatalisme (*jabariyah*) di mana manusia hanya wayang yang digerakan oleh Tuhan. Dalam pandangan kalangan yang menyatakan bahwa *al-kaṣb* pada dasarnya tidak dapat melepaskan diri dari konsep *jabariyah*, memberikan penjelasan bahwa *al-kaṣb* merupakan perbuatan-perbuatan involunter (*ḥarakat al-iḍtirār*) manusia. Dalam perbuatan involunter terdapat dua unsur, penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak. Penggerak atau pembuat gerak yang sebenarnya (*al-fā‘il labā‘alā haqiqatihā*) adalah Tuhan dan yang bergerak adalah manusia. Maka yang bergerak bukanlah Tuhan karena gerak menghendaki tempat yang bersifat jasmani, sedangkan Tuhan bukanlah jasmaniah. Artinya, yang sederhana dapat dikatakan “manusia sebenarnya merupakan tempat perbuatan-perbuatan Tuhan”.³⁹

Menurut al-Ash‘arī, *al-kaṣb* tidak akan terjadi jika tidak melalui daya yang diciptakan pada diri manusia. Walau *al-kaṣb* memiliki kesamaan dengan perbuatan involunter yaitu perbuatan yang diciptakan dari Tuhan, al-Ash‘arī membedakan keduanya. *Al-kaṣb* yaitu seperti gerak manusia yang dalam potensinya untuk pulang atau pergi. Dalam gerak ini terdapat daya manusia, karena itu perbuatan itu tidak dilakukan dengan keterpaksaan. Sedangkan perbuatan involunter diartikan al-Ash‘arī seperti manusia yang menggigil karena demam. Menggigilnya manusia karena demam tidak terdapat daya. Karenanya

³⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2002), 108.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 109.

tidak disebut *kasb*. Akan tetapi al-Ash‘arī menegaskan bahwa kedua gerak tersebut pada hakikatnya adalah perbuatan Tuhan.⁴⁰

Dengan demikian al-Ash‘arī membagi perbuatan manusia pada keterpaksaan (*iđtirārī*) dan sukarela (*ikhtiyārī*). Menurutnya, kuasa manusia bukan yang mencipta, tetapi yang mengusahakan (*kāsiib*). Oleh karena itu, orang kafir, yang tidak mau beriman bukan karena ketidakmampuannya untuk beriman secara universal, tetapi karena meninggalkan perbuatan itu dan melakukan hal yang sebaliknya, maka *kasb* itu merupakan konsekuensi dari tindakan orang tersebut dalam mengarahkan kehendaknya ke arah perbuatan yang terpuji. Maka perbuatan sukarela (*ikhtiyārī*) manusia berkaitan dengan kuasa Allah sebagai hubungan penciptaan dan kuasa manusia—sesuai kehendaknya—sebagai hubungan *kasb* (perolehan).⁴¹

Berdasarkan hal tersebut maka *kasb* (perolehan) menurut al-Ash‘arī adalah seperti *khalaq* (kreasi) menurut Mu‘tazilah, dan *irādah* (kehendak) menurutnya, dan juga menurut Mu‘tazilah merupakan syarat utama bagi adanya tanggung jawab (*tabī‘ah*). Dengan demikian, ragam perbuatan sukarela (*ikhtiyārī*) manusia berkaitan dengan kuasa Allah sebagai hubungan penciptaan dan kuasa manusia—sesuai kehendaknya—sebagai hubungan *kasb*.⁴²

Pada perkembangan selanjutnya, konsep *kasb* oleh Abū Bakr al-Bāqilānī (w. 403/1013), pengikut terpenting Ash‘arīyah awal setelah pendirinya, mengembangkan prinsip atomisme yang diadopsi dari pemikiran Yunani dan India. Menurut teori, yang merupakan presentasi antitesis dari pandangan Aristotelian tentang alam jasmani, segala sesuatu di dunia secara sedemikian merupakan ‘sesuatu selain Tuhan’ diciptakan melalui atom dan secara aksidental. Atom tersebut ditegaskan sebagai ‘pembawa’ aksiden tersebut. Dalam atom tersebut terkandung baik unsur aksidental negatif ataupun positif. Kekuatan aksiden tersebut terbagi menjadi primer dan sekunder. Adapun aksiden primer terdiri dari empat mode atau tingkatan penciptaan (*being, akwān*), seperti gerakan (*motion*) dan istirahat (*rest*), komposisi dan posisi, yang kesemua itu tak dapat dipisahkan dari tubuh. Al-Ash‘arī sepertinya memberikan kemungkinan bagi kategori ini dalam aksiden utama (*primary accident(s)*) seperti, aksiden pada panas atau

⁴⁰ Ibid., 110.

⁴¹ Hanna al-Fakhuri dan Khalil al-Jurr, *Riwayat Filsafat Arab*, Vol. 1, terj. Iwan Kurniawan (Jakarta: Sadra Press, 2014), 178.

⁴² Ibid.

sebaliknya, hidup atau sebaliknya, dan lain-lain. Sedangkan aksiden sekunder berbeda dengan yang pertama. Aksiden ini dapat dipisahkan dari tubuh dengan jalan transformasi atau perbuatan, dan yang termasuk kategori kedua ini seperti aksiden pada rasa, bau, panjang, lebar dan persamaan. Adapun yang terpenting dalam sifat aksiden menurut teolog Ash‘ariyah adalah aksiden tersebut bersifat baru atau *fanā’*. Demikian pula definisi aksiden menurut al-Bāqilānī, aksiden-aksiden tersebut mustahil bersifat permanen.⁴³

Konsep atomisme menurut al-Baqilāni tersebut menjadikan definisi ruang sebagai susunan titik-titik yang tidak berkesinambungan. Tidak ada hukum kausalitas (sebab-akibat). Api membakar bukan karena ia dalam sifatnya adalah demikian, tetapi disebabkan oleh Tuhan telah berkehendak demikian. Besok Dia menghendaki sebaliknya dan sebagai akibatnya api akan berhenti membakar. Tidak ada sesuatu pun yang merupakan sifat api. Apa yang dalam kenyataan kelihatan bagi kita sebagai sebab dan akibat tidaklah demikian, tetapi sebuah kebiasaan pikiran (*‘ādah*) sebab kita telah melihat api dekat dengan sepotong kapas dan kapas kemudian menyala. Tuhanlah satu-satunya penyebab. Peristiwa itu adalah kehendak-Nya yang membuat api membakar kapas. Keajaiban dalam kenyataannya tidak lain merupakan terputusnya kebiasaan pikiran (*‘ādah*) karenanya keajaiban disebut juga *khāriq al-‘ādah*. Dengan demikian para teolog Ash‘arī memasukan semua penyebab horizontal ke dalam penyebab vertikal, yakni kehendak Tuhan, atau dengan kata lain teolog Ash‘ariyah menyederhanakan alam sebagai sejumlah atom yang bergerak dalam waktu dan ruang yang diskontiniu, sehingga tidak memiliki sifat-sifat yang khusus.⁴⁴ Menurut al-Kūrānī, “Segala sesuatu yang dimulai dan dikembalikan adalah kemungkinan, maka ia pun bergantung kepada-Nya (Allah) berkaitan dengan asal kemunculan dan keberadaannya dalam semua keadaan”⁴⁵.

Manusia sebagai entitas yang bersifat mungkin memiliki pengertian bahwa ia merupakan hamba yang tunduk lagi lemah. Karenanya kewajiban *taklif* melekat pada dirinya, meskipun ia adalah bagian dari penampakan (*maẓhar*) nama-nama Ilahi. Menurut al-Kūrānī, kedudukan manusia sebagai *maẓhar* nama-nama Ilahi tersebut

⁴³ Fakhry, *Islamic Philosophy*, 67.

⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual*, terj. Tim Parenial (Jakarta: Perenial Press, 2001), 30.

⁴⁵ *Ibid.*, 30.

tidak sedikitpun menghalangi untuk dikenakannya *taklif*. Bahkan jika dipahami dengan baik menurut ilmu hikmah, bahwasanya *taklif* tidak sempurna tanpa teori *maẓhar* Ilahi. Hal ini karena dengan kedudukan manusia sebagai *maẓhar* dari *al-Ḥaqq*, maka ukuran *taklif* pun sesuai dengan kesiapan (*isti'dād*) setiap *maẓhar* yang ada di dalam levelitas Ketuhanan (*marātib ilāhīyah*) masing-masing. Hal ini senada dengan pernyataan bahwa Allah tidak membebankan seseorang kecuali sesuai dengan kemampuannya. Karenanya, Dia hanya akan membebani orang yang memiliki kekuatan (*qumwah*) saja untuk melakukan apa yang diperintahkan kepadanya. Hal ini dikarenakan sebuah pemaksaan bukanlah sebuah kepatutan, apa lagi jika disematkan kepada Allah.⁴⁶ Seperti yang telah disebutkan dalam al-Qur'ān, *Segala sesuatu itu Allah yang menghendaki, tidak ada kekuatan selain melalui (Kekuatan) Allah.*⁴⁷

Dengan mamahami prinsip tersebut, maka menurut al-Kūrānī, baik itu pemaksaan (*al-jabr*) atau pun kebebasan (*al-istiqlāl*) adalah tertolak jika ditinjau dari apa yang telah dijelaskan di atas. Dengan demikian pada posisi ini pun al-Kūrānī menegaskan posisinya yang berdiri di antara *ifrāt* dan *tafrīt*. Sebagaimana korelasi *wujūd* manusia dengan *Wujūd al-Ḥaqq* yang dihubungkan dengan teori *tawḥīd al-wujūd*, maka dalam menjelaskan korelasi perbuatan manusia dengan perbuatan *al-Ḥaqq*, al-Kūrānī mendefinisikannya sebagai *tawḥīd al-af'āl* (Kesatuan Perbuatan). Dengan demikian konsep *kasb* yang dijelaskan dalam teologi Ash'arī menurut al-Kūrānī sama dengan teori *tawḥīd al-af'āl* yang disandarkan pada *tawḥīd al-sifāt* (Kesatuan Sifat) dan merupakan konsekuensi dari *tawḥīd al-wujūd* (Kesatuan *Wujūd*).⁴⁸

Selanjutnya, untuk menjelaskan konsep pahala dan siksa dan korelasinya dengan teori *kasb*, al-Kūrānī mengutip pendapat dari Imām al-Hāramayn yang mengatakan bahwa *al-maḥabbah* (cinta) memiliki pengertian *al-irādah* (kehendak) dan *al-riḍā* (restu). Dikarenakan setiap entitas yang ada di alam semesta adalah berasal dari *wujūd al-Ḥaqq*, maka sudah pasti bahwa *al-Ḥaqq* mencintai dan merestui segala yang ada di alam semesta. Cinta dan restu Tuhan tidak hanya kepada kebaikan dan keimanan, tetapi juga kepada kekufuran. Akan tetapi yang dimaksud dengan cinta dan restu terhadap

⁴⁶ Ibid., 204-205.

⁴⁷ Q.S. al-Kahf [18]: 39.

⁴⁸ al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhākī*, 205-206.

kekufuran di sini adalah dalam pengertian bahwa Allah mencintai dan merestui bahwa setiap kekufuran mengakibatkan siksaan.⁴⁹

Maka berdasarkan keterangan dari Imām al-Ḥaramayn tersebut, menurut al-Kūrānī walaupun dalam teori *kasb*, segala kekuatan yang dimiliki oleh manusia berasal dari Allah, akan tetapi manusia juga dapat menentukan pilihan yakni keimanan atau kekufuran. Adapun baik keimanan maupun kekufuran tersebut sama-sama berada di dalam wilayah Cinta dan Restu dari Allah. Keimanan masuk dalam wilayah cinta dan restu Allah karena keimanan akan mengakibatkan pahala bagi manusia. Sedangkan kekufuran masuk dalam wilayah cinta dan restu Allah dikarenakan kekufuran tersebut akan mendatangkan siksa bagi manusia. Dengan kata lain, dikarenakan Allah mencintai manusia maka Dia akan menghukum manusia yang telah melakukan perbuatan dosa.

Dengan demikian dalam penjelasannya tentang teori *al-kasb*, al-Kūrānī juga sekaligus menjelaskan tentang konsep keadilan Allah. Adapun berdasarkan uraian tersebut, konsep keadilan Allah, menurut al-Kūrānī, berbeda dengan Mu'tazilah yang menyematkan keniscayaan (*al-wājib*) sebagai syarat bagi keadilan-Nya. Al-Kūrānī lebih menekankan konsep keadilan Allah dalam bingkai *maḥabbah* Allah sebagaimana yang sering digunakan oleh para sufi. Penekanan Keadilan Allah pada wilayah Cinta ini menghindarkan kesan negatif yang diberikan oleh Mu'tazilah yang menjadikan *al-wājib* sebagai syarat bagi keadilan Allah, sehingga seolah-olah Allah memiliki potensi untuk berbuat tidak adil.

3. Kausalitas (*'Illiyah*)

Perdebatan tentang kausalitas pernah terjadi pada masa Abū Ḥāmid al-Ghazālī yang menyatakan bahwa kausalitas bukanlah suatu keniscayaan atau kepastian yang bersifat *ḍarūrī*. Artinya, hubungan antara sebab dan akibat merupakan hubungan yang mesti berlaku.⁵⁰ Begitupun dengan al-Kūrānī yang menggunakan *barzakh* sebagai epistemologi pemikirannya, karena ia sependapat dengan al-Ghazālī yang tetap meyakini adanya kausalitas akan tetapi bukanlah sesuatu yang bersifat *ḍarūrī*. Hal ini karena jika kausalitas bersifat *ḍarūrī*, maka sama saja dengan memberikan syarat keniscayaan (*wājib*) bagi Tuhan.

⁴⁹ Ibid., 209.

⁵⁰ Fuad Mahbub Siraj, *al-Ghazālī Pembela Sejati Kemurnian Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), 52.

Padahal sebagaimana telah dijelaskan bahwa Tuhan adalah Esensi yang tanpa syarat apa pun (*lā bi sharf shayʿ*).

Untuk mendukung pendapatnya tersebut, al-Kūrānī mengutip penjelasan Ibn Sīnā dalam kitabnya *Ilāhiyāt al-Shifā* memiliki konsep yang sama dengan para *ʿarif* dalam memandang *wujūd*. Menurut Ibn Sīnā seperti yang dikutip oleh al-Kūrānī: “Ketahuilah bahwa jika kami mengatakan, atau bahkan menjelaskan, bahwa dari aspek apapun konsep *wajib al-wujūd* memiliki pengertian bahwa Dia tidak berbilang dan Esensi-Nya benar-benar menyendiri (*waḥdani*). Maka berdasar pernyataan ini kami tidak bermaksud mengatakan juga bahwa setiap *manjūd* tidak berasal dari-Nya dan penyandaran *manjūd* tidak bersandar pada-Nya. Dikarenakan hal tersebut jelas tidak mungkin, karena setiap *manjūd* yang terambil dari-Nya mengarah kepada *wujūd* yang berbeda lagi bhineka. Setiap *manjūd* kepada *manjūd* (yang lain) merupakan jenis dari penyandaran dan hubungan, khususnya yang penyandaran kepada *Wujūd* menjadi sumber dari setiap *wujūd*. Akan tetapi maksud kami yang menyatakan bahwa Dia menyendiri dan tidak berbilang, adalah keadaan-Nya pada Esensi (*dhāt*)-Nya, yang kemudian diikuti oleh berbagai penyandaran baik yang positif (*ijābiyah*) maupun negatif (*salbiyah*). *Manjūd* positif maupun negatif tersebut adalah merupakan kelaziman bagi Esensi, disebabkan oleh Esensi, mewujud setelah *wujūd* Esensi, dan akan tetapi bukanlah bagian dari Esensi.”⁵¹

Dengan demikian menurut Ibn Sīnā ditinjau dari Esensi-Nya, *Wujūd* adalah Esa tiada bineka. Sesungguhnya kebinekaan hanya dalam penyandaran dan keterhubungan-Nya dengan *manjūd*. Karena tidak mungkin menghilangkan kebinekaan dari-Nya. Bagaimana mungkin menghilangkan atau mengingkari kebinekaan dari-Nya. Sedangkan Dia adalah sumber munculnya semua *manjūd*. Karenanya, esensi *al-wājib* menurut para sufi adalah wujud murni (*wujūd maḥḍ*), yang berdiri dengan dengan Esensi-Nya sendiri. Esensi-Nya tersebut tidak terikat oleh semua ikatan dan unsur luar. Dia pun adalah yang *manjūd* dengan Esensi-Nya yang terbentuk dengan Esensi-Nya.⁵²

Menurut Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Dawānī dalam *Sharḥ al-Tajrīd*, perwujudan (*al-manjūd*) adalah sesuatu yang berdiri dengannya *al-Wujūd*. Konsep tersebut lebih umum dari pada realitas berdirinya sifat pada *manṣūf*-nya, atau seperti berdirinya sesuatu dengan esensi-nya sendiri. Hal ini karena kedua bentuk relasi tersebut akan

⁵¹ al-Kūrānī, *Iḥāf al-Dhaki*, 240-241.

⁵² Ibid., 241.

berkonsekuensi terhadap ketiadaan (*'adam*) sesuatu yang berdiri dengan selainnya.⁵³ Untuk menjelaskan konsep tersebut, al-Kūrānī memberikan contoh: Panas adalah sesuatu diperoleh secara esensial (*bi dhatih*). Jelas bahwa panas berpotensi untuk menimbulkan efek yakni sesuatu yang panas. Adapun panas jika dihubungkan dengan sesuatu yang panas tidaklah sama. Sesuatu yang panas adalah esensi (*al-dhāt*) yang bersumber dari panas. Maka panas berbeda dengan sesuatu yang panas. *Wujūd* panas yang ada pada sesuatu yang panas, hanya ada akibat *wujūd* selain dirinya yang ditetapkan baginya. Maka dengan kata lain yang mengakibatkan panas bukanlah sesuatu yang panas itu sendiri, tetapi selain dirinya.⁵⁴

Selain itu al-Kūrānī memberikan contoh yang lain yaitu: cahaya (*al-dawu'*) yang muncul dengan esensi-nya sendiri, ia menjadi Cahaya karena diri-Nya, bukan karena selain-Nya, sehingga ia menjadi cahaya sekaligus pemberi cahaya. Tiada satupun cahaya yang terpancarkan, melainkan melalui esensi-nya. Berbeda dengan—Cahaya yang muncul dengan esensinya sendiri tersebut—adapun cahaya yang lain hanyalah eksis karena selain dirinya, yakni Cahaya menjadi pemberi cahaya. Adapun makna umum yang tercakup di dalam pembahasan tersebut adalah, bahwa apa yang berdiri sebagai *wujūd*—yakni panas dan cahaya—adalah bagian dari konsepsi kedua (*al-ma'qulāt al-thānīyah*). Adapun *wujūd* yang muncul dari *al-ma'qulāt al-thānīyah* tidak identik dengan sesuatu pun yang ada pada realitas (*lays 'aynā li shay' minhā Haqīqah*).⁵⁵

Petunjuk penyandaran *wujūd* pada keniscayaan (*al-wajīb*) adalah melalui Esensi-Nya dengan Esensi-Nya (*dhatih bi dhatih*), yakni melalui Identitas-Nya (*huwīyah*) yang terbentang (*al-basūṭah*), yang tidak berbilang dari aspek apa pun. Akan tetapi maksud penyandaran setiap *manjūd* pada selain dirinya memiliki pengertian bahwa esensi *manjūd* tersebut, dari sudut pandang ini merupakan bentuk ciptaan yang lain (*al-maj'ūl al-ghayr*). Maksud dari selain diri-nya memiliki pengertian bahwa ia adalah *manjūd*, yang juga merupakan bagian dari *al-wujūd al-muṭlaq*. Dalam pengertian lain bahwa *manjūd* tersebut merupakan

⁵³ Misalnya pada frasa “Manusia adalah hewan rasional” jika “hewan rasional” adalah sifat dari “Manusia” maka sifat-sifat manusia yang lain adalah tidak ada (*'adam*); begitupun jika “hewan rasional” tersebut adalah esensi dari “manusia” maka esensi-esensi manusia yang lain yang selayaknya dapat disematkan kepada “manusia” menjadi tidak ada (*'adam*).

⁵⁴ al-Kūrānī, *Iḥāf al-Dhaki*, 241.

⁵⁵ *Ibid.*, 241.

ciptaan sesuatu yang lain (yakni: *wujūd al-muṭlaq*). Adapun yang menjadikan atau memunculkan *manjūd* tersebut adalah *al-wujūd al-muṭlaq* yang merupakan pelaku utama (*al-fā'il*) adanya setiap *manjūd*. Jika dipahami secara mendalam maka esensi *wujūd* akan hilang dari setiap *manjūd*. Hal ini karena eksistensinya bukan berasal dari esensinya sendiri melainkan dari *al-wujūd al-muṭlaq* yang *wujūd*-Nya ada dengan Esensi-Nya sendiri.⁵⁶

Dengan demikian menurut al-Kūrānī, akibat—dalam konsep kausalitas—dalam kapasitasnya sebagai tambahan (*ẓā'id*)—dari *wujūd*—hanya terjadi dari segi mental (*al-dhibnī*) semata. Selain itu bahwasanya masalah (*al-amr*) yang menjadi dasar tercerabutnya akibat adalah jika dilihat dari segi potensi-potensi ensensial (*al-mumkināt al-dhātī*)—yang ada pada akibat tersebut—, yakni esensi yang muncul karena adanya pelaku (*al-fā'il*), *Wujūd al-Haqq*. Hal ini karena *al-mumkināt al-dhātīyah* adalah berbeda dengan *al-wājib al-dhātī* yang diperoleh dengan Esensi-Nya sendiri (*dhātīh bi dhātīh*). Sesungguhnya apa yang dikatakan oleh para filsuf, bahwa *manjūd* berdiri dengan esensinya sendiri adalah dilihat dari sisi bahwa esensi tersebut—jika dicermati dengan saksama—adalah esensi yang berbeda dengan Esensi yang ada pada *Wujūd* Absolut. Dengan demikian esensi-esensi yang ada *wujūd* murni (*al-wujūd al-mujarrad*), adalah merupakan esensi niscaya (*dhāt al-wājib*) yang menegaskan absolutisitas pada *Wujūd* Niscaya. Yang meniscayakan—absolutisitas pada *Wujūd* Niscaya tersebut—adalah *al-wujūd al-mujarrad*. Sedangkan yang diniscayakan—absolutisitasnya tersebut—adalah kebenaran Absolut (*sidq al-muṭlaq*) atau *Wujūd* Niscaya itu sendiri. Pemahaman ini menurut al-Kūrānī adalah pemahaman yang benar (*sahīh*). Kita dapat mengatakan: bahwa yang dimaksud dengan Keniscayaan Esensi-Nya pada setiap perwujudan alam semesta adalah bukan melalui sesuatu yang lain (*al-ghayr*)—tetapi melalui *wujūd al-muṭlaq* itu sendiri—, seperti apa yang mereka (para filsuf) katakan: *al-jawbar qā'im bi dhātīh* (substansi itu berdiri dengan esensinya). Adapun maksud para filsuf dengan pernyataan tersebut adalah peniadaan berdirinya substansi melalui yang lain (*salab qiyāmah bi al-ghayr intahā*).⁵⁷

Jadi menurut al-Kūrānī, penjelasan para filsuf yang mereka anggap sebagai konsepsi kedua (*al-ma'qūlat al-thānīyah*) adalah pengertian dari *Wujūd* Absolut (*al-wujūd al-muṭlaq*), yakni *wujūd* yang mencakup

⁵⁶ Ibid., 241.

⁵⁷ Ibid., 241-242.

(*mushtarak*) baik yang niscaya (*al-wājib*) maupun yang kontingen (*al-mumkin*). Sedangkan apa yang ditegaskan oleh filsuf sebagai Realitas Niscaya (*Ḥaqīqat al-wājib*) adalah *Wujūd* Murni (*al-wujūd al-mujarrad*), yakni *Wujūd* yang tidak mengandung kudititas (*al-mābiyah*), dan tidak terikat oleh ikatan yang ditambahkan pada Esensi-Nya, yang eksis melalui Esensi-Nya, yang terbentuk melalui Esensi-Nya, yang Esa melalui Esensi-Nya, yang bineka melalui berbagai penyandaran. Menurut al-Kūrānī, segala sesuatu yang memiliki kudititas. Selain keakuan (*al-āniyah*)—yakni *wujūd* itu sendiri, adalah ciptaan (*ma'lūl*, akibat). Adapun selain *Wujūd* Niscaya, pasti memiliki kudititas atau batasan yang menandakan bahwa selain *Wujūd* Niscaya adalah *wujūd* kontingen (*mumkin*). Ibn Sīnā juga mengatakan: “aku tidak bermaksud mengatakan bahwa, kemurnian (*mujarrad*) *Wujūd* adalah dengan cara menghilangkan berbagai tambahan (*al-zawā'id*) dari-Nya. Hal tersebut karena Dia adalah juga adalah *Wujūd* Absolut yang juga *Wujūd* Penghimpun (*al-wujūd al-mushatarak*). Hal tersebut karena yang dimaksud dengan *Wujūd* Murni (*al-wujūd al-mujarrad*), bukanlah dengan syarat peniadaan (*bi sharṭ al-salb*), tetapi yang dimaksud dengan *al-wujūd al-mujarrad* adalah *Wujūd* yang tidak disyaratkan peniscayaan (*lā bi sharṭ al-ijāb*). Adapun yang pertama (*bi sharṭ al-salb*), memiliki pengertian bahwasanya *Wujūd* dengan syarat tidak ada tambahan komposisi (*lā ziyādat tarkīb*); dan yang kedua (*lā bi sharṭ al-ijāb*) memiliki pengertian bahwasanya *Wujūd* tanpa syarat tambahan (*lā bi sharṭ al-ziyādah*).”⁵⁸

Dengan kata lain, *Wujūd* Absolut Penghimpun (*al-wujūd al-muṭlaq al-mushtarik*) adalah *Wujūd* yang dapat disertai dengan kudititas (*al-mābiyah*), sehingga menjadi *wujūd mumkin*. Ia dapat juga suci dari kudititas sehingga menjadi *Wujūd* Niscaya (*al-wājib*). Maka berdasarkan hal ini *Wujūd* Absolut terbagi menjadi dua yakni: pertama, *Wujūd* Niscaya, yaitu: *Wujūd* yang suci dari kudititas (*al-mujarrad 'an al-mābiya*). Maka *Wujūd* Niscaya adalah *wujūd* dengan syarat tidak ada tambahan (*bi sharṭ lā al-ziyādah*), yakni berupa susunan kudititas; kedua, *Wujūd* Penghimpun, yakni: *Wujūd* tanpa syarat tambahan (*lā bi sharṭ al-ziyādah*), karenanya *Wujūd* dalam konteks ini dapat disertai dengan kudititas, dan dapat pula tanpa kudititas. Berdasarkan hal ini, *Wujūd* yang tidak mengandung kudititas (*Wujūd* Niscaya) adalah bagian dari *Wujūd* Penghimpun, yakni *Wujūd* yang dapat tanpa kudititas dan dapat juga disertai dengannya. Maka jika Ibn Sīnā mengatakan *lā bi sharṭ ziyādat*

⁵⁸ Ibid., 242.

tarkib mujarrad (tanpa syarat tambahan susunan murni), hal tersebut bermaksud menggambarkan, bahwa keadaan *Wujūd* yang tidak disertai dengan kuititas. Hal tersebut tidak bertentangan dengan Absolutisitas *Wujūd*. Karena pernyataan Ibn Sīnā tersebut adalah pengertian *Wujūd* secara khusus (*kbāṣah*) yang merupakan bagian dari *Wujūd* Absolut dalam pengertian bahwa Dia adalah *Wujūd* Penghimpun. Jika demikian maka uraian tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Ash‘arī dan para pengikutnya.⁵⁹

Walaupun al-Kūrānī mengutip pendapat Ibn Sīnā tersebut sebagai penggambaran *Wujūd* secara khusus (*kbāṣah*), yakni salah satu pengertian dari *Wujūd* Absolut. Akan tetapi al-Kūrānī juga mengingatkan bahwa jika ternyata Ibn Sīnā dan para filsuf lainnya mengatakan bahwa maksud dari *lā bi shart ziyādat tarkib mujarrad* (tanpa syarat tambahan susunan murni) memiliki pengertian yang absolut atau mutlak, maka Ibn Sīnā dan para filsuf lainnya adalah sama dengan Mu‘tazilah dan Abī Ḥusayn al-Baṣrī.⁶⁰

Berdasarkan uraian tersebut maka menurut al-Kūrānī, hukum kausalitas bukanlah hukum yang bersifat niscaya. Hal ini karena kausalitas hanya terjadi pada *wujūd-wujūd mumkin*, maka hukum kausalitas tetap berada dalam wilayah Absolutisitas *Wujūd al-Haqq*. Dalam pengertian ini kausalitas dalam pandangan al-Kūrānī tidak bertentangan dengan prinsip *waḥdat al-wujūd*.

4. Al-Ḥulūl dan al-Ittihād

Sebelum melihat pandangan al-Kūrānī tentang konsep *al-Ḥulūl* dan *al-Ittihād* ada baiknya kita melihat dulu pandangan al-Taftāzānī tentang kedua konsep tersebut, seperti yang dikutip oleh al-Kūrānī sendiri. Setelah menyatakan penolakannya terhadap konsep *al-Ḥulūl* dan *al-Ittihād* dalam kitab *al-Ilāhiyāt* yang merupakan *sharḥ* dari kitab *al-Maqāṣid*, al-Taftāzānī kemudian menjelaskan bahwa terdapat dua pandangan yang memiliki isyarat yang sama dengan konsep *al-Ḥulūl* dan *al-Ittihād* yang ditolaknya tersebut.

Pertama. Seorang *salik* yang saat perjalanannya menuju Allah berakhir, dan ia berada di dalam Allah, ia tenggelam dalam *tawḥīd* dan *ma‘rifah*, di mana esensi-nya lenyap dalam Esensi-Nya, sifatnya lenyap dalam Sifat-Nya, ia menghilang dari segala sesuatu selain-Nya, dan ia tidak melihat dalam *wujūd* selain Allah, keadaan inilah yang disebut

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

dengan *fanā'* dalam *tawḥīd*. Hal ini seperti yang diisyaratkan dalam Ḥadīth Qudsi: *Sesungguhnya seorang hamba tidak berhenti mendekati-Ku dengan amalan sunnah, hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya, yang dengannya ia mendengar, dan Aku menjadi penglihatannya, yang dengannya ia melihat.* Menurut al-Taftāzānī isyarat dalam Ḥadīth tersebutlah yang kemudian dijadikan landasan bagi orang-orang yang mempercayai konsep *al-Ḥulūl* dan *al-Ittiḥād*. Adapun menurut al-Taftāzānī sendiri penjelasan tentang *fanā'* tersebut hanyalah merupakan bentuk perasaan psikologis yang dirasakan oleh seorang *salik*. Karenanya, ia tidak dapat diklaim sebagai suatu bukti untuk membenarkan teori *al-Ḥulūl* dan *al-Ittiḥād*.⁶¹

Kedua, Wujūd Niscaya adalah *Wujūd Absolut*. Dia Esa tidak berbilang pada Diri-Nya, kebinekaan hanya ada penyandaran (*al-idāfāt*) dan entivikasi (*al-ta'ayunāt*) yang berada pada level imajinasi (*al-ḥayāl*) dan fantasi (*al-sarāb*). Kesemuanya itu pada hakikatnya adalah Esa, yang terus terjadi dalam berbagai penampakan (*al-maḥābir*), tapi bukan melalui percampuran (*al-mukhalaḥah*); berbilang dalam pandangan, tapi bukan melalui pembagian. Dikarenakan hal tersebut, tidak ada konsep *al-Ḥulūl* dan *al-Ittiḥād*. Karena dalam *tawḥīd* tidak ada dualitas dan tidak ada yang lain. Al-Taftāzānī kemudian memotong penjelasannya dengan memberikan komentar bahwa pembahasan tentang masalah ini sangat panjang, keluar dari logika akal dan syarī'ah, karenanya menurut al-Taftāzānī pembahasan *wujūd* Tuhan dengan cara seperti ini—meminjam istilah-istilah filsafat—adalah tidak benar.⁶²

Al-Kūrānī sangat menyayangkan komentar al-Taftāzānī yang berpendapat bahwa pembahasan yang kedua tersebut bertentangan dengan akal dan syarī'ah. Karena menurut al-Kūrānī, jika al-Taftāzānī telah memahami pembahasan yang pertama bahwa *al-Ḥulūl* dan *al-Ittiḥād* hanya sebagai sebuah perasaan psikologis yang dirasakan oleh seorang *salik*, maka pembahasan yang kedua adalah merupakan penyempurnaan pendapat yang pertama.⁶³

Menurut al-Kūrānī, konsep *Wujūd Absolut* atau *Wujūd Niscaya* adalah sesuatu yang berdasar pada logika. Karenanya sangkalan al-Taftāzānī terhadap masalah ini adalah tertolak. Seperti yang telah dibahas sebelumnya bahwa *Wujūd Absolut* juga mewujudkan di alam eksternal, akan tetapi eksistensi *wujūd* di alam eksternal terikat dengan

⁶¹ Ibid., 239.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

Wujūd Absolut. Karenanya, *wujūd* eksternal bukanlah *wujūd* kedua atau *wujūd* tambahan bagi *Wujūd* Absolut. Untuk mempermudah pemahaman, al-Kūrānī kemudian menggunakan perumpamaan cahaya (*al-Nūr*) untuk menjelaskan bahwa *wujūd* eksternal bukanlah *wujūd* tambahan bagi *wujūd al-Ḥaqq*. Menurut al-Kūrānī, cahaya yang disandarkan (*al-nūr al-muḍāf*) pada esensi-esensi yang terbentang harus sesuai dengan ketentuan *al-nūr al-muḍāf*, maka baik hukum maupun efek yang ada pada esensi-esensi tersebut harus berdasarkan pada *al-nūr al-muḍāf* yang Esa pula. Seperti yang disyaratkan oleh firman Allah: *wa mā amarnā illā wāḥida ka lamḥ bi al-baṣīr*⁶⁴ (dan tiadalah perintah Kami kecuali satu bagaikan kerdipan mata) dan firman Allah yang lain: *Allāh nūr al-samāwāt wa al-arḍ*⁶⁵ (Allah adalah Cahaya langit dan bumi). Dalam ayat tersebut terlihat bahwa kata *al-nūr* yang berkedudukan sebagai *al-muḍāf* (yang disandarkan) adalah tunggal (*wāḥid*), sedangkan kata *al-samāwāt* dan *al-arḍ* yang berkedudukan sebagai *al-muḍāf ilayh* (yang disandari) disebutkan dalam bentuk plural (*'addad*). Dengan demikian seperti halnya Cahaya yang memberikan pengaruh kepada berbagai entitas, maka demikian pula *wujūd al-Ḥaqq* Yang Esa adalah *wujūd* yang menjadi sandaran berbagai *wujūd* eksternal yang bhineka. Adapun *wujūd-wujūd* eksternal tersebut tidak akan ada tanpa bergantung kepada *wujūd al-Ḥaqq*. Dengan demikian karena kebergantungannya tersebut, maka *wujūd-wujūd* eksternal tersebut pada dasarnya tidak dapat disebut *wujūd* esensial. Berdasarkan uraian tersebut maka nyatalah bahwa konsep *al-Ḥulūl* dan *al-Ittibād* yang meniscayakan adanya dualisme tersebut tidak terdapat di dalam teori *Wujūd* Absolut atau *Wujūd* Niscaya.⁶⁶

Berdasarkan hal tersebut maka menurut al-Kūrānī, argumentasi untuk memaknai relasi antara *al-Ḥaqq* dan selain *al-Ḥaqq* dengan menggunakan *Ittibād* dan *ḥulūl* adalah tertolak. Adapun alasan penolakan kedua konsep tersebut adalah dikarenakan keduanya meniscayakan adanya dualisme, yaitu *wujūd al-Ḥaqq* dan *wujūd* selain *al-Ḥaqq* yang memiliki posisi yang sejajar. *Ittibād* meniscayakan adanya sesuatu yang saling berhadapan dan kemudian dua entitas tersebut bersatu. Begitupun dengan konsep *ḥulūl* yang juga meniscayakan adanya dualitas *wujūd*. Karenanya kedua konsep tersebut bertentangan

⁶⁴ Q.S. al-Qamar [54]: 50.

⁶⁵ Q.S. al-Nūr [24]: 35.

⁶⁶ al-Kūrānī, *Itḥāf al-Dhakar*, 240.

dengan prinsip *wahdat al-wujūd* yang hanya memberikan *wujūd* pada *al-Haqq*.

Penolakan al-Kūrānī terhadap teori *ḥulūl* dan *Ittiḥād*, senada dengan sikap Ibn ‘Arabī yang menyatakan bahwa tidak diperkenankan bagi seorang ‘arif untuk berkata: “saya Allah”, walaupun telah sempurna derajat kedekatannya (dengan Allah), dan seorang ‘arif hendaknya merasa takut terhadap perkataan ini, yakni takulah kepada-Nya.

لا يجوز لعارف أن يقول: أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب و حاشا العارف من هذا القول... حيشه⁶⁷

Berdasarkan hal tersebut, menurut Ibn ‘Arabī seorang yang mabuk ketika berkata: *anā min abūwa wa min abūwa anā* (aku adalah Dia dan Dia adalah aku) adalah perkataan dengan ucapan yang mabuk dan cinta. Perkataan tersebut bukanlah perkataan yang dilandasi dengan ilmu dan kebenaran. Karenanya perkataan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai rujukan untuk mendapatkan pemahaman ilmu hakikat.⁶⁸ Baik al-Kūrānī maupun Ibn ‘Arabī berpendapat bahwa pengetahuan tentang Tuhan dan penyatuan dengan-Nya dalam keadaan kontemplasi tertinggi tidak berarti berhenti bereksistensi secara individual (*fanā’*) atau berhenti dari perhentian tersebut (*baqā’*), seperti yang dinyatakan oleh kaum gnostik. Akan tetapi pengetahuan tentang Tuhan berarti menyadari bahwa eksistensi kita sejak awal adalah milik Tuhan, bahwa kita tidak memiliki eksistensi yang pada mulanya tidak ada. Hal ini pun berarti kita memiliki kesadaran bahwa semua eksistensi merupakan pancaran *Wujūd* Tuhan semata dan tidak ada sesuatu yang lain yang memiliki eksistensi apapun.⁶⁹ Dengan demikian, baik bagi al-Kūrānī maupun Ibn ‘Arabī, ungkapan-ungkapan yang dikeluarkan oleh para sufi ketika sedang mengalami *kashf* terutama pernyataan-pernyataan yang berkaitan dengan *al-Ḥulūl* dan *al-Ittiḥād* tidaklah dapat dijadikan sebagai landasan untuk memahami ilmu hakikat, walaupun kedua tokoh ini pun tidak menyangkal teori *kashf*, seperti penerimaan tentang teori melihat Allah.

⁶⁷ Muḥy al-Dīn b. ‘Arabī, “al-Tanzīlāt al-Mawṣūliyah fi Asrār al-Ṭāhirāt wa al-Ṣalawāt wa al-Ayyām al-Aṣliyah,” *Majmū‘at Rasāil Ibn ‘Arabī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā’, 2000), 99.

⁶⁸ Ibid., 101.

⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrahwardi, Ibn ‘Arabī* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 114.

Catatan Akhir

Al-Kūrānī menegaskan bahwa relasi Tuhan dan manusia dapat dijelaskan dengan melalui konsep *tajallī* yang menurutnya konsep tersebut sesuai dengan konsep *al-kashf* dalam teologi Ash‘arīyah. Al-Kūrānī juga berpendapat bahwa hukum kausalitas bukanlah hukum yang bersifat niscaya. Hal ini karena kausalitas hanya terjadi pada *wujūd-wujūd mumkin*, maka hukum kausalitas tetap berada dalam wilayah Absolutisitas *Wujūd al-Ḥaqq*. Dalam pengertian ini, kausalitas tidak bertentangan dengan prinsip *waḥdat al-wujūd*. Al-Kūrānī menjelaskan bahwa ungkapan-ungkapan yang dikeluarkan oleh para sufi ketika sedang mengalami *kashf* tentang *al-Hulūl* dan *al-Ittibād* tidak dapat dijadikan sebagai landasan untuk memahami ilmu hakikat, karena kedua konsep itu meniscayakan dualisme wujud yang bertentangan dengan prinsip *waḥdat al-wujūd*.

Daftar Rujukan

- ‘Arabī, Muḥy al-Dīn b. “al-Tanzilāt al-Mawṣulīyah fī Asrār al-Ṭāhirāt wa al-Ṣalawāt wa al-Ayyām al-Aṣḥiyah,” *Majmū‘at Rasāil Ibn ‘Arabī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Maḥajah al-Bayḍā’, 2000.
- al-Fakhuri, Hanna dan al-Jurr, Khalil, *Riwayat Filsafat Arab*, Vol. 1, terj. Iwan Kurniawan. Jakarta: Sadra Press, 2014.
- al-Kūrānī, Ibrāhīm. “Iṭḥāf al-Dhakī” dalam Oman Fathurahman, *Iṭḥāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Penerbit Mizan, 2012.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013.
- Fakhry, Majid, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: One World, 1997.
- Fanārī (al), Ḥamzah. *Miṣbāḥ al-Uns*. Iran: Intithārat Mūlā, 1384 H.
- Fathurahman, Oman. “Tarekat Syattariyah Memperkuat Ajaran Neosufisme”, dalam Sri Mulyati (ed.). *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Fathurahman, Oman. *Iṭḥāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Penerbit Mizan, 2012.
- Fazeli, Seyyed Ahmad. *Mazhab Ibn Arabi Mengurai Tasybih dan Tanzih*, terj. Muhammad Nur Jabir. Jakarta: Sadra Press, 2016.

- Johnstone, Ronald L., *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New York: Routledge, 2016.
- Jumantoro, Totok dan Amin, Samsul Munir. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Wonosobo: Penerbit Amzah, 2012.
- Knysh, Alexander. "Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for Waḥdat al-Wujūd", *Journal of The Royal Asiatic Society*, Vol. 5, No. 1, 1995.
- Nafi, M. Basheer. "Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī", *Die Welt des Islams*, Vol. 42, No. 3, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Chittick, William C. *Islam Intelektual*, terj. Tim Parental. Jakarta: Perennial Press, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2002.
- Siraj, Fuad Mahbub. *al-Ghazali Pembela Sejati Kemurnian Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2012.
- Tabrīzī (al), Sayyid Muḥsin al-Mūsawī. *Muntakhab Asrār al-Sharī'ah*. Iran: al-Ma'had al-Thaqafi Nūr 'Alā Nūr, 1423 H.