

MENGGEMPUR TASAWUF HETERODOKS (AHMAD SIRHINDI DAN IBN TAYMIYYAH TENTANG WAHDAT AL-WUJUD)

Abstrak:

Ajaran wahdat al-wujûd (yang dibawa oleh Ibn `Arabi) membawa konsekuensi bahwa subyek dari semua predikat adalah Tuhan, bahkan sekalipun subyek itu nyata-nyata berbeda, manusia atau non-manusia. Tuhan adalah imanen sekaligus transenden. Sekalipun demikian, doktrin tersebut terus mendominasi spekulasi sufi selama empat ratus tahun sehingga Ahmad Sirhindi menjadikan konsep-konsep dasar serta konsekuensi moral dan keagamaannya sebagai sasaran kritik tajam, dan memunculkan teosofi yang sejajar, yakni, yang dikenal dengan Wahdat al-šuhûd.

Sirhindi melihat bahwa keyakinan akan Wujud Tunggal tidaklah obyektif. Ia adalah sebuah fenomena subyektif. Bukti kesubyektifannya terletak pada munculnya ide itu sendiri. Sirhindi bersikap kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari ajaran Ibn `Arabi, tetapi kritik tersebut tidak menghalanginya untuk mengapresiasi kontribusi Ibn `Arabi terhadap tasawuf secara keseluruhan.

Berbagai “gempuran” yang dilancarkan terhadap Wahdatul Wujud – corak tasawuf yang oleh sebagian ulama dianggap heterodoks – tidak lain adalah upaya purifikasi tasawuf yang ontologis-filosofis menuju kepada tasawuf yang lebih sufistik dan yang tidak mengabaikan syariat.

Katakunci: Wahdat al-wujûd, wahdat al-šuhûd, ta`ayyun, hadhrât kams, ahadiyyah, al-wujûd al-muthlaq, al-wujûd al-muqayyad, al-farq ba`d al-jam`, tawhîd šuhûdî, tawhîd wujûdî

Prawacana

Tasawuf yang tumbuh pesat sejak pertengahan abad ke-2 Hijriah mengalami perkembangan yang tidak selamanya mulus. Di dalam perjalanannya ia juga menghadapi berbagai kritik dan penentangan. Apalagi jika menyangkut tasawuf yang sangat kontemplatif spekulatif seperti ajaran *Wahdat al-Wujûd*. Sebagian ulama ortodoks (Sunni)

menganggapnya sebagai ajaran tasawuf “heterodoks” yang menyimpang dari prinsip-prinsip Islam. Timbullah pertentangan antara tasawuf heterodoks dan tasawuf ortodoks. Salah seorang tokoh pengkritik Wahdatul Wujud itu adalah Ahmad Sirhindi.

Makalah ini akan membahas pandangan-pandangan Ahmad Sirhindi, disertai dengan sedikit pandangan Ibn Taymiyyah sebagai ulama ortodoks yang juga mengkritik ajaran tersebut. Tetapi yang lebih ditekankan adalah pemikiran Sirhindi. Sedangkan Ibn Taymiyyah dikaji karena ia, bersama Sirhindi, merupakan fenomena menarik di dalam sejarah perjalanan doktrin Wahdatul Wujud. Ada kesamaan persepsi umum terhadap keduanya ketika sama-sama dianggap sebagai pembaharu (*mujaddid*) Islam. Ibn Taymiyyah (661-728 H. / 1263-1328 M.) sebagai *mujaddid* untuk millenium I dan Sirhindi (971-1034 H. / 1564-1624 M.) untuk millenium II Hijriah. Mereka adalah pengkritik ajaran yang dimunculkan oleh Ibn Arabi itu, tetapi dalam masa dan di tempat yang berbeda; Yang pertama melancarkan kritik dari Damaskus (lebih kurang 80 tahun) setelah Ibn Arabi wafat. Sedangkan yang terakhir dari India lebih kurang 380 tahun sesudahnya. Meskipun terdapat kesamaan antara keduanya, herannya, Sirhindi tidak pernah menyebut-nyebut nama Ibn Taymiyyah di dalam bukunya.

Karena kurangnya karya oleh atau mengenai Sirhindi di Indonesia, maka rujukan utama yang penulis gunakan untuk penulisan makalah ini adalah karya Sirhindi sendiri, *al-Maktûbât*, jilid 1. Karena bahasan dan bahasanya sangat teknis dan berbelit-belit – mungkin karena terjemahan dari bahasa Persia, selain titik dan komanya yang tidak jelas maka kehadiran karya Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari`ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* sangat membantu. Untuk buku yang terakhir ini sebisa mungkin penulis merujuk kepada buku aslinya, sebab buku versi bahasa Indonesianya¹ terlalu banyak mengandung kesalahan penerjemahan² – hal yang sangat mengganggu pemahaman penulis dan, terutama, para pembaca, tentu saja.

Sekilas tentang *Wahdat al-wujûd*

Sistem teosofis *Wahdat al-Wujûd*,³ atau monisme ontologis/eksistensial, yang diformulasikan oleh Ibn `Arabi (560-638 H. / 1165-1240 M.), merupakan hal yang sangat populer di kalangan para Sufi. Sebenarnya istilah *Wahdatul Wujud* itu sendiri tidak pernah ada di dalam karya-karya Ibn Arabi. Besar kemungkinan, Ibn Taymiyyah-lah yang pertama kali menggunakan istilah tersebut,⁴ setelah mengambil

Tuhan dan dunia adalah satu Wujud, hubungan antara Tuhan dan dunia bukanlah hubungan sebab-akibat (hubungan Pencipta dan ciptaan) seperti keyakinan para teolog, atau hubungan Yang Esa dan semua emanasinya seperti yang dipikirkan oleh para filosof neo-Platonis. Hubungan yang demikian berarti ada dualisme antara Tuhan dan dunia dan bertentangan dengan kebenaran dasar bahwa Wujud adalah satu.⁸

Dari pandangan Ibn Arabi ini, kita bisa menarik tiga kategori ontologis: (1) Wujud Mutlak (*al-wujûd al-muthlaq*), yakni Tuhan atau Allah Sang Pencipta; (2) berbeda dari yang pertama, yakni "wujud terbatas" (*al-wujûd al-muqayyad*) yang tidak bisa mengada dengan sendirinya, tetapi memerlukan Yang Mutlak. Itulah dunia materi dan segala isinya; (3) menyangkut yang pertama dan kedua. Ia adalah Tuhan dan dunia dan, pada saat yang sama, ia bukan Tuhan dan bukan dunia, eksistensi sekaligus non-eksistensi. Di antara istilah yang digunakan untuk kategori ketiga ini adalah "nafas Yang Maha Pengasih" (*nafs al-Rahmân*), "hakikat segala hakikat" (*ḥaqîqat al-ḥaqâiq*), "arketip permanen" (*al-a'yân al-tâbitah*), "manusia sempurna" (*al-insân al-kâmil*), "hakikat Muhammad" (*al-ḥaqîqah al-Muḥammadiyah*) dan lainnya. Sebelum menjadi konkret, semua yang ada di dunia pertama-tama mengambil bentuknya dari sini. Jadi ia adalah "penghubung" antara Tuhan yang Maha Mutlak dan wujud yang nisbi.⁹

Konsekuensi dari ajaran *wahdat al-wujûd* adalah bahwa subyek dari semua predikat adalah Tuhan, bahkan sekalipun subyek itu nyata-nyata berbeda, manusia atau non-manusia. Tuhan adalah yang mengetahui dan yang diketahui, yang berkuasa dan yang dikuasai, yang berkehendak dan yang dikehendaki, dan seterusnya. Dia adalah juga tindakan, gagasan, dan pengalaman yang dilakukan, diyakini, atau dialami. Tuhan adalah imanen sekaligus transenden.

Teori mistik yang dikemukakan oleh Ibn Arabi tidak saja mendapatkan banyak dukungan di kalangan luas, tetapi juga menjadi sasaran kritik tajam dari ulama ortodoks (*'ulamâ' al-dhâbir*), yang menganggap teori tersebut sebagai sesuatu yang bid'ah dan, bahkan, murtad, seperti yang dilakukan oleh teolog terkenal bermazhab Hanbali, Ibn Taymiyyah, di atas. Yang mengherankan adalah bahwa ia juga dikritik oleh sesama Sufi. Di antara mereka ada yang tidak menyetujuinya, sebagian tidak menyukainya, dan sebagian lain bahkan mencelanya.

Sekalipun demikian, doktrin *wahdat al-wujud* terus mendominasi spekulasi Sufi selama empat ratus tahun sehingga Ahmad Sirhindi menjadikan konsep-konsep dasar serta konsekuensi moral dan keagamaan sebagai sasaran kritik tajam, dan memunculkan teosofi yang sejajar,¹⁰ yakni, yang dikenal dengan *Wahdat al-ṣubûd*.

Pandangan Ahmad Sirhindî

Riwayat Hidup

Šayk Ahmad Sirhindî lahir di Sirhind, kini merupakan negara bagian Punjab, sebelah barat laut New Delhi, pada hari Jumat, 4 Syawal 971 H (26 Mei 1564 M). Namanya adalah Ahmad dan nama keluarganya adalah Badr al-Dîn. Ia adalah putera Šayk `Abd al-Ahad Makdûm (972/1521 – 1007/1598), seorang Muslim ahli ibadah yang jiwanya selalu gelisah untuk memperoleh pencerahan spiritual dari para wali.¹¹ Dari pihak ayahnya ia merupakan salah seorang keturunan khalifah `Umar b. Kaththab.

Pendidikan pertamanya diterima dari sang ayah. Lalu ia pergi ke Sialkot untuk mempelajari beberapa ilmu seperti logika, filsafat, dan teologi dari Mulla Kamâl Kašmîrî. Ia juga belajar hadis dari Ya`qub Kašmîrî.¹² Pada umur 17 tahun ia telah menguasai banyak ilmu keislaman dan mulai mengajarkannya kepada orang lain.

Kemudian ia pergi ke Agra, ibukota kekaisaran Mughal, dan berhubungan dengan para ulama, di antaranya Abû al-Fadll dan al-Faidli. Setelah menetap di sana beberapa waktu, ia pulang bersama ayahnya ke Sirhind. Di perjalanan, ia mengawini puteri seorang terpendang bernama Šayk Sulthân dari Thaneshwar. Dalam perjalanannya pulang ke Sirhind ia menjalin hubungan spiritual dengan tarekat Qâdiriyah dan Chishtiyah. Melalui sang ayah ia mempelajari dasar-dasar tasawuf.¹³

Sebelum menjadi Sufi, tulisan-tulisannya seringkali menyerang kaum Syiah dan menganggap mereka sebagai orang kafir yang boleh dibunuh. Tetapi, setelah mempelajari tasawuf, sikapnya menjadi melunak.¹⁴ Sepeninggal ayahnya pada tahun 1007/1598 ia menunaikan ibadah haji. Sesampainya di Delhi, setelah menunaikan haji itu, ia mendengar kemashuran nama Kwâjah al-Bâqî Billâh sebagai seorang wali dari temannya, Mawlânâ Hasan. Ia langsung pergi menemuinya. Karena sangat terkesan dengan pencapaian spiritual sang Kwâjah, ia berniat menjadi salah seorang muridnya. Dengan cepat Sirhindî mencapai kemajuan dalam pengetahuan spiritual. Di bawah bimbingan Kwâjah, ia bisa menyempurnakan latihan tarekat Naqšabandiah¹⁵ dalam beberapa bulan. Setelah diwisuda, ia pulang kembali ke Sirhind dan mulai mengajar di tengah-tengah masyarakat.

Sirhindî menguraikan perkembangan pencapaian spiritualnya itu di beberapa tempat. Dari masa kanak-kanak, katanya, ia meyakini *Wahdatul Wujud*. Karena ajaran itu juga menjadi keyakinan ayahnya, maka ia sangat menyadari pandangan-dunia (*world-view*) tersebut dan sangat

menikmatinya. Ia faham betul rincian wawasan mistik Ibn Arabi. Kemabukannya dengan doktrin ini sangat intens, sehingga dalam sebuah surat kepada gurunya ia menulis bait demikian,

ای دریغا کاین شریعت ملت اعمه یست . ملت ما کافری و
ملة ترساء یست

کفر ایمان زلف و روی آن بری زبا یست . کفر و ایمان
هر دو اندر راه مایکتا یست

Sungguh! Syariah ini adalah agama orang buta,
Kufur dan iman adalah kunci dan wajah dari cerita indah,
Agama kami adalah kekufuran dan agama orang Kristen,
Kufur dan iman adalah sama di jalan kami.¹⁶

Kondisi yang demikian berlangsung berbulan bahkan bertahun-tahun. Akhirnya, Tuhan melenyapkan pandangannya yang didasarkan atas keyakinan *Wahdatul Wujud* itu,¹⁷ dan Sirhindi sadar bahwa Tuhan tidak bisa disatukan dengan apapun. Ia melihat kebenaran ada di dalam pandangan *abl al-haqq*, yaitu mereka yang berpegang kepada *sunnah*.

Periode paling penting dari hidupnya adalah antara 1028 H./1618 M. dan 1032 H./1622 M. Setahun dari masa itu ia jalani di penjara Gwalior, dan tiga tahun lainnya bersama Raja Jahângîr dan prajuritnya. Popularitasnya yang naik daun menimbulkan rasa iri dari lawan-lawannya yang mengadu kepada Raja bahwa ia berbahaya baik bagi Raja maupun Negara. Raja hanya mempercayai para pertapa dan orang-orang asketik, serta "gerah" terhadap para Sufi di wilayahnya. Keadaan semakin memburuk ketika Sirhindi masih tidak mau membungkuk di depan Raja karena, menurutnya, hal itu bertentangan dengan ajaran Islam. Akibatnya ia dipenjara di Gwalior. Setahun kemudian ia dibebaskan. Ia ditawarkan kesempatan untuk kembali ke rumah atau tetap di *kamp* bersama para prajurit Raja, dan dia memilih tawaran yang terakhir. Di sana ia membuat beberapa prestasi: memberlakukan kembali penanggalan Hijriah, mengukir simbol islami pada mata uang, membangun kembali masjid-masjid yang telah dihancurkan, dan mendorong pengajaran bahasa Arab serta ajaran agama Islam.¹⁸ Dua tahun sebelum wafat ia dibolehkan pulang ke rumahnya di Sirhind. Di sana ia hanya mengisi waktu dengan zikir dan ibadah, dan pada pagi hari 28 Safar 1034 H./10 Desember 1624 M. ia kembali menghadap Tuhannya.

Di mata para pengikutnya, Sirhindi dipercaya sebagai pembaharu (*mujaddid*) milenium II Hijriah. Hal itu lebih karena pernyataannya bahwa pada milenium kedua yang penuh dengan bid'ah dan kekacauan diperlukan datangnya seorang *mujaddid* yang bertugas untuk menjelaskan dan menjaga ajaran Islam yang benar, memberantas ide dan praktek-praktek yang bertentangan dengan, atau yang dinisbatkan kepada Islam padahal bukan ajarannya. Katanya,

العلماء مرتبة أنبياء بني اسرائيل و اكتفى بوجود العلماء من وجود
الأنبياء... ففي مثل هذا الوقت يلزم أن يكون عالم عارف تام
المعرفة ليكون قائما مقام نبي من الأنبياء أولي العزم من الأمم
السابقة.

Ulama adalah setaraf dengan para Nabi bani Israel, dan dengan adanya ulama tidak diperlukan lagi adanya para Nabi... Pada masa seperti sekarang ini haruslah ada seorang alim yang berpengetahuan sempurna untuk berperan seperti peran para Nabi *ulū al-`azm* dari umat-umat terdahulu.¹⁹

Membongkar *Wahdat al-Wujūd*

Sikap Sirhindi terhadap *Wahdat al-wujūd* atau *Tawhīd wujūdi* merupakan sebuah persoalan yang sangat ruwet dan pelik yang perlu kita perbincangkan. Para sarjana masa kini telah banyak menulis mengenai peran Sirhindi di dalam mengcounter teori Ibn `Arabi, yang menurut mereka tidak-islami dan merugikan kelangsungan hidup kaum Muslim sebagai sebuah komunitas keagamaan tersendiri, itu.²⁰

Namun demikian, untuk mencapai penilaian yang berarti tentang perbedaan antara Sirhindi dan Ibn `Arabi bukanlah hal yang gampang. Di dalam *Maktūbāt* kita menemukan beberapa hal yang kelihatannya kontradiktif dan tidak mudah untuk diinterpretasikan. Misalnya, jika di salah satu suratnya Sirhindi menerima pendapat yang menyatakan bahwa dunia ada secara independen oleh karena ia ciptaan ilahi *العالم موجود في*

*الخارج بإيجاد الحق سبحانه*²¹ tetapi kemudian ia menyatakan bahwa wujudnya adalah imajiner, meskipun dengan kemantapan tertentu.²² Hal yang seperti itu banyak kita temui di dalam karya tersebut.

Ditambah lagi dengan penggunaan terminologi yang berbeda antara keduanya. Misalnya, perbedaan maksud pernyataan Ibn Arabi bahwa Wujud (*wujūd*) adalah satu, dan maksud Sirhindi dengan proposisi

yang sama. Juga perbedaan dalam pandangan mereka tentang sifat *a`yân t̄ābitah*, atau, ide segala sesuatu sebelum penciptaan, dan tentang penciptaan itu sendiri. Contoh lain adalah cara mereka berbicara tentang status dunia. Keduanya menyebutnya sebagai bayangan (*ẓill*), tidak-ada (*ma`dūm*), dan ilusif (*mauhūm*). Tetapi mereka memahami terma-terma ini dengan arti yang sama sekali berbeda.

Tetapi, terlepas dari itu semua, bisa disebutkan bahwa Sirhindi menentang pandangan Ibn Arabi mengenai Sifat-Sifat dengan menyatakan bahwa sifat-sifat “yang hakiki (*al-sifāt al-haqīqiyyah*) ada secara independen dari dan sebagai tambahan terhadap Esensi.²³ Ia juga tidak sepakat dengan Ibn Arabi mengenai sifat kehadiran ilahi di dunia.²⁴ Barangkali area paling penting di mana Sirhindi berbeda dari teori Ibn Arabi sebagaimana yang ia fahami²⁵ adalah tentang hakikat wujud dunia fenomenal. Menurut pemahaman Sirhindi, Ibn Arabi menolak wujud independen dunia dan memandang bahwa ia mewujudkan hanya dalam imajinasi masyarakat umum. Sirhindi setuju bahwa dunia, tentu saja, adalah imajinasi (*wahm*) semata, tetapi menambahkan bahwa ia diberi kestabilan dan kepermanenan (*tubūt* dan *tābāt*) tertentu oleh kehendak ilahi. Ia tidak imajiner dalam pengertian bahwa ia muncul hanya dalam imajinasi orang, tetapi dalam pengertian bahwa Tuhan memang menciptakannya demikian. Jadi, ia mempunyai semacam wujud independen, sekalipun tidak sama dengan Wujud Tuhan. Wujud independen ini adalah penting karena ia akan memperkenankan bagi orang Muslim ide tentang balasan dan hukuman. Di dalam uraiannya Sirhindi melihat dirinya mengambil posisi tengah antara sikap ulama, yang berpendapat bahwa dunia mewujudkan “secara nyata”, dan Ibn Arabi serta para pengikutnya, yang menolak bahwa dunia memiliki wujud apapun.²⁶

Mengenai *Wahdatul Wujud*, Sirhindi mendefinisikannya sebagai “menganggap Wujud adalah Satu, menganggap segala sesuatu selain-Nya tak-ada, dan memandang yang lain itu, sekalipun diyakini tak-ada, sebagai penampakan dan manifestasi Yang Satu”

(أن يعلم السالك و يعتقد الوجود واحدا و أن يعتقد و يظن غيره
معدوما و أن يزعم الغير مع اعتقاد عدميته بجالي ذلك الواحد و
مظاهرة).²⁷

Kemudian ia mengemukakan beberapa pandangannya terhadap *Wahdatul Wujud*, di antaranya adalah:

Sirhindi melihat bahwa keyakinan akan Wujud Tunggal tidaklah obyektif. Ia adalah sebuah fenomena subyektif. Bukti kesubyekтивannya terletak pada munculnya ide itu sendiri. Ada dua cara bagaimana keyakinan itu muncul. Sebagian Sufi memulai dengan keyakinan yang *apriori* terhadap ide tersebut. Mereka memahami atau dipaksa memahami *kalimah* (*Lâ ilâh ill'Allâh* 'tiada tuhan selain Allah') sebagai berarti "tiada yang wujud selain Allah". Mereka mengulangi *kalimah* tersebut dan merenunginya. Sebagai akibat dari "perenungan dan refleksi yang berkepanjangan" itu, kata Sirhindi, "ide" tersebut mendominasi pikiran, dan setelah pengulangan *kalimah* secara terus-menerus, maka ia menjadi mantap di dalam imajinasi mereka."

ان منشأ التوحيد الوجودي في جماعة كثيرة ممارسته مراقبات التوحيد و ملاحظة معنى لا إله الا الله بلا موجود الا الله و تعقله كذلك و ظهور هذا القسم من التوحيد بعد التمحل و التأمل و التخيل بواسطة استيلاء سلطان الخيال فإن من كثرة مزاوله معنى التوحيد تنتقش هذه المعرفة في المتخيلة²⁸

Mereka kemudian akan melihat dalam impian apa yang telah mereka yakini.

Para Sufi lainnya mencapai keyakinan akan Kesatuan Wujud ini melalui jalan cinta. Mereka memulai dengan *dikir* dan perenungan yang bebas dari ide Wujud Tunggal, lalu mencapai tahapan hati (*maqâm al-qalb*) dengan upaya mereka atau dengan limpahan rahmat Tuhan, dan terserap sepenuhnya dalam cinta Tuhan. Jika pada tahapan ini mereka melihat keindahan Tauhid Wujudi, maka hal itu dikarenakan cinta mereka yang membara kepada Tuhan yang melenyapkan segala sesuatu dari pandangan mereka. Karena segala sesuatu selain Tuhan tersingkir dari pandangan mereka dan tersembunyi, dan karena mereka tidak melihat atau mengalami apapun selain Tuhan, maka mereka tidak mengakui bahwa sesuatu yang lainnya ada. Keyakinan akan Wujud Tunggal (*tawhîd*) ini adalah masalah perasaan (*hâl*) dan bebas dari pengaruh pikiran dan imajinasi.

و منشأ التوحيد الوجودي في جماعة أخرى الانجذاب و المحبة القلبية حيث اشتغلوا ابتداء بالأذكار و المراقبات خالية عن تخيل

معنى التوحيد و بلغوا بالجد و الجهد أو بمجرد سبق العناية مقام القلب و حصلوا الجذب. فإن ظهر لهم في هذا المقام حال التوحيد الوجودي فمبسه ينبغي أن يكون يغلبة محبة المجذوب, فإنها جعلت ما سوى المحبوب مختفيا عن نظرهم و مستورا. فإذا لم يروا ما سوى المحبوب و لم يجدوه فلا جرم لا يعلمون موجودا غير المحبوب. و هذا القسم من التوحيد من الأحوال و متزه و مبرأ عن علة التخيل و شائبة التوهم و الانتقاش في الخيال²⁹

Apakah keyakinan akan Wujud Tunggal merupakan hasil pengulangan *kalimah* terus-menerus atau cinta yang membara kepada Tuhan, ia pasti terjadi pada tahapan tertentu dari perjalanan seorang Sufi. Jika sang Sufi itu terus meningkat, pengalaman menyatu tersebut akan digantikan oleh pangalaman berpisah (*al-farq ba`d al-jam`*), yang secara bertahap semakin mendalam, dan ia melihat bahwa Tuhan sama sekali tidak menyatu dengan dunia, melainkan sepenuhnya berbeda dan benar-benar lain.

Selain itu, Sirhindi menyatakan bahwa *tawhîd wujûdî* bukanlah *tawhîd* para Nabi. Para Nabi tidak pernah mengajarkan bahwa Wujud adalah satu; yang mereka ajarkan hanyalah bahwa Tuhan adalah esa. Mereka tidak pernah mengatakan, tiada sesuatu selain Allah; mereka hanya mengatakan, tiada Tuhan selain Allah. Berbeda dengan *tawhîd wujûdî* Ibn Arabi, mereka mengajarkan bahwa dunia memang ada, bahwa ia benar-benar lain dan berbeda dari Tuhan, bahwa Tuhan tidak membagikan sifat-Nya kepada dunia dan Dia sepenuhnya transenden. Agama para nabi, katanya, tegak atas dasar premis dualisme (*itnayniyyah*), dan bukan pada kesamaan antara Tuhan dan dunia. Ia memisahkan antara makhluk dan Khaliknya, antara hamba dan Tuhannya, dan tidak pernah menyampaikan bahwa Pencipta adalah ciptaan atau bahwa Tuhan adalah hamba. Para Rasul tidak pernah menafikan kehendak, pengetahuan, tindakan, kekuasaan, dan pengalaman manusia atau makhluk-makhluk lain, lalu menjadikannya sebagai predikat Tuhan saja. Mereka tidak pernah menyatakan bahwa hanya ada Aktor Tunggal, Subyek Tunggal atau Wujud Tunggal. Kata Sirhindi,

أما دروا أن دعوة الأنبياء عليهم الصلاة و السلام كلها الى تزيه
 صرف و الكتب السماوية ناطقة بالإيمان التزيهي و الأنبياء عليهم
 الصلاة و السلام ينفون الآلهة الباطلة الآفاقية و الأنفسية و يدعون
 الخلق الى إبطالها و يدلون على وحدة واجب الوجوب المتره عن
 التشبيه و التكيف . هل سمعت قط ان نبياً دعا الى الإيمان
 التشبيهي و قال ان الخلق ظهور الخالق و جميع الأنبياء متفقون
 على توحيد واجب الوجود تعالى و تقديس و نفى أرباب غيره
 تعالى ... ألم تفهم هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة و
 السلام فإن مدار دعوتهم على إثبات الإثنية ووجود المغايرة يعني
 بين الخلق و الخالق ...

Apakah mereka tidak sadar bahwa ajakan semua Nabi [as] adalah kepada transendensi yang murni dan semua Kitab ilahi berbicara tentang keimanan *tanzihi*, dan para Nabi [as] menafikan tuhan-tuhan yang keliru, baik berbentuk bukan manusia maupun manusia. Mereka mengajak umat manusia untuk menyangkal tuhan palsu itu dan mengajarkan kesatuan Tuhan yang niscaya, yang unik dan tak dapat dirumuskan. Pernahkah anda mendengar ada seorang Nabi yang mengajak untuk meyakini imanensi dan berkata bahwa makhluk adalah perwujudan Khalik. Semua Nabi juga sepakat tentang tauhid Wujud yang niscaya (Allah ta'ala) dan menafikan tuhan-tuhan selain-Nya... Apakah golongan ini tidak mengerti jalan para Nabi [as], di mana sesungguhnya isi ajakan mereka adalah pengukuhan akan dualitas dan adanya perbedaan antara makhluk dan Khalik.³⁰

Jika ada satu Aktor Tunggal, maka kebebasan dan keterpaksaan manusia dalam kehendak dan perbuatan menjadi tak berarti dan, dengan demikian, konsep tanggungjawab moral menjadi *absurd*.³¹

Untuk menopang doktrin tentang Pelaku Tunggal, Ibn Arabi dan para pengikutnya menyitir ayat Qur'an, "Sesungguhnya engkau tidak melemparkan (sejumput debu) ketika engkau melempar, tetapi Tuhanlah yang melemparkannya,"³² dan ayat-ayat lain yang serupa. Tetapi, kata Sirhindi, argumen yang demikian tidak bisa dibenarkan. Ayat tersebut tidaklah menafikan sama sekali tindakan Rasul; ayat tersebut hanya menafikan bahwa efek pada kehancuran musuh dengan tindakannya itu

adalah semata-mata disebabkan oleh lemparan tersebut. Ayat itu ingin menggarisbawahi bahwa penyebab nyata dari akibat tersebut bukan semata-mata tindakan Rasul, melainkan tindakan Tuhan yang terjadi bersama-sama dengan tindakan Rasul. Sirhindi melanjutkan, kandungan ayat tersebut harus kita fahami sebagaimana kita memahami sebuah hadis Nabi, “Tidaklah beriman orang yang merusakkan amanah (kepercayaan).”³³ Rasul tidak bermaksud bahwa seseorang yang merusakkan amanah tidak memiliki iman sama sekali sehingga ia benar-benar menjadi kafir; ia hanya ingin mengatakan bahwa imannya lemah dan tidak efektif. Hadis itu hanya menafikan efektivitas iman, bukan iman itu sendiri. Demikian pula ayat Qur’an di atas menafikan efektivitas tindakan Rasul, bukan tindakannya itu sendiri.

Mereka yang meyakini teori *wahdat al-wujūd* biasanya mencoba menafsirkan Qur’an dan Sunnah menurut kacamata doktrinnya. Tetapi orang yang lebih bijaksana di antara mereka tidaklah menyetujui tindakan yang demikian, dan berusaha menjauhinya. Walī Allāh (w. 1176/1762), misalnya, yang meyakini ajaran-ajaran dasar *wahdat al-wujūd* dalam bentuk yang agak berbeda, berkata: “Seseorang yang menafsirkan sabda para Rasul dalam kacamata *wahdat al-wujud*, ia tidak memahami mereka maupun cara hidup mereka.”³⁴ Di tempat lain ia membedakan antara tingkatan bahasa fitrah (*thawr al-fithrah*) orang biasa dan tingkatan bahasa filosofis atau ontologis *wahdat al-wujūd*, dan ia menyatakan bahwa para Nabi berbicara dalam bahasa yang pertama dan tidak pernah menggunakan bahasa yang kedua.³⁵

Sirhindi juga menyatakan bahwa *wahdat al-wujūd* merupakan sebuah perkembangan baru dalam sejarah Tasawuf. Tak seorangpun sebelum Ibn Arabi berbicara mengenainya. *Tawhid* yang dibicarakan oleh para Sufi selama duaratus tahun sebelumnya adalah *tawhīd ṣubūḍī* dan bukan *tawhīd wujūdī*.

و أول من صرح بالتوحيد الوجودي هو الشيخ محيي الدين ابن
عربي , و عبارات المشائخ المتقدمين وان كانت مشعرة بالتوحيد و
منبئة عن الاتحاد ولكنها قابلة للحمل على التوحيد الشهودي³⁶

Memang, para pelopor Tasawuf pada masa-masa awal seperti Ibrāhīm ibn Adham (w. 160/777) dan Fuḍlāy ibn `Iyādī (w. 187/803) lebih sebagai para zahid dan ahli abadah (*zāhid* dan *`ābid*) ketimbang Sufi. Tasawuf tepatnya bermula bersama orang-orang dari generasi berikutnya seperti Ḍū al-Nūn al-Miṣrī (w. 246/861), Abū Yazīd al-Biṣṭhāmī

(w.261/875) dan Abû Sa`id al-Karrâz (w. 277/890) yang mengalami *fanâ'* dan *baqâ'*, penyatuan dan pemisahan. Mereka berbicara tentang *tharîqah* yang mereka ikuti dan merinci pengalaman yang mereka alami. Tetapi mereka tidak menjelaskan apa makna pengalaman itu bagi mereka, dan tidak memikirkan secara mendalam hakikat jiwa manusia, Tuhan dan dunia. Spekulasi mengenai jiwa dan Tuhan, barangkali bermula bersama al-Junayd (w. 297/909); *tawhîd* yang dikembangkannya adalah *tawhîd fi`lî*, yakni, ajaran bahwa Tuhan adalah satu-satunya Pelaku, dan tak seorangpun yang dapat melakukan sesuatu.³⁷ Al-Hallâj (w. 309/922) berbicara tentang berbagai masalah: suatu saat tentang transendensi mutlak³⁸ Tuhan, saat lain tentang inkarnasi³⁹-Nya, dan pada saat yang lain lagi tentang kesatuan-Nya⁴⁰ dengan dunia. Al-Gazâlî (w. 505/1111) menyatakan bahwa wujud adalah satu, tetapi ia tidak menerima proposisi kedua *wahdat al-wujûd* bahwa obyek-obyek dunia merupakan manifestasi Wujud Tunggal seperti yang dipahami oleh Ibn Arabi.⁴¹ `Abd al-Qâdir al-Jilânî (w. 561/1166) dan Šihâb al-Dîn al-Suhrawardî (w. 632/1234) tidak berminat terhadap pemikiran spekulatif. *Tawhîd* Ibn al-Fârîdî, seperti dikemukakan Prof. Nicholson, adalah *tawhîd šubûdî*⁴² ketimbang *tawhîd wujûdî*. Jadi, pengamatan Sirhindi bahwa *wahdat al-wujûd* muncul bersama Ibn Arabi adalah benar.⁴³

Kemudian Sirhindi berpendapat bahwa untuk mencapai tingkatan *fanâ'* tidak harus dengan meyakini *wahdat al-wujûd*. *Tawhîd šubûdî* sudah cukup untuk mencapai *fanâ'* dan menimbulkan perasaan ikhlas yang menjadi tujuan perjalanan seorang Sufi. "Untuk *fanâ'*," kata Sirhindi, "kita hanya memerlukan persepsi tentang Wujud (*tawhîd šubûdî*), sehingga kita dapat melupakan segala sesuatu selain Tuhan (*mâ siwâ Allâh*)". Tentang *tawhîd wujûdî* ia berkata:

"Adalah sangat mungkin bahwa seorang Sufi melakukan perjalanan dan berkelana dari satu ujung ke ujung lain tanpa mencapai ide Kesatuan Wujud. Ia bahkan mungkin ragu bahwa ide tersebut akan terjadi. Bagi saya jalan di mana tak satupun dari ide tersebut mewujudkan adalah jalan mencapai tujuan yang lebih pendek ketimbang jalan di mana ide tersebut mewujudkan. Selain itu, para pejalan di lintasan pertama biasanya mencapai tujuan, sedangkan para pejalan di lintasan kedua seringkali tersesat. Mereka memuaskan diri dengan beberapa tetes air lalu meninggalkan sungai, mengejar kebersatuan dengan bayangan dan meninggalkan kenyataan. Saya telah mempelajari kebenaran ini dari pengalamanku sendiri."

بل يمكن أن يسير السالك من البداية الى النهاية و لا يظهر له شئ
من علوم التوحيد الوجودي و معارفها أصلا بل يكاد ينكر هذه

العلوم، و عند هذا الفقير ان الطريق الذي يتيسر سلوكه بدون هذه المعارف أقرب من الطريق الذي هو متضمن لظهور هذه المعارف. و أيضا ان أكثر سالكي هذا الطريق يصلون الى المطلوب و أكثر سائري ذاك الطريق يقفون في الطريق و يروون من البحر بقطرة و يتلون بتوهم اتحاد الظل بالأصل و يحرمون بذلك الوصول و علمت هذا المعنى بتجارب متعددة⁴⁴

Akhirnya, Sirhindi berpendapat bahwa *wahdat al-wujud* Ibn Arabi bertentangan dengan beberapa prinsip dasar Islam. Ia, misalnya, memberikan justifikasi terhadap *wahdat al-wujud* sebagai penyembahan berhala. Karena filsafat mengidentikkan dunia dengan Tuhan, menyembah obyek apapun berarti menyembah Tuhan asalkan ia disembah sebagai manifestasi Tuhan. Inilah apa yang biasanya diyakini oleh para penyembah berhala. Dengan nada bertanya Sirhindi berkata,

فإن كان الموجود واحدا في الحقيقة و كان ما سواه ظهوراته و كان عبادة ما سواه عبادته كما زعم هؤلاء الجماعة لم منع الأنبياء عليهم السلام عنها بالمبالغة و التأكيد و لم خوفوا بالعقوبات الأبدية على عبادة ما سواه و لم قالوا لعابديه أعداء الله؟

Jika Wujud pada hakikatnya satu sedangkan yang lain adalah perwujudan-Nya dan jika menyembah selain-Nya berarti menyembah-Nya, seperti keyakinan golongan mereka; lalu mengapa para Nabi [as] amat sangat melarangnya, mengapa mereka diancam dengan siksaan abadi karena menyembah selain-Nya, mengapa mereka mengecap para penyembah itu sebagai musuh Allah?⁴⁵

Selanjutnya, doktrin ini menyangkal adanya sesuatu yang buruk. Sebagai manifestasi Tuhan, Kebaikan Mutlak, segala sesuatu yang ada adalah baik; ia buruk hanya ketika dikaitkan dengan sesuatu yang lain di luar dirinya. Bahkan kemurtadan dan kekafiran tidaklah buruk; sesungguhnya keduanya adalah baik pada dirinya sendiri, dan buruk atau kurang baik hanya jika diperbandingkan dengan iman dan Islam.

و قال [ابن عربي] بنسبية الشر و النقص و نفي الشر المطلق و
 النقص المحض و من ههنا لا يقول بوجود قبيح بالذات, حتى انه
 يقول ان قبح الكفر و الضلالة انما هو بالنسبة الى الإيمان و الهداية
 لبالنسبة الى ذاتهما بل يراهما عين الخير و الصلاح و يحكم
 باستقامتهما الى أربابهما

[Ibn Arabi] menyatakan tentang relatifnya keburukan dan kekurangan serta menafikan keburukan mutlak dan kekurangan murni. Dari sini ia berkata bahwa tidak ada keburukan *an sich*, sampai-sampai ia berkata bahwa buruknya kufur dan kesesatan adalah karena dinisbatkan kepada iman dan hidayah, bukan pada dirinya sendiri; bahkan ia menganggap keduanya sebagai kebaikan dan kesempurnaan, dan bahwa keduanya konsisten kepada Tuhannya.⁴⁶

Hal ini jelas bertentangan dengan misi para Rasul dan mematahkan semangat dakwah dan ajakan terhadap pemeluk baru.⁴⁷

Di sini, nampak jelas bahwa kritik Sirhindi terhadap teori *wahdat al-wujûd* bukan saja akibat ketidaksetujuannya dengan ide-ide pokoknya; tetapi juga muncul dari kekhawatirannya bahwa bahwa teori tersebut akan membawa masyarakat awam dan bodoh kepada hal-hal yang bid'ah dan pelalaian syariah. Sirhindi mengkhawatirkan hal itu sekalipun ia menyatakan bahwa penganut *wahdat al-wujûd* yang ulung 'telah mencapai kesempurnaan' (كانوا واصلين كاملين على تفاوت درجات الوصول و)

الكمال) dan tidak boleh disalahkan.⁴⁸ Jadi, kritik terhadap Ibn 'Arabi paling tidak sebagian disebabkan oleh keyakinan Sirhindi bahwa 'rahasia-rahasia' tertentu kaum Sufi harus disembunyikan dari publik karena potensial berbahaya terhadap orang-orang yang bodoh.

Wahdat al-wujûd meyakini bahwa Tuhan adalah Pelaku Tunggal. Karena tidak ada dua Wujud, maka tentu tidak ada dua kehendak. Apapun yang dipilih atau dilakukan oleh seseorang sesungguhnya adalah dipilih dan dilakukan oleh Tuhan. Keyakinan akan Pelaku Tunggal (*tawhîd fi`lî*) ini, katanya, adalah akibat dari keadaan mabuk. Hal itu sama dengan faham determinisme (*jabariyyah*) dan menafikan tanggungjawab manusia.

يقول هؤلاء الأكابر و يعتقدون أن خالق هذه الأفعال واحد ...
 فإن هذا الكلام يوصل قائله الى الزندقة ... العلوم التي بنوها في
 توحيد الوجود مبناها على السكر و غلبة الحال ...⁴⁹

Sirhindi juga menuduh *wahdat al-wujūd* telah mengaitkan semua keyakinan yang salah dan tindakan jahat kepada Tuhan, membatasi kebebasan-Nya,

(و من) جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى
 فاعلا بالإيجاب, فإنهم و ان لم يطلقوا لفظ الإيجاب و أثبتوا الإرادة
 لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة

(Di antara) keanehan mereka adalah pernyataan mereka tentang beberapa hal di mana Tuhan-wajib melakukannya. Sekalipun mereka tidak menyatakan (secara tegas) ke"wajib"an itu dan menetapkan adanya kehendak (Tuhan), namun pada hakikatnya mereka menolak kehendak itu.⁵⁰

dan mengakui keabadian jiwa-jiwa tertentu.⁵¹

Membangun *Wahdat al-Šuhūd*

Untuk menolak pandangan tersebut Ahmad Sirhindi mengemukakan teori lain yang disebutnya *Wahdat al-Šuhūd* atau *Tawhīd Šuhūdī*,⁵² Kesatuan Wujud dalam pandangan; sebab ia menyatakan bahwa Kesatuan Wujud yang dirasakan oleh para Sufi pada tahap kebersatuan hanyalah soal persepsi subyektif (*šuhūd*). *Wahdat al-šuhūd*, kata Sirhindi, adalah "melihat Yang Satu, artinya tak ada yang dilihat oleh Sufi kecuali Yang Satu"⁵³ مشاهدة الواحد يعني لا يكون مشهود السالك غير واحد "Yang Satu"

Filosofi ini menjadi kerangka acuan Sirhindi di dalam memahami pandangan para Sufi lain, termasuk yang berkeyakinan Wahdatul Wujud. Sebagai contoh, ia berpendapat bahwa jika difahami dalam kerangka *Wahdatus Syuhud*, maka ungkapan-ungkapan ekstatik (*šatbahāt*) para Sufi akan memperoleh pembedannya. Ungkapan-ungkapan seperti أنا الحق

dan "سبحاني" muncul ketika kegembiraan luar biasa (ekstase) menghalangi para Sufi untuk melihat segala sesuatu selain Tuhan. Karena itu, mereka yakin tak ada suatu apapun selain Dia. "Anā al-ḥaqq berarti 'Tuhan yang ada, bukan saya.' Ia (al-Hallaj) tidak melihat dirinya dan

karena itu tidak mengafirmasi (keberadaan dirinya). Itu tidak berarti bahwa ia melihat dirinya dan menganggap diri sebagai Tuhan” (و معنى أنا الحق انه الحق دون أنا فإنه لما لم ير نفسه لم يثبت له أنه رأى نفسه و قال الحق انه الحق). Tidak adanya afirmasi/penegasan, katanya, bukan berarti penolakan.⁵⁴ Di tempat lain ia mengutip gurunya al-Bâqî Billâh yang berkata bahwa *anâ al-haqq* tidak berarti “Saya Tuhan”, tetapi “Saya tidak ada, yang ada adalah Tuhan” (ليس معنى عبارة أنا الحق بأني حق بل معناه) (أنا معدوم و الموجود هو الحق سبحانه⁵⁵

Kesulitan bahasa di dalam penafsiran ini membawa upaya Sirhindi untuk memasukkan al-Hallaj ke dalam golongan ortodoksi Islam menjadi sangat sulit. Upaya yang sama dapat dilihat ketika ia menafsirkan ungkapan *subhânî* oleh Abû Yazîd al-Busthâmî. Menurutnya, ungkapan itu berarti *pentanzîhan* dzat Tuhan, bukan diri Abu Yazid.⁵⁶

Filosofi *Wahdatus Syuhud* didasarkan atas pengalaman tertinggi Sufi tentang transendensi Ilahi yang memang sesuai dengan agama Nabi. Pandangan ini – dilihat dari sudut pandang ortodoksi Islam – nampak lebih islami, lebih spiritual dan tentu saja lebih banyak disetujui.

Teori ini, sebagaimana teori *Wahdat al-wujûd*, dimaksudkan untuk memecahkan problema kosmologis penciptaan dan hubungan Pencipta dengan makhluk. Konsep filosofi ini adalah bahwa Tuhan sama sekali berbeda dan lain dari dunia. Dunia bukanlah satu dengan Tuhan, dan bukan pula dalam wujudnya. Tuhan adalah satu wujud, dunia adalah wujud yang lain, dan keduanya tidak sama.

Sirhindi bukannya tidak sadar terhadap fakta bahwa Ibn ‘Arabi tidak sepenuhnya menyamakan dunia dengan Tuhan, bahwa ia menyadari adanya perbedaan antara keduanya dan mengakui adanya transendensi relatif bagi Tuhan. Tetapi ia percaya bahwa perbedaan ini bersifat pinggir dan sangat tidak memadai. Dalam *wahdat al-wujûd* kesamaan adalah hal yang fundamental; Tuhan dan dunia adalah wujud yang sama, satu, tak terbagikan, dan seragam. Sirhindi menolak postulat kesatuan fundamental ini dan menyatakan bahwa dunia adalah satu wujud dan Tuhan adalah wujud lain, bahwa eksistensi Tuhan bukanlah eksistensi dunia.

Karena Tuhan benar-benar lain dan sepenuhnya beda dari dunia, maka kebenaran yang fundamental bukanlah *monisme* wujud, tetapi

dualisme. Inilah yang bisa dipahami dari tesis dasar Sirhindi tentang perbedaan. Masyarakat menyebut filosofinya sebagai dualisme (*itmāyīyah*),⁵⁷ dan ia sendiri tidak pernah menghindari dari penyebutan tersebut. Tetapi ia menyatakan bahwa dualisme ini bukanlah yang tertinggi; sebab, sekalipun dunia tidaklah satu dengan Tuhan (*hama 'ūst*), ia berasal dari Tuhan (*hama az 'ūst*). Kedua, eksistensi dunia tidak dapat diperbandingkan dengan eksistensi Tuhan: eksistensi Tuhan adalah nyata sedangkan eksistensi dunia adalah maya (*ḵayālī*) dan tak-nyata (*mawḥūm*). Dengan demikian, karena mawḥūm secara nyata, maka yang ada hanyalah satu Wujud: Tuhan; dunia tidak ada. Sirhindi tidak menolak jika doktrinnya disebut sebagai *wahdat al-wujūd*, asal difahami seperti yang dimaksudkannya.

Di sini terdapat perbedaan penggunaan istilah di antara kedua tokoh ini. Ketika Ibn Arabi berkata bahwa dunia adalah imajiner (*ḵayālī*) dan ilusif (*mawḥūm*), maksudnya adalah bahwa dunia yang umum diyakini sebagai sebuah entitas yang ada dengan sendirinya terpisah dari Tuhan tidak lain adalah ciptaan imajinasi dan ilusi. Kenyataannya adalah bahwa ia (dunia) adalah satu dengan Tuhan, yang dalam beberapa hal berbeda tetapi pada hakikatnya sama; Tuhan yang mengada di dalam bentuk-bentuk-Nya yang tertentu. Sebaliknya, ketika Sirhindi berkata bahwa dunia adalah imajiner dan ilusif, maksudnya adalah bahwa dunia ada terpisah dari Tuhan, tetapi ia mengada tidak dengan eksistensi nyata sebagaimana eksistensi nyata Tuhan, tetapi dengan eksistensi tak-nyata sebagaimana eksistensi tak-nyata citra pada cermin atau obyek magis dalam imajinasi dan mimpi. Ia adalah penampakan tanpa realitas, seperti penampakan lingkaran yang ditimbulkan oleh titik nyala yang bergerak cepat, yang nampak ada walaupun sebenarnya tidak ada.

Ibn Arabi dan Sirhindi sama-sama menyetujui proposisi bahwa di dalam kenyataan yang ada hanyalah satu Wujud, yaitu Tuhan. Perbedaan di antara mereka bermula dari pertanyaan, bagaimana hubungan dunia dengan Tuhan. Ibn Arabi yakin bahwa wujud Tuhan identik dengan wujud dunia: ada Wujud Tunggal Menyeluruh yang, dilihat dari satu sisi, adalah Tuhan dan dilihat dari sisi lain adalah dunia. Tuhan adalah imanen sekaligus transenden; imanen, sebab wujud Tuhan merupakan wujud dunia, hanya ada Satu Wujud; dan transenden, sebab Tuhan adalah Wujud yang tak-terbatas, sementara dunia adalah Wujud dalam berbagai manifestasinya yang terbatas.

Sirhindi, sebaliknya, yakin bahwa wujud Tuhan tidak identik dengan wujud dunia. Tuhan terpisah dari dunia, dan tidak menyatu (inklusif) dengannya seperti yang difikirkan oleh Ibn Arabi. Tetapi wujud

dunia di samping Tuhan tidaklah bertentangan dengan kebenaran bahwa dalam realitas, yang ada hanyalah Wujud Tunggal, Tuhan. Sebab eksistensi dunia adalah maya, dan adanya citra tak-nyata (*unreal image*) tidaklah mengancam ketunggalan Wujud Nyata

Singkatnya, teori ini menyatakan bahwa Pencipta dan yang diciptakan adalah nyata, sekalipun pada hakikatnya berbeda. Yang satu nyata dalam esensinya, sedangkan yang lainnya nyata sebagai pantulan dari yang lain. Makhluk adalah nyata selama mereka merefleksikan realitas Yang Tak-terbatas. Mereka nyata lebih kurang sesuai dengan cerahnya pantulan realitas Penciptanya. Jadi, realitas itu sendiri terbagi. Ukuran dan derajat pantulan menentukan realitas setiap makhluk ciptaan. Keragaman itu ada dan memainkan peran penting di alam semesta, tetapi semua makhluk ciptaan memiliki watak yang sama selama mereka semua merefleksikan realitas tertinggi Pencipta:

Perbedaan antara *Wahdatul Wujud* dan *Wahdatus Syuhud* ditujuhkannya dengan menguraikan dua pandangan tentang sebuah fenomena alam. *Wujûdî* akan menolak eksistensi bintang-bintang ketika melihat matahari, sebab ia diliputi oleh tontonan luar biasa dan tidak bisa melihat apapun kecuali matahari. Pandangan ini adalah salah. *Šuhûdî*, sebaliknya, tahu bahwa bintang-bintang itu ada, sekalipun ia juga hanya melihat matahari. Kesadarannya adalah pada tingkatan *‘ayn al-yaqîn*, sedangkan kesadaran *wujûdî* tetap pada tingkatan *‘ilm al-yaqîn* yang lebih rendah. Tingkat kesadaran paling tinggi, *ḥaqq al-yaqîn*, bisa tercapai ketika pandangan si penonton menjadi tajam sedemikian rupa sehingga ia bisa melihat bintang-bintang dan matahari sekaligus.

مثلا اذا حصل لشخص يقين بوجود الشمس فاستيلاء هذا اليقين غير مستلزم للعلم بأن النجوم متفية و معدومة في ذلك الوقت , ولكن حين رؤيته الشمس لا يرى النجوم البتة و لا يكون مشهوده غير الشمس . و في هذا الوقت الذي لا يرى فيه النجوم يعلم أن النجوم ليست بمعدومة, بل يعلم أنها موجودة ولكنها مستورة و في تشعسع نور الشمس مغلوبة . و هذا الشخص في مقام الانكار لجماعة ينفون وجود النجوم في ذلك الوقت و يرى أن تلك المعرفة غير واقعية . فالتوحيد الوجودي الذي هو نفي ما

سوى ذات واحدة تعالت و تقدست مخالف للعقل و الشرع،
 بخلاف التوحيد الشهودي فإنه لا مخالفة في مشاهدة الواحد و
 نفس النجوم وقت طلوع الشمس مثلا و القول بأنها معدومة
 مخالف للواقع، و أما عدم رؤية النجوم في ذلك الوقت فلا مخالفة
 فيه أصلا بل هو انما هو بواسطة غلبة ظهور نور الشمس و ضعف
 بصر الرائي . فإن اكتحل بصر الرائي بنور الشمس تحصل له قوة
 يرى بها أن النجوم ممتازة من الشمس . و هذه الرؤية يعني رؤية
 النجوم ممتازة من الشمس في مرتبة حق اليقين⁵⁸

Jika dikaji secara kritis, teori tersebut nampak lebih memuaskan bagi pandangan ortodoks Islam daripada teori *Wahdatul Wujud*. Perlu diingat bahwa di kalangan para Sufi Muslim terdapat beberapa orang yang berpandangan sangat ortodoks. Bagaimanapun juga, Islam tidak pernah membayangkan untuk mengangkat makhluk ke tingkatan Pencipta. Teori ini tidak pernah berpikir untuk menimbun jurang yang dibuat oleh Islam antara Tuhan dan manusia. Jiwa manusia bisa saja meningkat sejauh mungkin hingga dapat berbicara dengan Tuhannya, tetapi ia tetap sebagai entitas yang berbeda. Pemahaman yang tidak jelas tentang menyatunya jiwa manusia ke dalam jiwa Tuhan, yang dipinjam dari kaum Arya, sama sekali tidak dikenal oleh Pembawa Islam atau kaum Muslim pertama. Teori ini membedakan Pencipta dari ciptaan secara lebih tajam. Pantulan realitas adalah nyata, sebab ia menyatu dengan realitas, tetapi ia bukanlah bagian dari Pencipta seperti halnya satu substansi merupakan bagian dari substansi lainnya. Hubungan antara pantulan dan benda nyata, mungkin, seperti hubungan ketergantungan seseorang kepada orang lain, tetapi tidak sama dengan hubungan antara “bagian” dengan “keseluruhan”.

Di samping kenyataan bahwa teori ini lebih memuaskan ketimbang teori Ibn Arabi, berdasarkan prinsip ortodoksi, secara filosofis ia bahkan lebih masuk akal. Ia dapat memuaskan kebutuhan dari kedua macam pengalaman kita, kesatuan maupun keragaman, sedangkan teori lainnya mengorbankan keragaman untuk memuaskan perlunya kesatuan. Karena itu, hipotesis ini lebih ilmiah dan bisa diaplikasikan secara lebih luas. Para pendukung teori pertama harus menjelaskan fenomena

tertentu atas dasar analogi, sedangkan teori ini terbebas dari penjelasan yang demikian, dengan mengemukakan karakter nyata Pencipta dan makhluk.

Teori ini juga lebih memuaskan dari sudut pandang kosmologis. Ia memberikan penjelasan untuk kedua sisi persoalan. Ia menciptakan hubungan antara dua hal yang nyata. Teori pertama mengabaikan satu sisi persoalan ketika mementingkan sisi yang lainnya. Tetapi teori ini menciptakan hubungan antara dua realitas, sedangkan teori lainnya tidak memunculkan soal hubungan ini, sebab salah satu sisi itu secara sewenang-wenang dianggap tak-nyata. Ketika kita bertanya bagaimana alam ini diciptakan oleh Tuhan, dengan jelas ia menunjukkan fakta bahwa paling tidak untuk sementara Pencipta dan makhluk mengada sebagai dua hal yang berbeda. Teori ini mempertimbangkan kedua sisi, sedangkan teori lainnya menganggap fakta dari satu sisi saja yang nyata.

Lebih lanjut, teori ini membuat perbedaan mendasar antara baik dan buruk cukup lengkap. Kebaikan adalah sifat dari Yang Nyata. Ia dimiliki oleh makhluk sepanjang mereka merupakan citra dari Yang Nyata. Pendeknya, menurut teori ini, kebaikan berasal dari Tuhan, dan keburukan dari makhluk sepanjang mereka berbeda dari sumber segala kebaikan, realitas paling tinggi. Keburukan adalah disebabkan oleh keterbatasan watak kita.

Teori ini juga membantu menjelaskan prinsip Islam ortodoks bahwa makhluk adalah baik sesuai dengan kedalaman hubungan yang ada antara mereka dan Penciptanya. Semakin baik makhluk merepresentasikan dan merefleksikan realitas, semakin besar kebaikan yang dimilikinya. Qur'an telah menetapkan bahwa iman adalah syarat utama untuk bisa melakukan tindakan baik. Menurutnya, kebaikan oleh orang yang tidak beriman adalah seperti sebuah batu licin yang di atasnya ada pasir, lantas ditimpa hujan lebat yang kemudian menjadikannya licin lagi (Q.s. al-Baqarah/2:264). Iman adalah landasan penting di atas mana karakter dapat terbentuk, dan hanya imanlah yang bisa membersihkan hati manusia dan mempersiapkannya untuk menerima cahaya atau penyingkapan Tuhan. Demikianlah teori ini menjelaskan ayat-ayat yang memerintahkan orang-orang beriman untuk mendekati Tuhan dengan hati yang bersih dan tulus (al-Šu`arâ'/26:89 dan al-Sâffât/37:84). Inilah juga yang dimaksudkan oleh Rûmî ketika ia berkata, "Sekalipun hatimu buram seperti besi, (satu-satunya cara untuk menjernihkannya adalah) membersihkannya sekali dan sekali lagi."

Untuk lebih memperjelas teorinya, Sirhindi menguraikannya demikian: Adanya dunia sama seperti adanya citra sebuah obyek di atas

cermin. Tidak ada perbandingan apapun antara eksistensi citra dan eksistensi obyek tersebut. Obyek ada jauh di depan cermin. Sebaliknya, citra, sekalipun tampak ada di belakang cermin, anda tidak pernah melihatnya di sana. Juga tidak ada citra di dalam kaca. Karena itu, citra tidaklah ada di dalam ruang (*kârij*) di mana obyek berada. Sifat-sifat lain yang dikaitkan dengan obyek itu juga tidak ditemukan di dalam cermin. Jadi, kehadiran citra bukanlah kehadiran obyek: eksistensi obyek adalah eksistensi nyata di ruang nyata, sedangkan eksistensi citra adalah eksistensi tak-nyata, hanya di dalam persepsi (*hiss*) dan imajinasi (*wahm*), yang terletak di ruang bayangan (*kârij zillî*). Eksistensi citra, dengan demikian, adalah eksistensi bayangan (*wujûd zillî*), yang sepenuhnya berbeda dan terpisah dari eksistensi nyata (*wujûd aslî*) obyek.

Eksistensi dunia, demikian juga, adalah eksistensi bayangan, yang berbeda dan terpisah dari eksistensi nyata Tuhan. Karena kehadiran citra tidak memberi kita hak untuk mengatakan bahwa sebenarnya ada dua obyek, demikian pula kehadiran dunia tidak dapat membenarkan pernyataan bahwa terdapat dualitas wujud, maka dunia berada di samping Tuhan.

Sirhindi menjelaskan status dunia yang seperti bayangan dan tak-nyata melalui konsepnya tentang ketiadaan (*'adam*), yang tidak ditemukan di dalam filosofi Ibn Arabi. Jika Ibn Arabi berbicara tentang *'adam*, yang dimaksudkannya adalah non-eksistensi di dunia luar dari *a'yân tâbitah*, prototip-prototip ideal segala sesuatu, yang hidup abadi di dalam Wujud. Jadi, esensi suatu obyek, yakni, prototipe ideal (*a'yân tâbitah*)nya yang merupakan determinasi ideal Wujud, tetap abadi dalam keadaan hidup (*tubûl*) di dalam pikiran Tuhan, dan tidak memiliki eksistensi di dunia luar. Yang ada adalah Tuhan sendiri dalam pola esensi-esensi ideal tersebut. Di dalam filosofi Sirhindi, ketiadaan (*'adam*) memiliki konotasi yang berbeda sama sekali. Dengan pernyataan bahwa dunia *ma'dûm*, ia bermaksud bahwa benda-benda dunia pada hakikatnya adalah determinasi ketidak-adaan hanya dengan bayangan sifat-sifat Tuhan, dan mengada di dunia luar karena bayangan eksistensi Tuhan yang, dibandingkan dengan eksistensi Tuhan, setaraf dengan ketiadaan. Ketidadaan adalah prinsip yang sangat penting; ia berperan, di dalam pemikirannya, seperti peran materi di dalam neo-Platonisme, atau ketidaktahuan (*avidyâ*) di dalam *Vedanta*-nya Shankar.

Dunia bukan ketetapan-diri (determinasi, *ta'ayyun*) Wujud, seperti yang dipikirkan oleh Ibn Arabi, tetapi determinasi ketiadaannya dengan adanya bayangan (*zill*) wujud Tuhan padanya. Pengetahuan kita tentang obyek tertentu bukanlah determinasi pengetahuan Tuhan, tetapi determinasi ketidaktahuan kita dengan bayangan (*zill*) pengetahuan

Tuhan padanya; demikian pula kekuatan suatu obyek bukanlah determinasi kekuatan Tuhan, tetapi determinasi ketidak-kuatannya dengan bayangan (*zill*) kekuatan Tuhan padanya; dan seterusnya untuk sifat-sifat yang lain. Demikian juga dengan hakikat suatu obyek: ia adalah determinasi ketiadaan dengan bayangan (*zill*) wujud Tuhan padanya.

Hal penting yang perlu dicatat dalam hal ini adalah bahwa *zill* sesuatu bukanlah sesuatu itu sendiri, seperti yang diyakini oleh Ibn Arabi dan para pengikutnya.⁵⁹ *Zill* suatu benda lain dari benda itu sendiri baik secara numerik maupun kualitatif. Hal ini sangat krusial.

Di sini terdapat kesimpangsiuran penggunaan terma *zill*. Ketika Ibn Arabi menyebut dunia *zill*, yang dimaksudkannya adalah bahwa ia ada sebagai sebuah manifestasi Tuhan, dan bukan dengan dirinya sendiri. Dengan tegas ia menolak bahwa dunia lain dari Tuhan, atau bahwa ia sebuah tataran realitas yang lebih rendah. Tetapi ketika Sirhindi menyebut dunia *zill*, ia tidak saja bermaksud bahwa dunia bergantung kepada Tuhan untuk berada, tetapi juga bahwa dunia adalah wujud yang sama sekali berbeda dan terpisah dari Tuhan, serta tataran realitas yang benar-benar lebih rendah, hampir sebagai sebuah non-entitas.

Kedua titik tolak yang mendasar dari filosofi ini, yakni bahwa segala sesuatu pada dasarnya adalah determinasi ketiadaan dan bahwa bayangan Wujud yang menopang ketiadaan tersebut secara numerik dan kualitatif berbeda dari Wujud dan sifat-sifatnya, menjadikan filosofi Sirhindi sama sekali berbeda. Misalnya, ide segala sesuatu, *a`yân t̄ābitah*, di dalam filosofi Ibn Arabi adalah determinasi Wujud dalam pengetahuan. Tetapi dalam filosofi Sirhindi mereka adalah perpaduan beberapa ketiadaan tertentu seperti ketidaktahuan dan ketidakmampuan dengan bayangan pengetahuan dan kekuatan Tuhan. Karena itu Sirhindi tidak menyebutnya *a`yân t̄ābitah*, tetapi menyebutnya *ḥaqāiq mumkināt*, esensi wujud yang bersifat mungkin. Makhluk, menurut Ibn Arabi, adalah eksistensi Wujud di dunia luar dalam bentuk yang tetap menuruti pola *a`yân t̄ābitah*. Tetapi dalam pandangan Sirhindi, makhluk adalah penampakan esensi yang mungkin dengan bayangan eksistensi Tuhan dalam ruang bayangan (*kārij zill*) dunia.

Dunia dalam pandangan Sirhindi pada hakikatnya adalah ketiadaan, tak-berada, dan tak-nyata. Yang memberinya wujud-bayangan, kemiripan dalam relitas dan mengentaskannya dari ketiadaan absolut, serta memberinya kepermanenan dan kestabilan adalah bayangan eksistensi dan sifat-sifat Tuhan padanya. Ia adalah bagaikan obyek magis yang nampaknya ada di dunia, tetapi nyatanya hanya ada dalam impian dan imajinasi. Sebagaimana halnya obyek magis yang tak-nyata, tetapi

tidak sepenuhnya ilusif, maka dunia tidaklah nyata, tetapi bukanlah fantasi semata. Perbedaan antara obyek magis dan obyek dunia adalah, jika yang pertama tidak stabil dan sesaat, yang kedua, karena ciptaan Tuhan, memiliki cukup kepermanenan dan kestabilan untuk menjadi basis kehidupan di dunia ini dan selanjutnya. Singkatnya, ia adalah tak-nyata sekaligus nyata, kenyataan yang tak-nyata.

Stabilitas relatif yang dikaruniakan Tuhan kepada dunia tak-nyata ini telah memberinya sebuah identitas yang berbeda dari Tuhan, identitas yang tidak dapat bertentangan dengan keesaan Tuhan. Benda-benda dunia memiliki kekuatan dan gerakannya sendiri, dan manusia mempunyai kehendak, kekuatan, dan kepribadian. Sirhindi tidak menolak kausalitas dalam alam maupun kebebasan kehendak pada manusia. Ia hanya menolak kecukupan-diri (*self-sufficiency*) dan ketak-bergantungan (*independence*). Keyakinan, tindakan, dan pengalaman manusia adalah miliknya sendiri, bukan milik Tuhan; sekalipun semua itu dikarenakan oleh pengetahuan dan kekuatan Tuhan yang diberikan kepadanya dan berjalan dalam batas-batas yang telah ditetapkan-Nya. Di antara keyakinan, tindakan, dan responsi tersebut, sebagian baik dan benar, dan seseorang akan diganjar karenanya; sebagian lagi salah, dan seseorang harus mempertanggungjawabkannya, serta dapat terkena hukuman.

Beberapa Catatan

Sebelum mengakhiri uraian ini, penulis ingin memberikan beberapa catatan.

Pertama, Sirhindi bersikap kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari ajaran Ibn `Arabi, tetapi kritik tersebut tidak menghalanginya untuk mengapresiasi kontribusi Ibn `Arabi terhadap tasawuf secara keseluruhan. Sekalipun Sirhindi mengkritik Ibn `Arabi, namun ia menganjurkan untuk mempelajari karya-karyanya dan menganggap karya-karya itu sebagai hal yang mutlak perlu untuk mengapresiasi secara tepat pandangan-pandangan spiritualnya. Seringkali dengan bangga ia mengutip Ibn `Arabi. Di antara pandangan Ibn `Arabi yang tak bisa diterima harus dilihat secara bijaksana; pandangan tersebut tak ubahnya seperti kesalahan seorang mujtahid yang jujur, dan Ibn `Arabi tidak harus dikutuk karenanya, katanya.⁶¹

Tetapi di kalangan ulama, Ibn `Arabi tidak mendapatkan tempat, dan Sirhindi berupaya untuk merekonsiliasi antara kedua sikap tersebut. Ia berkesimpulan bahwa kaum Sufi dan ulama sebenarnya menerima bahwa "Semua berasal dari-Nya," sekalipun mereka tidak memahaminya secara sama. Ulama hanya menyatakan bahwa dunia berasal dari Tuhan;

kaum Sufi menerima pandangan ini, tetapi juga menyatakan bahwa dunia adalah bayangan kesempurnaan ilahi. Sekalipun poin kedua ini tidak diterima oleh para ulama, sehingga mereka tidak dapat mencapai ketinggian spiritual seperti yang dicapai oleh kaum Sufi, jurang pemisah antara kedua kelompok ini diupayakan terjembatani oleh Sirhindi. Karena itu, Sirhindi menunjukkan bahwa berbagai perbedaan antara para Sufi *wujûdi* dan ulama tidaklah esensial dan hanya ditimbulkan oleh corak ekspresi verbal yang berbeda,

حصل فيها التطبيق بين ما ذهب اليه العلماء و ما حققه الصوفية
القائلون بوحدة الوجود ... كان نزاع الفريقين راجعا الى نزاع
لفظي⁶¹

Dengan mengemukakan pandangan ini Sirhindi mampu menerima alasan Ibn Arabi dan para pengikutnya tanpa terlalu menimbulkan kemarahan lawan-lawan mereka di kalangan ulama. Di beberapa bagian lain, ia secara tegas menyatakan berbeda dari sikap gologan yang terakhir (ulama). Untuk menisbatkan wujud nyata kepada dunia, sebagaimana pendapat ulama, menurutnya merupakan semacam politeisme: hal itu berarti menyatakan bahwa Tuhan mempunyai sekutu pada sifat-Nya yang paling istimewa, yakni Wujud.

Sirhindi sangat bisa memahami para Sufi terdahulu, yang ungkapan-ungkapan ekstatik (*ṣathabât*)nya membuat mereka sebagai orang yang dicurigai di mata para ulama dan bahkan terkadang menyebabkan terjadinya eksekusi atas mereka. Ia menyatakan bahwa ungkapan-ungkapan tersebut, jika dipahami dan ditafsirkan secara benar, akan menjadi sebuah ekspresi yang sah dari pengalaman keagamaan seorang Muslim. Berdasarkan atas prinsip bahwa “ان كلان السكارى

” (bahwa kata-kata orang yang mabuk harus ditafsirkan [secara alegoris] dan dita’wilkan dari arti lahir[nya]),⁶² Sirhindi bisa menganggap ungkapan-ungkapan Sufi yang paling *keblinger* pun sebagai ungkapan yang sah pada tahap tertentu dari perkembangan kesadaran seorang Muslim tentang Tuhannya. Misalnya, di beberapa tempat Sirhindi membahas tentang pernyataan termashur al-Hallaj “أنا الحق”, di mana ia bisa “menjustifikasi” dan “memaafkan”nya, seperti yang dijelaskan di atas.

Kedua, setelah mengkaji filosofi *Wahdatus Syuhud*, kita bisa memahami sejauh mana teori ini memiliki kesamaan dengan teori *Monade*-nya Leibniz, sekalipun tidak identik. Ia dihadapkan dengan kesulitan teori yang mengatakan keragaman sebagai sesuatu yang nyata. Keragaman adalah sebuah labirin besar, yang sulit untuk keluar daripadanya sekali kita jatuh ke dalamnya. Alasannya ada dua. Pertama, adalah sulit untuk mengkoordinir sekian banyak fakta yang beranekaragam, kecuali atas dasar prinsip universal. Maka semua teori yang menerima keragaman sebagai sesuatu yang nyata, cepat atau lambat secara tak disadari akan menuju ke kesatuan. Tidak terkecuali teori *Wahdatus Syuhud*. Ia bermula dengan asumsi bahwa keragaman adalah nyata, tetapi ia akhirnya menumbuhkan prinsip bahwa kualitas obyek individual ditentukan oleh kapasitasnya merepresentasikan atau merefleksikan Yang Nyata. Bahkan menurut pandangan ini, makhluk individual tidak memiliki realitas, kecuali sepanjang mereka merefleksikan realitas dasar Tuhan yang satu. Kedua, satu-satunya cara untuk memahami keragaman adalah menyatukan anekaragam elemen di bawah satu prinsip. Agar fakta-fakta yang beragam bisa menjadi bagian dari sistem pengetahuan kita, mereka harus disatukan dan dikelompokkan. Jadi, untuk menjadi bagian dari pengetahuan kita mereka harus melepaskan eksistensi mereka sebagai fakta-fakta yang berdiri sendiri dan berbeda. Maka di dalam mengadakan hipotesa tentang fakta-fakta di dalam wilayah ilmu apapun, kita harus mengabaikan keragaman sebanyak mungkin. Tetapi tak satupun ilmu yang dimungkinkan tanpa fakta-fakta individual dan fenomena yang beragam. Jadi, kita harus mementingkan masing-masing dari kedua aspek pengalaman kita (yakni, keragaman dan kesatuan), dan sampai batas tertentu hal ini telah dilakukan oleh teori ini.

Ketiga, teori ini mempunyai kelemahan. Secara tak langsung ia menyatakan bahwa terdapat beberapa tingkatan realitas yang berlainan. Suatu benda, menurutnya, bisa menjadi lebih nyata ketimbang yang lainnya. Jika segala sesuatu meminjam eksistensinya dari sesuatu lainnya yang benar-benar nyata dan merupakan syarat serta sumber segala realitas, maka yang disebut terakhir pasti memiliki realitas sebagaimana sesuatu yang tak-nyata, sebab kedua aspek ini ditemukan dalam sesuatu yang disebut pertama. Kesimpulan ini menceburkan kita ke dalam dua kemustahilan sekaligus: pertama, bahwa ada sesuatu yang tak-nyata, kesimpulan yang pasti tidak disetujui oleh para pendukung teori ini, dan, kedua, bahwa sesuatu bisa memiliki dua sifat kenyataan (*reality*) dan ketidak-nyataan (*unreality*) sekaligus, seperti dalam kasus ini.

Selain itu, ide tentang gradasi realitas tidaklah menarik bagi pemikiran ilmiah. Realitas adalah satu, tak-terbagi, tak-dapat-dirusak, dan

seragam, kata para ahli ilmu pengetahuan. Lagi-lagi, teori ini tidak menunjukkan apapun tentang watak realitas. "Apakah realitas itu?" bukanlah pertanyaan yang direnungkannya untuk dijawab. Pertanyaan ini tidak dijawab secara memuaskan oleh teori apapun yang menganggap keragaman dan perbedaan sebagai hal nyata. Ia bisa saja memuaskan pelajar kosmologi dan teologi, tetapi tidak memuaskan mahasiswa metafisika.

Tetapi kita bisa mengatakan bahwa teori-teori yang melibatkan metafisika yang ruwet dan persoalan-persoalan kosmologis itu tidak sesuai dengan ruh Islam. Ia tidak berbicara mengenai persoalan-persoalan yang sangat saintifik: karena itu, ia tidak banyak mendorong untuk membahas persoalan tersebut atas nama agama. Kita bisa mengatakan bahwa sebagai doktrin Sufi yang membahas tentang hubungan jiwa manusia dengan Tuhan, teori ini lebih etis ketimbang teori pertama (*Wahdatul Wujud*), sekalipun kurang metafisikal dan barangkali juga kurang saintifik.

Keempat, perbedaan antara filosofi Ibn Arabi dan filosofi Sirhindi adalah substansial dan mendasar. Tetapi oleh karena beberapa hal, perbedaan itu tidak terapresiasi sepenuhnya. Sirhindi sebagian bertanggungjawab atas hal ini. Ia memilih mengemukakan filosofinya di dalam surat-surat yang dikirimkannya kepada orang-orang dan pada waktu yang berbeda-beda. Media ini walaupun efektif dalam beberapa hal, tetapi kurang cocok untuk diskusi yang berkelanjutan, paling tidak untuk sebuah pemaparan filosofis. Ia memberikan garis besar sistem (pemikirannya) dalam satu surat, mengembangkan suatu konsep di surat kedua, dan konsep lain di surat ketiga; membahas suatu persoalan sebagian di sini dan sebagian di sana; serta membuat beberapa poin penting dalam surat-surat yang pada dasarnya dikhususkan untuk pokok persoalan lain. Jadi kita harus mengutip semua bagian yang relevan dari Kumpulan Surat-suratnya yang tebal itu sebelum mulai menyusun gagasan tentang filosofinya.

Kesulitan lain yang seringkali membingungkan adalah dari terminologi yang digunakannya. Terminologi yang semula digunakan oleh Ibn Arabi untuk memaparkan pandangannya, dipakai oleh Sirhindi untuk mengungkapkan pandangan yang secara fundamental berbeda. Tentu saja hal itu menimbulkan kekaburan.

Beberapa problema ini terdapat di dalam karya Sirhindi, dan membuat pemahaman terhadap filosofinya sangat sulit. Tetapi semua itu tidaklah luar biasa, dan bisa diatasi dengan mempelajari tulisan-tulisannya dengan sabar. Namun yang lebih sulit lagi adalah problema yang

dimunculkan oleh para sarjana yang sangat setia baik kepada Ibn Arabi maupun Sirhindi. Mereka tidak siap untuk menerima bahwa para tokoh agung Tasawuf ini berbeda dalam hal-hal yang mendasar, sehingga mereka mengabaikan dan menganggap remeh perbedaan-perbedaan itu.

Pandangan Ibn Taymiyyah

Riwayat Hidup

Ibn Taymiyyah lahir pada tahun 661 H./1263 M. di Harran, Syria. Karena serangan Mongol, ia sekeluarga mengungsi ke Damaskus. Pengalaman ini sangat membekas di dalam jiwanya yang masih muda dan sensitif.⁶³

Ayahnya, Šihâb al-Dîn, adalah seorang guru hadis dan Katib masjid besar Damaskus. Karena itu, ia memperoleh pendidikan di sekolah ayahnya dan di lingkungan keluarganya sendiri. Selain Qur'an dan hadis, ia juga mempelajari matematika, sejarah, dan sastra. Secara khusus ia mempelajari hukum mazhab Hanbali; sedangkan cabang ilmu terpenting yang ditekuninya adalah teologi (*'aqâid*).

Ia adalah seorang yang cerdas, mempunyai wawasan dan pengertian yang mendalam; kemudian melalui pendidikan ia mendisiplinkan pikiran dan menjadi pemikir Islam yang sangat cemerlang dan konsisten. Baru saja menyelesaikan pendidikan pada tahun 682 H./1283 M, ayahnya wafat. Setahun kemudian jabatan mahaguru ayahnya di bidang Hadis, di beberapa madrasah terkemuka di Damaskus, diserahkan kepadanya.

Ia menjadi sangat tersohor di seluruh penjuru negeri karena pemikiran-pemikirannya. Karena adanya berbagai konflik kepentingan – terutama lawan-lawannya yang berhasil mempengaruhi penguasa saat itu – maka Ibn Taymiyyah berulang kali dipenjara. Di penjara itulah ia banyak menuliskan karya-karyanya, dan pada tahun 728 H./1328 M, di penjara itu pulalah ia meninggal dunia.⁶⁴

Kritik terhadap *Wahdat al-Wujûd*

Semasa hidupnya, Ibn Taymiyyah banyak melancarkan kritik terhadap dan sangat gigih memerangi tokoh-tokoh Sufi. Kitiknya yang paling keras ditujukan kepada mereka yang meyakini doktrin yang dianggapnya bertentangan dengan ajaran Islam seperti doktrin *al-hulûl* yang dibawa oleh al-Hallâj (w. 309/922) dan, terutama, doktrin *wahdat al-wujûd* yang dimunculkan oleh Ibn 'Arabî (w. 638/1240), serta para

pengikutnya seperti Ibn Sab`în (w. 668/1269), Sadr al-Dîn al-Qûnawî (w. 672/1273), dan Tilimsânî (w. 690/1291).⁶⁵

Mengenai al-Hallaj ia menyatakan bahwa ia dihukum bunuh karena *kezindiqannya*, baik dinyatakan terus terang maupun tidak. Yang jelas, sesuai kesepakatan kaum Muslimin, ia wajib dibunuh; dan orang yang mengatakan bahwa ia dibunuh secara tidak benar, maka orang itu adalah munafik.⁶⁶ “Di antara para wali Allah yang mengetahui keadaan al-Hallaj,” katanya, “tak seorangpun yang menghormatinya. Karena itu oleh al-Quşayrî ia tidak disebutkan sebagai salah satu syaikh di dalam *al-Risâlahnya*, sekalipun ucapan-ucapannya ada juga yang dikutip sebagai basa-basi. Syaikh Abu Ya`qûb al-Nahrajûrî mengawinkan puterinya dengannya, tetapi setelah mendengar kezindikannya, ia diceraikannya. `Amr b. `Utmân menyebutkan bahwa ia kafir. Kata [`Amr], ‘Saya bersamanya, mendengar seorang membaca Qur’an, lalu ia berkata, saya bisa mengarang seperti Qur’an.’”⁶⁷

Dikatakannya pula bahwa al-Hallaj meyakini doktrin inkarnasi khusus (*bulûl kâss*) sebagaimana keyakinan orang Kristen terhadap Yesus Kristus. Ia juga menuduhnya melakukan praktek seperti sihir dan pedukunan.⁶⁸

Walaupun demikian, mengenai agamanya ketika wafat, Ibn Taymiyyah berhati-hati mengomentarnya,

فالحلاج من الدجاجة بلا ريب، ولكن اذا قيل: هل تاب قبل الموت أم لا؟ قال - أي الحبيب - الله أعلم. فلا يقول ما ليس له به علم ولكن ظهر له من الأقوال و الأعمال ما أوجب كفره و قتله باتفاق المسلمين و الله أعلم⁶⁹

Tidak diragukan lagi, al-Hallaj adalah salah seorang dajjal. Tetapi jika ditanya, apakah ia bertaubat sebelum mati atau tidak? Maka penjawab [Ibn Taymiyyah] akan berkata, Allah Maha mengetahui. Saya tidak akan mengatakan apa yang tidak diketahui. Tetapi [yang jelas] ia melontarkan kata-kata dan melakukan perilaku yang mewajibkan pengkafirannya, menurut kesepakatan kaum Muslimin. *Wallâh a`lam*.

Melalui khutbah dan tulisan-tulisannya, dengan sangat pedas Ibn Taymiyyah menyerang iman dan filosof mistik paling terkemuka, Ibn `Arabî. Ia benar-benar berjuang untuk menumpas filsafat dan ide-ide

tokoh ini. Ia mengkritik keyakinannya bahwa *wujūd* (eksistensi) adalah satu, bahwa wujud dunia sama dengan wujud Tuhan, dan bahwa semua benda adalah determinasi Tuhan. Menurutnya, Ibn Arabi tidak bisa menjelaskan perbedaan antara Tuhan dan dunia dengan merujuk kepada esensi segala sesuatu yang tidak punya pijakan pada eksistensi.⁷⁰ Sekalipun ia tidak mengatakan bahwa perbedaan keduanya itu bersifat subyektif, seperti yang dilakukan oleh Tilimsânî⁷¹, tetapi banyak hal, katanya, dari prinsip-prinsip dasar *Wahdatul Wujudnya* yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Misalnya, doktrin ini menyamakan wujud segala sesuatu, bagaimanapun kotor dan tercemarnya, dengan wujud Tuhan, dan melekatkan semua sifat benda, baik atau buruk, kepada-Nya. Tuhanlah yang indah dan yang jelek, yang sempurna dan yang kurang, yang benar sekaligus yang salah; Dialah yang mempercayai segala sesuatu, benar dan salah, iman dan kufur; dialah yang melakukan hal yang benar dan yang salah, merasa gembira dan susah, diganjar atau disiksa, senang atau sengsara. Ini, katanya, bukanlah penjabaran dari ajaran Ibn Arabi, tetapi apa yang ia nyatakan sendiri.⁷²

Doktrin Ibn Arabi bertentangan dengan ajaran dasar Islam: ia mengabsahkan politeisme dan penyembahan berhala, menolak perbedaan nyata antara *tawhîd* dan *širk*, dan menyebut ajakan para Nabi untuk menyembah satu Tuhan sebagai tipu-daya (*makr*) mereka.⁷³ Ia menganut gagasan tak-berdasar tentang "Penutup para Wali" (*katm al-awliyâ*), mengklaim posisi itu bagi dirinya, menyatakan bahwa *wahdat al-wujūd* adalah kebenaran mutlak, sedangkan semua keyakinan lain sebagian benar, dan bahwa para Nabi, termasuk Penutup para Nabi (*katam al-nabiyyîn*) menerima kebenaran dari dirinya,⁷⁴ sekalipun ia sendiri menerima *šar`* dari Nabi dan tunduk kepada wewenangnyanya. Ia menyatakan bahwa takdir Tuhan akan memaafkan keyakinan yang salah dan tindakan jahat, serta meniadakan hukuman di Akhirat.⁷⁵ Ibn Taymiyyah menganggap semua pandangan ini sebagai *kufur* dan *zandaqah*,⁷⁶ tetapi ia tidak mencari kesalahan pada kehidupan dan perilaku Ibn Arabi. Di antara para pembela *Wahdatul Wujud*, hanya seorang, Tilimsânî, yang ia sebut jahat (*fâjir*)⁷⁷ karena sikap-sikapnya yang antinomis (menentang berbagai peraturan dan syariat).

Itulah beberapa kritik Ibn Taymiyyah terhadap pandangan Ibn Arabi, tokoh sentral dari doktrin *Wahdatul Wujud*. Namun demikian, ia juga mengakui bahwa di antara pendukung *Wahdatul Wujud* dialah yang lebih dekat kepada Islam, bahwa ada beberapa idenya yang benar, bahwa ia membedakan antara Yang Lahir (*Zâhir*) dan obyek-obyek manifestasi (*maẓâhir*), serta mengakui perintah dan larangan Syara` di samping prinsip

lainnya sebagaimana adanya. Ia juga menganjurkan hal-hal di dalam *sulūk* yang biasa diperintahkan oleh para tokoh Sufi berkenaan dengan perilaku dan pengabdian yang baik. Karena itu banyak orang yang menggunakan tulisan-tulisannya di dalam *sulūk* mereka, sekalipun mereka tidak tahu maksud sebenarnya.⁷⁸

Di beberapa tempat, Ibn Taymiyyah membahas konsepsi dasar *Wahdatul Wujud*, menyebutkan beberapa titik perbedaan pandangan dari para pendukungnya seperti Ibn Sab`in, Ibn Isrâil, al-Tilimsânî, dan al-Qûnawî, serta menunjukkan ketidaksesuaiannya dengan prinsip-rinsip Islam. Mengenai Ibn Arabi dan para pendukungnya itu, Ibn Taymiyyah berkata demikian,

و أما ما جاء به هؤلاء من الاتحاد العام فما علمت أحدا سبقهم
إليه الا من أنكروا وجود الصانع مثل فرعون و القرامطة, و ذلك
أن حقيقة أمرهم أنهم يرون أن وجود الحق هو عين وجود الخلق
و أن وجود ذات الله خالق السموات و الأرض هو نفس وجود
المخلوقات فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره و لا
أنه رب العالمين و لا أنه غني و ما سواه فقير⁷⁹

Adapun apa yang mereka bawa tentang *ittihâd* umum, maka saya tidak pernah tahu sebelum mereka ada orang yang [mengajarkannya] kecuali orang-orang yang mengingkari adanya Sang Pencipta, seperti Fir`aun dan kaum Qaramitah. Hal itu karena mereka memandang bahwa esensi wujud *haqq* (Tuhan) adalah esensi wujud makhluk, bahwa wujud dzat Allah Pencipta langit dan bumi adalah wujud makhluk itu sendiri. Tidak pernah terbayangkan oleh mereka bahwa Allah menciptakan selain-Nya, bahwa Dia adalah Pengatur alam semesta, dan bahwa Dia Mahakaya sedangkan yang lainnya membutuhkan-Nya.

Pascawacana

Dari pemaparan di atas menjadi jelas bahwa berbagai “gempuran” yang dilancarkan terhadap *Wahdatul Wujud* – corak tasawuf yang oleh sebagian ulama dianggap heterodoks – tidak lain adalah upaya purifikasi tasawuf yang ontologis-filosofis menuju kepada tasawuf yang lebih sufistik dan tidak mengabaikan syariat. Terbukti, Sirhindi mengatakan bahwa tingkat ke”wali”an terakhir adalah *maqâm al-`abdiyyah*⁸⁰ di mana seorang wali yang telah lebur dalam Tuhan

mengambil jarak dari-Nya (*al-farq ba`d al-jam`*) untuk menjadi hamba yang taat kepada aturan Tuhan. Ia, nampaknya, khawatir bahwa bahwa teori *Wahdatul Wujud* akan membawa masyarakat awam dan bodoh kepada hal-hal yang bid`ah dan pelalaian syariah.

Namun, teori yang dikemukakannya, *Wahdatus Syubud*, selain kurang orisinal – Sayyid Muhammad al-Husaynî-i Gisudiras (w. 721/1321) dan `Alâ` al-Dawlah al-Simnânî (w. 736/1336) jauh-jauh hari telah menggunakannya – juga mengandung banyak ketidakjelasan. Hal itu adalah karena adanya kontradiksi pandangan, media pengungkapan melalui surat-surat yang tidak sistematis, pemakaian terminologi yang kurang tepat, atau kosakata yang kelihatan hanya menampakkan perbedaan semantik.

Pada akhirnya, terlihat bahwa tujuannya adalah untuk menjembatani antara pandangan para Sufi “heterodoks” dan pandangan seterusnya, kaum ulama. Terbukti, Sirhindi menyatakan bahwa berbagai perbedaan antara para Sufi *wujûdî* dan ulama tidaklah esensial dan hanya ditimbulkan oleh corak ekspresi verbal yang berbeda, dan, karena itu, karya-karya Ibn Arabi adalah sangat penting bagi tasawuf secara keseluruhan.

Dari sana, bisa dikatakan bahwa kritik Sirhindi terhadap *Wahdatul Wujud* dan pencetusnya, Ibn Arabi, tidaklah keras. Tidak seperti pengkritik terdahulu, Ibn Taymiyyah. Ibn Taymiyyah dengan keras mencela al-Hallaj dan Ibn Arabi, sedangkan Sirhindi menyalahkan pandangan mereka tetapi tidak mencela mereka.

Catatan akhir:

- ¹ Diterjemahkan oleh Achmad Nashir Budiman dan diterbitkan oleh Penerbit Rajawali Pers, Jakarta, 1990.
- ² Dalam delapan halaman, misalnya, penulis menemukan paling tidak 27 kesalahan penerjemahan.
- ³ Terdapat banyak literatur tentang *wahdat al-wujûd*, tetapi *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul-Arabi* oleh Dr. A.E. Affifi (Inggris: Cambridge University Press, 1936) merupakan salah satu pangantar yang paling baik di dalam bahasa Inggris.
- ⁴ Dr. Su`âd al-Hakîm, *al-Mu`jam al-Sûfi*, (Beirut: D.Nadrah, 1981), h. 1154, n. 2.
- ⁵ Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tashawuf*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 80.
- ⁶ *Ibid*, h. 81.
- ⁷ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari`ah, a Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, (London: The Islamic Foundation, 1986), h. 103.
- ⁸ *Ibid*, h. 104.

- ⁹ S.S. Khusro Hussaini, "Shuhud vs Wujud: A Study of Gisudiraz", dalam Mohamed Taher (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997), vol.1, h. 33.
- ¹⁰ Tidak banyak literatur tentang teosofi Ahmad Sirhindi. Karya paling pertama dan sebagian telah kadaluarsa adalah *The Mujaddid's Conception of Tawhid* oleh Burhan Ahmad Faruqi (Lahore, 1940). Buku Fazlur-Rahman, *Selected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindi* (Karachi: Iqbal Academy, 1969) membicarakan dengan baik konsep-konsep Sirhindi.
- ¹¹ "Shaykh Ahmad Sirhindi", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Karachi: Royal Book Company, 1983), h. 873.
- ¹² M.M. Syarif, *A History*, h. 874. Menurut Muhammad Abdul Haq Ansari, Ya'qub Sharfi. Lih. *Sufism and Shari'ah*, h. 11.
- ¹³ M.M. Syarif, *A History*, h. 874.
- ¹⁴ Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, (New York London: New York University Press, 1992), h. 120.
- ¹⁵ G. Allana, *Muslim Political Thought through the Ages: 1562-1947*, (Pakistan: Royal Book Company, ed.2, 1988), h. 25.
- ¹⁶ Ahmad Sirhindi, *Mu'arrab al-maktûbât al-šarîfah*, terj. Muhammad Murad al-Manzawi, 2 jilid, kemudian disebut *al-Maktûbât* (Istanbul: Fazilet Nesriyat ve Ticaret A.S., tt.), I:31, h. 42.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ Syaykh Muhammad Ikram, *Muslim Civilization in India*, (New York, London: Columbia University Press, cet. 3, 1969), h. 169.
- ¹⁹ *Maktûbât*, I:234, h. 215. Bandingkan dengan I:261, h. 256.
- ²⁰ Ishtihaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947)*, (The Hague, 1962), h. 156; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 187-9.
- ²¹ *Maktûbât*, I:160, h. 138.
- ²² *Maktûbât*, h. 138-9.
- ²³ *Maktûbât*, I:266, h. 263; I:286, h. 312.
- ²⁴ *Maktûbât*, I:27, h. 36.
- ²⁵ Saya mengatakan "sebagaimana yang ia fahami" dengan pertimbangan. Penyelidikan apakah pemahaman Sirhindi benar atau tidak dan telah memperhitungkan sebagaimana mestinya semua kompleksitas pandangan-dunia Ibn Arabi adalah di luar batas kajian ini.
- ²⁶ *Maktûbât*, I:160, h. 138-41
- ²⁷ *Maktûbât*, I:43, h. 56.
- ²⁸ *Maktûbât*, I:291, h. 342.
- ²⁹ *Maktûbât*, I:291, h. 343.
- ³⁰ *Maktûbât*, I:272, h. 285.
- ³¹ Dr. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997), h. 105.
- ³² *Qur'ân*, al-Anfâl/8:17.
- ³³ Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, ed. 3, 1978), vol. III, h. 135, 154, 310, 351.
- ³⁴ Wali Allâh, *Hama'ât*, ed. Nurul Haq dan Ghulam Mustafâ (Hyderabad, Pakistan: Shah Wali Allah Academy, 1964), h. 64.

- ³⁵ Walî Allâh, *Al-Taḥḥimât al-ilâhiyyah* (Hyderabad, Pakistan: Shahi Press, 1967), vol. II, h. 266-7.
- ³⁶ *Maktûbât*, I:272, h. 287.
- ³⁷ Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid", *The Muslim World*, Connecticut, USA, Januari 1983, h. 33-56.
- ³⁸ *Aḳbâr al-Ḥallâj*, ed. L. Massignon dan P. Karas (Paris, 1936) h. 31-2. Juga dikutip oleh al-Quṣayrî, *al-Risâlah*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîth, 1972), h. 32-4.
- ³⁹ *Le Diwan d'Al-Hallaj*, ed. L. Massignon (Paris, 1955), h. 41, 82, 93.
- ⁴⁰ *Aḳbâr al-Ḥallâj*, h. 16, 108; *Le Diwan d'Al-Hallaj*, h. 75, 12; Al-Ḥallâj, *Kitâb al-Thawâsîn*, ed. L. Massignon (Paris, 1913), h. 31.
- ⁴¹ M. Abdul Haq Ansari, "The Doctrine of Divine Command: A study in the Development of Ghazali's View of Reality", *op.cit.*, h. 31 dst.
- ⁴² Nicholson, R.A., *Fi al-Taṣawwuf al-Islâmî wa Târiḳih*, terj. Bahasa Arab oleh A.E.Afifi (Kairo, 1969), h. 131.
- ⁴³ A.E.Afifi *Al-Taṣawwuf al-Thawrân al-Ruḥiyyah fî al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ša`b, t.t.), h. 175.
- ⁴⁴ *Maktûbât*, I:272, h. 287; baca juga I:43, h. 58.
- ⁴⁵ *Maktûbât*, I:272, h. 286.
- ⁴⁶ *Maktûbât*, I:234, h.215.
- ⁴⁷ *Maktûbât*, I:272, h. 286-7.
- ⁴⁸ *Maktûbât*, I:160, h. 139.
- ⁴⁹ *Maktûbât*, I:30, h. 40; bandingkan juga I:289, h. 330, 332.
- ⁵⁰ *Maktûbât*, I:286, h.3212.
- ⁵¹ *Maktûbât*, I:286, h. 313.
- ⁵² *Maktûbât*, I:43, 56-8.
- ⁵³ *Maktûbât*, I:43, h. 56.
- ⁵⁴ *Maktûbât*, I:43, h.57.
- ⁵⁵ *Maktûbât*, I:266, h. 263.
- ⁵⁶ *Maktûbât*, I:43, h. 57.
- ⁵⁷ Muḥammad Fadl-i-Haqq Kayrâbâdî, *Al-Rawd 'l-Majûd*, (Delhi, tt.), h. 4.
- ⁵⁸ *Maktûbât*, I:43, h. 56.
- ⁵⁹ `Abd 'l-Raḥman Jâmî, *Lawâih*, (Lucknow: Nawalkishor, 1936), h. 23.
- ⁶⁰ *Maktûbât*, I:266, h. 265.
- ⁶¹ *Maktûbât*, I:246, h. 224.
- ⁶² *Maktûbât*, I:23, h. 33.
- ⁶³ Muḥammad b. Šakir al-Kutubî, *Fawât al-Wafayât*, (Kairo: al-Dâr al-`Ilmiyyah , 1951), vol. I, h. 62.
- ⁶⁴ Ibn Kaṭîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr Sâdir, tt.) j. 14, h. 135.
- ⁶⁵ Ansari, *Sufism and Shari`ah*, h. 131.
- ⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *Jâmi` al-rasâil*, ed. Muḥammad Rašad Sâlim, (Kairo: Maṭḥba`ah al-Madanî, tt.), h. 187. Kemudian disebut *Jâmi`*.
- ⁶⁷ *Ibid*, h. 191.
- ⁶⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmû`ah al-Rasâil wa al-Masâil*, ed. Rašid Ridlâ, Mesir: Maṭḥba`at al-Nîl, 1932), j. I, h. 81, 83. Kemudian disebut *Majmû`ah*.
- ⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Jâmi`*, h. 99.
- ⁷⁰ *Majmû`ah*, j. 4, h. 23.
- ⁷¹ *Majmû`ah*, j. 4, h. 23.

- ⁷² *Majmū`ah*, j. 4, h. 78.
⁷³ *Majmū`ah*, j.4, h. 79-80.
⁷⁴ *Majmū`ah*, 4, h. 59-72.
⁷⁵ *Majmū`ah*, 5, h. 42-3.
⁷⁶ Ibn Taymiyyah, *Fatāwā Šaykh al-Islām*, (Riyād: `Ī lam al-Kutub, 1398), j. 11, h. 385; j. 10, h.339.
⁷⁷ *Majmū`ah*, j.1, h. 177.
⁷⁸ *Majmū`ah*, j. 1, h. 176.
⁷⁹ *Majmū`ah*, j. 1, h. 172.
⁸⁰ *Maktūbāt*, I:30, h. 40.

DAFTAR PUSTAKA

- Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy of Mihiyid Din Ibnul-Arabi*, Inggris: Cambridge University Press, 1936.
- , *Al-Taṣawwuf al-Thawrān al-Riḥbiyyah fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Ša`b, t.t..
- Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997.
- , *Pengantar Ilmu Tashawuf*, Jakarta: Pedomon Ilmu Jaya, 1987.
- Allāh, Walī, *Ḥama`āt*, ed. Nurul Haq dan Ghulam Mustafa, Hyderabad, Pakistan: Shah Wali Allah Academy, 1964.
- , *Al-Taṣḥīmāt al-ilāhiyyah* Hyderabad, Pakistan: Shahi Press, 1967.
- Allana, G., *Muslim Political Thought through the Ages: 1562-1947*, Pakistan: Royal Book Company, ed.2, 1988.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari`ah, a Study of Shayekh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, London: The Islamic Foundation, 1986.
- , "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid", *The Muslim World*, Connecticut, USA, Januari 1983.
- Baldick, Julian, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York London: New York University Press, 1992.
- Ḥakīm, Dr. Su`ād al-, *al-Mu`jam al-ṣūfi*, Beirut: D.Nadrah, 1981.
- Ḥanbal, Aḥmad b., *Musnad*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, ed. 3, 1978.
- Ikram, Syaykh Muhammad, *Muslim Civilization in India*, New York, London: Columbia University Press, cet. 3, 1969.
- Jāmī, `Abd `l-Raḥmān, *Lawāih*, Lucknow: Nawalkishor, 1936.
- Ibn Kaṭīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Beirut: Dār Sādir, tt.

- Muhammad b. Šakir al-Kutubî, *Fawât al-Wafayât*, Kairo: al-Dâr al-`Ilmiyyah, 1951.
- Qureshi, Ishtihag Husain, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947)*, The Hague, 1962.
- Qušayrî, Abû al-Qâsim al-, *al-Risâlah*, ed. Dr. `Abd al-Halîm Maĥmûd dan Dr. Muĥammad ibn Šarîf, Mesir: Dâr al-Kutub al-Ĥadîth, 1972.
- Sharif, M.M., (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Karachi: Royal Book Company, 1983.
- Sirhindi, Ahmad, *Mu`arrab al-makĥûbât al-šarîfah*, terj. Muhammad Murad al-Manzawi, 2 jilid, Istanbul: Fazilet Nesriyat ve Ticaret A.S., tt.
- Taymiyyah, Ibn, *Fatâwâ Šayĥ al-Islâm*, Riyâdl: `Ī Ĥm al-Kutub, 1398.
- , *Jâmi` al-Rasâil*, ed. Muĥammad Rašâd Sâlim, Kairo: Mathba`ah al-Madani, tt.
- , *Majmû`ah al-Rasâil wa al-Masâil*, ed. Rašîd Ridlâ, Mesir: Mathba`at al-Nîl, 1932.
- Taher, Mohamed, (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997.

Suadi Saad, adalah dosen pada Fakultas Tarbiyah dan Adab IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Serang.