

TAUHID DALAM TAŞAWWUF,
Antara Ittiḥād dan Ittişāl

Muhamad Alif

Words only represent something else. They are not real thing. They are only symbols. According to the philosophy of enlightenment, everything is a symbol. The reality of symbols is an illusory reality. Nonetheless, it is the one in which we live.
(Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Master, An Overview of the New Physics*, p. 270)

I. Pendahuluan

Ittiḥād dan *ittişāl* merupakan kajian yang tetap menarik untuk dibahas. Walaupun masalah ini telah menjadi topik perbincangan sejak zaman klasik, namun ia senantiasa menjadi bahasan yang aktual dalam dunia taşawwuf sepanjang masa, sebab ia berkenaan dengan tata hubungan manusia dengan *Khāliq*-nya, yang merupakan bagian yang paling urgen dan tidak dapat dipisahkan dalam pencapaian tujuan hidup manusia, yaitu kebahagiaan dunia dan akhirat, serta merupakan puncak upaya pengenalan manusia terhadap *khāliq*-nya. Walaupun ada nada-nada sumbang yang mengatakan bahwa taşawwuf adalah penyebab

kemunduran Islam, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi.

Ittiḥād sering diartikan orang sebagai bersatunya manusia dengan Tuhan tanpa batas, sementara *ittiṣāl* sebagai jalinan komunikasi antara manusia dengan Tuhan secara langsung melalui ilmu dan amal ibadah. Ungkapan *ittiḥād* dipahami dalam format sedemikian berkonotasi pada bersatunya antara 'ābid dan Ma'būd, antara makhluk dan Khāliq, dan antara manusia dengan Tuhan. Sedangkan *ittiṣāl* dipahami sebagai dapatnya manusia mengadakan komunikasi dengan Tuhan secara langsung tanpa bersatu. Konsep bersatunya manusia dengan Tuhan (*ittiḥād*) dan berkomunikasi manusia dengan Tuhan (*ittiṣāl*) telah tertanam dalam pemikiran kaum sufi sejak dulu, walaupun sebagian orang yang anti taṣawwuf menggugat dan menyangkal kedua ajaran tersebut sebagai ajaran Islam. Bagi mereka kedua ajaran itu sering dipandang sebagai perbuatan syirik, karena dianggap sebagai ajaran yang memandang Tuhan sebagai imanen tidak transenden¹ serta mengabaikan dualitas antara Tuhan dan makhluk-Nya. Namun uniknya, kedua ajaran itu (*ittiḥād* dan *ittiṣāl*) bagi kalangan sufi justru merupakan implementasi dari tauhid yang mereka pahami, yang dengan pemahaman tauhid seperti itu

¹ Dalam filsafat agama, masalah hubungan Tuhan dan alam dalam kaitannya dengan transendensi dan imanensi Tuhan biasanya dikenal istilah *theism* untuk yang pertama dan *pantheism* untuk yang terakhir.

mereka rela mempertahankannya meski harus dihukum mati. Oleh karena itu, diperlukan adanya suatu analisis dan penjelasan guna mendudukkan persoalan yang sebenarnya dalam masalah tauhid bagi kalangan sufi.²

II. Epistemologi Tauhid Kaum Sufi

Meskipun umat Islam sepakat mengenai pengesaan (tauhid) dan pensucian (*tanzīh*) Tuhan dari keserupaan dan kemiripan dengan makhluk-Nya, namun mereka berselisih paham mengenai implikasi tauhid terhadap hubungan antara *rubūbiyyah* (ketuhanan) dengan alam

² Upaya menjelaskan dan mengklarifikasi pemahaman tauhid di kalangan sufi, dewasa ini semakin gencar dilakukan oleh kalangan intelektual Islam. Upaya tersebut biasanya difokuskan kepada tokoh-tokoh sufi yang telah dianggap syirik dengan faham *ittiḥād*-nya. Dan hasil penelitian mereka dengan memahami dan menjadikan epistemologi tauhid sufi sebagai analisis tolak ukurnya, biasanya justru membenarkan tauhid mereka. Di antara kalangan intelektual yang melakukan upaya tersebut diantaranya: Abdul-Aziz Dahlan “Pembelaan Terhadap Wahdat Al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani,” *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. III, No. 3 (1992) dan disertasinya “Tasawuf Syamsuddin Sumatrani,” IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992, Kautsar Azhari Noer, “Wahdat al-Wujūd Ibn Al-‘Arabī dan Panteisme” disertasi doktoral IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1993, Alessandro Bausani, “Teisme dan Panteisme dalam Ar-Rumi” dalam *Jurnal Al-Hikmah* No. 12 (Dzulqā’dah 1414-Muharram 1415). Upaya klarifikasi dengan memakai epistemologi kaum sufi sebenarnya pernah dilakukan semenjak abad ke IV H. dulu, yakni oleh al-Kalābāziy (w. 380 H.). Yang terakhir ini tidak memfokuskan kepada tokohnya, tetapi lebih kepada sistem tauhid dalam taṣawwuf. Misi al-Kalābāziy dapat terlihat dari judul bukunya, *al-Ta’aruf li Maḏhab Ahl al-Taṣawwuf*. Dan dalam mukaddimahnya ia mengatakan: “...فدعائي ذلك إلى أن رسمت في كتابي هذا وصف طريقتهم وبيان نحلتهن وسيرتهن من القول في التوحيد... مما وقعت فيه الشبهة عند من لم يعرف مذاهبهم ولم يهدم مشايخه...” [Abu Bakr Muḥammad Ibn Ishāq al-Kalābāziy (*al-Ta’aruf li Maḏhab Ahl al-Taṣawwuf*, Ed. Afīmad Syams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), h. 7.]

semesta, antara *al-Ḥâqq* dengan makhluk, sebagaimana yang terdapat dalam diskursus taṣawwuf, atau antara Entitas Eternal Yang Absolut dengan alam fenomena neotik (*muḥdaṣāt*), antara Infinitif Yang Transendent dengan finitif yang eksistensinya berkolerasi dengan ruang dan waktu, sebagaimana yang terdapat pada diskursus filsafat Islam.

Pemahaman unik kaum sufi tentang tauhid – sebagaimana yang akan diuraikan nanti – merupakan respon atas peta konfigurasi pemikiran dalam Islam mengenai tauhid dalam diskursus teologi (baca: tauhid *ulūhiyyah*) yang kering dari spiritualitas. Di mana dialektika *tasybīh* dan *tanzīh* menjadi perdebatan sengit antara kaum tekstual *salaf*³ dan kaum rasional *khalaf*⁴ (terutama mu'tazilah). Polemik berkepanjangan antara

³ *Salaf* merupakan paradigma pemikiran yang diwarisi oleh generasi Islam pertama (*ṣāḥābah* dan *tābi'īn*), yang bertumpu pada teks-teks religius (*al-nuṣūṣ al-dīniyyah* berupa wahyu dan sunnah), di mana dalam masalah konsepsi tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, yang dalam Alquran dan sunnah banyak dideskripsikan dengan ungkapan-ungkapan antropomorfis (seperti: *الله يد* atau *وجه الله*, dan lain sebagainya), mereka pahami sebagaimana adanya, tanpa *tasybīh* (penyerupaan dengan makhluk), *ta'wīl* (mengalihkan makna-makna teks-teks antropomorfis tersebut kepada yang lain), dan tanpa *ta'tīl* (peniadaan sifat-sifat Tuhan), dengan penekanan pada prinsip *tafwīd* (menyerahkan pengertian sebenarnya kepada Allah) dan *bilā kaif* (tanpa mempertanyakan kebagaimanaanya).

⁴ *Khalaf* merupakan paradigma pemikiran yang dipelopori oleh kaum mu'tazilah yang dengan pemahaman prinsip *tanzīh*-nya yang meniadakan sifat-sifat Tuhan menggiring mereka untuk melakukan *ta'wīl* terhadap teks-teks religius tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya yang dalam Alquran dan sunnah dideskripsikan dengan ungkapan-ungkapan antropomorfis, dengan menanggapnya sebagai ungkapan-ungkapan metaforis atau alegoris yang harus dialihkan kepada pemahaman yang lebih rasional

kaum tekstualis dan rasionalis menimbulkan dilema tersendiri pada kaum awam, di mana kombinasi antara konsep *tanzīh* dan *tafwīd*. pada kaum *salaf* – bagaimanapun – mengindikasikan *tasybīh*, sedangkan konsep *ta'fīl* dan *ta'wīl* pada kaum *khalaf* telah mencerabutkan akar-akar leksikografi dalam memahami teks-teks religius. Dari dilema tersebut, konsep tentang Tuhan yang seyogyanya mudah dicerna oleh orang awam sekalipun, menjadi sulit dimengerti dalam kaitannya dengan cara menjalin komunikasi dengan Tuhan.⁵ Di sisi lain, polemik tersebut menyadarkan sebagian orang, bahwa rasio (baca: ilmu kalam) tidak mampu menyingkap misteri tentang ontologi ketuhanan. Kesadaran tersebut di atas, akhirnya menimbulkan suatu kesimpulan bahwa esensi tauhid Tuhan hanyalah Tuhan sendiri yang mengetahuinya. Karena itu, untuk mencari tahu tentang esensi Tuhan haruslah dengan pengetahuan yang datangnya dari Tuhan dan itu diberikan hanya kepada orang yang dikasihinya. Atas dasar itu kaum sufi merumuskan jenjang-jenjang (*maqāmāt*) pelatihan spiritual agar Tuhan berkenan mengangkat kualitas-kualitas (*aḥwāl*) mereka dan

(seperti: *يد الله* dengan “kekuasaan Allah,” atau *وجه الله* dengan “Zat Allah,” dan lain sebagainya).

⁵ Bandingkan, ‘Irfān ‘Abd al-H. amīd Fattāh. , *Nasy’ah al-Falsafah al-S. ūfiyyah wa Taṭawwunihā* (Beirut: Dārul-Jīl, t.th.), h. 179; Muh. ammad Gallāb, *al-Tas. awwuf al-Muqāran* (Kairo: Nahd. ah Mis. r, t.th), h. 33; ‘Aliy Ibn ‘Us. mān Al-H ujwīriy, *al-Kasyf al-Mah. jūb*, terj. Suwarjdo Muthary dan Abdul Hadi W.M. (Bandung: Mizan, 1993), h. 242

lebih jauh lagi agar Tuhan berkenan melimpahkan (*al-faiḍ*) nur ma'rifah-Nya serta menyingkap (*al-kasyf*) misteri diri-Nya.⁶

Al-Hujwīriy menguatkan pandangan di atas. Ia memandang bahwa Allah pada hakekatnya adalah Zat yang berbeda sama sekali, karena itu tidak ada kemungkinan bagi akal untuk sampai kepada ma'rifat Allah dengan cara pembuktian rasional. Atas dasar itu al-Hujwīriy menilai bahwa menyimpulkan adanya Tuhan dengan bukti-bukti intelektual adalah *tasybīh*, dan menyangkalnya karena alasan yang sama adalah peniadaan (*ta'tīl*), dan bahwa orang-orang yang mengakui kebenaran tersebut bukanlah termasuk orang-orang yang bertauhid (*muwaḥḥid*).⁷ Kiranya pandangan inilah yang menyebabkan al-Fakhr al-Rāziy mengatakan “المشبه يعبد صنما والمعتل يعبد عدما”⁸

Atas dasar itu kaum sufi mencari epistemologi lain yang berbeda dengan epistemologi filsafat atau teologi yang bertumpu pada rasio, yakni epistemologi yang oleh Mehdi Ha'iri Yazdi diistilahkan sebagai

⁶ Gallāb, *ibid.*, h.34-35; cf. Abū H. āmid al-Gazāliy, *Ih. yā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. III (Mesir:tp., tahun.), h. 2, 18 dan 20. Proses epistemologi ini sebagaimana yang diterangkan oleh al-Gazāliy pada halaman 18 adalah sbb.: *mujāhadah*→*tauḥ*. *īd irādiy*→*mah*. *abbah*↔*faiḍ*. *wa isyāq nūr fī qalb*→*kasyf wa ma'rifah Allah*. Cf. Ibrāhīm Basiyūniy, *Nasy'ah al-Tas. awwaf al-Islāmiy* (Kairo: Dār al-Ma'ārif bi Mis. r, 1969), h. 267.

⁷ Al-Hujwīriy, *op. cit.*, h. 244.

⁸ 'Irfān, *op. cit.*, h. 31 dan 179.

epistemologi *ḥud. ūriy*. Pada epistemologi filsafat dan teologi, masalah tauhid didekati dengan **pengetahuan-dengan-korespondensi**, di mana tolak ukur kebenarannya merupakan adanya koherensi antara yang obyektif universal dengan yang faktual, maupun koherensi antara yang empirik faktual dengan kebenaran transenden berupa wahyu.⁹ Sedangkan pada epistemologi *ḥud. ūriy*, masalah tauhid didekati dengan **pengetahuan-dengan-kehadiran**, di mana tolak ukur kebenarannya adalah berdasarkan [kehadiran] pengalaman yang dirasakan. Pengetahuan ini menurut Ha'iri adalah jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri, sehingga seluruh anatomi gagasan tersebut bisa dipandang benar tanpa implikasi apapun terhadap acuan obyektif eksternal yang membutuhkan hubungan eksterior.¹⁰

Dalam epistemologi pengetahuan-dengan-kehadiran ini – seperti yang telah dikemukakan oleh Ṣadr al-Dīn – kesatuan eksistensial antara yang mengetahui, yang diketahui, dan tindak mengetahui terwujud sepenuhnya. Ia merupakan pengetahuan yang *self evident* dan memiliki

⁹ Lihat, Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 10. Prinsip korespondensi ini mengharuskan adanya pemisahan yang tegas antara subyek dan obyek, yakni dualisme (*s. anā'iyyah*) antara manusia sebagai subyek dari alam neotik yang terbatas dan Tuhan sebagai obyek dari alam transenden yang absolut. Lihat, Irfān, *op. cit.*, h. 27.

¹⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudluri*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Mizan, 1994), h. 76; Basiyūniy, *op. cit.*, h. 169; Irfan, *ibid.*, h. 159.

obyek yang swa-obyektif, di mana dualisme kebenaran dan kesalahan yang menjadi tema **pengetahuan-dengan-korespondensi**, menjadi terhapuskan,¹¹ sebab secara substansial ia tergantung pada obyek subyektif-esensial dan obyek subyektif aksidental. Epistemologi pengetahuan ini juga terbebaskan dari pemisahan yang kuat antara pengetahuan dengan “konsepsi” dan dan pengetahuan dengan “kepercayaan.”¹²

Karena karakteristik epistemologi tauhid sufi yang demikian, maka pembuktiannya tidak bisa didekati kecuali dengan menghadiri, dan merasakannya, atau dalam istilah Basiyūniy: “...أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بعد تذوق الحب والاستغراق فيه”¹³ Dengan epistemologi yang bertumpu pada perasaan (*z. auq*) sedemikian, maka wajar jika pada akhirnya **pengetahuan-dengan-kehadiran** bisa bersifat pengetahuan non-representatif, dalam artian bahwa realitas obyek yang diketahui, hadir dalam pikiran subyek yang mengetahui tanpa representasi (tidak bisa diungkapkan dengan kata-kata yang mengacu kepada data inderawi), sebagaimana ungkapan “saya sakit,” maka kata “sakit” tidak bisa memberikan gambaran yang sebenarnya tentang sakit yang dirasakan oleh saya. Dengan demikian, maka pengalaman kesufian itu sebenarnya

¹¹ al-Hujwīriy, *op. cit.*, h. 245

¹² Ha'iri, *op. cit.*, h. 79; 'Irfān, *ibid.*, h. 157-158;

¹³ Basiyūniy, *op. cit.*, h. 171.

bersifat trans-subyektif, dari subyek yang terbatas ke Subyek Tak Terbatas.¹⁴ Mungkin inilah sebabnya mengapa terma-terma dalam tas. awwuf seringkali tumpang tindih, seperti antara *gaybah-ḥud. ūr*, *ṣahw-maḥw*, *z. awq-syurb* dan, *maḥw-iṣbāt* yang kesemuanya punya definisi yang berdekatan; nampaknya ini dikarenakan masing-masing sufi merepresentasikan pengalamannya dengan ungkapan-ungkapan yang mereka pilih, di samping untuk membedakan antara pengalaman dirinya dengan pengalaman sufi lain.¹⁵ Bahkan boleh jadi bahwa pengalaman mistik dalam berkomunikasi dengan Tuhan [yang oleh al-Gazaliy, dianjurkan cukup sampai tahap *al-fanā'* atau *al-qurb*¹⁶], seperti *al-fanā'*, *al-qurb*, *al-wuṣūl*, *al-ḥulūl* dan *al-ittihād* adalah suatu pengalaman yang sama namun dipresentasikan dengan kata yang berbeda. Sebab, kata seperti kutipan yang mengawali makalah ini di

¹⁴ Ha'iri, *op. cit.*, h. 111;

¹⁵ Indikasi ini terlihat seperti dalam penuturan Ibrāhīm al-Khawwās. ketika ditanya oleh al-Hallāj tentang pengalaman tas. awwufnya: "Aku telah membuat doktrin tentang penyerahan diri kepada Tuhan (*tawakkul*) khas doktrinku sendiri." Lantas al-Hallāj mengomentarnya, seakan ia juga ingin menunjukkan bahwa ia juga telah mengembangkan suatu doktrin yang berbeda, dengan ungkapan: "Engkau telah menyia-nyaiakan hidupmu untuk membina tabiat ruhanimu; bagaimana pendapatmu tentang kefanaan dalam pengesaan (*al-fanā' fī al-tauh. id*)? [Lihat, al-Hujwīriy, *op. cit.*, h. 190-191; dan Abū al-Qāsim al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *Risalatul-Qusyairiyah, Induk Ilmu Tasawuf*, terj. Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 181.]

¹⁶ Lihat, Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta:RajaGrafindo Persada, 1996), h. 165.

atas: “*Words only represent something else. They are not real thing. They are only symbols.*”

Dengan uraian di atas, dapat dimengerti mengapa Abū Sulaimān al-Dārāniy mengatakan bahwa *maʿrifah* itu lebih dekat kepada diam dari pada berbicara.¹⁷ Sebab, seandainya upaya menerangkan kompleksitas pengalaman mistik diungkapkan dengan kata-kata, maka bisa jadi justru mengesankan ungkapan-ungkapan paradoks, yang dalam istilah W. T. Stace sebagai “*the paradox of vacuum plenum*”¹⁸ atau dalam istilah sufi “*paradoks nafi-iṣbāt*,” menimbulkan absurditas, sebagaimana yang terlihat pada konsep Ibnu ʿArabiy tentang Tuhan dengan prinsip *Z. āhir-Bāṭin*, *Wāḥid-Kaṣīr*, dan *Munazzah-Musyabbah*;¹⁹ apalagi jika diungkapkan dalam keadaan ekstase (*sukri*), maka yang lahir adalah ungkapan-ungkapan ekstatik (*syatāḥāt*) yang berbau syirik. Namun jika pengetahuan itu juga harus diungkapkan, biasanya kaum sufi lebih memilih kata-kata metaforis ataupun dalam bentuk puisi.

¹⁷ Aboebakar Aceh, *Pengantar Ilmu Hakekat dan Maʿrifat* (Solo: Ramadhani, 1993), h. 102.

¹⁸ W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan & Co Ltd, 1961), 163.

¹⁹ Mengenai konsep Ibn ʿArabiy tentang Tuhan dengan prinsip *Z. āhir-Bāṭin*, *Wāḥid-Kas. īr*, dan *Munazzah-Musyabbah*, lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn AlʿArabī, Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 66-97.

Epistemologi Tauhid kaum sufi yang mengandalkan kehadiran pengalaman menjadikan tauhid lebih ditekankan pada aspek pola hidup, ketimbang aspek-aspek konsepsional intelektual tentang Tuhan sebagaimana yang dibicarakan oleh kaum filosof maupun teolog. Tapi tauhid kaum sufi sebagaimana yang diterangkan yang oleh Basiyuniy: “لم يكن التوحيد الصوفي دعوة فلسفية إنما كان نمطا للحياة”²⁰ Konon yang pertama kali membicarakan tauhid dalam pengertian pola hidup kaum sufi adalah Abū al-Ĥasan al-Sirriy al-Siqṭiy dengan merumuskan *maqāmāt* dan *aḥwāl* sebagai jenjang untuk sampai (*wuṣul*) kepada pengetahuan Tuhan (*ma‘rifah Allāh*).²¹

III. TAUHID DALAM TAS. AWWUF

Jika dalam yurisprudensi Islam (fiqh) memandang bahwa kewajiban pertama yang harus dilakukan oleh seorang mu‘min adalah mengucapkan *syahādah* tauhid atas keesaan Tuhan, maka dalam tas. awwuf kesaksian (*syahādah*) tauhid bukan sekedar formalitas *lip service* ataupun *mental ascent*, tetapi *syahādah* tauhid dalam tas. awwuf merupakan totalitas aktifitas nyata kesaksian (*syahādah*) melalui refleksi dan perasaan.

²⁰ Basiyūniy, *op. cit.*, h. 283.

²¹ Aboebakar Aceh, *op. cit.*, h. 101.

Kesaksian seperti ini berarti “tidak ada sesuatu selain pengetahuan (*ma'rifah*) Tuhan.”²²

Tauhidnya seorang *'ārif* (sufi yang telah sampai kepada *ma'rifah*) akan nampak dalam mu'amalah dan ibadah yang mentauhidkan tujuan hanya untuk Allah, bukan karena ingin pahala atau takut siksa, serta mengharapkan masuk syurga [menurut Ibn al-Sinā', jika beribadah untuk tujuan syurga sama saja dengan menyembah kenikmatan].²³ Oleh karena itu, tauhidnya kaum sufi juga berimplikasi pada prinsip “mentauhidkan (*tanzīh*) tujuan” (لا غاية إلا للناهي). Hal ini sebagaimana yang terlihat pada perbedaan Ibn al-Sinā' antara *zahid*, *'ābid*, dan *'ārif* sebagai berikut:

الزهد عند غير العارفين معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا الآخرة، وعند العارفين تنزه ما
 عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارفين
 معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب،
 وعند العارفين رياضة ما لهمه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليحررها بالتعويد عن جانب
 الغرور والجانب الحق... العارفين يريد الحق الأول لا الشيء غيره ولا يَأْثُرُ شيئاً

²² William Stoddart, *Sufism, The Mystical Doctrines and Methods of Islam* (New York: Paragon House, 1985), h. 45.

²³ Lihat, Murрадha Muthahhari, “Manazil dan Maqamat dalam Irfan” dalam *Jurnal Al-Hikmah* No. 12 (Dzulqadāh 1414-Muharram 1415), h. 54; cf. 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *al-Fath al-Rabbānīy wa al-Faid. al-Rah. mānīy*, (Ed.) Anas Muhrah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 270.

علمعرفانه وتعبد له فقط لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة²⁴ أو رهبة.

Tauhid tujuan kepada Allah tanpa barter atau transaksi dalam tas. awwuf yang berbeda dengan pemahaman ibadah formalistik fiqh ini. Terlihat jelas dalam konsep mereka tentang tauhid dengan prinsip *tajrīd* dan *tafīrīd*, seperti yang dijelaskan oleh al-Kalābāz. iy sebagai berikut:

فمعنالتجريد: أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعواض؛ وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئاً، ولا يطلب على ما ترك منها عوضاً من عاجل ولا آجل، بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعلة غيره ولا لسبب سواه، ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يجلها والأحوال التي ينازها، بمعنى السكون إليها والاعتناق لها. والتفريد: أن ينفرد عن الأشكال، ويتوحد في الأفعال؛ وهو أن تكون أفعاله لله وحده، فلا يكون فيها رؤية نفس، ولا مراعاة خلق، ولا مطالعة عوض، ويتفرد في الأحوال عن الأحوال، فلا يرى لنفسه حالاً، بل يغيب برؤية محولها عنها، ويتفرد عن الأشكال،²⁵ فلا يأنس بها، ولا يتوحش منها.

²⁴ Ibn al-Sīnā', *al-Isyarāt*, Bab IX "Maqāmat al-'Ārifin", dikutip oleh Muthahhari, *loc. cit.*.

²⁵ al-Kalābāz. iy, *op. cit.*, h. 131.

Tauhid kaum sufi yang bertumpu pada paham *fanā'* dan *ma'rifah* di atas pada dasarnya bertingkat-tingkat dan berjenjang, pada mulanya tauhid sufi masih mendekati tauhid mayoritas, yakni *tauḥīd irādiy*, namun perjalanannya *tauḥīd irādiy* ini melahirkan pengalaman mistik yang disebut *fanā'*, sehingga mereka mengemukakan konsep *tauḥīd syuhūdiy*. Meskipun pada yang tauhid yang kedua ini terkadang digunakan istilah *ittih. ād* dalam *fanā'*nya seorang sufi, namun baik *tauḥīd irādiy* maupun *tauḥīd syuhūdiy* masih memperhitungkan dualitas antara alam dan Tuhan,²⁶ sehingga hubungan tersebut masih berupa *ittiṣāl*. Tapi dalam perkembangan konsep tauhid kaum sufi selanjutnya tidak lagi berhenti pada tahap *fanā'* saja, melainkan sampai kepada *fanā' al-fanā'*. Pada tahap ini kesadaran seorang sufi akan kefanaannya telah lelap pula. Sang sufi telah lebur dalam penghayatan Zat Tuhan, sehingga antara pengetahuan, yang mengetahui dan yang diketahui adalah satu. Tidak ada lagi dualitas, Tuhan dan alam hanya merupakan satu esensi saja. Menurut Nicholson, pada tahap *fanā' al-fanā'* inilah seorang sufi benar-benar telah *ittih. ād* dengan Tuhan, di mana tidak ada lagi dualitas.²⁷ Dalam ilmu tas. awwuf,

²⁶ Irfān, *op. cit.*, h. 182.

²⁷ Lihat Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (England: Arkana, 1975), h. 79.

tauhid yang tidak mengakui dualitas (dengan paham *waḥdah al-wujūd*) ini, biasanya disebut dengan *tauḥīd wujūdiy*.²⁸

A. Tauḥīd irādiy

Tauḥīd irādiy ini merupakan tauhid kaum sufi yang mendekati tauhid mayoritas muslim umumnya, mereka masih berpegang teguh pada prinsip-prinsip syariat Alquran dan sunnah, hanya saja mereka mencoba menginterpretasikan Islam secara intuitif (z. *auqiy*) dengan sarana akal dan spritual. Dapat dikatakan bahwa pilar utama yang melandasi *Tauḥīd irādiy* ini adalah konsep *al-ḥubb* atau *al-mahabbah*.²⁹ Dengan tetap berpegang pada pemisahan yang tegas antara Khalik dan makhluk (dualisme) mereka mencoba mengimplementasikan paham keesaan Tuhan dalam kehendak perilaku mereka, yakni melarutkan kehendak individualnya ke dalam kehendak Allah, dalam artian bahwa seorang hamba tidak mau merealisasikan kehendak dan kesukaannya kecuali jika sesuai dengan *irādah* dan *ḥubb* Allah.

Tauḥīd irādiy (*al-fanā* 'an *ibādah al-siwā*) sebagaimana yang diterangkan oleh Ibn Taimiyyah merupakan fenomenema para nabi dan para pengikutnya. Pada tataran tauhid ini kesadaran diri seorang hamba sirna (*fanā*') dengan beribadah kepada Allah tanpa ibadah kepada selain-

²⁸ Lihat 'Irfān, *op. cit.*, h. 185

²⁹ Lihat Basiyūniy, 278; Aboebakar Aceh, *op. cit.*, h. 102-103.

Nya, dan dengan *maḥabbah*, *ṭā'ah*, *khasyyah* dan *tawakkul* kepada-Nya tanpa *maḥabbah* kepada selain-Nya...bertuhan kepada selain Allah telah sirna (*fanā'*) dari hatinya, dan bertuhan kepada Allah semata menjadi mengejawantah (*baqā'*) dalam hatinya. Ringkasnya ia merupakan transdansi kehendak hamba menuju kehendak Allah³⁰

B. Tauḥīd syuhūdiy

Tauḥīd syuhūdiy merupakan realisasi atas paham unitas absolut Tuhan dalam penyaksian dan refleksi, yakni menyatunya (*ittih. ād*) seorang hamba bersama Allah, penyatuan yang bersifat visioner, kontemplatif dan *discoveri*, bukan penyatuan substansi suatu entitas. *Ittih. ād* tersebut terjadi setelah proses *fanā'*-nya eksistensi seorang sufi yang spesifik dari entitas-entitas lain disekitarnya. Tataran *tauḥīd syuhūdiy* ini, bukan lagi terbatas pada transdansi kehendak, melainkan transdansi eksistensi manusia yang finitif menuju eksistensi transendent Ilahi yang infinitif, yakni kesirnaan eksistensi spiritual seorang hamba dalam lautan Eksistensi Absolut.³¹

Ittih. ād dalam seperti ini, seorang *wāṣil* atau '*ārif* hanya menyaksikan sifat-sifat Tuhan, bukan esensi-Nya, karena itu Nicholson menganggap bahwa – sekecil apapun kadarnya – pada *ittih. ād* seperti ini

³⁰ Dikutip oleh Irfan, *op. cit.*, h. 180.

³¹ *Ibid.*, h. 181

masih terdapat unsur paham dualisme.³² Atau dalam istilah al-Gazāliy ia merupakan *ittih. ād* secara metaforis, tapi ensensinya adalah tauhid.³³ Dengan demikian ungkapan *ittih. ād* dalam *tauḥīd syuhūdiy* hanya merupakan metafor-metafor yang digunakan kaum sufi untuk mengekspresikan *fanā'-baqā'* kaum sufi karena kedekatan ekstrim dengan Tuhan.³⁴ Jadi pada hakekatnya *ittih. ād* metaforis *tauḥīd syuhūdiy* merupakan *ittis. āl* yang masih mengakui dualitas alam dan Tuhan.

Yang membedakan tauhid ini dengan tauhid sebelumnya adalah bahwa *al-ḥubb* yang menjadi menjadi pilar *tauḥīd irādīy*, maka *tauḥīd syuhūdiy* dengan pilar utamanya *al-fanā'* ('*an syuhūd al-siwā*) mensyaratkan *al-ḥubb* tersebut harus sampai kepada *fanā'* atau *sukr*.³⁵ Pada *fanā'* inilah kaum sufi telah menemukan hakekat (oleh al-Qusyairiy didefinisikan sebagai: *musyāhadah rubūbiyyah*³⁶), dan atas dasar itu munculah dikotomi

³² Nicholson, *loc. cit.*; Basiyūniy, *op. cit.*, h. 238.

³³ al-Gazāliy, *Misykāt al-Anwār*, (Ttp.: tp., 1934), h. 122, dikutip oleh 'Abd al-Rah. mān al-Wakīl, *Haz. ihi Hiya al-S. ūfiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), h. 53.

³⁴ Cf. Alessandro Bausani, "Teisme dan Panteisme dalam Ar-Rumi" dalam *Jurnal Al-Hikmah* No. 12 (Dzulqa'dah 1414-Muharram 1415), h. 69.

³⁵ Pemahaman *al-h. ubb* yang mewakili *tauḥ. id irādīy* adalah: "من علامات المحب لله متابعة حبيب الله في أخلاقه وأفعله وأوامره وسننه. فهو يرى متابعة الشريعة كما يصل حب الله سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب" "... [Lihat Basiyūniy, *op. cit.*, h. 278.] Sedangkan pemahaman *al-h. ubb* yang mewakili *tauḥ. id irādīy* adalah: "المحبة شرطه أن تلحقه سكرات المحبة، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه حقيقة" [Lihat Simuh, *op. cit.*, h. 91].

³⁶ al-Qusyairiy, *op. cit.*, h. 65.

antara hakekat dan syariat. Dan biasanya dengan sampai ke tingkat pengetahuan hakekat ini seorang sufi membolehkan gugur syariat (*isqāṭ al-syarī'ah*).³⁷

Namun tidak semua penganut *tauḥīd syuhūdiy* dengan konsep *fanā'*-nya membenarkan *isqāṭ syarī'ah*. Ibn al-Qayyim, misalnya, ketika menjelaskan *fanā'* ia mengkombinasikan antara *fanā' tauḥīd irādiy* dan *tauḥīd syuhūdiy* yang tetap menjunjung ketaatan terhadap syariat. Ia menerangkan *fanā'* dan *baqā'* sebagai berikut:

والفناء في هذا التوحيد مقرون بالبقاء، وهو أن تثبت إلهية الحق تعالفي قلبك، وتنفى إلهية ما سواه، فتجمع بين النفي والاثبات، فالنفي هو الفناء، والاثبات هو البقاء، وحقيقة أن يفني عبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبة عن محبة ما سواه، وبخشية عن خشية ما سواه.³⁸

Persoalan *isqāṭ syarī'ah* bukan saja ditentang oleh kaum *fuqahā'*, bahkan di kalangan sesama sufi pun terjadi tarik-menarik dalam masalah ini. Dalam buku-buku tas. awwuf biasanya masalah ini dikaitkan dengan masalah *maḥw-iṣbāt* ataupun *sukr-ṣahw*.³⁹ Kritik tajam terhadap para penganut *al-fanā'* yang mengharuskan *isqāṭ syarī'ah* diungkapkan oleh al-

³⁷ Lihat, 'Irfān, *op. cit.*, h. 181; dan Basiyūniy, *op. cit.*, h. 239.

³⁸ Dikutip oleh Basiyūniy, *op. cit.*, h. 239

³⁹ Lihat, al-Qusyairiy, *op. cit.*, h. 45-50.

Junaid bahwa berzina dan mencuri lebih baik dari pada *isqāṭṣyari'ah*. Demikian pula Ibn al-Jauziy secara keras menentang dikotomi hakekat dan syariat dengan mengatakan:

وقالوا حقيقة وشريعة وهذا قبيح؛ لأن الشريعة ما وضعه الحق، فمالحقيقة
بعدها سوى ما وقع في النفوس من إلقاء الشياطين، وكل من رام الحقيقة في غير
الشريعة فمغرور ومخدوع. وإن سمعوا أحدا يروي حديثا قالوا: مساكين
40 "أخذوا علمهم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت

al-Qusyairiy secara bijak menjelaskan urgensi masing-masing syari'at dan hakekat sebagai berikut:

"Setiap *syariat* yang tidak dikukuhkan oleh *hakikat* tidak bisa diterima. Sebaliknya *hakikat* yang tidak dikukuhkan dengan *syariat*, tidak akan sukses. *Syariat* turun dengan tugas-tugas dari sang Khali, sementara *hakikat* merupakan implementasi pelaksanaan kebenaran. *Syariat* berarti Anda menyembah-Nya, sedang *hakikat* berarti Anda menyaksikan-Nya.⁴¹

C. Tauhīd wujūdiy

Tauhīd wujūdiy merupakan aktualisasi progresif *fanā'* dalam *tauhīd syuhūdiy* menjadi *fanā' al-fanā'* dalam *Tauhīd wujūdiy*. Dalam totalitas *fanā'*

⁴⁰ Basiyūniy, *op. cit.*, h.280-281

⁴¹ al-Qusyairiy, *loc. cit.*.

ini, bukan saja entitas alam yang melebur bahkan kesadaran dirinya atas kefanaannya pun telah melebur, seorang sufi tidak lagi melihat entitas-entitas alam – bahkan, juga dirinya – sebagai suatu yang eksis, Yang benar-benar eksis adalah Allah. Karena itu syahādah tauhid mereka pun tidak lagi sekedar “ لا إله إلا الله ” tetapi menjadi “ لا وجود إلا الله ” atau “ لا هو إلا هو ”.

Dalam pandangan mereka, bahwa menetapkan adanya dua eksistensi merupakan dualisme paradox yang menafikan satu terhadap lainnya, dan ini bagi kalangan sufi merupakan syirik.⁴²

Hakekat eksistensi (*al-ḥaqīqah al-wujūdiyyah*) dalam pandangan tauhid ini adalah: “satu dalam esensi namun banyak dalam sifat dan namanya, banyaknya jumlah (entitas) hanyalah dari sudut pandang representasi dan relitivitas.... Entitas-entitas tersebut, jika dipandang dari aspek esensialnya, merupakan Tuhan (*Al-Ḥaqq*); namun jika dipandang dari aspek fenomenalnya, merupakan alam (*al-khalq*). Maka hakekat eksistensi (*al-ḥaqīqah al-wujūdiyyah*) adalah *Al-Ḥaqq* dan *al-khalq*, satu dan banyak, *qadīm* dan *ḥadīṣ*, awal dan akhir, lahir dan batin, dan paradoks-

أما توحيد الخواص فكلمته “ لا هو إلا هو ” لأنها تثبت وجودا واحدا، وتنفي الغيرة والكثرة والتعدد، تثبت موجودا واحدا تنوعت مظاهره، فسميت خلقا، وتنفي المغايرة بين من نسميهم الخلق وبين من نسميه الخلاق. وتثبت أن وجود الأول عين وجود الثاني، فكما أنه لا وجود إلا وجوده [Lihat, Abd al- Rah. mān al-Wakīl, *Haz. ihi Hiya al-S. ūfiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), h. 54].

paradoks lain sebagainya. Paradoksi tersebut hanyalah perbedaan dalam representasi bukan dalam esensi.”⁴³

Oleh karena itu, jika substansi dan esensi entitas yang banyak adalah satu, yakni esensi Tuhan, maka jelaslah bahwa mencapai kesatuan “wahdah” merupakan puncak pencapaian bagi ahli tas. awwuf. Jiwa yang merupakan citra ideal (*ṣūrah miṣāliyyah*) dari emanasi *rūḥ* Tuhan akan kembali menyatu (*ittih. ād*) dengan-Nya. Kesadaran atas *wahdah al-wujūd* inilah yang membedakan antara *tauḥīd syuhūdiy* dan *tauḥīd wujūdiy*. *Tauḥīd syuhūdiy* meskipun dalam *fanā*'nya (*gaibah*) melihat bahwa alam adalah tiada, namun dalam *hud. ūr*nya melihat alam sebagai entitas yang ada dan berbeda dengan Tuhan, dualisme merupakan kesadaran dalam *ṣhaw*. Sedangkan *tauḥīd wujūdiy* dalam *gaibah* dan *hud. ūr*, *saḥw* dan *maḥw*, *jam'* dan *tafriqah* dan dalam *tajalliy* dan *istitār* tetap menyadari bahwa tidak ada perbedaan antara *Al-Ḥāqq* dengan *khalq*, tidak ada dualitas dalam *tauḥīd wujūdiy*, bahkan paham dualisme itu sendiri merupakan kesyirikan dalam pandangan *tauḥīd wujūdiy* ini. Hal ini sebagai yang tercermin dalam ungkapan Ibn 'Arabiy: ⁴⁴“سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها”. Dan Ibn 'Arabiy dalam ungkapan lainnya secara tegas membedakan *tauḥīd wujūdiy*

⁴³ 'Irfān, *op. cit.*, h. 185.

⁴⁴ 'Irfān, *ibid.*, h. 186, mengutip Ibn 'Arabiy, *Fus. ūs. al-H. ikam*, h. 161

dengan dua tauhid lainnya, sebagaimana yang terlihat pada kutipan berikut:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا # وإن قلت بالتشبيه كنت محدودا

وإن قلت بالأمرين كنت مسددا # وكنت إماما في المعارف سيدا

فمن قال بالاشفاع كان مشركا # ومن قال بالإفراد كان موحدًا

فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا # وإياك والتنزيه إن كنت مفردا

⁴⁵ فما أنت هو بل أنت هو وتراه في # عين الأمور مسرحا مقيدا

IV. ITTIH.ĀD

Ittiḥād secara etimologi berarti “bersatu,” namun bersatu di sini tidak sama dalam pengertian bersatunya masyarakat. Menurut ulama taṣawwuf untuk mencapai tingkatan *ittiḥād* tersebut, seorang sufi harus terlebih dahulu harus melewati tahapan *fanā*’ dan *baqā*’, dalam artian

⁴⁵ Noer, *op. cit.*, h. 248, mengutip Ibn ‘Arabiy, *Fus. ūs. al-H. ikam*, (Ed.) Abū al-A‘lā ‘Afīfiy, vol. I (Beirut: Dārul-Kitāb al-‘Arabiy, 1980), h. 70. Pada vol. II h. 36, ‘Afīfiy menjelaskan maksud statemen Ibn ‘Arabiy di atas sebagai berikut:

إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد وإن قلت بالتشبيه وحده، قيدت الحق وحصرته. والصحيح أن تقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين، وهذا ما تقتضيه المعرفة الصوفية. إن الذين يثبتون وجود الحق والخلق – الله و العالم – على أنهما وجودان مختلفان وحققتان منفصلتان مشركون. والذين بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون. فإن قلت بالاثنيانية، فاحذر التشبيه وإلا وقعت في التجسيم. وإن قلت بالفردية، فاحذر التنزيه المطلق، لأن في ذلك إغفالا لوجود العالم الذي هو أحد وجهي الحقيقة الفردية.

lenyapnya seseorang dari dirinya sendiri dan dari makhluk lainnya melalui hilangnya kesadaran diri dan makhluk lainnya itu. Dengan demikian sebenarnya diri tetap ada, demikian pula makhluk lainnya itu. Tetapi ia tidak sadar lagi akan alam sekitarnya dan dirinya sendiri.⁴⁶

Teori *ittiḥād* ini benihnya dipelopori oleh Abū Yazīd al-Bisṭāmī dengan konsep *al-fanā'*-nya yang memandang manusia pada hakikatnya seesensi dengan Tuhan dan dapat bersatu dengan-Nya, apabila ia dapat meleburkan dirinya sebagai suatu pribadi, sehingga ia tidak lagi menyadari dirinya sendiri, atau dengan kata lain, bila seseorang telah meleburkan dirinya ke dalam wujud Tuhan, barulah ia dapat bersatu dengan Tuhan, sehingga yang tampak saat itu adalah wujud yang satu antara '*ābid* dan *Ma'būd*.

Bahkan al-Bisṭāmī sendiri (dalam *syāḥ*-nya mengatakan: "Aku inilah Allah, tidak ada tuhan selain Aku, oleh karena itu sembahlah Aku." Para pendukung aliran ini memandang bahwa ucapan tersebut merupakan ucapan Tuhan yang dikeluarkan melalui lidah al-Bisṭāmī, atau ucapan al-Bisṭāmī yang berada dalam keadaan *fanā'*, seolah-olah ia berbicara atas nama Tuhan.

⁴⁶ al-Qusyairiy, *al-Risālah al-Qusyairiyah* (Kairo: Muh. ammad 'Aliy S. abih. , 1966), h. 23.

Al-Bisṭāmīy dipandang sebagai pembawa arah bagi timbulnya aliran “*waḥdah al-wujūd*.” Paham ini timbul sebagai konsekwensi lebih lanjut dari pendapat sufi yang memandang jiwa manusia itu sebagai emanasi dari ruh Tuhan Yang Maha Kuasa. barang siapa yang mampu membebaskan diri dari alam lahiriah ini ataupun mampu meniadakan pribadinya dari kesadarannya, maka ia akan memperoleh jalan kembali ke sumber asalnya. Ia akan menyatu dengan Tuhan Yang Maha Tunggal sehingga yang dilihat dan dirasakan hanya satu keadaan. Itulah yang disebut *ittiḥād*, yang disebut oleh al-Bisṭāmīy “*takhrīj al-fanā’ fī al-tauḥīd*,” yaitu perpaduan dengan Tuhan tanpa diantarai oleh apapun juga.

Selanjutnya, dari teori al-Bisṭāmīy ini, muncul pula apa yang dinamakan “*ḥulūl*” yang dicetuskan pertama kali oleh al-Ḥallāj, tokoh sufi kelahiran Persia (224-303 H.) dan meninggal karena dihukum mati di Bagdad atas pahamnya tersebut. Secara etimologi, *ḥulūl* berarti “bertempat” artinya menyusupnya suatu benda kepada yang lain, seperti menyusupnya air ke dalam pohon. Abū Naṣr al-Ṭūṣīy menjelaskan arti *ḥulūl* sebagai berikut: “Sesungguhnya Allah telah memilih tubuh-tubuh tertentu yang akan ditempati oleh makna ketuhanan, sehingga menghilangkan makna kemanusiaan.”⁴⁷

⁴⁷ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 88.

Dalam mempertahankan teorinya al-Ĥallāj mengemukakan firman Allah dalam surat Al-Baqarah/2: 34:.... وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ (Dan [ingatlah] ketika Kami berfirman kepada para malaikat: “Sujudlah kalian kepada Adam,” maka susjudlah mereka kecuali Iblis, ia enggan dan takabur dan ia termasuk golongan kaum kafir). Menurut al-Ĥallāj ayat tersebut menunjukkan bahwa pada diri Tuhan (*Lāhūt*) terdapat sifat-sifat kemanusiaan (*Nāsūt*) dan sebaliknya, pada diri manusia terdapat pula sifat-sifat ketuhanan. Hal itulah yang menyebabkan Allah menyuruh para malaikat dan Iblis agar bersujud kepada Adam.

Al- Ĥallāj menceritakan bahwa dirinya yang telah mengalami proses *ḥulūl* dalam sebuah syairnya yang berarti: “jiwa-Mu disatukan dengan jiwaku, sebagaimana anggur disatukan dengan air yang bersih. Dan. jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula, dan ketika itu – dalam setiap hal – Engkau adalah aku, aku adalah Dia, yang kucintai adalah Aku.”⁴⁸

Sementara itu, Nicholson berpendapat bahwa ajaran “manusia (*Nasūt*) bisa bertempat dalam Tuhan (*Lāhūt*)” terpengaruh oleh ajaran

⁴⁸ *Ibid.*, h. 83.

Yesus yang mengatakan: “Siapa yang melihat aku, berarti ia telah melihat Bapa.”⁴⁹

Manusia yang dapat bersatu dengan Tuhan adalah manusia yang telah mampu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya, dalam keadaan demikian barulah Tuhan dapat mengambil tempat dalam dirinya dan saat itu roh Tuhan dan roh manusia telah menjadi satu.

Teori al-Ĥallāj ditentang keras oleh ulama fiqih, yang berujung dengan hukuman mati untuk dirinya, sebab ucapannya yang mengatakan “*Ana al-Ĥaqq*,” menggambarkan bahwa dialah gambaran kebenaran Tuhan. Di samping itu, ia pun dituduh membantah syariat ibadah haji, sebab – baginya – haji itu cukup dengan niat yang ikhlas dalam hati.

Kāmil Muṣṭafā mengatakan bahwa ajaran-ajaran taṣawwuf al-Ĥallāj mempunyai kaitan erat dengan Syi’ah dan bahkan ada yang mengatakan bahwa al-Ĥallāj suatu saat nanti akan muncul lagi di atas dunia.⁵⁰

Sebagai kelanjutan dari teori *ḥulūl* ini, lahirlah faham *waḥdah al-wujūd* yang dibawa oleh Ibnu ‘Arabiy kelahiran Persia tahun 598 ĤUngkapan *waḥdah al-wujūd* berarti bahwa yang wujud itu hanya satu,

⁴⁹ Nicholson, *op. cit.*, h. 150.

⁵⁰ Nasution, *op. cit.*, h. 85; *cf.*, Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tasawwuf* (Semarang: CV. Ramadlani, 1963), h. 21.

tidak ada duasnya dan merupakan suatu kepercayaan bahwa wujud makhluk adalah juga wujud Tuhan. Makhluk merupakan perwujudan *Khāliq* dan yang tampak bermacam-macam ini pada hakikatnya merupakan cerminan/gambaran Allah.

Faham ini merupakan perluasan ajaran taṣawwuf selanjutnya, karena *nāsūt* yang ada dalam ajaran *ḥulūl* telah ia ganti dengan *Khalq* (makhluk), sedangkan *lāhūt* dengan *Al-Ĥāqq* (Tuhan). *Khalq* dan *Al-Ĥāqq* adalah dua sisi bagi segala sesuatu. Aspek lahirnya di sebut *khalq*, sedangkan aspek batinnya disebut *Al-Ĥāqq*.

Dengan demikian segala sesuatu yang ada ini mengandung aspek lahir dan aspek batin atau terdiri dari *arad*. (aksiden) dan *jauhar* (substansi). Aspek *khalq* atau aspek luar mengandung sifat kemakhlukan (*nāsūt*) sedangkan aspek batin atau *Al-Ĥāqq* memiliki sifat-sifat ketuhanan (*lāhūt*).

Menurut Ibnu ‘Arabiy, alam ini diciptakan Allah dari ‘*ain al-Wujūd* sehingga apabila Tuhan ingin melihat dirinya, maka dia cukup melihat alam ini. yang pada hakikatnya tidak terdapat perbedaan antara keduanya, walaupun alam ini pada alhirnya berbeda-beda, tapi pada setiap yang berbeda-beda itu terdapat sifat-sifat ketuhanan dan pada hakikatnya Tuhanlah yang menjadi esensi segala sesuatu itu.⁵¹

⁵¹ Abu Bakar, *ibid.*, h. 3.

Dari sini timbullah paham kesatuan wujud (*waḥdah al-wujūd*) dalam artian bahwa alam yang tampak oleh indera yang penuh variasi ini sebenarnya adalah satu. Keadaan demikian dapat dicontohkan dengan orang yang melihat bayangannya sendiri dalam beberapa cermin. Berapapun banyaknya bayangan itu, bukanlah kenyataan.

Ibnu ‘Arabiy mengatakan bahwa “kalau tidak ada kesepakatan kaum Muslimin bahwa salah satu syarat sah salat itu menghadap Kiblat (Ka’bah), saya berpendirian menghadap kiblat tidak termasuk syarat, sebab Allah menegaskan: “Ke mana saja kamu menghadap maka disanalah wajah Allah (kiblat)”.⁵² Meskipun Ibnu ‘Arabiy berbicara mengenai ibadah *syar’iy* sebagai yang terlihat di atas, namun ada indikasi bahwa ia membedakan *taklīf syar’iy* antara orang awam dan *khawwāṣ*, sebagaimana yang terlihat pada perbedaan Ibnu ‘Arabiy dalam masalah *ṭahārah* yang lebih mementingkan aspek batini, seperti yang terlihat pada perbedaan Ibnu ‘Arabiy berikut:

- *Tahārah* yang tidak masuk akal, yaitu *ṭahārah* dari *ḥadaṣ*, sedangkan *ḥadaṣ* itu sendiri adalah sifat seorang hamba. Bagaimana mungkin mensucikan sesuatu dari hakikatnya, sebab jika *ḥadaṣ* dibersihkan dari hakikatnya, maka hilanglah *‘ain*-nya.

⁵² *Ibid*, h. 55, mengutip Zakiy Mubārak.

- *Tahārah* menurut pengertian Ibnu ‘Arabiy adalah pendengaran, penglihatan, dan seluruh anggota badan manusia dalam keadaan beribadah.

Aliran *ittihād*⁵³ sebagaimana yang telah diuraikan di atas, yang merupakan pengembangan atas pemikiran dari Abū Yazīd al-Bisṭāmī dengan pemikiran *fanā’* dan *baqā’*-nya, dari al-Ĥallāj dengan konsep *ḥulūl*-nya, dan dari Ibnu ‘Arabiy dengan ajaran *wahdah al-wujūd*-nya telah menimbulkan respon pro dan kontra terhadap ilmu taṣawwuf. Kritik keras terhadap *ittihād* dilontarkan oleh Ibn Taimiyah,⁵⁴ dan ‘Abd al-Rahmān al-Wakīl⁵⁵ yang menganggap bahwa ajaran tersebut merupakan ajaran *kufri* dan *bid’ah*. Abū Naṣr al-Sarrāj, misalnya, mengkritik pandangan *ḥulūl* yang mengidentikkan kualitas-kualitas Tuhan dengan Zat Tuhan. Al-Sarrāj menyatakan:

“Those who have erred in this doctrine [ḥulūl, pen.] have failed to observe that the qualities of God are not God. To make God identical with His qualities is

⁵³ Meskipun masing-masing *ittih. ād*, *h. ulūl*, dan *wah. dah al-wujūd* berbeda konsep, namun tidak jarang para ulama yang mengkritisnya mengidentikkannya dengan *ittih. ād*, lihat misalnya Ibn Taimiyah dalam Noer, *op. cit.*, h. 39.

⁵⁴ Lihat, *ibid.*, h. 40.

⁵⁵ ‘Abd al-Rah. mān al-Wakīl dalam bukunya *Haz. ihi Hiya al-S. ūfiyyah* mengkritik secara mendalam tentang ajaran-ajaran sesat tas. awwuf, termasuk ajaran *ittih. ād*, *h. ulūl*, dan *wah. dah al-wujūd*, mulai dari Ibn al-Fārid. , Ibn ‘Arabiy, al-Jīliy, al-Gazāliy, sampai al-H. allāj. Lihat, ‘Abd al- Rah. mān al-Wakīl, *Haz. ihi Hiya al-S. ūfiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984).

to be guilty of infidelity, because God does not descend into the heart, but that which descend into the heart is faith in God and belief in His unity and reverence for the thought of Him."⁵⁶

Sedangkan dalam masalah *ittiḥād*, al-Sarrāj mengkritik sebagai berikut:

*"Humanity does not depart from man any more..., but the inborn qualities of humanity are changed and transmuted by all-powerful radiance that is shed upon them from the divine Realities. The attributes of humanity are not the essence of humanity."*⁵⁷

Meski demikian, nampaknya ada upaya penelitian kembali atas validitas kesesatan ajaran-ajaran *ittiḥād* yang dilakukan para sarjana Muslim kontemporer. Abdul-Aziz Dahlan, misalnya dengan mendasarkan tolak ukurnya langsung kepada Alquran dan Hadis (bukan ortodoksi teologi) membenarkan ajaran *waḥdah al-wujūd* Syamsuddin Sumatrani

⁵⁶ (Jadi orang yang sesat dalam doktrin [*h. ulūl*, pen.] ini telah gagal mencermati, bahwa kualitas-kualitas Tuhan bukanlah Tuhan. Mengindentikkan Tuhan dengan kualitas-kualitas Tuhan merupakan kekufuran, sebab bukan Tuhan yang turun ke hati, melainkan keimanan kepada Tuhan, keyakinan atas kesatuan-Nya dan keterpanaan pemikiran terhadap-Nya lah yang turun ke hati.) Dikutip oleh Nicholson, *op. cit.*, h. 157-158; *cf.*, Al-H ujwīriy, *op. cit.*, h. 237-240

⁵⁷ (Bagaimanapun kemanusiaan tidak bisa dipisahkan dari manusia..., tapi pembawaan kualitas-kualitas kemanusiaan [bisa] diubah dan dipindahkan oleh seluruh kekuatan cahaya/nur dari realitas ketuhanan. yang dipancarkan kepada mereka. Atribut-atribut kemanusiaan bukanlah esensi kemanusiaan itu sendiri.) *Ibid.*, h. 158.

sebagai yang tidak bertentangan dengan Alquran.⁵⁸ Demikian pula Azhari Kautsar Noer, dengan menganalisis secara komprehensif atas ajaran-ajaran *tasybīh* dan *tanzīh* Ibn ‘Arabiy, sambil mengkomparasikannya dengan faham phanteisme, menyimpulkan bahwa ajaran *wahdah al-wujūd* Ibn ‘Arabiy tidak bertentangan dengan tauhid, bahkan ia juga menegaskan bahwa doktrin *wahdah al-wujūd* merupakan ekspresi tauhid yang paling tinggi.⁵⁹

III. ITTIṢĀL

Ittisāl merupakan suatu aliran taṣawwuf yang menyatakan bahwa manusia dapat berhubungan secara langsung dengan Tuhan melalui ilmu dan amal. Untuk mencapai hubungan tersebut seorang sufi melakukan *riyād. ah* dan *mujāhadah* serta mengerjakan berbagai amalan *sunnah* disamping melakukan amalan yang diwajibkan.⁶⁰ Biasanya mereka

⁵⁸ Lihat, Abdul-Aziz Dahlan “Pembelaan Terhadap Wahdat Al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani,” Jurnal Ulumul Qur’an, Vol. III, No. 3 (1992), h. 98-113. Ia meneliti masalah ini dalam disertasi doktoralnya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992 dengan judul “Tasawuf Syamsuddin Sumatrani.”

⁵⁹ Lihat, Noer, *op. cit.*, hal. 225. Buku ini asalnya juga merupakan penelitian disertasi doktorat di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1993 dengan judul “*Wahdat al-Wujūd* Ibn Al-‘Arabī dan Panteisme.”

⁶⁰ Di antara definisi-definisi *ittis. āl* lainnya adalah sebagai berikut:

- ملاحظة العبد عينه متصلا بالوجود الأحدي بقطع النظر عن تقييد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه، فيرتأصال مدد الوجود ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا أمقطاع حتى يبقى موجودا به أن يفصل بسره عما سوى الله، فلا يربسره بمعنى التعظيم غيره، ولا يسمع إلا منه

melandaskan pemahaman ini dengan firman Allah Q.Şal-Kahfi: 110 sebagai berikut:

(Barang siapa yang mengharapkan perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia melakukan amal saleh dan jangan ada seorangpun yang mempersekutukan Tuhannya dalam beribadah.)

Ayat tersebut menjadi acuan bagi penganut *ittisāl* untuk menjalin hubungan dengan Allah. Konon al-Gazāliy merupakan tokoh sufi yang sering disebut-sebut sebagai penganut aliran ini. Ia sering dianggap sebagai pioner yang menjadikan taşawwuf “kembali halal” bagi ahli syariat, setelah sebelumnya para ulama fiqh memandang ajaran taşawwuf yang diajarkan oleh al-Biştāmiy dan al-Ĥallāj sebagai suatu yang haram (terlarang). Bahkan ada yang menegaskan bahwa al-Gazāliy merupakan pembentuk taşawwuf murni Islam (baca: Sunniy) dengan *magnum opus* karya taşawwuf *Iĥyā ‘Ulūm al-Dīn* dan *Misykāt al-Anwār*.⁶¹

Bagi al-Gazāliy dalam mendekati diri kepada Allah harus ditempuh jalan panjang yang biasa disebut “*maqāmāt*, seperti *al-taubah*, *al-*

-
- مشاهدة الأسرار ومكاشفة القلوب
 - لا يشهد العبد غير خالقه، ولا يتصل بسره خاطر لغير صانعه [Abu Bakr Muh. ammad Ibn Ish. āq al-Kalābāz. iy (*al-Ta‘āruf li Maz. hab Ahli al-Tas. awwuf*, Ed. Ah. mad Syams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), h. 127.]

⁶¹ Lihat misalnya, Ridwan A. Malik, “Ittihad dan Ittishal dalam Kajian Tasawuf” dalam Jurnal Ta’dib Vol. 2. No.2 (Mei-Agustus), h. 71.

ṣabr, al-faqr, al-zuhd, al-tawakkul, al-maḥabbah, al-rid. ā, dan al-ma'rifah Di mana setiap *maqāmāt* tersebut harus dilalui satu persatu guna mencapai tingkatan terakhir, yaitu *ma'rifah* kepada Allah. *Maqāmāt* ini merupakan sesuatu yang diupayakan (*makāsib*) yang darinya seorang sufi akan mendapat anugerah Allah (*mawāhib*) yang berupa kualitas-kualitas spiritual, seperti *al-muqārabah, al-maḥabbah, at-ṭama'ninah* dan lain-lain. Kualitas-kualitas spiritual ini biasa dikenal dengan istilah *aḥwāl*.⁶²

IV. MA'RIFAH MENURUT AL-GAZĀLIY

Pendapat mengenai eksistensi Tuhan dapat dilihat dalam uraiannya tentang *ma'rifah* dalam bukunya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Menurut al-Gazāliy *ma'rifah* adalah mengenal Tuhan (h.. *ad. rah rubūbiyyah*). Eksistensi Tuhan menurutnya meliputi segala wujud, tidak ada yang wujud dengan sebenarnya kecuali Allah dan perbuatan-Nya sendiri.

⁶² al-Sarrāj mendefinisikan *maqāmāt* dan *ah. wāl* sbb.: *المقام: مقام العبد بين يدي الله عزوجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله والحال: ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار... وليس الحال من قبيل المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات* [Dikutip oleh Basiyūniy, *op. cit.*, h.119.]