

HUBUNGAN ANTARA TASAWUF DAN SYARI'AT PERSPEKTIF PEMIKIRAN AHMAD SIRHINDI

Izomiddin^{*}

Abstract:

In Ahmad Sirhindi's era, India was stepping over serious crisis stage of knowledge and Islamic teaching practices. Sultan Akbar had legalized national policy by doing reactualization of Islamic teachings in nation's life. On the other hand, group of Sufis disseminated various beliefs and teachings, which were considered as deviation from pure Islamic teachings by some of intellectual figures at that time including Ahmad Sirhindi. That deviation originated from polytheistic India. However, some other western oriented intellectual figures acknowledged those religious teaching practices. This article attempts to discuss Ahmad Sirhindi's tasawuf thought by using social-historical approach.

ملخص: في عصر حياة سرهندي سارفرع من قارات هندي الوسطى قد مضت مرحلتها في العلم وتعاليم الدين. وقد صادق سلطان أكبر على الحكمة الوطنية بأعمال تعاليم الإسلام في حياة الإجتماعية والحكومة، وبينما في آية أخرى نشر الصوفيون عقائد وتعاليمهم التي نظر العلماء حينئذ - منها السرهندي - قد انحرف من حقيقة التعاليم الإسلامية. وذلك الإحراف يسبب من كثرة الألوهية بالهندي. ولكن بعض العلماء المتخرجين من الغرب يصدقون تلك التعاليم. ستعرض هذه المقالة عن فكرة التصوف لاحمد السرهندي بالمراقبة التاريخية الإجتماعية.

Kata kunci: ahmad sirhindi, kritisasi, tasawuf, syari'at

Di antara gagasan-gagasan keagamaan yang dipandang telah meresahkan sebagian kelompok masyarakat muslim di India ketika masa Sirhindi adalah pemahaman dan keyakinan yang mempertanyakan arti penting *nubbawah* (kenabian), meragukan

^{*} Alamat Koresponden Penulis email: izomiddin@gmail.com atau Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang.

kegunaan syari'at dan mengagungkan kemandirian rasionalisme (penalaran) (al-Anshori 1986: 5).

Tantangan yang dilontarkan oleh para tokoh tasawuf terhadap aspek ajaran Islam lainnya juga tidak kalah dahsyat. Tokoh-tokoh tasawuf ini mengembangkan pandangan yang dipandang aneh tentang ajaran tasawuf dan syari'at. Mereka menganggap bahwa syari'at tidak diperlukan lagi lantaran kenyataan yang telah mereka temukan lewat jalan tasawuf. Mereka dipandang telah kebablasan karena telah berani menukar wahyu dengan intuisi (*kasyaf*) atau mereka tidak dapat melepaskan doktrin tauhid dari doktrin tasawuf seperti dikembangkan oleh Ibn 'Arabi.

Sebagian besar sufi saat itu lebih sering larut dalam pesta musik (*sama'*) dalam tarian spiritual (*raqsh*), serta melebih-lebihkan peringatan kelahiran Nabi (Sirhindi t. th: 256). Kaum sufi ini biasanya lebih mementingkan zikir dan meditasi ketimbang melaksanakan hal-hal yang wajib dan sunnah, seperti berpuasa dalam rangka latihan rohani selama 40 hari, mengabaikan shalat berjamaah bahkan pada shalat jum'at sekalipun (Sirhindi t. th: 249).

Para murid telah mengembangkan gagasan-gagasan yang aneh, mereka yakin akan kehilangan kekuatan rohani yang telah dicapainya apabila marah atau terlalu gembira, kemudian mereka memohon ampunan Tuhan atas kelakuan mereka yang tidak benar tersebut (al-Anshori 1986: 21). Mereka yang meyakini doktrin *wahdat al-wujud* kurang peduli terhadap syari'at. Mereka berkeyakinan bahwa syari'at hanyalah jalan untuk mencapai pengetahuan, sehingga mereka tidak perlu menjalankan syari'at apabila sudah mencapai kebenaran *wahdat al-wujud* (Sirhindi t. th: 276, 298). Sebagian mereka menolak untuk menunaikan shalat karena dianggap akan memisahkan Tuhan dengan hamba-Nya (Sirhindi t. th: 255). Sebagian lagi menyamakan kebangkitan (pada hari kiamat) dengan pengalaman *fana'*, sehingga mereka mengabaikan pengadilan dan hukuman (Sirhindi t. th: 254, 294).

Pengaruh pemikiran filosofis juga mewarnai gagasan pandangan sebagian tokoh intelektual saat itu, sehingga di antara mereka ada yang berpandangan bahwa perbedaan antara Islam (Mukmin) dengan kekafiran itu amat sedikit. Secara umum dikalangan umat Islam diberbagai negara juga ditemui pandangan yang antagonis seputar syari'at dan tasawuf tak terkecuali di Indonesia juga terdapat kelompok-kelompok umat Islam yang tidak mengakui ajaran tasawuf, terlebih lagi tarikat. Sebaliknya ada juga sebagian kecil umat Islam yang menganggap ringan keberadaan syari'at.

Menghadapi dinamika kehidupan keagamaan umat Islam saat itu, khususnya berkaitan dengan masalah syari'at dan tasawuf, Ahmad Sirhindi mencoba mengemukakan hal-hal terpenting yang berada pada level gagasan kritis yang berkaitan dengan dua rumpun persoalan keagamaan tersebut, yang bermuara pada keinginannya untuk mengangkat citra sufisme dengan cara melakukan akomodasi dan rekonstruksi butir-butir ajaran tasawuf untuk diselaraskan dengan syari'at dengan menggunakan pendekatan teologis.

Dalam tulisan ini tidak mungkin akan dikemukakan seluruh aspek dari gagasan Ahmad Sirhindi, tetapi hanya dikemukakan beberapa masalah kajian, yaitu *kevalian dan kenabian, wahdat al-syuhud, ma'rifah, hakikat dan pengalaman kebersatuan*, yang kesemuanya itu dihubungkan dengan pemahamannya tentang syari'at.

Pengertian Tasawuf dan Syari'at

Secara umum, tasawuf dipahami sebagai cara mendekatkan diri kepada Allah sedekat-dekatnya dengan menggunakan kekuatan rohani dengan cara melakukan penempaan diri melalui tahapan-tahapan (*maqomat*) kegiatan dan tingkatan-tingkatan kualitas rohani sehingga dapat melihat Tuhan dengan mata hati.

Al-Junaid (w. 1909 M) mengartikan tasawuf sebagai penyerahan diri kepada Allah SWT, bukan untuk tujuan lain (Al-

Qushairi 1972: 552). Abu al-Husain al-Nuri (w. 970 M) mengemukakan bahwa tasawuf bukanlah gerak lahiriyah atau pengetahuan, tetapi ia adalah kebajikan (Attar 1331: 46). Pemahaman lain akan tasawuf tampaknya lebih mencari pengetahuan akan kenyataan, pencerahan atau *ma'rifah*. Pandangan *ma'rifah* para sufi amat populer di kalangan ilmuwan modern, baik Barat maupun Timur. Mereka memandang tasawuf sebagai mistisisme Islam dan memahaminya sebagai upaya orang Islam untuk menguak misteri kehidupan di dunia. Reynold Nicholson, salah seorang ahli tasawuf dari Barat, memulai pembahasannya tentang tasawuf dengan mengatakan bahwa "tasawuf adalah pengenalan akan realitas Islam" (Nicholson 1966: 1). Titus Burkhadt, seorang ilmuwan lainnya, melangkah lebih maju ketika ia mengemukakan bahwa bukan hanya pengenalan saja yang merupakan kriteria dari sufisme yang nyata yang merupakan dasar dan tujuan dari tarikat sufi (Burkhadt 1968: 16, 18).

Tampaknya, selain aspek penyerahan diri kepada Allah dan aspek *ma'rifat*, adalagi aspek yang didekati, yakni tentang *fana'* dan *baqa*. Junaid dan al-Syibli mengemukakan bahwa "tasawuf adalah membuat engkau mati di dalam dirimu dan hidup dalam-Nya; tasawuf adalah bangkit di atas persepsi dunia (Al-Qushairi 1972: 554).

Adapun definisi yang dipegangi oleh Ahmad Sirhindi adalah rumusan terpadu, yakni *walayat* berarti *fana'* dan *baqa*. Untuk memahami definisi ini, seseorang harus memisahkan pengalaman *fana'* dan *baqa* dari *ma'rifat* yang ditimbulkannya. Unsur utama dalam pandangan ini adalah *pengalaman* dalam *fana'* dan *baqa* itu sendiri, bukan pengetahuan yang ikut bersamanya, yang sifat dan nilainya dirasakan berbeda oleh para sufi yang berbeda pula (Sirhindi t. th: 127, 135)

Secara filosofis, tasawuf merupakan pengalaman tentang identifikasi atau kesatuan total dengan semua hal atau dengan suatu realitas yang tertinggi di mana tidak ada suatu pembeda

antara individu yang memiliki pengalaman dan apa yang dialami. Di sini ego yang ada pada diri seorang sufi sama sekali telah terserap ke dalam ke-Esa-an Tuhan, sehingga tidak ada pemishan subjek objek. Demikian pemahaman tasawuf secara umum dari para sufi, Ahmad Sirhindi dan secara filosofis.

Adapun syari'at ia dipahami dan banyak dianut di kalangan sufi sebagai hukum yang mengatur kehidupan lahiriyah. Ia berkaitan erat dengan struktur lahiriyah kehidupan keagamaan, tetapi tidak berkaitan dengan kenyataan batin. Kenyataan iman dan kehidupan agamais terletak di luar jangkauan syari'at dan hanya dapat diketahui melalui jalur tasawuf (al-Anshori 1986: 76)

Ada juga sekelompok kecil sufi yang berpendapat bahwa mereka diwajibkan menatati syari'at sampai mereka mencapai *ma'rifat*. Ketika mereka telah mencapai *ma'rifat* maka kewajiban syari'at tidak berlaku lagi bagi mereka. Apabila mereka melaksanakan syari'at bukan karena mereka masih memerlukannya, tetapi mereka mengharapkan agar mereka yang belum mencapai pemahaman atas kebenaran hakiki untuk tetap terus menjalankan syari'at. Mereka beranggapan bahwa syari'at hanya untuk orang awam yang masih belum mengetahui kebenaran sejati, dan bagi mereka yang sudah mencapai tingkat pemahaman sejati tidaklah perlu mentaatinya lagi (al-Anshori 1986: 76)

Sungguhpun demikian, sebgaiian besar sufi tetap mematuhi syari'at, mereka menjauhi apa yang dilarang dan melaksanakan apa yang diwajibkan serta melaksanakan apa yang dianjurkan. Mereka tidak pernah berpikir bahwa setiap waktu mungkin saja terlepas dari syari'at. Ahmad Sirhindi mengutuk kaum sufi yang menganggap syari'at sebagai sosok tanpa kenyataan, dengan mengatakan: "yang lain terkesima dengan kenyataan (hakikat), tetapi kenyataan tersebut bukanlah kenyataan syari'at, bagi mereka syari'at hanyalah selongsongan bukan isinya" (Sirhindi t. th: 276, 298).

Dia juga mengutuk pandangan-pandangan sufi di atas yang menyepelekan syari'at jika seseorang telah mencapai *ma'rifat*. Menurut mereka itu adalah "murtad", yang benar adalah kebalikannya. Mereka yang sudah lanjut tingkat kesufiannya perlu beribadah lebih banyak dibandingkan dengan orang biasa. Dan keberhasilannya memahami kebenaran sangat tergantung pada kepasrahannya dan titik pencapaiannya adalah kondisi di mana ia terus melaksanakan syari'at.

Pandangan yang benar tentang pengertian syari'at dan hubungannya dengan tasawuf yang diakui olehnya adalah bahwa "syari'at bukan sekedar kumpulan kode atau peraturan yang mengatur tindak tanduk lahiriyah saja, melainkan ia juga menjelaskan tentang keimanan, tauhid, cinta, syukur, sabar, ibadah, zikir, jihad, takwa dan ihsan serta menunjukkan bagaimana mewujudkan realitas tersebut. Ia berkaitan dengan perilaku lahiriyah dan juga batiniyah dari fikiran dan kehendak dengan iman dan kebajikan, motif dan niat serta perasaan dan emosi. Itulah kedua bentuk dan hakikat, ia adalah kesatuan yang utuh (Sirhindi t.th: 276, 298).

Pemahaman Ahmad Sirhindi ini menunjukkan bahwa syari'at adalah semua hal yang berkaitan dengan cara beragama atau cara melaksanakan agama. Dalam rangka mengangkat kedudukan syari'at, ia lebih lanjut dengan gamblang mengemukakan bahwa syari'at memiliki tiga bagian, yaitu: pengetahuan, tindakan dan keikhlasan. Sebelum anda (sufi) melaksanakan syari'at secara utuh, lebih lanjut dia menegaskan, apabila anda patuh kepada syari'at niscaya akan memperoleh perkenan Allah yang merupakan penguasa tertinggi di dunia dan akhirat. Al-Qur'an menyatakan keridhaan Allah SWT sangatlah agung. Oleh karena itu, syari'at mencakup segala kebaikan di dunia dan akhirat, tidak ada lagi yang tercecceh sehingga seseorang harus mencarinya di luar syari'at (Sirhindi t.th: 36, 50).

Oleh karena itu, *tarikah* dan *hakikat*, yang menjadi bagian pengetahuan sufi, merupakan bagian dari syari'at karena akan

membantu mewujudkan bagian ketiga yakni ketulusan. Ketiga hal itu ditegaskan oleh Sirhindi sebagai hal-hal yang harus dikaji dalam rangka mengutuhkan syari'at.

Kewalian dan Kerasulan

Setelah melakukan pengamatan dan analisis secara mendalam terhadap tradisi sufi, Ahmad Sirhindi mencoba mendefinisikan prinsip-prinsip ajaran Islam, di satu pihak, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan ajaran tasawuf, di lain pihak. Dia memulai membedakan antara cara Rasul menuju Allah dan cara sufi. Perbedaan yang paling mendasar antara kedua cara itu adalah pada pengalaman *fana'* dan *baqa*. Pengalaman ini amat esensial dalam jalan sufi sehingga dia menyatakan bahwa walayat berarti *fana'* dan *baqa* (Sirhindi t. th: 301, 362). Jalan Rasul tidaklah memerlukan *fana'* dan *baqa* sebagaimana dikemukakannya sebagai berikut: Kedekatan pada Allah yang sangat bergantung pada *fana'* dan *baqa*, suluk dan perambahan jalan Allah merupakan jalan wali, dan hal itu telah di karuniakan kepada para nabi. Namun demikian, kedekatan kepada Allah SWT oleh para sahabat itu adalah kedekatan *nubuwwah* yang mereka peroleh melalui Rasul karena mengikutinya. Kesalehan demikian itu tidak diperoleh karena pengalaman *fana'* dan *baqa* juga bukan karena suluk dan perambahan jalan Allah. Kesalehan demikian lebih unggul dibandingkan dengan kesalehan para wali. Karena kesalehan para sahabat tersebut amatlah nyata aslinya, sedangkan kesalehan yang lain berada pada kelas dua (Sirhindi t. th: 313, 378).

Para sufi, menurutnya, dengan *fana'*, harus meniadakan kegandaan (*isnainiyat*) antara manusia dengan Tuhan tetapi tidaklah demikian halnya para Rasul, mereka tidak melewati tahapan *fana'*, maka tidaklah diperlukan peniadaan kegandaan bahkan sebaliknya kegandaan harus tetap dijaga dan diamankan (Sirhindi t. th: 302, 372).

Ahmad Sirhindi mengkritisasi dengan mengatakan bahwa karena *walayat* menghendaki peniadaan kegandaan antara manusia dengan Tuhan, maka para sufi berupaya keras untuk mewujudkan peniadaan tersebut dengan cara mewujudkan rasa cinta yang bergelora, zikir yang meniadakan makna hingga sampai pengalaman ekstase tentang kebersatuan. Sementara itu, Rasul sama sekali tidak memerlukan cara-cara seperti itu, yang ada pada diri Rasul adalah kerendahan hati. Untuk sampai ekstase, biasanya para sufi sering juga menggunakan sarana musik dan menari (al-Anzhari 1986: 64).

Karena tujuan tarikat sufi, yakni peniadaan sifat-sifat manusia yang tidak baik, merupakan hal yang amat sulit, maka para sufi biasanya memilih tindakan yang sulit pula, seperti lewat penghukuman diri, penganiayaan diri dan berbagai tindakan berbahaya lainnya. Cara-cara demikian tidaklah diperlukan pada jalan Rasul dan tidak perlu meniadakan kehendak. Ahmad Sirhindi selanjutnya mengemukakan pengalaman pribadinya: Pertama, ia mencoba meniadakan kehendaknya, tetapi kemudian ternyata muncul kembali terutama ketika ia menyadari bahwa tujuan yang hendak dicapai adalah bukan peniadaan kehendak itu sendiri, tetapi tujuan buruk dari kehendak tersebut. Sedangkan jalan Rasul sangatlah mudah, aman dan meyakinkan. Sementara jalannya para sufi amatlah sukar, berbahaya dan tidak meyakinkan. Yang pertama adalah roh *ijtiba'* yang mana Allah menuntun hamba-Nya ke arah diri-Nya. Sedangkan yang kedua adalah roh *inabat* di mana sufi berjuang untuk mencapai Tuhannya (Sirhindi t. th: 302, 365).

Ahmad Sirhindi akhirnya berkesimpulan tidak satupun sifat-sifat manusia itu buruk dalam dirinya sendiri, sebaliknya mereka adalah baik dan akan menjadi jelek apabila ditujukan untuk kejelekan. Oleh sebab itu apa yang diperlukan adalah mengendalikan keburukan untuk diganti dengan kebaikan, bukan dengan susah payah dengan meniadakan sifat-sifat

manusia tersebut. “Rasul sendiri lebih banyak mengubah sifat manusia ketimbang meniadakannya” (Sirhindi t. th: 302, 365).

Wahdat al-Syuhud dan Kritik Terhadap Wahdat al-Wujud

Gagasan Sirhindi yang paling mendasar tentang kebersatuan adalah bahwa Tuhan berbeda dari dunia dan juga sepenuhnya sebagai sesuatu yang lain dunia bukanlah bersatu dengan Tuhan dan juga bukan dalam wujud-Nya. Tuhan adalah satu, tersendiri dan dunia adalah yang lain, sedangkan keduanya tidak akan memiliki kesamaan karena Tuhan benar-benar merupakan yang lain yang sepenuhnya berbeda dari dunia, maka kebenaran bukanlah pada monoisme zat tetapi justru pada dualisme. Inilah apa yang disebut oleh Sirhindi sebagai tesis dasar tentang perbedaan kalangan umum menyebut filsafatnya dengan sebutan dualisme (Badi t. th: 4).

Pemahaman *wahdat al-Syuhud* oleh Sirhindi bermula dari pendekatan dualismenya tersebut. Dalam kontek syari’at, di mana tauhid bermakna sebagai pengakuan atas ke-Esa-an Tuhan, maka ada keharusan menata kehidupan sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan syari’at. Karena pengalaman menyatu dengan Tuhan bukan merupakan bagian dari cara Rasul, maka kebersatuan ditolak. Sedangkan bagi sufi, tauhid mempunyai empat makna berbeda yaitu: *Pertama*, meyakini dan mengimani ke-Esa-an Tuhan. *Kedua*, disiplin kehidupan lahir dan bathin. *Ketiga*, pengalaman dalam kebersatuan dengan Tuhan. *Keempat*, konstruksi teosofi atau filosofis tentang kenyataan yang bertolak dari pengalaman mistik (al-Anshori 1986: 101). Pengertian ketiga inilah, yang dalam kepustakaan sufi disebut, *tauhid syuhudi*, sedangkan untuk pengertian keempat biasanya sering digunakan istilah *tauhid wujudi* maupun *wahdat al-wujud*.

Sirhindi mencoba merumuskan *tauhid syuhudi* dan *tauhid wujudi* dengan kata-kata sebagai berikut: “*Tauhid syuhudi* adalah melihat zat Esa dalam persepsi seorang sufi tidak sesuatu kecuali zat Yang Esa. Sebaliknya *Tauhid Wujudi* adalah meyakini bahwa

yang ada hanyalah Zat Tunggal (Esa), sedang yang lain dianggap tidak ada, ia hanya sebagai perwujudan dan penampakan dari zat tunggal” (Sirhindi t. th: 43, 56).

Dengan konsep dualismenya, Ahmad Sirhindi menolak tentang kesatuan mendasar dan menyatakan bahwa dunia ini adalah suatu zat dan Tuhan adalah zat yang lain sehingga eksistensi Tuhan bukan merupakan eksistensi dunia. Akan tetapi dualisme bukanlah yang tertinggi, karena walau dunia tidak menyatu dengan Tuhan, tetapi ia berkembang dari Tuhan, namun eksistensi dunia tidaklah dapat diperbandingkan dengan eksistensi Tuhan karena eksistensi Tuhan benar-benar nyata, sedangkan eksistensi dunia bersifat maya (khayal).

Ahmad Sirhindi pada satu sisi sependapat dengan para sufi lainnya, khususnya Ibn 'Arabi, bahwa yang nyata hanyalah zat yang disebut Tuhan. Tetapi yang dia kritik adalah eksistensi Tuhan identik dengan eksistensi dunia. Menurutnya, Tuhan terpisah dari dunia, bukan menyatu seperti yang dipikirkan Ibn 'Arabi. Adanya dunia menurut Sirhindi sama seperti adanya citra bayangan dalam kaca; tidak ada perbandingan antara bayangan kaca dengan eksistensi nyata dari objek. Sebaliknya, citra, walaupun tampak ada di belakang kaca, sebenarnya anda tidak pernah melihatnya ada di sana, juga tidak ada citra dalam kaca, citra tidak ada di dalam ruang kaca di mana objek terletak.

Sebenarnya apabila diperhatikan konsep *Wahdat al-Syuhud* Sirhindi, maka ia sama dengan *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi; penekanannya hanya pada pemahaman substansi. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, dunia atau alam ini hanyalah bayangan Tuhan, ia tidak punya substansi, yang punya substansi adalah Tuhan. Sedangkan Ahmad Sirhindi mengemukakan bahwa Tuhan dan dunia masing-masing punya substansi, hanya saja substansi Tuhan hakiki, sebaliknya substansi dunia khayali.

Seterusnya, apa yang dikritik oleh Ahmad Sirhindi terhadap *Wahdat al-Wujud* Ibn 'Arabi tidak lain adalah pada doktrin *tauhid wujudi*. Menurut Sirhindi doktrin *tauhid wujudi* Ibn

'Arabi bukan tauhid para Rasul (Sirhindi t. th: 272, hlm. 284-287). Para Rasul menurutnya tidak pernah mengajarkan bahwa zat adalah satu, yang mereka ajarkan bahwa Allah adalah Esa, mereka tidak pernah menyatakan bahwa tidak ada sesuatu selain Allah, mereka hanya mengajarkan bahwa tiada Tuhan selain Allah, tentunya pandangan ini berbeda dengan pandangan Ibn 'Arabi.

Dalam *tauhid wujudnya*, para Rasul, menurutnya, mengajarkan bahwa dunia ini memang ada, dan benar-benar berbeda dari Tuhan, dia sepenuhnya transenden. Agama para Rasul, ucap Sirhindi, tegak atas dasar premis “kegandaan” (*isnainiyat*), bukan pada keidentikan antara Tuhan dan dunia. Sirhindi memisahkan antara makhluk dengan pencipta, dan tidak pernah menyampaikan pencipta adalah ciptaan, atau bahwa Tuhan adalah hamba. Para Rasul tidak pernah mengabaikan pengetahuan, kehendak, kekuasaan, tindakan dan pengalaman manusia atau makhluk-makhluk lain yang kemudian menjadikannya sebagai predikat Tuhan saja, mereka tidak pernah menyatakan bahwa hanya satu pelaku atau satu zat atau subjeknya.

Dalam persoalan ini para sufi mendasarkan konsep kebersatuan antara Tuhan dan alam ini pada Q. S. al-Anfal: 17. Pemahaman pada sufi ini ditolak oleh Sirhindi dengan menggunakan pendekatan teologisnya. Akan tetapi Sirhindi mungkin lupa sebenarnya konsep teologis asy'ariah sama dengan pemahaman Ibn 'Arabi terhadap maksud dari ayat tersebut.

Ma'rifat dan Hakikat

Selain dalam pengertian sebagai undang-undang dan peraturan yang berasal dari al-Qur'an dan Sunnah, syari'at sering juga digunakan oleh Ahmad Sirhindi dalam bentuk keimanan, sistem nilai dan hal-hal ideal termasuk juga tindakan Rasul dalam upaya mencari keridloan Ilahi. Dengan kata lain, syari'at berarti segala sesuatu yang telah ditetapkan Allah SWT melalui Rasul-Nya, itu

berarti sesuai dengan agama yang diajarkan Rasul, sebagaimana dikemukakannya: “Syari’at dalam pengertian ini bukan hanya sistem menyeluruh dari keimanan dan praktek, tetapi ia juga amat lengkap, seluruh kebaikan di dunia ini dan akhirat tiada yang tidak dijangkau oleh aturan syari’at (Sirhindi t. th: 36. 50).

Telah dijelaskan pada bagian terdahulu bahwa syari’at mencakup masalah iman yang berarti pengakuan dan kepasrahan akan adanya realitas transidental (Tuhan, malaikat, hari kiamat, wahyu, kerasulan dan lain-lain) sebagaimana dirumuskan oleh syari’at. Bertolak dari postulat demikian, dia mengemukakan bahwa satu-satunya cara untuk memahami keimanan adalah lewat wahyu yang diturunkan Allah SWT kepada Rasul-Nya; nalar atau kasyaf (intuisi) tidak akan mampu menjangkaunya. Nalar tidak akan dapat meyakini adanya realitas, di samping gagal melahirkan keyakinan. Sirhindi menulis: Segala sesuatu yang kita ketahui berkenaan dengan eksistensi Tuhan serta sifat-sifat-Nya, para Rasul-Nya, wahyu-Nya, kesempurnaan para malaikat-Nya, hari kebangkitan, surga dan neraka, kebahagiaan ukhrowi dan siksaan serta berbagai kebenaran yang disampaikan syari’at pada kita, sangat tidak mungkin untuk diketahui melalui nalar; sebelum mendengar dari para Rasul, nalar tidak akan pernah menetapkan pengetahuan dengan dirinya sendiri (al-Anshari 1986: 71).

Sampai pada tataran iman, Ahmad Sirhindi sependapat dengan Imam al-Ghazali, tetapi dalam posisi tentang *kasyaf* dia mempunyai pandangan berbeda. Pertama dia menentang kasyaf sebagai sumber pengetahuan mandiri yang disejajarkan dengan wahyu, padahal ia hanya menjelaskan kebenaran agama yang masih tersembunyi bukan penambah bagi kebenaran. “Kasyaf sama seperti itijihad akan menggali ajaran agama yang masih tersembunyi di dalam syari’at, maka kasyaf akan membuka kebenaran tersembunyi yang tidak dapat dipahami oleh orang awam” (al-Anshari 1986: 71). Kedua, walau dalam posisi sebagai penafsir, kasyaf tidak terlepas dari kekeliruan seperti halnya

ijtihad dari seorang mujtahid. Ketiga, apabila gagasan sufi dalam pandangan kasyaf ternyata bertentangan dengan akidah atau teologi kaum *Ahl al-Sunnah*, maka hendaknya ia dipandang sebagai produk yang mabuk dari seorang sufi dan harus ditolak sebagai ketidakbenaran (Sirhindi t. th: 112, 116). Sirhindi dengan tegas menyatakan bahwa kebenaran hanyalah ada pada apa yang ditetapkan oleh para ulama ahlussunnah wal jama'ah; selain itu adalah produk penghinaan pada Tuhan, bid'ah dan hasil mabuk atau ekstase (Sirhindi t. th: 31, 42).

Dengan kata lain, masalah kasyaf adalah subjek otoritas bukan hanya dari sisi nash al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga dalam penafsirannya lewat penalaran teologis. Pandangan Sirhindi ini berlainan dengan pandangan al-Ghazali tentang masalah kasyaf. Al-Ghazali berpendapat bahwa wahyu bagi para Rasul tidak berbicara gamblang tentang kenyataan iman transidental, dan ungkapannya lebih bersifat simbolis serta penuh metafora, sehingga seseorang yang ingin memahaminya harus membuat penafsiran dan menggali apa sesungguhnya makna yang terkandung di dalamnya (al-Ghazali 1939: 10-11).

Dalam tulisan yang lain, al-Ghazali menyatakan penalaran teologis tidak cukup memadai untuk memahami *ma'rifat*, dan cara yang dapat dilakukan hanyalah melalui *kasyaf*. Bagi al-Ghazali, *kasyaf* adalah piranti penafsiran yang amat handal, sebaliknya teologi harus menyesuaikan diri dengan ilham mistik. *Kasyaf* adalah benar karena secara nyata tidak bertentangan dengan nash al-Qur'an dan Sunnah ataupun merusak penalaran atau kebenaran yang sudah mapan (Al-Ghazali 1964: 13).

Secara eksensi, Ibn 'Arabi menyetujui pendapat al-Ghazali, namun ia tidak sampai pada tingkat pengabaian penalaran. Dia tetap memberi peran besar bagi penalaran, bahkan ia menganggapnya sebagai sumber pengetahuan lain tentang realitas walau, tentu saja dalam status yang lebih rendah di banding *kasyaf* (Ibn 'Arabi t. th: 319-320). Demikian kritik

Ahmad Sirhindi terhadap konsepsi *ma'rifat* dengan *kasyafnya* para sufi, yang ternyata keberatannya justru telah dicounter jauh hari sebelumnya oleh Imam al-Ghazali.

Berkaitan dengan *hakikat*, dalam pandangan sufi, berarti persepsi atas realitas menurut pengetahuan mistik dan ia amat berbeda dengan pemahaman rasional seperti yang dirumuskan oleh para filosof dan juga berbeda dengan keimanan yang diyakini oleh orang awam. Bagi para sufi, *hakikat* lebih sering dipandang sebagai makna sesungguhnya dari kehidupan agamais. Misalnya tentang realitas iman, ketulusan (ikhlas) dan tauhid; apakah sesungguhnya esensi ibadah, shalat dan zikir, apakah sebenarnya yang disebut cinta, takut, khusu', syukur, sabar, berserah diri, ridho; dan apakah keseluruhan takwa dan ihsan atau apakah kesempurnaan kehidupan beragama itu? Bagaimanakah para sufi memandang semua itu.

Thadap seluruh pertanyaan di atas muncul berbagai pandangan di antara para sufi dan yang diyakini oleh Ahmad Sirhindi adalah bahwa syari'at mendefinisikan apakah sesungguhnya kehidupan agamais yang benar, apakah kandungan dan makna sesungguhnya? Syari'at bukan sekedar kumpulan kode atau peraturan yang mengatur tindakan lahiriyah saja, melainkan juga tentang keimanan, cinta, syukur, sabar, ibadah, zikir, jihad, takwa dan ihsan serta menunjukkan bagaimana mewujudkan realitas tersebut; syari'at berkaitan juga dengan perilaku lahiriyah dan juga keadaan rohaniyah dari pikiran dan kehendak dengan iman dan kebajikan motif serta niat sekaligus perasaan dan emosi itulah kedua bentuk *shuroh* dan *hakikat*, ia adalah kesatuan yang utuh (Sirhindi t. th: 278,298).

Dari pendapat Ahmad Sirhindi tersebut jelaslah bahwa *hakikat* itu tetap berada dalam syari'at bukan di luarnya sebagaimana pandangan para sufi. Baginya bertafakkur, berserah diri, zikir dan meditasi merupakan bagian dari aspek-aspek kehidupan lainnya, bukan berdiri sendiri; Sirhindi menggabungkan zikir dengan pelayanan sesama manusia, keikut

sertaan dalam masyarakat, perjuangan untuk tatanan masyarakat yang tertib dan adat, dakwa serta jihad. Dengan pandangan demikian, realitas dan hakikat akan lebih tampak nyata bila dibandingkan dengan pandangan sufi yang dengan mudah melihat realitas dan hakikat, dalam syari'at itu, kecil. Dengan pandangan inklusif seperti ini, maka kenyataan dalam *fana'* bukanlah segala-galanya seperti dalam pandangan sufi.

Pengalaman Kebersatuan

Makna sifat dan kedudukan “pengalaman kebersatuan” terbagi ke dalam tiga kelompok. Kelompok pertama berpandangan sederhana: mereka tidak menyatakan apapun makna pengalaman tersebut bagi mereka. Kelompok ini hanya menaruh pengertian pada diskripsi dan tidak disoroti dengan perenungan, mereka tidak memiliki doktrin atas sifat pengalaman dan tidak mengadakan pengamatan terhadap statusnya. Contoh untuk kelompok ini adalah Abu Yazid al-Bustami, dia dengan rinci mengemukakan berbagai tingkatan pengalamannya (*fana'*, *baqa* dan tenggelam sepenuhnya ke dalam kesatuan yang murni), dia sedang kehilangan kesadaran akan waktu; apakah siang atau malam, ia sedang melayang menuju keabadian (Al-Sarraj 1960: 464). Abu Yazid mengemukakan semua informasi tentang pengalamannya, tetapi tidak mengemukakan kalimat tentang apa yang dialaminya, atau bagaimana dia memperolehnya. Oleh sebab itu, dia disebut sebagai *pantheisme*, yang hanya mengemukakan pengalaman tanpa penjelasan posisinya.

Kelompok sufi kedua adalah mereka yang merasa mempunyai pengalaman dalam kebersamaan sejati dengan Tuhan. Dalam kehidupan biasa mereka melupakan kenyataan dan kepercayaan bahwa sesungguhnya mereka berbeda dari Tuhan. Mereka terbelenggu dalam pengalaman kebersatuan yang tidak mereka sangkal. Pengalaman kelompok ini memberikan seberkas perbedaan relatif tentang Tuhan dan manusia yang terpayungi dalam pengalaman kebersatuan. Cara Ibn 'Arabi

mendefinisikan konsep dan karyanya memberikan bentuk khusus dari filsafatnya. Sedangkan yang lain memandang masalah tersebut dengan cara lain dan mengemukakan filsafat yang lain juga. Namun mereka sepakat bahwa pengalaman kebersatuan merupakan pengalaman yang nyata.

Kelompok ketiga meyakini bahwa pengalaman kebersatuan hanyalah penglihatan (*syuhudi*) bukan kenyataan. Kaum sufi sering kali beranggapan bahwa dirinya satu dengan Tuhan, namun demikian tidak bersatu dengan-Nya. Untuk ini Ahmad Sirhindi menulis: *Fana'* dan *baqa* adalah sekedar persepsi (*syuhudi*), tidak mewujudkan. Manusia tidak pernah dapat menjadi Tuhan, dan juga tidak pernah menyatu dengan-Nya. Hamba akan selalu menjadi hamba untuk selamanya, dan Tuhan akan tetap Tuhan selamanya. Sangatlah berdosa untuk menganggap bahwa *fana'* dan *baqa* adalah mewujudkan, bahwa manusia harus meniadakan keterbatasan ontologinya dan kemudian menyatu dengan sumber utamanya yaitu Zat yang bebas dari keterbatasan dan pembatasan, yang dia hidup dalam kasih sayang-Nya atau bagaikan setetes air yang kehilangan diri karena menyatu ke dalam sungai, dibelengguannya keterbatasan individunya dan kemudian menyatu dengan Yang Mutlak. Mudah-mudahan Allah SWT menyelamatkan kita dari gagasan-gagasan yang menyesatkan (al-Anshari 1986: 55).

Ahmad Sirhindi lebih lanjut melakukan pengamatan terhadap kaum sufi dengan mengatakan bahwa mereka hanya bersatu dengan bayangan Tuhan, bukan dengan Tuhan langsung; apapun yang terlihat atau teralami tetaplah bukan Tuhan dan harus ditegaskan dengan ucapan "*La ilaha ilallah*". Bagi Sirhindi pengetahuan tentang pengalaman kebersamaan bukanlah pengetahuan, tetapi pengharapan yang menandai tahap akhir (puncak) pengalaman seorang sufi. Dia akan tahu bahwa dia mengetahui ihwal Tuhan, tetapi dia tidak akan pernah tahu dan tidak dapat mengetahui yang sesungguhnya tentang Tuhan. Dalam hal ini dia mengutip perkataan Abu Bakar Siddiq : "Maha

Suci Tuhan yang tidak menjadikan diri-Nya diketahui, kecuali pengakuan bahwa kita tidak dapat mengetahui tentang Zat-Nya (Al-Qusyairi 1972:585).

Penutup

Dari uraian pembahasan terdahulu, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Pengertian syari'at menurut Ahmad Surhindi lebih luas dibandingkan dengan pengertian menurut kebanyakan sufi. Syari'at baginya tidak hanya mencakup kode atau aturan-aturan tentang perbuatan manusia secara lahiriyah, tetapi juga secara batiniyah karena syari'at juga mencakup ajaran-ajaran tentang iman, tauhid, zikir, sabar, syukur, cinta, takwa, tawakal dan ihsan. Sementara itu syari'at dalam pandangan kebanyakan kaum sufi tidak bisa mencapai aspek batiniyah, aspek batiniyah ini hanya bisa dicapai melalui tasawuf.

Dalam hal kewalian dan kenabian, Ahmad Sirhindi mengkritik konsep "*walayat*" para sufi karena *walayat* mengharuskan peniadaan sifat-sifat manusia sewaktu dalam kebersamaan atau kebersatuan dengan Tuhan. Kritik itu didasarkan pada pemahamannya bahwa Rasul tidak pernah melalui *fana'* atau *baqa* melainkan dengan kerendahan hati serta wahyu. Rasul menurutnya tidak pernah meniadakan sifat-sifat buruk yang ada pada manusia melainkan merubah sifat-sifat itu menjadi baik, karena pada dasarnya sifat-sifat manusia itu baik, dan ia akan menjadi buruk manakala dipergunakan untuk keburukan.

Ahmad Sirhindi menyamakan *wahdat al-wujud* dengan *al-ittihad*, pada hal yang sebenarnya *wahdat al-wujud* bukan masalah kebersatuan antara sifat manusia dengan Tuhan melainkan berkaitan dengan persoalan esensi Tuhan dan hubungannya dengan alam atau ciptaan-Nya. Bagi Ibn 'Arabi hanya Tuhan yang punya esensi sedangkan alam hanya *tajalli*-Nya. Untuk menyerang pemahaman *wadat al-wujud* ini, Ahmad Sirhindi

mengemukakan konsepsi *wahdat al-syuhud*, yang di dalamnya terdapat pengertian bahwa kedua-duanya (Tuhan dan alam) mempunyai esensi masing-masing hanya saja esensi Tuhan hakiki sedangkan esensi alam atau ciptaan-Nya hanya bayangan, karena itu esensi makhluk tertutupi oleh esensi Tuhan, namun bukan berarti makhluk tidak punya esensi.

Tentang *ma'rifat* dan *hakikat*; bagi Ahmad Sirhindi, nalar tidak mungkin bisa menghasilkan *ma'rifat* dalam konsep tasawuf, hal-hal seperti *ma'rifat* hanya diketahui setelah diberi tahu oleh Rasul, sedangkan Rasul itu memperoleh pengetahuan melalui wahyu. Inilah kritikan Ahmad Sirhindi terhadap konsep *kasyaf* yang melahirkan *ma'rifat* di kalangan para sufi. Baginya *kasyaf* tidak lebih seperti ijtihad dalam fikih, *kasyaf* hanya untuk mengetahui kebenaran yang masih tersembunyi, bukan penambah bagi kebenaran. Seperti halnya ijtihad, maka *kasyaf* bisa benar bisa salah, dan apabila gagasan hasil produk *kasyaf* bertentangan dengan akidah *Ahl al-Sunnah*, maka harus ditolak sebagai ketidakbenaran bahkan dianggap produk mabuk. Adapun masalah *hakikat*; bagi sufi, *hakikat* lebih sering dipandang sebagai makna sesungguhnya dari kehidupan agamais, sehingga ia berada di luar syari'at. Pandangan ini dikritik oleh Sirhindi dengan mengatakan bahwa kegiatan bertafakkur, berzikir atau bermeditasi adalah merupakan bagian dari aspek-aspek kegiatan keagamaan lainnya, bukan berdiri sendiri. Oleh karena itu hakikat dari perbuatan-perbuatan itu tetap merupakan bagian dari syari'at; kenyataan dalam *fana'* bukanlah segala-galanya seperti dalam pandangan sufi, dan tidak mungkin *kasyaf* lebih tinggi dari pada wahyu.

Tentang pengalaman kebersatuan (*fana' baqa* atau ittihad), Ahmad Sirhindi menyatakan semua itu hanyalah penglihatan (syuhudi) bukan kenyataan; para sufi itu tidaklah bersatu dengan Tuhan, itu hanya sekedar persepsi karena manusia tidak pernah dapat menjadi Tuhan atau menyatu dengan-Nya. Hamba akan selalu menjadi hamba untuk selamanya, dan Tuhan tetap Tuhan

selamanya. Para sufi, menurutnya hanya bersatu dengan bayangan Tuhan, bukan dengan Zat-Nya langsung. Dia mengkaitkan pandangannya dengan ucapan *la illaha illa Allah*, yang berarti “tidak ada Tuhan selain Allah,” dan bukan “tidak ada sesuatu selain Tuhan.” Oleh karena itu, *fana'*, *baqa* atau ittihad bukanlah pengetahuan berdasarkan pengalaman batin, melainkan pengharapan dari pengalaman yang menandai akhir perjalanan seorang sufi.

Terlepas dari mutu akademiknya, paling tidak Ahmad Sirhindi telah menjembatani antara pengetahuan orang awam dengan para sufi dalam kaitannya dengan usaha manusia sebagai hamba yang ingin mendekatkan dirinya kepada Khaliqnya, Allah SWT. Walaupun secara epistemologis, kritikan Ahmad Sirhindi terhadap kegiatan para sufi, yang menggunakan pendekatan teologis, jelas tidak dapat dibenarkan, karena masing-masing berada pada rumpun pengetahuan keagamaan sendiri-sendiri. Sesungguhnya Ahmad Sirhindi telah berusaha mendahulukan mengakomodasi pemahaman-pemahaman dari kalangan kaum sufi sendiri yang pendiriannya sama dengan dirinya; apabila ditemukan pendapat sufi yang berlainan dengan pemahamannya, maka ia menggunakan pendekatan teologisnya dengan mengkritik pemahaman para sufi tersebut. Sebenarnya para sufi itu pada prinsipnya adalah orang-orang yang tidak merasa puas dengan pelaksanaan ibadahnya karena mereka masih merasakan ada hijab antara dirinya dengan Tuhan sehingga mereka perlu berusaha lebih keras guna mendekatkan diri pada Tuhan sedekat-dekatnya untuk menghilangkan hijab tersebut dengan cara melakukan penggemblengan *qalb* atau batin mereka. Oleh sebab itu kritik Ahmad Sirhindi yang terlalu jauh terhadap kegiatan kesufian dapat dipandang sebagai tindakan yang tidak pas, terlebih lagi dengan pendekatan yang berbeda; kritikan tersebut dapat diterima terhadap penyimpangan ajaran tasawuf yang banyak ditemukan dalam tarikat-tarikat yang *ghulat*. Wallahul muwafiq ma'ash shawab.

Daftar Pustaka

- al-Qur'an
Attar. t. th. *Tadhkirat al-Aulia'*. vol. II., Theran: tp.
al-Anshori, Muhammad Abdul Hak. 1986. *Sufism and Syari'ah; A Study of Syekh Ahmad Sirhindi's efforts to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundation
Badi, Muhammad Fadli al-Hak Khaira. t. th. *al-Rawd al-Majud*. Delhi: tp.
Bagus, Lorens. 2002. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka
Burkhadt, Titus. 1968. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore: Asraf
al-Ghazali. 1939. *Ihya' Ulm al-Din*. vol. I. Kairo: Musthapa al-Halabi
-----, 1964. *Munkidh min al-Dlalal*. Kairo: Maktabat al-Anjabah
al-Hakim, Su'ad. 1981. *Mu'jam al-Sufi*. Beirut: al-Mu'asasah al-Jami'ah al-Dirasah wa al-Nasr wa al-Tauzi'
Ibn 'Arabi. t. th. *al-Futubat al-Makiyah*. vol. I. Beirut: Dar al-Sadr
al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad. 1969. *al-Ta'aruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf*. Mesir: Mu'asasah al-Kuliyah al-Azhariyah
Nasution, Harus. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press
Nicholson, Reynold. 1966. *The Mystic of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul
al-Qushairi. 1972. *al-Risalah*. Kairo: tp.
al-Sarraj. 1960. *al-Luma'*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah
Sirhindi, Ahmad. t. th. *al-Maktubat*. vol. I. Istambul: Fazilet Nesriyat