

Zâd al-Muttaqîn Fî Tauhîd Rabb al-`Âlamîn Syaikh Abdus Shamad al-Palembani: a Philological Approach

Idrus al-Kaf

Abstract

Zâd-Muttaqîn fî Tauhîd Rabb al-Âlamin is one of the most important works of Syaikh Abdus Shamad al-Palembani, an ulama and a great sufi, who has a huge role in Islamic development in Malay World during the 18th century. This was the only work of his describing completely about *Wihdat Al-Wujud*. Unfortunately, this work was not widely-recognized by Muslim society. This is because the script was not listed in the Arabic-malay catalogs. This makes the writer is interested to do some research on this work. Using a single script editing and a standard edition method, this study is expected to result a new edition which will be easily understood by modern readers. Moreover, it will be reviewed the manuscript's codicology aspects in order to reveal the trace of manuscript history well. This study is also hoped to be able to illustrate about the whole basic framework on his sufistic thinking, mainly if it was related to his thought in the past and previous works. This work was originally rewritten in 1868 by Haji Ma'ruf bin Haji Muhammad Hasyim. This research found that the process of rewriting of this work was carelessly done. The writer found some serious mistakes; the numbering of the pages, miswrite, and some grammatical mistakes. In this work, al-Palembani teaches the basic concept of Tauhid, and then build a doctrine of *Wihdat al-wujud* on it. - in this case - *Wihdat al-Wujud al-Muwahhid*. His doctrine was derived from two different concepts; *al-Faidh* and *al-Zhill*, which were later combined. The approach used to interpret this teaching was to combine the two different concepts of the scholars from two main streams of sufisms; philosophical and akhlaki mysticism.

Keywords: *Zâd al-Muttaqîn fî Tauhîd Rabb al-`Âlamîn, Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani, Philological Approach.*

1. Pendahuluan

Syaikh Abdus Shamad al-Palembani adalah seorang sufi besar asal Sumatera Selatan yang lahir pada tahun 1704 M. Nama lengkapnya adalah Syaikh Abdus Shamad bin Abd. Al-Jalil al-Mahdani al-Palembani. Ayahnya adalah seorang ulama sufi dari San'a Yaman selatan, dan pernah menjabat sebagai Mufti besar di negeri Kedah, sebelum ia singgah di Palembang dan menikah dengan seorang wanita negeri ini, Raden Ranti. Dari hasil perkawinan ini lahirlah Syaikh

Abdus Shamad al-Palembani.¹

Al-Palembani mempunyai karir terhormat di Timur Tengah. Hal ini terbukti dengan temuan Azyumardi Azra tentang biografi al-Palembani dalam kitab-kitab biografi Arab yang sebelumnya tidak pernah ditemukan.² Nama harumnya ini, tidak terlepas dari kreatifitas lentik jari tangannya dalam mengalirkan tinta-tinta intelektualnya, baik berkenaan dengan masalah tauhid, jihad, wirit/ratib dan terlebih lagi dalam bidang tasawuf, yang memang merupakan spesialisasinya.

Drewes melaporkan, ada tujuh buah karya tulis al-Palembani; dua buah sudah di cetak, empat buah masih dalam bentuk naskah dan sebuah baru dikenal namanya saja. Disamping itu, al-Palembani menyebut pula sebuah tulisannya yang lain (*Zâd al-Mutaqqîn*), sehingga karya tulisnya berjumlah delapan buah. Karya-karya tersebut adalah *Zahrat al-Murîd fi Bayân Kalimât at-Tauhîd* (manuskrip), *Nashîhat al-Muslimîn* (manuskrip), *Tuhfat ar-Râghibîn* (manuskrip), *al-Urwat al-Wutsqâ*, *Râtib Abdus Shamad*, *Hidâyat as-Sâlikîn* (sudah di cetak), *Sair as-Sâlikîn* (sudah di cetak), dan *Zâd al-Mutaqqîn fi Tauhîd Rabb al-`Alamîn*.

Karya yang disebut terakhir ini, sebagaimana yang dilaporkan oleh Abd. Rahim Yunus, di dalam tulisannya *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, tidak terdapat di dalam katalog-katalog naskah Arab dan Melayu di Nusantara, namun tersimpan secara perorangan di dua tempat, yaitu di Palembang (oleh Bapak Kms. Andi Syarifuddin), dan di Kesultanan Buton. Yunus menambahkan bahwa kitab tersebut menjadi pegangan bagi guru-guru tarekat di dalam mengajarkan tasawuf pada murid-murid mereka.³

Dari keterangan beberapa sumber yang dapat dipercaya, naskah yang ada di Kesultanan Buton sudah tidak lengkap lagi jumlah halamannya. Oleh karena itu, penulis memutuskan untuk menjadikan naskah Palembang sebagai objek kajian di dalam penelitian ini, kare jumlah halamannya masih utus dan lengkap.

Naskah yang selesai disalin pada tahun 1284 H ini masih tersimpan dalam keadaan baik. Pada sampul depan tidak tercantum judul kitab. Namun dapat di pastikan bahwa karya tersebut adalah karya al-Palembani yang berjudul *Zâd al-Mutaqqîn*, dengan melihat pada pendahuluan kitab tersebut. Karena di dalam karyanya *Sair as-Sâlikîn* (yaitu pada akhir pasal 2, bab II, bagian ketiga), al-Palembani mengatakan bahwa ia telah menulis sebuah karya yang berjudul *Zâd al-Mutaqqîn* yang pendahuluannya berbunyi:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ . وَبَعْدُ ،
فَهَذَا أَوَّلُ مَا أَلْفَىٰ عَلَيَّ أَسْتَأْذِنُ الْأَعْظَمَ وَمَلَأْتُهَا الْأَفْحَمَ ، فَطُبَّ الرَّزْمَانِ وَعَوْتُ اللَّهْفَانِ ، الْعَارِفُ بِاللَّهِ

¹Chatib Quzwain, *Mengenal Allah, Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus-Shamad al-Palimbani, Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, (Jakarta: Bulan bintang: 1985, h. 41

²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 248-249.

³Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, (Jakarta: INIS, 1995), h. 65. Penulis kemudian mengidentifikasi kedua naskah tersebut dengan Naskah Palembang dan Naskah Buton.

بِأَنْزَاعِ، وَلِيَّ اللَّهِ بِأَنْفَادِ، مَوْلَانَا وَشَيْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْكَرِيمِ السَّمَانِ الْمَدِينِيِّ، أَمَدْنَا اللَّهُ بِمَدَدِهِ.
 4. آمِينَ.

Karya tersebut merupakan ringkasan dari ajaran tauhid yang diajarkan oleh Syaikh Muhammad as-Samman di Madinah, yang menurutnya mengandung ajaran *Wihdat al-wujûd*. Hal ini sebagaimana yang telah disebutkan sendiri oleh beliau dalam kitabnya *Sair as-Sâlikîn*, yaitu pada bab X, bagian ketiga, di akhir penjelasannya mengenai kitab-kitab tasawuf yang menurutnya hanya boleh dibaca oleh orang yang sudah mencapai tingkat penghabisan (*al-Muntahi*). Ia mengatakan:

“ Dan demikian lagi seperti risalah yang hamba himpulkan dia daripada perkataan... Muhammad ibn Abd. al-Karim as-Samman al-Madani, yaitu permulaan yang diajarkannya akan hamba, yaitu pada bicara *Wihdat al-Wujûd* yang dinamai akan dia oleh... Siddiq ibn Umar al-Khan, murid as-Syaikh Muhammad as-Samman itu dengan *Zâd al-Mutaqqîn fi Tauhîd Rabb al-`Alamîn*. ”⁵

Uniknya, dari keterangan di atas kita mendapat sebuah kesimpulan bahwa kitab *Zâd al-Mutaqqîn* ini ditulis jauh sebelum ditulisnya kitab *Sair as-Sâlikîn*, sebuah karya yang merupakan kitab yang diperuntukkan bagi kalangan menengah (*al-Mutawashshith*). Hal ini menunjukkan bahwa Syaikh Abdus Shamad telah mencapai derajat kewalian dan intelektualitas yang tinggi jauh sebelum ia menulis karyanya tersebut.

Berdasarkan fakta inilah, penulis kemudian tertarik untuk meneliti naskah tersebut. Penelitian ini sangat penting untuk dilakukan, disamping untuk memperkenalkan karya Syaikh Abdus Shamad yang hampir belum diketahui oleh masyarakat muslim Indonesia, juga untuk melihat bagaimana alur pemikiran sufistiknya dalam karya tersebut, terutama jika dikaitkan dengan pemikiran dalam karya-karya sebelum dan sesudahnya.

2. Deskripsi Naskah

Naskah ini tersimpan secara perorangan di dua tempat, yaitu di Palembang oleh Bapak Kms Andi Syarifuddin, Salah seorang cucu keempat dari penyalin naskah tersebut, H. Ma`ruf bin Haji Muhammad Hasyim, yang merupakan murid langsung Syaikh Abdus Shamad al-Palembani. Sedangkan yang kedua terdapat di Kesultanan Buton, dan menjadi pegangan bagi guru-guru tarekat di dalam mengajarkan tasawuf kepada murid-murid mereka.

Adapun yang menjadi objek kajian di dalam penelitian ini adalah naskah Palembang, yang selesai disalin pada tahun 1284 H, atau bertepatan dengan tahun 1868 M.

Naskah setebal 17 halaman ini masih tersimpan dalam keadaan baik. Walaupun jilidannya sudah mulai lepas, tapi jumlah halamannya masih lengkap dan tidak ada halaman yang hilang. Nomor halaman ditulis dengan huruf latin di

⁴Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani, *Sair as-Sâlikîn*, Juz III, Bab X, (Kairo: tp, 1953), h. 198

⁵*Ibid*

bagian tengah atas dengan pena. Nomor halaman tersebut agaknya dibubuhkan setelah dikoleksi. Teks ditulis dengan bahasa Arab dan bahasa melayu.

Kertas yang digunakan adalah kerta Eropa dengan tanda air (*watermark*) berupa lambang perisai dan sebuah kampak. Sampulnya terbuat dari kertas tebal. Ukuran kertasnya 22 cm x 18 cm, sedangkan ukuran tulisan 16 cm x 12 cm. Teks ditulis dengan huruf *naskh* yang jelas dan kecil, pada setiap halaman terdapat 22-28 baris teks. Teks ditulis dengan menggunakan tinta warna hitam.

Pada sampul depan tersebut tidak tercantum judul kitab. Namun dapat dipastikan bahwa karya tersebut adalah karya al-Palembani yang berjudul *Zâd al-Mutaqqîn* dengan melihat pada pendahuluan kitab tersebut. Karena di dalam *Sair as-Sâlikîn* (yaitu pada akhir pasal 2, bab II, bagian ketiga), al-Palembani mengatakan bahwa ia telah menulis sebuah karya yang berjudul *Zâd al-Mutaqqîn*.

Naskah ini terdiri dari empat teks. Teks pertama di tulis dalam bahasa Arab sebanyak dua halaman setengah, yaitu dari halaman pertama hingga halaman tiga. Teks ini berbicara tentang maqam *Fanâ* dan *baqâ*, kemudian dilanjutkan dengan pembicaraan tentang wujud Tuhan. Teks kedua ditulis dalam bahasa Melayu (huruf pegon) sebanyak satu halaman setengah. Teks ini juga berbicara tentang ajaran *Wihdat al-wujûd*. Teks ketiga terdiri dari tiga halaman penuh, yaitu dari halaman 5 sampai halaman tujuh. Teks yang ditulis dalam bahasa Arab ini, berbicara tentang fadhilah kalimat *Lâ ilâha Illa Allah*, tapi kemudian dikaitkan dengan ilmu Tauhid dan Tasawuf. Teks keempat, ditulis dalam bahasa melayu (huruf pegon), setebal 10 halaman, dan berbicara tentang ilmu tauhid dan hakikat Tasawuf.

Dari kajian penulis terhadap naskah tersebut, terdapat beberapa fakta yang perlu untuk diungkapkan :

1. Walaupun naskah ini tidak mempunyai halaman judul, namun dapat dipastikan bahwa karya tersebut adalah karya asli Syaikh Abdus Shamad al-Palembani. Hal ini didasarkan pada keterangan yang berikan langsung oleh al-Palembani dalam karya *Sair as-Sâlikîn*-nya tentang karya ini.

2. Meskipun tidak terdapat keterangan tentang tahun penulisannya, namun dapat dipastikan pula, bahwa karya tersebut ditulis sebelum tahun 1779 M, karena pada tahun tersebut al-Palembani mulai menulis karya terakhirnya, *Sair as-Sâlikîn*, yang berakhir pada tahun 1788 M.

3. Naskah palembang, yang menjadi objek kajian peneliti, adalah naskah salinan. Penyalinannya dilakukan pada tahun 1868 M, oleh H. Ma`ruf bin Haji Muhammad Hasyim. Menurut cucu penyalin, H. Ma`ruf ini merupakan murid langsung dari al-Palembani. Namun peneliti meragukan keterangan ini, mengingat jarak antara tahun penyalinan (1868 M) dengan tahun wafatnya al-Palembani 1788 M adalah 80 tahun. Fakta ini tentunya sangat tidak meyakinkan, karena jika saja penyalin mulai belajar pada al-Palembani pada usia 20 tahun, maka ia sudah berusia 100 tahun pada saat menyalin naskah ini. Pada usia yang tidak lagi muda ini tentunya tidak mudah bagi seseorang untuk melakukan hal tersebut. Kemungkinan yang lebih masuk akal adalah penyalin (H. Ma`ruf) ini adalah murid dari muridnya al-Palembani, apalagi fakta ini tidak didukung oleh adanya keterangan, termasuk dari cucunya sendiri, tentang di mana H. Ma`ruf ini belajar dan menetap selama hidupnya.

4. Naskah ini terdiri dari empat fasal, namun sistematika pembahasan antara fasal pertama, kedua dan seterusnya tidak seperti lazimnya urutan-urutan pembahasan dalam kitab-kitab tasawuf. Kondisi ini tentunya dapat dimengerti, mengingat naskah tersebut adalah catatan pelajaran yang didapatkan oleh al-Palembani dan gurunya Syaikh Muhammad Sammân. Hanya saja, nanti di dalam sub bab analisis, penulis akan berupaya mensistematiskan pembahasannya, tentunya dengan tetap mengacu pada isi karya tersebut.

5. Dari telaahan peneliti, terlihat bahwa penyalinan naskah ini dilakukan dengan kurang teliti dan terkesan terburu-buru. Hal ini nampak pada:

- a. Terdapat penomoran ganda, yaitu pada halaman 12, sehingga naskah yang seharusnya berjumlah 17 halaman, hanya tertulis 16 halaman.
- b. Terdapat banyak sekali kekeliruan tulis dan gramatikal, baik dari segi ilmu Nahwu maupun ilmu Sharaf, sehingga dapat disimpulkan bahwa penyalin kurang begitu memahami dengan baik gramatikal bahasa Arab.

3. Kandungan *Zâd al-Muttaqîn*

3.1. Tauhîd dan Tingkatan-tingkatannya

al-Palembani, di dalam *Zâd al-Muttaqîn*, menyebut ilmu tauhîd sebagai ilmu yang ter-*afdhal* (ilmu yang paling utama), ilmu yang wajib dipahami dan dihayati karena menjadi dasar fondasi yang kuat bagi seorang muslim untuk beribadah kepada Allah. Hanya dengan merealisasikan tauhîd secara benarlah seseorang dapat mencapai kebahagiaan yang sebenarnya dan terhindar dari kehinaan di dunia dan akhirat.⁶

Merealisasikan tauhîd secara benar berarti menunaikan dua kalimat syahadat, membersihkannya dan memurnikannya dari campuran syirik *khafî* dan syirik *jalî*. Dengan penghayatan tauhîd yang benar, lanjutnya, seseorang akan terhindar dari bahaya syirik *khafî* dan syirik *jalî*, yang menyesatkan dan dapat merusak perjalanan seseorang untuk menuju Allah.⁷ Syirik *khafî* akan memalingkan seseorang dari Allah, karena hati seseorang yang telah terjangkiti syirik jenis ini akan selalu tertuju kepada segala sesuatu selain Allah, dari pada kenikmatan dunia dan akhirat, sehingga ia tidak dapat mengkonsentrasikan hatinya kepada Allah. Sedangkan syirik *jalî* akan menggiring *nafs al-ammârah* seseorang kepada perbuatan menentang Allah, dan perbuatan mungkar yang dapat menjatuhkan derajat kemanusiaannya kepada derajat yang rendah.⁸

Syirik *khafî*, jelas al-Palembani, akan menjadi *hijâb* (dinding) yang menghalangi seorang hamba untuk memasuki *hadrirat* Allah, sehingga orang yang masih menyimpan syirik ini di dalam hatinya, selama-lamanya ia tidak akan sampai kepada Allah. Hanya satu cara untuk menghilangkannya, yaitu dengan melaksanakan tauhîd melalui penghayatan kalimat tauhîd "*lâ ilâha illa Allâh*".⁹

Al-Palembani kemudian menerangkan bahwa perjalanan seorang sâlik menapaki tauhîd ini, paralel dengan tingkatan *maqâmât* dan *ahwâl*, serta

⁶Al-Palembani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 12

⁷*ibid.*, h. 8

⁸*ibid.*

⁹*ibid.*, h. 9

pencapaian ma`rifat seseorang. Untuk itu, ia membagi tauhîd pada tiga tingkatan, yaitu; *tauhîd al-af`âl*, *tauhîd ash-shifât*, dan *tauhîd adz-dzât*

Tauhîd al-af`âl, merupakan penegasan terhadap keesaan Allah dari segi perbuatan, meyakini dengan sepenuhnya dan menyaksikan dengan hati (*musyâhadah*) bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini berasal dari Allah.

Tauhîd ash-shifât, adalah pengesaan Allah dari segala sifat, yaitu dengan memandang dan me-*musyâdah*-kan, serta meyakini bahwa segala sifat yang ada pada Dzât Allah, seperti *qudrah* (kuasa), *irâdah* (kehendak), *`ilm* (mengetahui), *hayah* (hidup), *samâ`* (mendengar), *bashar* (melihat), dan *kalâm* (berkata-kata) adalah benar sifat-sifat Allah. Sebab, hanya Allahlah yang mempunyai sifat-sifat tersebut. Segala sifat yang terdapat pada makhluk harus dipandang metaforis, bukan sesungguhnya, hanya pinjaman dari Allah.¹⁰

Sedangkan *tauhîd adz-dzât* adalah mengesakan Allah pada Dzât. Maqâm *tauhîd adz-dzât*, menurut al-Palembani, merupakan maqâm tertinggi dan merupakan terminal terakhir dari *musyâhadah* seorang *sâlik*. Adapun cara mengesakan Allah pada dzat adalah dengan memandang mata hati (*musyâhadah*) bahwa tiada yang maujud di alam wujud ini melainkan Allah Semata. *Tauhîd al-af`âl*, pada pengertian al-Palembani, akan banyak berbicara tentang kehendak Allah yang maujud sebagai ikhtiar dan *sunnatullah* manusia yaitu takdir. Apakah kemudian takdir yang dialami seseorang disebut baik atau buruk, maka itulah kehendak Allah sesungguhnya yang terealisasikan kepada semua makhluk yang memiliki kehendak bebas untuk memilah dan memilih, dengan pengetahuan terhadap aturan dan ketentuan yang sudah melekat padanya sebagai makhluk sintesis yang ditempatkan dalam suatu kontinu ruang-waktu relatif.¹¹

Di kalangan sufi dan penganut tarekat, perjalanan seorang *sâlik* menapaki jalan tauhîd ini paralel dengan tingkat pencapaian mistiknya. Kalimat tauhîd (*lâ ilâha illa Allâh*), dikalangan sufi, mendapatkan pemaknaan yang beragam, disesuaikan dengan tingkatan-tingkatan maqâm dan *ahwâl*-nya, dan disesuaikan pula dengan tingkat penghayatan serta pencapaian ma`rifat-nya. Sebagian dari mereka memaknainya dengan "*lâ mathlûba wa lâ maqshûda illa Allâh*" (Tiada yang dituju selain Allah), sebagian lagi memaknainya dengan; "*lâ hâdhira wa lâ masyhûda illa Allâh*" (Tiada yang hadir dan tiada yang disaksikan selain Allah), sebagian lagi memaknainya dengan; "*lâ fâ`ila illa Allâh*" (Tiada ada yang melakukan sesuatu selain Allah), "*lâ hayya illa Allâh*" (Tiada yang hidup selain Allah), dan sebagian lagi memaknainya dengan, "*lâ maujûda illa Allâh*" (Tiada wujud selain Allah), dan lain-lain.¹²

Pemaknaan atas kalimat tauhîd seperti di atas, tidak dapat dilakukan oleh orang awam, atau mereka yang masih dalam tingkatan *mubtadi* dalam perjalanan *sulûk*-nya, karena mereka belum mencapai tingkatan penghayatan ma`rifat yang benar, masih rendah tingkat *mujâhadah*-nya, belum dapat mengendalikan godaan hawa nafsu, dan masih mempunyai sifat-sifat yang tercela (*madzmûmah*). Dengan kata lain, mereka masih memiliki penyakit syirik *khafî* dan syirik *jalî*, sehingga

¹⁰*Ibid.*, h. 11

¹¹*ibid.*, h. 12

¹²*ibid.*, h. 9

belum memiliki penghayatan tauhîd yang murni. Kalaupun dipaksakan, maka dikhawatirkan akan membawa mereka kepada kesyirikan dan kekufuran.¹³

3.2. *Fanâ dan Baqâ*

Pembicaraan tentang fanâ dan baqâ merupakan pembahasan pertama dalam *Zâd al-Muttaqîn*. Al-Palembani mengatakan; “Perkataan yang disampaikan kepadaku ada lima kalimat dan dengan lima kalimat tersebut dengan *fadl* (kemurahan) Allah kita bisa mendapatkan anugrah ketuhanan. Nabi *shallallâhu `alaihi wa sallam* bersabda, "Satu tarikan dari tarikan-tarikan Allah itu akan menyamai derajat kemuliaan amal perbuatan baik penduduk langit dan bumi, tiga yang berkenaan dengan *fanâ* dan dua yang berkenaan dengan *baqâ*.” Inilah yang dikehendaki oleh orang-orang sufi dengan *Wihdat al-wujûd* (kesatuan wujud). Adapun tiga hal yang berkenaan dengan fanâ itu, yang pertama adalah *fanâ al-af`âl*, *fanâ ash-shifât*, dan *fanâ adz-dzât*.

fanâ al-af`âl adalah karamnya sufi dalam *syuhûd*-nya bahwa semua perbuatan yang terjadi di alam semesta ini, baik itu perbuatan taat ataupun maksiat, baik dan buruk, perbuatan langsung (pekerjaan yang timbul dari gerak dan ikhtiar seseorang) ataupun tidak langsung, adalah semata-mata perbuatan Allah. Hal semacam ini diibaratkan dengan *tauhîd al-af`âl*.¹⁴

Musyâhadah tersebut haruslah sampai pada tingkat *haqq al-yaqîn*, dengan menghayati makna kalimat syahâdat *lâ ilâha illa Allah*, bahwa hanya Allah lah yang mempunyai perbuatan, barulah orang itu mencapai *ma`rifat wahdat al-af`âl* dan baru mampu mem-fanâ-kan sekalian *af`âl* makhluk kepada *af`âl* Allah. Dengan cara demikian, seseorang baru bisa terbebas dari syirik *khafi*, *`ujub*, *riyâ*, *sum`ah* dan segala macam sifat tercela lainnya.¹⁵

Tingkatan-tingkatan fanâ dan baqâ dalam sistem tasawuf al-Palembani agaknya paralel dengan tingkatan-tingkatan nafsu yang harus ditapaki oleh seorang *sâlik* dalam upaya pendakiannya (*taraqqi*) menuju Tuhannya. Seorang yang telah mendapatkan *fanâ al-af`âl*, menurut al-Palembani, ia sudah mencapai tingkat *nafs al-mulhamah*. Pada tingkatan ini seorang *sâlik* sudah mampu memandang bahwa segala perbuatan yang ada di alam semesta ini sebagai perbuatan Allah, sehingga orang yang telah mencapai tingkat ini berlapang dada menerima segala perlakuan terhadap dirinya dan memaafkan segala kesalahan orang lain. Tapi, tingkat *ma`rifat* yang dicapainya belum merupakan *ma`rifat* yang tertinggi, karena ia belum dapat memandang Tuhan sebagai esensi mutlak tanpa nama dan sifat, baru sebatas perbuatan-perbuatan-Nya (*af`âl-Nya*).¹⁶

Fanâ ash-shifât adalah karamnya sufi dalam *syuhûd*-nya bahwa tidak adanya sifat kita dan sifat-sifat seluruh makhluk di dalam sifat Allah. Menurut Syaikh Muhammad as-Sammân,¹⁷ maksudnya adalah bahwa tidak ada

¹³*ibid.*, h. 9-10

¹⁴*ibid* h. 1

¹⁵*ibid.*, h. 1-2

¹⁶*Sair a-Sâlikin, Op cit*, h.

¹⁷Dalam teks asli hanya disebut Syaikh Muhammad. Tapi yang dimaksud al-Palembani di sini adalah Syaikh Muhammad as-Sammân, karena memang karya ini, sebagaimana yang telah

pendengaran kecuali pendengaran Allah, tidak ada penglihatan selain penglihatan Allah, tidak ada ilmu melainkan ilmu Allah dan tidak ada kehidupan kecuali hanya kehidupan Allah dan seterusnya dari sifat-sifat yang ada.¹⁸

Musyâhadah terhadap hal-hal yang tersebut haruslah sampai pada tingkat *haqq al-yaqîn*, dengan menghayati makna kalimat syahadat *lâ ilâha illa Allah*, bahwa hanya Allah lah yang pada hakikatnya Allah saja yang mempunyai sifat, sehingga ia dapat mencapai mencapai *ma`rifat wahdat ash-shifât* (memfanâ-kan sekalian sifat makhluk kepada sifat Allah). dan Allah akan membukakan rahasia sifat-Nya yang mulia kepada-Nya.

Pada tingkatan fanâ ini, seorang sufi telah mencapai fanâ pada tingkat *nafs al-muthma`innah*, karena ia telah mampu memusatkan pandangan batinnya kepada ilmu atau sifat-sifat Tuhan yang *Qadîm*, sehingga segala sifat yang terlihat di alam semesta ini tidak lagi dipandang sebagai milik makhluk, karena semuanya itu adalah pengejawantahan dari ilmu atau sifat Tuhan yang *Qadîm*.¹⁹

Tingkatan fanâ yang ke tiga adalah *fanâ adz-dzât*, yaitu karamnya sufi dalam dengan *syuhûd*-nya bahwa tidak ada satu dzat pun di alam semesta ini di dalam Dzat-Nya Allah. Dilihat dari segi bahwasanya tidak ada sesuatu yang wujud kecuali Allah. Sebab semua makhluk selain Allah itu berada di dalam ketiadaan, karena wujud mereka itu ada tidak dengan sendirinya, melainkan Allah yang mewujudkannya, bahkan wujud mereka adalah hayalan dan prasangka belaka, juga suatu yang *bâthil*, bila dinisbatkan kepada wujud Allah. Dan Allah-lah Dzat Yang *Haqq* dinisbatkan kepada sesuatu apapun.²⁰

Kesimpulannya adalah bahwa sesungguhnya wujud segala sesuatu jika dinisbatkan kepada wujud Allah itu adalah hayalan, prasangka dan *bathil* belaka, juga bukan wujud yang sebenarnya, karena wujud di antara dua ketiadaan (ketiadaan sebelum ada dan ketiadaan setelah ada) itu adalah tidak ada. Dan tidak ada wujud yang *real* dengan swa-ada kecuali karena wujud Allah *subhânahu wa ta`âla*. Dan wujud yang hakiki (*real*) hanyalah wujudnya Allah *subhânahu wa ta`âla* yang meliputi segala sesuatu.

Pada tingkatan fanâ ini, seorang sufi telah mencapai fanâ pada tingkat *nafs ar-râdhiyah*, karena pandangan batinnya sudah terpusat kepada esensi Allah Yang Mutlak, sehingga ia tidak lagi menyadari adanya wujud yang lain, termasuk wujudnya sendiri. Perjalanannya telah memasuki alam *lahût*, atau martabat *ahadiyah*, yang disebut juga dengan *fanâ` fi at-tauhîd*.²¹

Menurut al-Palembani, semua keyakinan itu haruslah dalam pandangan *dzauqiyah* (perasaan), bukan pandangan *qauli* dan *lafzi*, dengan penyaksian yang bisa dirasa bukan penyaksian secara *qaul*, karena keduanya ini tidak berfaidah.²²

Namun demikian, menurut al-Palembani, orang yang sudah mencapai tingkatan tingkatan fanâ ini belumlah sampai pada tingkatan tauhîd tertinggi, atau

disebutkan sebelumnya, merupakan catatan pelajaran yang diperoleh dari al-Palembani dari Syaikh Samman selama ia belajar di Madinah.

¹⁸Al-Palembani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 2

¹⁹*Sair*, h.

²⁰al-Palimbani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 2

²¹*Sair*, *Loc cit.*

²²*ibid.*

tingkat *insân kâmil*, karena setelah itu, ia masih harus menapaki dua maqâm baqâ lagi. Maqam fanâ baru menyampaikannya pada gerbang maqam baqâ, yang menurut al-Palembani, terdiri dari dua tingkatan, yaitu tingkatan *syuhûd al-katsrah fi al-wihdah* dan tingkatan *syuhûd al-wihdah fi al-katsrah*. *Syuhûd al-katsrah fi al-wihdah*, yang berarti penyaksian bahwasanya wujud makhluk itu disebabkan karena wujudnya Allah dan wujud Allah itu ada di dalam segala sesuatu yang wujud. Sedangkan *syuhûd al-wihdah fi al-katsrah* berarti adalah penyaksian akan kediaan-Nya (*huwiyyah*), *qayyûmiyah*-Nya, dan kemuliaan-Nya, tapi tidak dengan makna *hulûl* dan *ittihâd* dan tidak dengan *`ain Dzât*-Nya.²³

Al-Palembani mengatakan bahwa pada tingkatan ini, seorang sufi telah mencapai martabat *nafs al-mardhiyah* dan *nafs al-kâmilah*. Orang yang telah mencapai tingkat sufi yang terkahir dan dianggap telah kembali dari perjalanan kepada Allah, untuk membimbing manusia ke jalannya. Jadi yang dimaksud dengan maqam baqâ itu, dengan demikian, adalah keadaan sadar yang dicapai setelah melewati keadaan fanâ itu.²⁴

Menurut al-Palembani, keadaan sadar yang disebut baqâ dengan Allah (*al-baqâ billah*) itu masih dimiliki juga oleh orang yang sudah sampai pada tingkat *nafs al-kâmilah*, sebagai tingkatan yang tertinggi atau tingkat *insân kâmil*. Ma`rifat orang yang sudah mencapai tingkat ini agaknya tidak sama dengan ma`rifat yang dicapai pada tingkat *nafs ar-râdhiyah* tadi, karena *nafs al-kâmilah* itu dikatakan telah dapat memandang keberbilangan di dalam keesaan dan memandang keesaan di dalam keberbilangan.

Jika pada *tingkat nafs ar-râdhiyah* orang arif memandang esensi Tuhan yang mutlak itu secara langsung, maka pada tingkatan *nafs al-kâmilah* ini, ia memandang hakikat Yang Esa itu dalam keberbilangan dan keaneka-ragaman yang memenuhi fenomena alam semesta ini, yang menurut ibn `Arabi, merupakan penampakan lahir-Nya, dan memandang yang terakhir ini di dalam-Nya dalam keadaan sadar, bukan pandangan batin orang yang sedang berada dalam keadaan fanâ, yang mengandung arti ketidaksadaran kepada selain Allah itu.²⁵

3.3. Tingkatan-tingkatan Yaqin

Maqam yaqîn adalah suatu tingkatan dimana seseorang tidak lagi memiliki keraguan, *wahm* (angan-angan) dan khayal dalam meyakini hukum-hukum dan akidah Islam. Untuk mencapai kesempurnaan perjalanannya, seorang *sâlik* diharuskan mencapai peringkat dimana dia tidak lagi meragukan, tapi meyakini sepenuhnya akan kebenaran syariat Islam yang suci. Menurut al-Palembani, yaqîn tidaklah bisa didapatkan melalui belajar atau diskusi, tetapi merupakan cahaya dan anugerah langsung dari Allah. Sedangkan jalannya adalah dengan dzikir dan tafakkur.²⁶ Ia membagi yaqîn ini pada tiga tingkatan yaitu; pertama *`ilm al-yaqîn*, *`ain al-yaqîn*, dan *haqq al- al-yaqîn*.

`ilm al-yaqîn adalah tingkatan keyakinan seseorang yang berasal dari pengetahuan yang disertai dengan *nazhr* (teori) dan *istidlâl* (tanda). Seperti

²³al- Palimbani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 2

²⁴ Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 112

²⁵*ibid.*

²⁶al- Palimbani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 12

seseorang yang memiliki pengetahuan tentang api dengan melihat adanya asap. Asap dalam hal ini merupakan tanda yang menunjukkan adanya api yang menyebabkan munculnya asap tersebut.²⁷ Demikianlah juga keyakinan seorang mukmin akan keberadaan Allah berdasar ilmu pengetahuan tentang sebab akibat atau melalui hukum kausalita, seperti keyakinan dari para ahli ilmu kalam. Misalnya apa saja yang ada di alam semesta ini adalah sebagai akibat dari sebab yang telah ada sebelumnya. Sedangkan sebab yang telah ada sebelumnya yang juga merupakan akibat dari sebab yang sebelumnya lagi, sehingga sampai pada satu sebab yang tidak diakibatkan oleh sesuatu sebab, yang disebabkan penyebab pertama atau *causa prima*. Dan itulah Tuhan.

Ketiga tingkatan *yaqîn* ini menjadi sarana bagi seseorang dalam upayanya merealisasikan *tauhîd*, yang merupakan langkah awal dan akhir dari tujuan yang ingin dicapai oleh seorang *sâlik* dalam perjalanan mereka menuju Allah. Dengan demikian, *yaqîn* merupakan aspek batin (tarekat) dari pengamalan ibadah lahir. Karena memang, syariat dan tarekat adalah laksana dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisah-pisahkan.

Menurut al-Palembani, ketiga tingkatan *yaqîn* ini dapat menunjukkan kedudukan dan *maqâm* seseorang di dalam Islam. Ia dapat menjadi tolok ukur bagi tingkatan-tingkatan pengamalan syariat. Seseorang yang mengamalkan ajaran Islam masih sebatas tingkatan syariat, tanpa menyertainya dengan pengamalan tarekat, maka ia baru menduduki tingkatan *ilm al-yaqîn*. Orang yang telah mengamalkan syariat dan tarekat secara bersamaan, ia telah mencapai derajat *ain al-yaqîn*, sedangkan orang yang telah mencapai *maqam haqîqah*, maka ia telah memiliki tingkatan keyakinan *haqq al-yaqîn*.²⁸

3.4. Ajaran Ontologi Wujud al-Palembani

Doktrin *Wihdat al-wujûd* sering dihubungkan dengan seorang sufi yang disebut-sebut sebagai pendirinya, yaitu ibn `Arabi. Ia adalah seorang tokoh sufi termasyhur yang lahir di Murcia, Spanyol, pada tahun 560 H, dan wafat pada tahun 638 H. Walaupun demikian, istilah *Wihdat al-wujûd* secara terminologis tidak dimunculkan oleh ibn `Arabi sendiri. Menurut W.C. Chittic, orang yang pertama kali menggunakan istilah *Wihdat al-wujûd* adalah Sadr ad-Dîn al-Qunâwi (w. 673 H), murid ibn `Arabi.²⁹ Di samping itu, ada yang menyebutkan bahwa istilah *Wihdat al-wujûd* ini berasal dari ibn Taimiyah (w. 728 H). Teori ini dikemukakan oleh Ibrahim Madkour dan Su`âd Hakîm.

Tema sentral ajaran ini adalah tentang *tauhîd*, yaitu *tauhîd* yang tidak hanya mengesakan Allah, tapi lebih dari itu, mengesakan wujud. Dalam paham *tauhîd*nya, bukan hanya diakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, melainkan juga tidak ada wujud selain Allah. Ungkapan ibn `Arabi “*Ia maujûd illa Allah*”, tidak ada wujud kecuali Allah, dipandang sebagai ungkapan syahadat ibn `Arabi.

Untuk sampai pada pemikiran al-Palembani tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan alam semesta ini, dapat dipelajari dari karya *Zâd al-Muttaqîn*

²⁷*ibid.*, h. 14

²⁸*ibid.*, h. 15

²⁹Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Wahdat al-Wujûd Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), h. 1408

ini, yang menurutnya, merupakan sebuah karya yang memang diperuntukkan bagi kelompok *mutawashshith* dan *muntahi*, karena memuat tentang ajaran *Wihdat al-wujûd* yang cukup rumit dipahami oleh orang awam itu.

Menurut al-Palembani, wujud hakiki itu hanya satu, yaitu wujud Tuhan. Ia menampakkan diri dalam banyak bentuk yang tidak terbatas pada alam, sehingga Tuhan dan alam adalah satu realitas (*haqîqah*) dengan dua wajah dan aspek, yang satu dan yang banyak, yang esa dan yang Aneka. Aspek pertama, merupakan esensi Tuhan yang Esa dan tidak berbilang, sedangkan yang aspek kedua, adalah aspek *tajalli* dan *ta`ayyun*-Nya (entifikasi-entifikasi-nya) dalam bentuk ciptaan yang beragam. Tuhan merupakan hakikat segala sesuatu di alam semesta yang beragam ini, baik berupa *substansi*, maupun *accidentia*. Mengutip pemikiran Syaikh Nuruddin al-Jâmi`, dalam karyanya *Lawâ`ih*, al-Palembani mengatakan:

“Kata Syaikh Nuruddin Abdurrahman al-Jâmi` qaddasallâhu israhu, di dalam kitab *Lawâ`ih*, bahwasanya *haqîqah al-haqâiq* itu iaitu *wujûd al-Haqq* ialah *haqîqah segala asyâ`*. Maka adalah ia pada *hadd dzât-Nya* asas segala-gala tiada berbilang, tetapi pada *i`tibâr segala tajalli-Nya* dan *ta`yîn jua berbilang martabatnya*, yakni *tajalliyât-nya* dan *ta`ayyunât jua* yang berbilang, iaitu daripada segala *jawâhir* yang *muthba`* dan segala *a`râdh* yang *tâbi`*. Maka *Dzat Haqq ta`âla* itu Esa jua, sekali-kali tiada berbilang dan berbilang, hanyasanya yang berbilang dan berbilang itu segala *jawâhir* dan *a`râdh jua*, ialah yang kelihatan”.³⁰

Jadi, dalam pandangan al-Palembani, dalam wujud hanya ada satu realitas. Segala sesuatu itu sebenarnya tidak memiliki wujud. Semuanya kembali pada satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Realitas wujud yang satu itu dapat dipandang dari dua aspek yang berbeda. Dipandang dari satu aspek, realitas itu kita sebut Yang Benar, Pelaku dan Pencipta. Dipandang dari aspek lain, ia disebut ciptaan, dan makhluk. Tapi keduanya adalah dua aspek bagi wujud yang satu atau realitas yang satu.

Menurut ibn `Arabi, wujud Tuhan, haruslah dilihat dengan dua cara, yaitu *tanzîh* dan *tasybîh*. Dilihat dari segi *Dzat-Nya*, Tuhan adalah *munazzah*, bersih dari, dan tidak mungkin dapat diserupakan dengan alam dan ketidaksempurnaannya, jauh dari di atas segala sifat dan segala keterbatasan dan keterikatan. Dalam pengertian ini, Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui, tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. Dia adalah *transenden*. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakan.”³¹

Dari segi nama-nama-Na, sifat-sifat, dan penampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah yang “menampakkan diri” (*mutajalli*) dan “yang menampakkan diri” memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan ‘lokus penampakan diri-Nya’. Dapat dikatakan pula bahwa alam adalah bentuk penampakan diri Tuhan dari segi Nama Yang Tampak. Jika

³⁰ al-Palimbani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 3.

³¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1993), h. 88. yang dimaksud dengan *ta`ayyunât* adalah entifikasi-entifikasi dari penampakan Tuhan, berupa segala sesuatu selain Tuhan

dikatakan bahwa Tuhan “mendengar” dan “melihat” itu berarti bahwa Tuhan, dengan “menampakkan diri-Nya” dalam alam, “mendengar” dan “melihat” dalam bentuk setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Dan dengan kata lain, Tuhan adalah “*substansi*” (*jauhar*) atau “ke-Dia-an” (*huwiyyah*) setiap apa yang mendengar dan melihat.³²

Selanjutnya a-Palimbani mengatakan:

*“Maka Dzat Allah yang Esa itu daripada pihak i`tibâr tajarrud dan ithlâq daripada ta`ayyunât dan taqayyudât itu dinamai Khâlik jua. Dan dari pihak i`tibâr berbilang dan banyak mazhhar dan ta`ayyunât-nya yang kelihatan dinamai Khâlik dan `âlam.”*³³

Jadi, menurut al-Palembani, wujud semua yang ada ini hanya satu dan wujud makhluk pada hakikatnya adalah wujud Khâlik pula. Tidak ada perbedaan antara keduanya (Khâlik dan makhluk) dari segi hakikat. Dengan demikian, tidak ada perbedaan antara wujud yang qadim yang disebut Khâlik dan wujud baru yang disebut makhluk. Tidak ada perbedaan antara `âbid (menyembah) dan ma`bûd (yang disembah), dan antara *al-khalq* dan *al-Haqq*.

Walaupun demikian, jelas al-Palembani, alam tidak identik secara mutlak dengan Tuhan, karena alam hanya merupakan bayangan-Nya, bukan wujud-Nya. Ia mengatakan:

*“Maka nyatalah pada haqâqah haqq ta`âla jua Yang Esa lagi wujud hakiki, dan segala mâ siwallâh itu sekali-kali tiada maujûd haqîqi, hanya wujud majâzi dan zhill jua.”*³⁴

Di dalam kutipan ini, al-Palembani ingin menegaskan transendensi Tuhan atas makhluk-Nya. Alam, termasuk manusia di dalamnya, dengan demikian, tidak memiliki wujud tersendiri, karena ia hanya merupakan bayangan Tuhan. Kehadiran bayangan itu sangat tergantung pada ada dan tidaknya sumber bayangan. Oleh karena itu, wujud hakiki yang sebenarnya adalah sumber bayangan tersebut. Dengan pandangannya bahwa alam adalah bayangan Allah semata, berarti ia menegaskan bahwa alam bukan *Dzât al-Haqq* secara mutlak, karena anggapan tersebut akan membatalkan status *al-Haqq* sebagai Pencipta.

Dari keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman yang benar tentang wujud jika dilihat hanya dari segi kesatuannya saja tidak mencukupi. Pemahaman yang benar tentang wujud harus mencakup bukan hanya kesatuannya, tetapi juga keanaekannya, karena wujud adalah esa dan aneka, satu dan banyak sekaligus. Keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan kontradiksi-kontradiksi ontologis, yang saling melengkapi dan saling menyempurnakan. Kontradiksi-kontradiksi itu bukan dua realitas yang masing-masing berdiri sendiri, tetapi satu realitas dengan dua aspek yang berbeda.

Salah satu bentuk kontradiksi-kontradiksi itu adalah *azh-Zhâhir* dan *al-Bâthin*. Aspek Tuhan yang tampak (*azh-Zhâhir*) dan aspek yang tidak tampak (*al-Bâthin*). Aspek yang tampak ialah aspek penampakan atau manifestasi (*zhuhûr*) nama-nama dan sifat-sifat tuhan yang menampakkan diri dalam alam. Alam adalah tempat penampakan (*mazhhar*) nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Dalam

³²*ibid.* h. 88-89

³³al- Palimbani, *Zâd al-Muttaqîn*, h. 3

³⁴*ibid.*

konteks ini, *zuhûr* adalah sinonim untuk *tajalli*, yang keduanya berarti “penampakan diri” atau “manifestasi,” sedangkan *mazhar* adalah sinonim untuk *majlâ*, yang keduanya berarti “tempat penampakan diri” atau “tempat manifestasi”, yaitu alam. Ini adalah aspek *tasybih*. Adapun aspek yang tampak adalah aspek “Ketersembunyian”-Nya, yaitu Dzat-Nya, yang disebut secara simbolis dengan *kanz makhfi* (harta simpanan tersembunyi). Tuhan dari segi Dzat-Nya tidak diketahui dan tidak dapat diketahui. Dia tetap tersembunyi. Dari segi ini, Tuhan adalah Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya, Yang Ghaib dan Transenden. Ini adalah aspek *tanzîh*.³⁵

Dari pemikirannya di atas, nampak jelas al-Palembani, sangat berhati-hati untuk tidak mengaitkan ajaran *Wihdat al-wujûd* dengan doktrin yang menekankan kesatuan Tuhan dan alam. Menurutnya, alam memang merupakan bayangan dari wujud Tuhan, namun betapapun miripnya suatu bayangan dengan benda aslinya, ia tetap berbeda dengan benda tersebut. Artinya, betapapun alam adalah bayangan Tuhan, ia tetap bukan Dzat Tuhan itu sendiri.

Untuk menyederhanakan *Wihdat al-wujûd* ini agar dapat diterima oleh orang awam, dan untuk menjaga transendensi Tuhan dari ciptaan-Nya, al-Palembani mengemukakan ajaran Martabat tujuh, yang menurut pengakuannya sendiri, dipelajarinya dari karya *Tuhfah al-Mursalâh*, karya Syaikh Fadhlullah al-Burhanfuri. Ajaran, yang merupakan intisari dari tauhîd tertinggi itu, menganggap bahwa wujud Allah yang *wâjib al-wujûd* dapat dikenal dengan tujuh martabat.

Inti dari ajaran martabat tujuh ini adalah bahwa ruh manusia adalah diferensiasi dari *Nûr Muhammad* yang merupakan percikan dari *Nûr Allah*, dan kemudian memanifestasi dalam bentuk alam semesta melalui tujuh tingkatan.

Ruh manusia, karena berasal dari ruh Allah, maka ruh manusia itu suci, dan telah mengenal Tuhan secara langsung sebelum ia dilahirkan ke dunia. Oleh karena itu, untuk mendapatkan pengetahuan primordialnya tentang Tuhan, seseorang harus berjuang mengembalikan kesuciannya, dengan menaklukkan tuntutan hawa nafsu yang menariknya ke arah yang berlawanan dengan tabiat keruhaniannya itu. Ia harus kembali menapaki perjalanannya melalui *tanazzulât Ilâhi* dalam martabat tujuh, yaitu dari tingkat yang terendah dan konkret, menuju tingkat tertinggi dan paling abstrak. Ketujuh hawa nafsu tersebut adalah; *nafs al-ammârah*, *nafs al-lawwâmah*, *nafs al-mulhamah*, *nafs al-muthma'innah*, *nafs ar-râdhiyah*, *nafs al-mardhiyah* dan *nafs al-kâmilah*.

4. Kesimpulan

Zâd al-Muttaqîn fi Tauhîd Rabb al-`Alamîn adalah salah satu karya al-Palembani yang mengajarkan dasar-dasar tauhîd dan kemudian membangun doktrin *Wihdat al-wujûd* yang didasarkan pada pengalaman batin sang sufi, bukan hasil kontemplasi filosofis yang cenderung mengarah pada ajaran tauhîd yang Panteistik, sebagaimana yang telah banyak berkembang di Nusantara, khususnya di wilayah Sumatera selatan pada waktu itu.

Dalam teks ini, pandangan al-Palembani tentang doktrin *Wihdat al-wujûd*, terlihat sangat menekankan aspek *tanzîh* (transendensi) Tuhan dan

³⁵Kautsar, h. 67

mempertahankan dualitas antara Tuhan dan hamba-Nya. Sebagaimana ibn `Arabi, doktrin *Wihdat al-wujûd* al-Palembani berangkat dari dua konsep yang kemudian digabungkannya, yaitu *al-faidh* (emanasi) dan *al-zhill* (bayangan). Menurutny, meskipun alam merupakan emanasi (pancaran) dari wujud Muthlak, ia tetap berbeda dari Tuhan itu sendiri. Hubungan keduanya seperti hubungan antara benda dengan bayangannya. Meski benda tersebut hampir tidak dapat dibedakan dengan bayangannya, keduanya tetap berbeda.

Dalam konteks perkembangan pengamalan keagamaan, terutama ajaran-ajaran sufistik, di Nusantara pada waktu itu. Doktrin *Wihdat al-wujûd* yang dikemukakan al-Palembani ini dapat dilihat sebagai upayanya untuk meluruskan praktek-praktek pengamalan keagamaan yang dianggapnya menyimpang pada waktu itu. Oleh karena itu, adalah wajar jika kemudian karya ini, sebagaimana disebutkannya sendiri dalam karya *Sair as-Sâlikîn*, diperuntukkan hanya bagi kelompok *muntahî*, atau pengamal tasawuf tingkat tinggi.

Kesimpulan tentang ajaran *Wihdat al-wujûd* al-Palembani di atas bukanlah hal baru, karena sudah pernah diungkapkan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Akan tetapi, kajian langsung yang disertai dengan suntingan terhadap teks karya al-Palembani, sebagai bukti otentik atas pemikirannya, agaknya masih belum banyak dilakukan. Oleh karena itu, kajian ini mencoba melengkapi khazanah pengetahuan tentang peikirannya dengan mendasarkan kajiannya pada salah satu naskah karangannya yang ditulis pada abad ke-18 M ini. Kajian ini akan terasa lebih bermakna jika dikaitkan dengan masih langkanya kajian filologis terhadap naskah-naskah keagamaan (khususnya naskah tasawuf) di Indonesia.

Menarik untuk dicatat, bahwa pendekatan yang dilakukan oleh al-Palembani dalam melakukan interpretasi terhadap ajaran *Wihdat al-wujûd* adalah dengan menggabungkan pendapat tokoh-tokoh dari dua aliran tasawuf, *tasawuf falsafi* dan *tasawuf sunni*, ibn `Arabi dan Abdurrahman Jami dapat dianggap sebagai dua tokoh sufi falsafi yang pandangan-pandangannya dikutip oleh al-Palembani, sedangkan al-Ghazali, al-Junaid, asy-Sya`rani, dan ibn Ruslan adalah tokoh-tokoh tasawuf sunni yang juga menjadi sumber inspirasinya.

Di samping tentang doktrin *Wihdat al-wujûd*, dalam *Zâd al-Muttaqîn*, al-Palembani juga mengemukakan pandangan-pandangannya tentang ilmu tauhîd, tentang tingkatan-tingkatan fanâ dan baqâ, tentang tingkatan-tingkatan yaqîn dan dzikir. Ia juga sangat menekankan pentingnya tetap berpegang teguh pada syariat Islam, karena pengamalan syariat Islam secara utuh ini merupakan ukuran keabsahan pengamalan tasawuf.

Daftar Pustaka

- Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy Muhyid Din-Ibnul `Arabi*, (Cambridge: The University press, 1939)\
al-Palimbani, Abdus Shamad., *Sair al-Sâlikîn ila `Ibâdah Rabb al-`Alamîn*, jilid III dan IV, (Kairo: tp, 1953)
_____, *Zâd al-Muttaqîn fi Tauhîd Rabb al-`Alamîn*, (manuskrip)

- Azra, Azyumardi., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1995)
- Baried, Siti Baroroh, dkk., *Pengantar Teori Filologi*, Yogyakarta : Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada, 1994
- Daudi, Ahmad., “Tinjauan atas *al-Fath al-Mubîn `la al-Mulhidîn* Karya Syaikh Nuruddin ar-Raniri, dalam Rifai Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung, Mizan, 1990
- Johns, A.H., *Sufism as a Category in Indonesia Literatur and History*, JSEAH, 2,II, 1961)
- Halidi, Yusuf., *Ulama Besar Kalimantan Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: tp, 1980)
- Hitti, Philip K., *History of The Arab*, Tenth Edition (London: The Macmillan Press Ltd, 1974)
- Mat *Traditional Malay Literature*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002)
- Quzwain, Chatib., *Mengenal Allah, Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani, Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, Jakarta, Bulang bintang: 1985)
- Rifa`i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1990)
- Robson, S.O., *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*, Jakarta: Kerjasama antara Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa dan Universitas Leiden, 1994)
- Shalihin, M., *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2001)
- Taufik Abdullah, Taufik., *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983)
- Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Wahdat al-Wujûd Ensiklopedia Tasawuf*, Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.
- Yunus, Abd. Rahim., *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, Jakarta: INIS, 1995