

HULUL, ITTIHĀD, DAN WAḤDAT AL-WUJUD DALAM PERBINCANGAN ULAMA ZĀHIR DAN BĀṬIN

M. Hasyim Syamhudi

Pascasarjana IAI Nurul-Jadid Paiton Probolinggo

email: hasyimshamhudi@yahoo.com

Abstract: *When prophet Musa , peace be upon to him, prayed to Allah , he requested to be able to see Him directly. But when he was shown to a mountain , he saw the mountain blasted and crushed and he was thrown away and fainted. Allah is not to be seen physically (Sufi metaphysics and gnosis (al-ma'rifah, 'irfan), because physical appearance we can see, sometimes, can make a bias to our perception and make our decision wrong.. To be close to Allah forever in such a way can not be easily reached not only because of limited abilities of our senses but also because all decision we have made are as the product of empirical, and descriptive rationality, while Allah is the most absolute existence of the Supreme Being. Thus, to be close to Allah through senses means to restrict His absolute Almighty God as the Supreme Being, to narrow His traits of God and to reduce His soul of absoluteness. However, it does not mean that to communicate with Allah (the experience of mystical union or direct communion with ultimate reality), is like to communicate in an empty tube, “.. In fact, there are many scholars of mysticism (Sufism) who can tell their spiritual experiences about the greatness and dignity of God through meditation and spiritual insight (Mujahadah, muqarabah, and muraqabah) where Islamic mysticism seeks to evaluate, contemplate and purify the human soul. Their spiritual experience in peace and harmony with God the Al-mighty is called hulul, ittihad and wahdat al-wujud. The differences of experience between both rational and intuitive reasoning causes human tragedy to the scholars of mysticism like al Hallaj, al-Suhrawardi, and sheikh Siti Jenar.. Actually, this conflict should not happen if each side could keep their emotion academically, and respect their differences each other. Why? Because this conflict, eventually, causes the development of Islamic science become stagnancy like today.*

الملخص: لما طلب موسى عليه السلام من الله عز وجل أن يريه ذاته المقدسة قال له تعالى كما في القرآن الكريم: لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، وحين وجه موسى نظره إلى الجبل خر صعقا. فهو سبحانه وتعالى ليس من شأنه أن نراه بأعيننا الحسية لأن الإحساس كثيرا ما يخطئ فيمدنا بمعطيات خاطئة. فجانبا القضيب الذي يمر عليه القطار كلما بعدا بدا للعين أنهما يقتربان بل يتحدان وليس كذلك في نفس الأمر، وتسمع الأذن صوت الطائرة فنظن أنها فوق البيت وهي في الواقع قد طارت بعيدا. فمحاولة إدراك ذاته تعالى بالحس ستفشل دائما، وليس ذلك لمجرد محدودية الحس بل أيضا لأن غاية ما نستطيع إدراكه عن طريق الحس هو شيء محسوس ملموس، مع أن الله حقيقة مطلقة لا نهائية. إذن، السعي إلى إدراكه تعالى حسيا سعي إلى وضعه في حد وتضييق لربوبيته اللانهائية وتذليل لهويته المطلقة. لكن هذا كله لا يعني استحالة معرفة الله سبحانه في حدود المعرفة الإنسانية، بحجة أن كثيرا من السادة الصوفية يستطيعون التعبير عن تجاربهم الروحية مع عظمة الله وجلاله تعالى عن طريق المجاهدة والمقاربة والمراقبة. كل هذه الطرق الثلاثة تعيشها البصيرة في تجربة شخصية إيمانية مع الله سبحانه. ولقد اختلفت هذه الطرق القلبية عن الطريقة العقلية اختلافا حدثت بسببه مأساة إنسانية تتمثل في قتل بعض السادة الصوفية كالحلاج والسهر اوردى والشيخ سيدي جانار، بالطبع هذه المأساة كانت ينبغي ألا تقع إن أنصفت كل طائفة غير هامع التقدير والاحترام لاختلاف وجهات النظر حتى لا يقضي على التطور العلمي الإسلامي كما يحدث في هذا الزمان.

Abstrak: Ketika Nabi Musa as. bermunajat ke hadirat Allah Swt., ia memohon agar diberi kesempatan untuk melihat-Nya. Namun tatkala ditampakkan pada sebuah gunung, maka Musa melihat gunung itu menjadi hancur dan Musa tersungkur tak sadarkan diri. Allah memang bukan untuk dilihat secara inderawi sebab apa yang indrawi sering bias dan memberikan keputusan salah kepada kita. Mendekati Allah dengan demikian selamanya tidak akan pernah tercapai. tidak saja karena indera yang serba terbatas, tetapi lebih dari itu karena segala keputusan inderawi adalah merupakan hasil dari produk rasional yang cenderung deskriptif empirik, sementara Allah adalah hakikat mutlak yang tak terhingga. Dengan demikian mendekati Tuhan melalui inderawi berarti telah membatasi ulūhiyah-Nya yang tak terhingga, mempersempit rubūbiyah-Nya yang tak terbatas dan memperkecil huwiyah-Nya yang bersifat mutlak. Namun demikian bukan berarti bahwa menghubungi Allah ibarat berada dalam tabung kosong yang tak bisa didekati secara manusiawi, karena ternyata banyak para ulama sufi yang mampu menceritakan pengalaman rohaninya bersama keagungan dan kebesaran

Allah melalui mujāhadah, muqārabah, dan murāqabah. Pengalaman rohani mereka yang berupa kedamaian bersama keagungan-Nya disebut ḥulūl, ittiḥād dan waḥdat al-wujūd. Perbedaan pengalaman antara dua nalar (rasional dan intuitif) kemudian memunculkan tragedi kemanusiaan terhadap ulama sufi seperti al-Hallāj, al-Suhrawardī, dan Sheikh Siti Jenar. Sejatinya hal tersebut tidak boleh terjadi apabila masing-masing pihak secara akademik dapat menahan diri, menghargai perbedaan sehingga perkembangan keilmuan islam tidak mengalami stagnasi seperti sekarang ini.

Keywords: tasawuf, ḥulūl, ittiḥād, waḥdat al-wujūd

PENDAHULUAN

Tasawuf yang semula berorientasi pada perilaku praktis, seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah dan para sahabatnya dengan al-Qur'an dan Sunnah sebagai landasannya, dalam perkembangan selanjutnya mengalami perluasan. Hal tersebut karena tasawuf sebagai sebuah disiplin ilmu, analisis teologis, dan filosofis kemudian mewarnai keberadaannya. Ketika tasawuf masih berupa realitas tanpa nama, ia menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan Rasulullah dan para sahabatnya. Ketaatan Rasulullah kepada segala titah Allah, kedermawanan Abū Bakr al-Ṣiddīq, kepedulian 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, keistiqamahan 'Uthmān ibn 'Affān, dan ketawadhu'an 'Alī ibn Abī Ṭālib adalah realitas tasawuf yang mewarnai kehidupan saat itu. Realitas itu kemudian membentuk karakteristik dalam satu komunitas umat Islam yang banyak diwarnai kesejukan dan kedamaian yang disebut sebagai *Zuhhād*, *Nussāk*, *'Ubbād*, *Faqīr*; dan *Bukā'in*.¹

Menurut Hamka, sebelum habis abad II H, tasawuf sebagai nama mulai diperbincangkan orang dan selanjutnya tasawuf sebagai bagian dari ilmu keislaman memasukkan beberapa analisis teologis dan filosofis di dalamnya. Kondisi ini menyebabkan timbulnya berbagai aliran dan karakteristik yang berbeda sama sekali dengan karakteristik awal di mana kesejukan dan kedamaian mewarnai kehidupan. Pada periode ini beberapa pergeseran terjadi, antara lain tasawuf yang semula berupa realitas tanpa nama bergeser kepada tasawuf berupa nama tanpa realitas, karakteristik yang berupa kesejukan dalam kehidupan bergeser kepada kekeruhan, kedamaian

¹Hamka, *Tasawuf, Perkembangan, dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 74.

bergeser kepada pertikaian dan pertentangan, serta puncaknya ketika al-Hallāj (309 H), al-Suhrawardī (587 H), dan Ibn Sabīʿīn (667 H) dieksekusi. Ini berbeda dengan perbedaan karakteristik dalam mazhab fiqih yang tidak sampai membawa kepada pertikaian apalagi kepada suatu eksekusi. Hal ini bisa dipahami karena perbedaan dalam mazhab fiqih menyentuh persoalan *furūʿiyah*, sedangkan tasawuf banyak menyentuh persoalan pokok (ketuhanan).

Benarkah analisis teologis maupun filosofis itu bertentangan dengan dasar-dasar pokok keislaman (al-Qurʿan dan hadis), sehingga mereka dianggap menyimpang dan harus dieksekusi dan dibunuh secara keji. Untuk menjawab pertanyaan ini ada dua alat ukur yang dikemukakan di sini, yaitu *analisis historis* dan *analisis teks* terhadap dasar keislaman.

ANALISIS HISTORIS

Perbedaan madhhab dalam tasawuf sebenarnya tak bisa dilepaskan dari diterimanya pemikiran filsafat oleh umat Islam. Kebenaran Tuhan yang selama ini didekati sebagai suatu kewajiban seorang hamba dalam bentuk perbuatan praktis yang berupa ibadah dan amal sholeh diperkaya dengan upaya pembenaran melalui analisis filosofis sehingga karakteristik tasawuf yang banyak menggunakan nalar *intuitif* makin dilengkapi dengan penggunaan nalar rasional. Ketika al-Ḥasan al-Baṣrī menemukan kebenaran Tuhan melalui zuhud yang diformulasikan dalam *rajāʾ* dan *khawf* dan ketika Rabīʿah al-Adāwiyah menemukan kebenaran Tuhan melalui zuhud yang diformulasikan dalam *mahabbah*, ketika itu perselisihan di kalangan umat Islam belum nampak karena tasawuf masih berada di seputar keberhasilan nalar intuitif dan hal yang ganjil belum dianggap suatu penyimpangan.

Sebetulnya pengalaman intuitif para sufi yang belakangan dianggap sebagai keganjilan telah lama ada. Paling tidak pengakuan sahabat ʿAlī ibn Abī Ṭālib yang telah menemui Tuhannya dalam fana' adalah suatu hal yang tak pernah diperselisihkan.

وفى فنائى فنا فنائى وفى فنائى وجدت انت

*Artinya: Dan di dalam leburku, leburnlah kefanaanku, tetapi di dalam kefanaanku itulah bahkan aku mendapatkan engkau Tuhan.*²

²Mustafa Zuhri, *Kunci Memahami Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), 227.

رأيت ربي يعين قلبي فقلت لا شك انت انت

*Artinya: Kulihat Tuhanku dengan mata hatiku, dan aku berkata, "Tidak syak lagi bahwa Engkau adalah Engkau (Tuhan)."*³

Sungguhpun demikian, diakui bahwa pertemuannya bersama Allah tidak secara fisik tetapi dengan mata hati atau dengan *baṣīrah*.

Apa yang dialami ‘Alī juga dialami oleh para sufi lain, seperti Rabīah al-Adāwiyah, Abū Yazīd al-Buṣṭamī, al-Ḥallāj, Ibn ‘Arabī, dan sebagainya. Hanya saja pengakuan jujur dari para sufi itu kemudian dianggap sesuatu yang ganjil karena apa yang bersifat intuitif itu diletakkan di atas analisis filosofis yang banyak menggunakan kerja rasional. Seperti diketahui, betapa sulitnya mengkongkritkan pengalaman intuitif kerohanian dalam sebuah kata-kata seperti, rasa cinta yang meluap-luap, rasa senang yang tak terhingga, rasa bangga yang tak terbatas yang tentu hanya dapat dirasakan oleh seseorang yang mempunyai suasana batin yang sama. Hal tersebut dapat dipahami karena sebuah kata-kata sebenarnya adalah simbol dari hasil produk rasional yang tidak cukup mampu menampung bahasa intuitif kerohanian yang sangat luas dan kompleks. Itulah sebabnya bahasa yang sering digunakan untuk menggambarkan suasana kerohanian para sufi cenderung *debatable* dan mengundang berbagai interpretasi. Pertikaian ulama rasional atau ulama *zāhir* dengan ulama yang mempunyai banyak pengalaman *bāṭin* yang dikenal dengan ulama tasawuf tak dapat dihindari. Sungguhpun demikian, Imam al-Ghazālī sebagai argumentator Islam (*h}ujjat al-Islām*) memaklumi kondisi tersebut dan memaafkan para sufi yang memunculkan pengalaman intuitif kerohaniannya melalui bahasa rasional, seperti al-Ḥallāj. Ia tidak mau memberikan hukuman atau mencela al-Ḥallāj, dan ia memaafkannya karena al-Ḥallāj dianggapnya sangat cinta terhadap kekasihnya (Allah), bukankah cinta itu buta.⁴

Dalam *Miskat al-Anwār* al-Ghazālī mengatakan bahwa pada saat-saat seperti itu kemajemukan lenyap sama sekali dari mereka dan tenggelamlah mereka dalam ketunggalan yang murni (*al-fardiyah al-mahd}ah*), terpesona dalam keindahan-Nya, kehilangan kesadaran diri sehingga tidak tertinggal pada diri mereka kemampuan untuk mengingat sesuatu selain Allah, bahkan tidak pula untuk

³*Ibid.*, 227.

⁴Hamka, *Tasawuf*, 151.

diri mereka sendiri.⁵ Dengan demikian tiada lagi sesuatu dalam pikiran mereka selain hanya Allah. Mereka menjadi mabuk kepayang dan kekuasaan akal menjadi hilang. Demikian juga pengakuan al-Junayd al-Baghdādī⁶ bahwa apa yang ia lakukan haruslah selalu berdasarkan syari'at dan sekali-kali tidak boleh melanggarnya. Namun demikian menurutnya, cinta kepada yang dikasihi itu terkadang menjadikan dirinya mabuk dan apa yang dikatakannya menjadi tak sadarkan diri. Ia lalu mengatakan pembelaan, “Apakah seorang yang dimabuk cinta itu mesti dihukum?”

Para sufi yang telah dikuasai oleh perasaan kehadiran Allah disertai keintiman dan kedekatan bersama-Nya menjadi lupa kepada selain yang dicintai, dan ketika itulah sering muncul kata-kata yang tak terkendalikan bahkan cenderung tidak *sharī* yang dalam tasawuf dikenal dengan *shataḥāt*. Para sufi yang mempunyai tipe mabuk seperti ini tentu sangat berbeda dengan *sufi* yang tidak bertipe mabuk. Kautsar Azhari Noer menjelaskan bahwa para sufi yang mabuk merasakan keintiman dengan Tuhan dan sangat yakin pada kasih sayang-Nya, sedangkan para sufi yang tidak mabuk dikuasai oleh rasa takut dan hormat kepada Tuhan dan tetap khawatir terhadap murkanya.⁷

Ibn ‘Arabī adalah seorang tokoh tasawuf falsafi yang menerima keadaan dua tipe sufi itu. Menurutnya, para sufi yang melihat dengan kedua mata selalu memelihara akal dan *kashf* (penyingkapan intuitif) dalam keseimbangan yang sempurna dengan tetap mengakui hak-hak yang mabuk dan yang tidak mabuk. Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyah* ia mengatakan bahwa tasawuf adalah mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syari'at secara lahir maupun batin, dan itu adalah akhlak yang mulia.⁸ Dari pandangan Ibn ‘Arabī ini, maka *wahdat al-wujūd*, *ittiḥād* dan *ḥulūl* sebagai refleksi dari tasawuf yang berkarakteristik mabuk mendapatkan tempat yang sama dengan refleksi *ma'rifah* dalam tasawuf yang berkarakteristik tidak mabuk. Kematian al-Ḥallāj bila dilihat dari sisi sejarah tak lebih dari adanya pertikaian antara ulama *zāhir* (yang berkarakter tidak mabuk) dengan

⁵Al-Ghazali, *Miskat al-Anwār*, terj. Moh Bagir (Bandung: Mizan, 1984), 41.

⁶Hamka, *Tasawuf*, 106.

⁷Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 18.

⁸*Ibid.*, 20.

ulama *bāṭin* (yang berkarakter mabuk), di samping nuansa politik juga ikut mewarnai dan mengantar kematian al-Ḥallāj tersebut. Menurut Hamka, hukuman yang dijatuhkan kepada al-Ḥallāj lebih banyak atas kehendak ulama-ulama yang merasa kurang senang melihat pengaruh al-Ḥallāj yang bertambah besar kepada orang-orang awam.⁹

Kalau diperhatikan, menurut Hamka, sejarah Banī ‘Abbās di zaman al-Muqtadir, kesengsaraan rakyat semakin meluas dan kekuasaan orang istana tidak terbatas. Keberanian al-Ḥallāj mati di tiang salib adalah sebagai obat bagi rakyat yang sengsara itu. Demikian juga Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-Maqtūl yang kematiannya juga atas desakan para ulama fiqih (ulama *ẓāhir*). Hal tersebut karena ulama fiqih telah menuduh *zindīq* dan *ilhād* (keluar dari agama) dan meminta Sultan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, sehingga ia terbunuh di tangan al-Malik al-Zāhir (utusan Ṣalāḥ al-Dīn).¹⁰ Bila demikian keadaannya, maka nuansa politik sebenarnya banyak mewarnai pertikaian-pertikaian tersebut. Begitu pula Ibn ‘Arabī yang nasibnya hampir sama dengan al-Ḥallāj. Perbedaanannya, al-Ḥallāj mati di tangan penguasa namun secara keilmuan al-Ḥallāj masih dimaafkan oleh al-Ghazālī, sedangkan Ibn ‘Arabī dianggap lebih berbahaya oleh para ulama karena ia telah menggunakan filsafat dalam mengurai beberapa pengalaman sufistiknya. Para ulama fiqih tidak dapat membiarkan begitu saja, sehingga konon Ibn ‘Arabī nyaris dibunuh di Mesir.

Demikianlah yang terjadi bila nalar intuitif disimbolkan melalui analisis filosofis yang banyak menggunakan nalar rasionalistik. Keduanya sulit untuk dipertemukan, dan dengan dalih merusak akidah orang awam para sufi dituduh sebagai *zindīq*, *mulhid* bahkan kufur lalu darah mereka halal untuk dibunuh. Sebetulnya pembunuhan itu tidak boleh terjadi kalau kedua belah pihak saling menahan diri. Pihak penguasa yang banyak berfoya-foya di atas kesengsaraan dan penderitaan rakyat, tidak perlu khawatir akan terjerumusnya masyarakat awam pada kekafiran. Demikian juga para sufi yang berpihak kepada kelemahan dan kesengsaraan rakyat kecil hendaknya menahan diri seperti yang dilakukan al-Ghazālī dan al-Junayd. Junayd bahkan mengisolasi majlisnya ketika perasaan jiwa telah mulai meningkat naik, yang kadang-kadang amat

⁹Hamka, *Tasawuf*, 124.

¹⁰*Ibid.*, 148.

berbahaya jika dinyatakan kepada umum.¹¹ Al-Ghazālī juga menghibau agar ucapan orang-orang yang diliputi keasyikan atau kecintaan dan kerinduannya kepada Allah di saat-saat akan mabuk, seharusnya disembunyikan dan jangan diceritakan sebab mereka sendiri ketika telah mulai sembuh dari keadaan mabuk dan telah kembali kekuasaan akal yang merupakan *mizan* (neraca) Allah Swt. di atas bumi-Nya, maka mereka sadar bahwa itu bukanlah *ittihād* (keadaan menyatu) yang sebenarnya dengan Allah, tetapi itu hanya menyerupai *ittihād*.¹²

ANALISIS TEKS DASAR KE ISLAMAN

Beberapa pengalaman rohani, sebagai hasil nalar intuitif para sufi yang disimbolkan dengan kata-kata dan karenanya kemudian dianggap ganjil adalah *ḥulūl*, *ittihād*, dan *wahdat al-wujūd*.

Ḥulūl adalah paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.¹³ Pemahaman ini dikembangkan oleh al-Ḥallāj yang mengatakan bahwa ketika Tuhan berdialog terhadap dirinya sendiri dalam suatu dialog yang di dalamnya tak terdapat kata-kata dan huruf. Ketika itu Tuhan sebenarnya cinta kepada Dzat-Nya sendiri dan dari cinta inilah, adanya wujud yang banyak ini. Tuhan lalu mengeluarkan dari yang tiada, tiruan dari diri-Nya yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk salinan itulah Adam, dan dari Adam itulah Tuhan muncul dalam bentuk-Nya.¹⁴ Di samping kata-kata di atas, ia juga mengatakan bahwa telah bercampur roh-Mu dengan rohku laksana bercampurnya khamr dan air yang jernih. Bila sesuatu menyentuh-Mu, tersentuhlah aku. Oleh sebab itu, engkau adalah aku dalam segala hal.¹⁵ Masih banyak lagi ungkapannya yang dianggap ganjil ulama *zāhir* dan tak sedikit yang menuduhnya sebagai *zindīq*, *mulḥid*, dan sebagainya.

Ittihād adalah satu keadaan dalam tasawuf ketika seorang sufi merasa bersatu dengan Tuhannya. *Ittihād* merupakan tingkatan tat-

¹¹*Ibid.*, 197.

¹²Al-Ghazali, *Misykat*, 42.

¹³Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam* (Bandung: Bulan Bintang, 1983), 88.

¹⁴*Ibid.*, 88.

¹⁵Hamka, *Tasawuf*, 121.

kala pihak yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu.¹⁶ Pemahaman ini dikembangkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭamī dalam ucapannya, “Konsentrasi terputus. Kata telah menjadi satu, bahkan seluruhnya telah menjadi satu.”¹⁷ Persatuan yang dimaksudkan adalah bersatunya Abū Yazid Buṣṭami bersama Tuhannya. Karenanya, ketika dikunjungi oleh seseorang ia berkata bahwa Abū Yazīd tidak ada, yang ada adalah Allah.¹⁸

Perbedaan antara *ḥulūl* dan *ittihād* adalah bahwa *ḥulūl* al-Ḥallāj merupakan dua wujud yang menyatu dalam satu tubuh, sedangkan *ittihād* Abū Yazid adalah satu wujud. Baik *ḥulūl* maupun *ittihād* adalah sama-sama merupakan suatu keganjilan bahkan ada yang memandangnya sebagai suatu kekufuran.

Wah}dat al-wujūd adalah kesatuan yang wujud. Paham ini dikembangkan oleh Ibnu ‘Arabi. Menurutnya, setiap sesuatu mempunyai dua aspek, yaitu aspek luar yang disebut *al-khalq* dan aspek dalam yang disebut *al-Ḥaqq*.¹⁹ Seperti dalam *ḥulūl*, paham ini mengatakan bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya dan karenanya diciptakanlah alam ini. Jadi, alam ini tak lebih dari cermin bagi Tuhan, sehingga ketika Tuhan ingin melihat Dzat-Nya, Ia melihat alam yang di dalamnya terdapat sifat-sifat ketuhanan. Dalam cermin itu diri-Nya kelihatan banyak tetapi sebenarnya Ia adalah satu adanya.²⁰ Wujud *al-khalq* banyak bergantung kepada *wujūd al-Ḥaqq*, sehingga sebenarnya yang punya wujud hanyalah satu (Tuhan), sedangkan yang lain adalah wujud bayangan.

Seperti dijelaskan pada bagian awal bahwa kesejukan dalam tasawuf bergeser kepada kekeruhan, serta kedamaian bergeser kepada pertentangan setelah analisis teologis dan filosofis yang banyak berorientasikan nalar rasional mempengaruhi keadaan tasawuf yang berorientasikan nalar intuitif. Pemikiran filsafat yang banyak dipergunakan dalam analisis tasawuf adalah paham emanasi *Neo Platonisme* dalam semua variasinya.²¹ Untuk itu, *ḥulūl*, *ittihād*, maupun *waḥdat al-wujūd* dianggap sesat, *zindīq*, *mulḥid*, dan bah-

¹⁶Nasution, *Filsafat*, 83.

¹⁷*Ibid.*, 85.

¹⁸*Ibid.*, 86.

¹⁹*Ibid.*, 92.

²⁰*Ibid.*, 93.

²¹HA. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 143.

kan ada yang dihukumi kufur. Hal tersebut sangat wajar karena para ulama *zāhir* menyatakan bahwa Tuhan tidak mungkin mengambil tempat (*ḥulūl*), apalagi bersatu (*ittiḥād*) dengan manusia. Demikian juga, tidak mungkin alam semesta ini adalah merupakan wujud Tuhan (*waḥdat al-wujūd*) sebab alam semesta adalah ciptaan atau makhluk-Nya. Kalau hal itu terjadi, maka akan mengurangi kesempurnaan Tuhan karena Tuhan akan tercemari oleh kekotoran makhluk-Nya. Karena itu, ulama *zāhir* menentangnya sebab hal tersebut tidak bisa diterima baik secara *aqlī* maupun *naqlī*. Para ulama yang menentang *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *waḥdat al-wujūd* adalah Ibn Taymiyah, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, Ibn Khaldūn, Ibrāhīm al-Biqā'ī, dan lain-lain.²² Pertanyaannya, benarkah beberapa pandangan tasawuf yang menggunakan analisis filosofis tersebut bertentangan dengan teks dasar keislaman sehingga mereka pantas dituduh *zindīq*, *mulḥid*, dan bahkan kufur?

Al-Ghazālī mengatakan bahwa wujud itu terbagi menjadi dua, yang wujud pada dirinya sendiri dan yang wujud dari sesuatu selainnya. Adapun yang wujud dari sesuatu selainnya, maka perwujudannya itu adalah pinjaman yang tidak bernilai dengan sendirinya. Apabila perwujudannya itu ditinjau dari dirinya sendiri, maka sesungguhnya ia adalah ketiadaan yang murni. Perwujudannya adalah nisbi belaka, bukan wujud yang sebenarnya. Artinya, sesuatu yang ada dengan sebenar-benarnya adalah Allah.²³ Di samping itu, setiap sesuatu memiliki dua wajah, yaitu wajah ke arah dirinya sendiri dan wajah ke arah Tuhannya. Maka dari itu, ditinjau dari arah dirinya sendiri sesuatu itu adalah '*adam* (ketiadaan), dan ditinjau dari arah Allah, sesuatu itu adalah *wujūd* (keberadaan). Jadi, tidak ada *maujūd*, kecuali Allah dan wajah-Nya. Dengan itu pula, segala sesuatu binasa, kecuali wajah-Nya secara *azali* dan abadi.²⁴

Menurut al-Ghazālī, ketika para sufi *mi'rāj* ke langit hakikat, mereka tidak pernah melihat dalam wujud ini kecuali yang Maha Tunggal dan Maha Benar. Namun demikian, mereka berbeda dalam hal *religious experience* (pengalaman ruhani) bersama Allah. Ada yang mengalami secara *ma'rifah* dan ilmu, sedangkan yang lain mendapatkannya dengan *dhawq* (cinta batiniah) dan *al-ḥāl* (suatu keadaan

²²Hamka, *Tasawuf*, 159.

²³Al-Ghazali, *Misykatu*, 38.

²⁴*Ibid.*, 39.

an luar biasa yang meliputi diri seseorang). Pada saat yang demikian, kemajemukan lenyap sama sekali dari mereka dan tenggelamlah mereka dalam ketunggalan yang murni (*al-fardiyah al-mahḍah*), terpesona dalam keindahannya, kehilangan kesadaran diri sehingga tidak lagi tertinggal pada diri mereka kemampuan untuk mengingat sesuatu selain Allah, bahkan tidak pula untuk diri mereka sendiri. Mereka menjadi mabuk kepayang sehingga di antara mereka pada saat seperti ini berkata, “Aku al-Haq”, sedangkan yang lain berkata, “Maha suci aku, alangkah agungnya keadaanku” atau “Tiada sesuatu di balik jubah ini, selain Allah”. Keadaan seperti ini dalam bahasa *majāz*, menurut al-Ghazālī dinamakan *ittihād*, sedangkan dalam bahasa *ḥaqīqah* dinamakan *tawḥīd*.²⁵²⁷

Secara filosofis, pertemuan Tuhan dengan makhluk (*ḥulūl, ittiḥād, dan waḥdat al-wujūd*) tidak akan mengurangi kesucian dan kesempurnaan-Nya. Terlalu naif kalau dikatakan bahwa Tuhan dapat terpengaruh oleh perilaku hamba-Nya. Sifat *baqā'* dan kesempurnaan Tuhan tidak akan pernah berkurang hanya karena kekotoran dan kekurangan makhluk-Nya. Ibarat cahaya matahari yang masuk ke tempat manapun tanpa harus ada yang menghalangi, seperti dalam masjid, sekolah, rumah, dan bahkan tempat perjudian, pelacuran, kandang babi atau anjing, dan lain-lainnya. Semua secara adil dan sempurna sama-sama mendapatkan cahayanya. Kondisi seperti ini tidak akan ada orang yang berkata bahwa cahaya matahari menjadi kotor dan terhina karena masuk ke dalam kandang babi dan tempat pelacuran. Demikian sebaliknya, tidak akan ada orang yang berkata bahwa cahaya matahari menjadi semakin bagus dan sempurna karena dapat menyinari masjid dan tempat-tempat ibadah lainnya. Kalau cahaya matahari saja tidak pernah kotor dan terhina, apalagi cahaya di atas segala cahaya, yang dalam hal ini, adalah Allah. Tentu kesucian Allah tidak akan pernah berkurang hanya karena kehinaan perilaku makhluk-Nya. Sebaliknya, tentu kebesaran-Nya tidak akan menjadi semakin berjaya hanya karena semua makhluk bersembah sujud kepada-Nya. Sungguhpun demikian, cahaya matahari akan terus menyertai apa dan siapa saja yang ada di kolong bumi ini secara adil dan seksama tanpa harus memandang siapa yang pantas diberi cahaya dan siapa yang tidak. Demikianlah Allah dengan *raḥmān* dan *raḥīm*-Nya akan terus menyertai makhluk-Nya, mem-

²⁵*Ibid.*, 43.

berikan kehidupan dengan segala fasilitas dan kelengkapan yang telah dipersiapkan. Allah menjelaskan dalam firman-Nya:

ألا انهم في مرية من لقاء ربهم ألا انه بكل شيء محيط

Artinya: Ingatlah bahwa sesungguhnya mereka adalah dalam keraguan tentang pertemuan dengan Tuhan mereka. Ingatlah bahwa sesungguhnya Dia meliputi segala sesuatu (Q.S. Fuṣṣilat: 54).

Dalam hadis *Qudsi* disebutkan:

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم ان الله تعالى قال من عادلي وليا فقد آذنته بالحرب وماتقرب الي عبدي بشيء احب الي مما فرضت عليه وما يزال عبدي يتقرب الي بالنواقل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره ويده التي يبطش بها ورجله التي يمش بها ولئن سألتني لآعطينه ولئن استعاذني لآعيذنه (رواه البخاري)

Artinya: Dari sahabat Abu Hurairah, Rasulullah Saw. bersabda, Barang siapa memusuhi waliku, maka aku umumkan perang kepadanya. Senantiasa hambaku mendekatkan diri kepadaku dengan amal-amal yang aku fardukan dan yang aku sunahkan, sehingga aku cintai dia. Maka apabila aku telah cinta kepadanya, jadilah aku pendengarannya yang dengan dia mereka mendengar, jadilah aku matanya, yang dengan dia mereka melihat, jadilah aku lidahnya yang dengan dia mereka berkata, jadilah aku tangannya yang dengan dia mereka memukul, jadilah aku kakinya yang dengan dia mereka berjalan, dan jika ia meminta kepadaku, maka aku berikan dan jika ia minta dilindungi dari segala kerusakan,aku lindungi.²⁶²⁸

Dengan demikian, anggapan bahwa Allah akan terkotori oleh perilaku makhluk yang mengaku telah menyatu dengan-Nya dalam *religious experience* yang ditekuni melalui ibadah dan amal shalih, tidak dapat diterima. R.A. Nicholson mengatakan: “Keliru untuk menganggap bahwa ucapan *subḥānī* (maha suci aku) dari al-Buṣṭamī, *ana al-ḥaqq* (aku adalah Tuhan) dari al-Hallāj, dan *ana hiya* (aku adalah dia) dari Ibn ‘Arabī merupakan panteisme”. Demikian juga pengakuan al-Hallāj dalam *al-Tawāsīn* yang mengungkapkan *transendensi* Tuhan dan *immanen*-Nya dalam hati manusia.²⁷

Dari uraian Nicholson dipahami bahwa Tuhan tidak identik dengan manusia atau makhluk yang lain sehingga apa yang dikatakan al-Hallāj, al-Buṣṭamī, dan Ibn ‘Arabī tidak bisa dikatakan sebagai panteisme. Dalam panteisme segala yang ada (makhluk) diyakini

²⁶Muḥyī al-Dīn Abū Zakaria al-Nawāwī, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Surabaya: Salim Nabhan, 1966), 47.

²⁷Noer, *Tasawuf*, 26.

sebagai Tuhan dan karenanya mereka disembah. Adapun dalam tasawuf, Tuhan tetap transenden tetapi Dia immanen dalam hati manusia, sehingga pada tasawuf bersifat *isnayniyah* atau dualisme. Artinya, ada dua wujud yang berbeda sehingga hal ini tidak bisa dikatakan satu wujud atau monisme. Mahluk bukan Tuhan. Tuhan juga bukan mahluk, dan mahluk tidak bisa menyerupai Tuhan. Allah menjelaskan dalam al-Qur'an.

وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير

Artinya: Dan Dia bersama kamu dimana saja kamu berada dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan (QS. al-Ḥadīd: 4).

والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم

Artinya: Dan kepunyaan Allah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui (QS. al-Baqarah: 115).

Dari beberapa penjelasan di atas dipahami bahwa selama perbedaan antara Tuhan dan mahluk masih diakui dan hubungan yang ada masih bersifat transenden, maka tuduhan bahwa para sufi meyakini serba Tuhan, panteisme ataupun monisme tidak dapat dibenarkan. Bahkan dari sini semakin jelas tapal batas antara sufi dan *mulhid*, *zindiq*, maupun kafir yang panteistis dan monistis.

Analisis filosofis, terhadap pemahaman al-Hallāj, Abū Yazid dan Ibnu 'Arabi yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam karena pahamnya yang mengembangkan *wahdat al-wujūd*, *ittihād* dan *ḥulūl* ternyata bila dikembalikan kepada sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan hadis, mendapatkan kejelasan bahwa yang mereka ucapkan sebenarnya telah berjalan di atas konsep keislaman. Hanya saja, apa yang mereka ucapkan itu berada di luar kemampuan orang awam. Hal tersebut bisa dipahami oleh karena pengalaman kerohanian sufistik yang banyak dihasilkan dari produk nalar intuitif dikembangkan secara bersama dengan pemikiran filosofis yang merupakan hasil dari produk nalar rasionalis. Untuk itu, Hamka mengakui bahwa keberadaan orang-orang yang merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, hidupnya berada di luar garis yang dilalui oleh manusia biasa, mabuk kepayang dan hangus.²⁸ Kondisi seperti inilah yang menjadikan al-Ghazālī bersikap hati-hati menyikapi pemikiran *wahdat al-wujūd*, *ittihād* dan *ḥulūl*. Ia

²⁸Hamka, *Tasawuf*, 151.

tidak langsung menuduh *mulhid*, *zindīq*, maupun kafir. Sebagai seorang sufi besar dan sebagai orang yang memiliki keluasan filsafat, al-Ghazālī tidak mau memberikan hukuman kepada mereka dan ia tidak mencela al-Hallāj, bahkan ia memberikan maafnya. Hal itu karena mereka sangat cinta. Bukankah cinta itu buta?²⁹

Sikap hati-hati al-Ghazālī ini nampaknya merupakan kelanjutan dari sikap al-Junayd yang hidup pada generasi sebelumnya. Al-Junayd mengakui bahwa ketika nalar intuitif seorang sufi mulai meningkat naik, kadang-kadang sangat berbahaya jika dinyatakan kepada orang umum. Untuk itu, al-Junaid mulai mengendalikan dengan tidak mengumumkan isi pengajian dan tidak menyiarkan kepada orang yang tidak sanggup menerimanya, dan ia menjelaskan kepada mereka sesuai dengan ukuran kecerdasannya dengan tidak melepaskan tali hubungan dengan yang mereka cintai, yaitu Allah.³⁰

Sungguhpun paham *wahdat al-wujūd*, *ittihād* dan *ḥulūl* banyak yang menentang tetapi banyak juga yang mendukungnya seperti, Majd al-Dīn al-Fīruz al-Zabadi, Quṭb al-Dīn al-Humawī, Ṣāliḥ al-Dīn al-Safadī, Shihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī (bukan Suhrawardi pembangun *ḥikmat al-Ishrāq*), Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, ‘Abd al-Razzāq al-Qashamī, dan ‘Abd al-Ghanī al-Nablusī.³¹

Sama dengan al-Ghazālī dan al-Junayd adalah Syaykh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī, seorang ulama tasawuf Sunni yang banyak dikagumi dan dihormati yang menekuni tarikat al-Qādiriyah, secara terang-terangan membela al-Hallāj. Dalam *Manāqib Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī* disebutkan:

عشر حسين الحلاج عشرة فلم يكن في زمنه من يأخذه بيده ولو كنت في زمن لأخذت بيده

Artinya: Husein al-Hallāj tergelincir di zamannya dan ia tidak ada orang yang membantunya. Andaikan saya ada di zaman itu, pasti saya membantunya. ³²³⁴

ULAMA ZĀHIR VERSUS ULAMA BĀṬIN

Secara etimologis ulama berasal dari bahasa arab, bentuk jama’ dari ‘*ālim* yang berarti orang mempunyai ilmu. Dengan demikian siapa-

²⁹*Ibid.*

³⁰*Ibid.*, 108.

³¹*Ibid.*, 159.

³²*Manāqib Syekh Abdul Qadir Al-Jaelanī*, terj. Ahmad Khodari (Situbondo: Ma’had Raudhatul Muta’allimin, t. t.), 78.

pun yang mempunyai ilmu maka ia pantas disebut sebagai ‘*ālim* atau ‘*ulama*. Namun demikian, menurut A. Mustafa Bisri, istilah ulama di Indonesia mengalami penciutan makna sehingga, gelar ulama banyak digunakan untuk menyebut mereka yang ahli di bidang ilmu agama.³³ Bahkan untuk kasus Indonesia, pemahaman arti ulama semakin kacau karena gelar ulama dipahami identik dengan kiai sehingga sering didengar istilah ulama plus, ulama panggung, ulama politik, ulama karbitan, ulama selebritis, ulama mbeling, dan lain sebagainya.

Dalam al-Qur’an, istilah ulama tidak hanya dinisbatkan kepada mereka yang menguasai keilmuan, tetapi lebih jauh bahwa keilmuan yang dimiliki seorang ulama tersebut mampu membentuk dirinya menjadi seorang hamba yang takut kepada Allah, seperti yang dijelaskan dalam ayat berikut.

إِيمًا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Penyantun.

Menurut yayasan penyelenggara penterjemah/pentafsir al-Qur’an kementerian agama RI, bahwa yang dimaksud dengan ulama dalam ayat di atas adalah orang-orang yang mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah.³⁴ Sedangkan menurut Ibn Jarīr al-Ṭabarī, ulama adalah mereka yang takut kepada Allah atas segala siksa-Nya dengan mengerjakan ketaatan.³⁵ M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa ulama sebagai orang yang mempunyai pengetahuan tentang fenomena alam dan sosial yang menghasilkan *khashyah*, yaitu rasa takut yang disertai penghormatan yang lahir akibat pengetahuan tentang obyek.³⁶

Dari beberapa pengertian di atas dipahami bahwa pengetahuan ulama tentang fenomena alam dan sosial, tidak berhenti di tingkat keilmuan profanitas saja, tetapi apa yang diketahui itu mengantar sang ulama untuk lebih dalam mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah. Kondisi ini lalu mengantar ulama untuk lebih dalam melakukan ketaatan kepada Allah.

³³Mustafa Bisri, ”Ulama Itu” dalam Subhan SD, *‘Ulama-‘ulama Oposan* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 7.

³⁴Tim Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta: Depag RI, 1971), 700.

³⁵Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*, Juz XII (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 141.

³⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 11 (Jakarta: Lentera, 2004), 467.

Dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī memperkenalkan sebutan ulama sekaligus membedakan antara ulama *ẓāhir* dan ulama *bāṭin*. Ia mengibaratkan ulama *ẓāhir* sebagai hiasan bumi dan kekuasaan, sedangkan ulama *bāṭin* disebut sebagai perhiasan langit dan para malaikat.

علماء الظاهر زينة الارض والملك وعلماء الباطن زينة السماء والملوك³⁷

Ulama dalam kategori *ẓāhir* adalah ulama yang tingkat ketakutannya kepada Allah dipijakan kepada pengetahuan yang bersifat *shar'ī*. Dari pengetahuan *shar'ī* ini ulama *ẓāhir* mengetahui kebesaran dan keagungan Allah sehingga melahirkan sebuah ketaatan. Ulama dalam kategori ini adalah ulama *shar'ī* yang disebut *faqīh*, *mutakallim*, *mufassir*, *muḥaddith*, dan lain sebagainya. Sedangkan ulama *bāṭin* adalah ulama yang telah melampaui ulama *ẓāhir* dalam hal ketaatan kepada Allah. Hal tersebut dikarenakan pengetahuan *shar'ī* ulama *bāṭin*, tidak hanya melahirkan sebuah ketaatan belaka tetapi justru dalam ketaatannya itu ulama *bāṭin* merasakan secara intuitif dan rohaniyah adanya kesejukan dan kedamaian bersama kebesaran dan keagungan Allah. Ini artinya bahwa bagi ulama *ẓāhir* pengetahuan mengenai kebesaran dan keagungan Allah hanya berhenti dalam sebuah ketaatan, sedangkan bagi ulama *bāṭin* ketaatan itu dinaikkan beberapa tingkat untuk merasakan kehangatan dekapan Allah. Ulama dalam kategori ini dikenal dengan ulama tasawuf, *'arīfīn*, *awliyā'*, dan lain sebagainya.

Shaykh Zayn al-Dīn al-Malibārī mengumpamakan pengetahuan *shar'ī'ah* sebagai perahu, sementara pengetahuan *ṭarīqah* sebagai lautan dan pengetahuan *ḥaqīqah* sebagai mutiara dalam ungkapan-nya berikut ini.

فشيعة كسفينة وطريقة كالبحر ثم حقيقة در غلا³⁸

Pengetahuan *syarī'ah* dengan demikian adalah pengetahuan semua ulama yang melahirkan sebuah ketaatan. Namun demikian ketaatan bagi ulama *bāṭin* adalah ketaatan yang sangat dalam karena dilakukan secara *ṭarīqah*. Ketaatan secara *ṭarīqah* diibaratkan berada di lautan lepas sehingga membutuhkan kehati-hatian sebab kalau tidak berhati-hati maka lautan akan memangsa diri-

³⁷Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 35.

³⁸Shaykh Zayn al-Dīn al-Malibārī, *Sharh Naẓam Azkiyā'* (Surabaya: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Aḥmad Sa'īd ibn Nabhan, t.t.), 3.

nya. Ketaatan secara *ṭarīqah* tidak hanya bersesuaian dengan *sharī'ah*, tetapi apa yang bersifat *sharī'ah* itu dilakukan dengan penuh *mujāhadah*, *murāqabah*, *istiqāmah*, *tawāḍu'*, *khushū'*, ikhlas, penuh tawakal, dan hanya mengharapkan ridha dari Allah.

Ketaatan secara *ṭarīqah* adalah model ketaatan ulama *bāṭin* yang akan melahirkan sebuah kondisi rohani yang sangat tajam yang tidak hanya mengetahui kebesaran dan keagungan Allah secara indrawi, tetapi bagi ulama *bāṭin* ketaatan itu mampu untuk merasakan secara spiritual adanya kesejukan dan kehangatan bersama kebesaran dan keagungan Allah, setiap saat dan bahkan mengalir melalui detak dan denyut jantungnya. Kondisi seperti ini oleh kalangan sufi disebut sebagai *aḥwāl* yang merupakan karunia luar biasa dari Allah.

Al-Ghazālī menyebut bahwa *aḥwāl* adalah merupakan karunia Allah yang sangat tinggi sementara *maqām* adalah adalah jalan menuju tercapainya *aḥwāl*.

فالأحوال مواهب علوية سماوية والمقامات طرقها³⁹

Pengetahuan ulama *bāṭin* seperti ini, menurut Muḥammad 'Abid al-Jābirī, disebut *الحقل العرفاني* atau lahan pengetahuan *'irfānī* sebagai bagian dari pengetahuan Islam setelah pengetahuan *bayānī* dan pengetahuan *burhānī*.⁴⁰

Dalam perjalanan panjang, pengetahuan *'irfānī* yang merupakan pengalaman rohani ulama *bāṭin* cenderung diperbincangkan secara terbuka sehingga menyebabkan lahirnya kebencian dari ulama *ẓāhir*. Apa yang mereka alami secara rohani seperti, *waḥdat al-wujūd*, *ittihād*, dan *ḥulūl*, dianggap kontroversi dan karenanya selalu menjadi pertanyaan ulama *ẓāhir*. Ulama *ẓāhir* yang hanya mengetahui kebesaran dan keagungan Allah dari kemampuannya dalam memahami *sharī'ah* yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadis secara rasional pasti tidak akan pernah bertemu dengan pengetahuan ulama *bāṭin* yang memahami *sharī'ah* secara intuitif di samping pemahaman rasional. Pertanyaan-pertanyaan ulama *ẓāhir* tersebut pada akhirnya memunculkan konflik antara ulama *ẓāhir* dan ulama *bāṭin*. Dalam konflik tersebut tak jarang terjadi saling mengkafirkan dan saling memurtadkan yang berakhir dengan

³⁹Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Juz V, 297.

⁴⁰Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Ishkālīyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), 148.

terbunuhnya ulama *bāṭin*, seperti al-Ḥallāj, al-Suhrawardī, dan Shaykh Siti Jenar.

PENUTUP

Menyikapi realitas para 'ulama yang terpecah seperti di atas, maka sikap al-Ghazālī, al-Junaydī, dan al-Jaylānī, seperti yang dijelaskan dalam uraian terdahulu, perlu dimiliki oleh setiap umat Islam agar perbedaan-perbedaan tidak membawa pertikaian, tetapi semuanya menjadi wacana dalam keilmuan Islam. Satu dan lain hal untuk melengkapi kesemuanya itu, adalah seruan al-Buṣṭāmī agar dapatnya juga menjadi acuan dalam menyikapi keterpecahan para ulama tersebut yaitu:

لو نظرتم الى رجل اعطى من الكرمات حتى يرتقى في الهوى فلا تغتروا به حتى تنظروا
تجدونه عند الامر وحفظ الحدود واداء الشريعة

*Artinya: Kalau kamu melihat seseorang sanggup melakukan pekerjaan karomah yang besar-besar; walaupun dia sanggup terbang di udara, maka janganlah kamu tertipu sebelum kamu lihat bagaimana dia mengikuti suruhan dan menjahui larangan serta menjaga batas-batas shari'ah.*⁴¹

Demikian juga seruan senada disampaikan al-Junayd berikut ini.
ولو رايت انسانا يطير في الهواء ويمش على الماء وهو يتعاطى امرا يخالف الشرع فاعلم
انه شيطان

*Artinya: Jika anda melihat seseorang mampu terbang di angkasa dan berjalan di atas air; tetapi ia melakukan sesuatu yang menentang syariah, maka ketahuilah bahwa sebenarnya ia adalah setan.*⁴²

Terbunuhnya al-Ḥallāj, al-Suhrawardī al-Maqtūl, dan Shaykh Siti Jenar adalah merupakan tragedi kemanusiaan yang secara akademis pastinya tidak boleh terjadi lagi. Hal tersebut dikarenakan akan memandulkan perkembangan keilmuan Islam itu sendiri, apalagi menurut 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, bahwa al-Ḥallāj adalah sebuah pribadi yang hebat, bagaikan suatu daya tarik yang tak tertandingi, di manapun ia berada di situlah orang-orang berkerumun, kemanapun al-Ḥallāj melangkah, mereka turut bersamanya. Ia adalah mencintai *ahl al-bayt* seperti para sufi lainnya.⁴³

⁴¹Abd. Halim Mahmoud, *Hal Ihwal Tasawuf*, terj. Abu Bakar Basymeleh (Indonesia: Dār al-Iḥyā', t.t.), 317.

⁴²*Ibid.*, 318.

⁴³*Ibid.*, 354.

Untuk itu, seorang sarjana teknik (insinyur) tidak semestinya membahas ilmu kedokteran, sedangkan sastrawan tidak semestinya membahas ilmu teknik karena memang bukan bidangnya. Untuk itu bagi siapapun yang belum mencapai tingkatan Ibn ‘Arabī, al-Ḥallāj, Ibn Farīd, atau yang belum mendekati tingkatan mereka, janganlah ikut menghukumnya.

Pembunuhan terhadap al-Ḥallāj, al-Suhrawardī, dan Shaykh Siti Jenar barangkali lebih pas bila dilihat dari sudut pandang politik, sedangkan bila dilihat dari sudut pandang akademik hal tersebut jelas-jelas merupakan suatu kemunduran.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*, Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008.
- Al-Ghazālī. *Miskat al-Anwar*, terj. Moh Bagir. Bandung: Mizan, 1984.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Ishkālīyāt al-Fikr al-‘Arabī al-Mu’āṣir*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1994.
- Al-Malbarī, Shaykh Zayn al-Dīn. *Sharḥ Nazam Azkiyā’*. Surabaya: Shirkah Maktabah wa Maṭba’ah Aḥmad Sa’īd ibn Nabhan, t.t.
- Al-Nawāwi, Muḥyī al-Dīn Abū Zakaria. *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Surabaya: Salim Nabhan, 1966.
- Bisri, Mustafa. ””Ulama Itu” dalam Subhan SD, *’Ulama-’ulama Oposan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Hamka, *Tasawuf. Perkembangan, dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Ibn al-Ḥasan, Ja’far. *Manāqib Syekh Abdul Qadir Al-Jaelanī*, terj. Ahmad Khodari. Situbondo: Ma’had Raudhatul Muta’allimin, t.t. .
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*. Juz XII. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

- Mahmoud, Abd. Halim. *Hal Ihwal Tasawuf*. terj. Abu Bakar Basymeleh. Indonesia: Dār al-Iḥyā', t.t.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*. Bandung: Bulan Bintang, 1983.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perennial*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah*. Vol. 11. Jakarta: Lentera, 2004.
- Siregar, HA. Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Tim Depag RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Depag RI, 1971.
- Zuhri, Mustafa. *Kunci Memahami Tasawuf*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984.