

BAB IV

PEMIKIRAN TASAWUF ‘ABD AL-ŞAMAD AL-PALIMBĀNĪ

A. Pemikiran ‘Abd Al-Şamad Al-PalimbānĪ Tentang Faham *Waḥdāt Al-Wujūd*.

Ajaran *wujudiyah* yang menjadi polemik di Aceh telah menjadikan khasanah intelektual di Indonesia semakin menarik. Perdebatan antara kaum ortodoks dengan kaum heterodoks mejadikan para ulama selanjutnya memberikan pandangan-pandangannya mengenai polemik ajaran *wujudiyah*. Al-PalimbānĪ merupakan ulama yang hidup setelah polemik ajaran *wujudiyah*. Oleh karena itu, ia juga mengkritik mengenai ajaran tersebut.

Kritikan yang dilancarkan oleh Al-PalimbānĪ tidak seperti yang dilakukan oleh Nuruddin dan Abdurrauf. Namun, ia hanya menguraikan pendapatnya sebatas membagi golongan faham *wujudiyah* menjadi dua. Yaitu golongan *wujudiyah* yang sesat dan golongan *wujudiyah* yang tak sesat. Untuk menjelaskan mengenai itu, maka penulis akan memulai dahulu dengan dasar pijakan yang Al-PalimbānĪ gunakan dalam mebagi golongan *wujudiyah* tersebut.

Al-PalimbānĪ dalam menguraikan permasalahan ajaran *wujudiyah* didasarkan pada terjemahan *Ihya’ UlumuddĪn* karya Imam Ghazali. Dalam menguraikan permasalahann itu, Al-PalimbānĪ membagi empat tahapan dalam

bertauhid.¹ Pertama, ketika seseorang mengucapkan *lā ilāha illallah*, maka ia masuk dalam golongan yang bertauhid, karena kita tidak mengetahui isi hatinya selain ucapannya, maka ia disebut sebagai orang munafik. Kedua, tauhid orang awam yang mengucapkan kalimat itu dengan memaknainya. Menurut Al-Palimbānī, ini merupakan *ushul al-dīn* yang dianut oleh ulama Asy'ariyyah dan Maturidiyyah.² Menurut Chatib, orang awam di sini adalah para fukaha dan ulama-ulama kalam.³ Ketiga, adalah tauhid bagi orang *muqarrabīn* yang menyaksikan tauhid itu sendiri secara *kasyf* melalui cahaya kebenaran. Dan di sinilah posisi hamba-hamba Allah yang selalu mendekatkan diri.⁴ Tauhid ini nampaknya merupakan tauhid yang menjadi tujuan orang sufi.

Al-Palimbānī menjelaskan :

“....dan ketiga bahwa memandang ia dengan hatinya akan kesaan Allah Taala itu dengan jalan terbuka hatinya itu dengan perantara nur Yang Sebenarnya, yang ada di dalam hati orang yang menjalani ilmu tarekat, yaitu *maqam* orang yang *muqarrabin*. Yang demikian itu, mereka melihat dengan mata hatinya akan sesuatu yang banyak itu tetapi dalam melihat yang sedemikian itu atas banyaknya itu padahal terbitnya perbuatannya itu daripada Tuhan Yang Maha Esa yang bersifat *qahhar* (gagah).”⁵

Pandangan tersebut tidak serta merta di dapat hasil dari renungan mengenai Tuhan. Hal itu didapat dari latihan-latihan spritual dengan melakukan praktek-praktek tarekat. Keempat, merupakan tauhid tertinggi,

¹ *Ihya' Ulumuddīn* dalam Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, 41.

² *Syar Al-Sālikīn* dalam Alwi Sihab, *Islam Sufistik*, 78.

³ Chatib, *Mengenal Allah*, 42.

⁴ Alwi, *Islam Sufistik*, 78.

⁵ Al-Palimbānī, *Syar al-Sālikīn* dalam Chatib, *Mengenal Allah*, 42.

yaitu bahwa seorang melihat hanya satu wujud. Menurut Alwi Sihab, tauhid ini disebut *musyhadah*, kesaksian tauhid orang-orang *shiddiqīn* atau dalam tradisi tasawuf disebut *fana'* dalam tauhid.⁶ Al-Palimbānī menjelaskan dalam *Syar al-Sālikīn* sebagai berikut:

“....dan tauhid yang keempat ini tiada ia melihat di dalam wujud alam ini melainkan zat (esensi) Tuhan Yang Maha Esa Yang Wajibul-wujud , dan yaitu pemandangan orang-orang *shiddiqin* (percaya penuh) yang ‘*arifin* (yang *arif*); dan itu dinmakan akan dia oleh ahli sufi *fana' di dalam tauhid*; maka ia tidak melihat ia akan dirinya, karena batinnya itu karam ia dengan *syuhud* (memandanga) akan Tuhan Yang Maha Esa yang sebenarnya.”⁷ Alwi Sihab menjelaskan dengan lebih jelas bahwa dalam kondisi *fana'* dalam tauhid, seluruh perhatin, perasaan, dan kesadaran tertuju kepada Allah, sehingga tidak melihat wujud selain-Nya, bahkan tidak menyadari keberadaan ego yang menurut kaum sufi merupakan penghalang besar antara hamba dengan Allah.⁸ Pada tahapan tauhid yang keempat inilah terdapat beberapa penafsiran yang mungkin mengakibatkan kesalah fahaman. Orang yang sudah mencapai derajat tauhid tersebut tidak lagi memandangi sesuatu selain esensi Tuhan. Tetapi hal ini, agaknya, tidak berarti bahwa yang dimaksudkan tauhid tingkat tertinggi ini sama dengan pandangan yang menganggap Tuhan itu ialah alam semesta.⁹

⁶ Alwi, *Islam Sufistik*, 78-79.

⁷ Al-Palimbānī, *Syar Al-Sālikīn* Hal. 103 dalam Chatib, *Mengenal Allah*, 42.

⁸ Alwi, *Islam Sufistik*, 79.

⁹ Cahtib, *Mengenal Allah*, 43.

Menurut Al-Palimbānī dalam mengakhiri keterangannya dengan sebuah pernyataan menarik, “ sesungguhnya derajat tauhid inilah yang disebut ilmu hakikat, ilmu makrifat, dan *wahdāt al-wujūd*. ”¹⁰

Penjelasan di atas merupakan pijakan-pijakan yang dijadikan Al-Palimbānī dalam mengomentari doktrin-doktrin *wujudiyah* yang sesat. Ia menentang pandangan-pandangan yang tak terkontrol dalam mistisisme. Ia mencela para kaum *wujudiyah* mulhid (kesatuan wujud ateistik). Keyakinan ini tampaknya mempunyai sejumlah pengikut di Sumatera Selatan pada masanya sehingga ia berusaha menghapuskannya.¹¹

Kaum *wujudiyah mulhid* dan dan kaum *hulluliyah* merupakan sebagian dari kaum yang bersufi-sufi. Mereka bukan sufi, melainkan menyerupakan sufi, alias sufi palsu. Di antara kelompok tersebut, ada yang percaya bahwa Tuhan berada dalam jiwa manusia dan pada setiap benda.¹² Mungkin inilah yang disebut oleh Al-Palimbānī sebagai kaum *wujudiyah* mulhid. Ajaran kaum *wujudiyah* mulhid di jelaskan sebagai berikut:

“lagi pula kata mereka it *inna al-haq subhanahu wa ta ‘ala laisa bi mawjud illa fi dhimm wujud al-ka’inat*, yakni, bahwa sesungguhnya Haq Ta’ala tiada wujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk. Maka adalah mereka itu mengisbatkan keesaan Haq Ta’ala di dalam wujud makhluk . . . dan lagi pula kata mereka “ kami dengan Allah sebangsa (dan) sejud ”; dan lagi pula kata mereka itu: bahwa Allah ta’ala ketahuan zat (esensi)-Nya dan nyata kaifiat-Nya daripada pihak

¹⁰ Al-Palimbānī, *Syar Al-Sālikīn*.. vol. IV, hal. 103 dalam Alwi Sihab, *Islam Sufistik*, 79.

¹¹ Azra, *Jaringan Ulama*, 348.

¹² Alwi, *Islam Sufistik*, 79.

ada ia mawjud pada *kharij* (luar) dan pada zaman dan *maqam* (tempat). Maka sekalian itu ittikad kafir.¹³

Pembagian doktrin *wujudiyah* yang dilakukan oleh Al-Palimbānī ternyata serupa dengan apa yang dilakukan oleh Nuruddin Ar-Ranīrī. Menurut Azra, Al-Palimbānī jelas tidak mengutip Nuruddin dalam pembagiannya terhadap pengikut *wujudiyah mulhid*. Tetapi kedua ulama itu menganut ajaran yang sama. Nuruddin menyatakan bahwa:

“ Maka sekarang kujagikan dan kunyatakan segala itikad *wujudiyah* yang *mulhid* lagi zindiq... ketahuilah olehmu hai saudarakau dan bicarakan dengan hatimu dan saksamai dengan akalmu akan *wujudiyah* yang sesat, katanya bahwa wujud dan wujud semesta sekalian alam itu wujud Allah dan wujud Allah itu wujud kita dan wujud semesta sekalian ... jika benar seperti itikad *wujudiyah* itu demikian, nisacaya jadilah tiap-tiap segala sesuatu daripada *hayawanat*, (binatang), dan *nabatat* (tumbuhan) dan *jamadat* (benda mati), dan *najasat* (najis) sekalipun itu Allah.”¹⁴

Kaum *wujudiyah* mulhid merupakan suatu aliran yang menganggap bahwa alam semesta ini merupakan penampakan lahir Allah lalu menganggap Allah itu ialah alam semesta. Suatu paham yang mendekati *pantheisme* yang

¹³ Al-Palimbānī, *Tuḥfah al-Rāghibīn fī Bayān Ḥaqīqah Īmān al-Mu'minīn wa mā Yuḥsiduh fī Riddah al-Murtaddīn*, Hal, 19-26 dalam Chatib, *Mengenal Allah*, 43-44. Lihat juga Azra, *Jaringan Ulama*, 348-349.

¹⁴ Ar-Ranīrī, *Ma' Al-Hayāt li Ahl Al-Mamāt*, dalam Azra, *Jaringan Ulama*, 349.

berbentuk *pankosmisme*¹⁵ yang menganggap bahwa Tuhan hanya nama bagi kesatuan alam semesta ini.¹⁶

Al-Palimbānī membagi golongan *wujudiyah* menjadi dua golongan, salah satunya adalah golongan *wujudiyah mulhid* yang dianggapnya sebagai kaum yang bersufi-sufi dan golongan *wujudiyah muwahhid* yang dianggapnya sebagai sufi yang sebenarnya. Sufi kelompok ini menegaskan keesaan Tuhan yang mutlak dalam diri-Nya. Al-Palimbānī memang tidak menjelaskan secara rinci mengenai sufi sebenarnya. Namun, para sufi sebenarnya memberi tekanan lebih banyak pada transendensi Tuhan daripada imanensi-Nya. Meski mereka menerima pendapat bahwa Tuhan ada dalam ciptaan-Nya. Namun, mereka melaknat apabila mendengar pernyataan bahwa Tuhan sama dengan makhluk.¹⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa konsep ajaran *wujudiyah* yang *muwahhid* itu, pada dasarnya sama dengan *wahdat al-wujūd*-nya Ibnu 'Arabi. Menurut Ibnu 'Arabi, alam raya ini merupakan ungkapan lahir Allah dalam arti bahwa wujud yang hakiki hanyalah Allah saja. Sedangkan alam semesta hanya merupakan bayang-bayang-Nya. Jika melihat penjelasan dalam klasifikasi ajaran tauhid di atas, terdapat kemiripan. Kedua ajaran itu memandang bahwa wujud hakiki hanya satu, yaitu Allah. Tetapi dari segi lain,

¹⁵ *Pankosmisme* merupakan istilah dari bahasa Yunani yaitu *pan* yang berarti segala, semua, seluruhnya dan *kosmos* yang berarti alam yang teratur. *Pankosmisme* merupakan pendapat yang berpendapat bahwa alam raya dengan segala macam isinya adalah adalah satu-satunya realitas. Tak ada realitas di luarnya. Akibatnya, Tuhan tidak ada tempatnya di dunia. A.M Hardjana, *Penghayatan Agama: Yang Otentik & Tidak Otentik.*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 27.

¹⁶ Chatib, *Mengenal Allah*, 43.

¹⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, 350-351.

keduanya tidak sama dalam menafsirkan “bahwa yang ada hanya Allah”, dalam pandangan kaum *wujudiyah mulhid* hal itu tercapai dalam keadaan *fana*’ sedangkan golongan *wahdat al-wujûd*, pandangan tersebut di dapat dari penafsiran atas fenomena alam yang bermacam-macam.¹⁸

Dengan demikian, penulis dapat menyimpulkan bahwa pemikiran Al-Palimbānī tidak hanya didasarkan pada pemikiran Al-Ghazālī saja. Ia juga menerima pemikiran *wahdat al-wujûd* yang telah dikembangkan oleh Ibnu’Arabi yang telah berkembang jauh sebelumnya.

B. Pembaruan Pemikiran Tasawuf ‘Abd Al-Şamad Al-Palimbānī dalam Mendamaikan Tasawuf Falsafi dengan Tasawuf Sunni

Sebelum menjelaskan bagaimana pembaharuan Al-Palimbānī dalam perkembangan tasawuf di Nusantara, perlu kiranya jika kita mulai dari penjelasan mengenai perkembangan tasawuf Falsafi dan tasawuf Sunni dalam dunia Islam.

1. Perkembangan Tasawuf Falsafi Dalam Islam

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional pengasasnya.¹⁹ Menurut At-Taftazani, Tasawuf Falsafi muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad ke-

¹⁸ Chatib, *Mengenal Allah*, 45.

¹⁹ Rosihan, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 143

6 H meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian.²⁰ Adanya pemaduan antara tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi ini, dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawuf jenis ini bercampur dengan ajaran filsafat di luar Islam. Tasawuf falsafi telah memadukan agama Islam dengan sesuatu yang sama sekali asing dalam dalam hal ibadah dan makrifat. Tujuan tasawuf yang bercorak filosofis ini menunjukkan bahwa konsep ini diadopsi dari pemikiran para filosof Yunani, India dan Persia.²¹

Perekembangan Tasawuf falsafi dimulai pada abad ke-3 H ketika tasawuf mulai mendapat bentuknya dalam mistik Islam, orang-orang sufi telah membicarakan ma'rifat dan tauhid dalam arti mengenal Tuhan.²² Pemikiran-pemikiran yang lahir selanjutnya terlibat dalam masalah epistemologis, yang bagaimanapun berkaitan langsung dengan pembahasan mengenai hubungan manusia dengan Allah dan sebaliknya. Sehingga lahir konsepsi-konsepsi seperti *fana'*, terutama oleh Abu Yazid Al-Bishtami (w. 261 H).²³ Konsep *fana'* diterjemahkan sebagai situasi peleburan diri manusia, dan kemudian dilanjutkan dengan *baqa'* yang esensinya ialah

²⁰ Taftazani dalam Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, 143

²¹ Ibrahim, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat: sebuah Kritik Metodologis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 21..

²² Chatib, *Mengenal Allah*, 32.

²³ Alwi, *Islam Sufistik*, 30.

kehidupan permanen dalam atau dengan Tuhan.²⁴ *Fana'* dan *baqa'*, tidak bisa dipisahkan dengan pembicaraan faham *ittihad* Abu Yazid. Dalam ajaran *ittihad* sebagai salah satu metode tasawuf, menurut keterangan A.R. Al-Badawy : “ yang dilihat hanya satu wujud padahal ada dua wujud yang berpisah satu dari yang lain. Karena yang dilihat hanya satu wujud, maka dalam “ittihad” bisa terjadi pertukaran peranan antara sufi dan Tuhan”.²⁵ Bagi para sufi pada saat itu, Tuhan itu bukan hanya dikenal melalui dalil-dalil atau melalui wahyu yang disampaikan oleh para nabi. Tetapi dapat juga dikenal langsung melalui pengalaman sendiri ketika mata hati kita layak mendapatkan anugerah itu.²⁶

Abu Yazid menjelaskan bahwa maqam *fana'* hanya bisa dicapai dengan melakukan perjuangan sungguh-sungguh agar sampai kepada Allah atau meleburkan diri dengan-Nya. menurut Nicholson, Abu Yazid merupakan penganut ekstrem mazhab *wahdat al-wujûd*.²⁷ Nicholson menambahkan bahwa Abu Yazid mendapat julukan sebagai pendiri tasawuf yang berasal dari Persia.²⁸

²⁴ Schimmel, *Mistical Dymensions Of Islam*, hal 55. Dalam Aun Falestien Faletehan, *Tasawuf Falsafi Persia*, 51.

²⁵ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), 236.

²⁶ Cahtib, *Mengenal Allah*, 33.

²⁷ Ibrahim Hilall, *Tasawuf antara Agama*, 25.

²⁸ Nicholson dalam, Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 33.

Konsep *waḥdat al-wujûd* Abu Yazid mempunyai kesamaan dengan konsep *al-hullul*²⁹-nya al-Hallaj (w.921 H). Telah disepakati bahwa dua orientasi mistis ini *waḥdat al-wujûd* dan *hullul*, tidaklah bersumber dari wahyu Al-Quran dan Sunnah Nabi SAW, melainkan bersumber dari ajaran yang diambil dari Filsafat Yunani, agama Hindu, dan pemikiran Persia.³⁰ Konsekuensi kecenderungan filsafat dalam tasawuf adalah semakin gencarnya para ulama fikih menyerang tasawuf, antara lain, yang paling menonjol adalah Ibn Al-Jauzy (w. 751 H) dan Ibn Taymiyah (w. 728 H).³¹

Perkembangan selanjutnya pada abad ke-6 H muncul sekelompok tokoh sufi seperti al-Suhrawardi al-Maqtul³² (w. 587 H), penyusun kitab *al-Hikmah al-Isyraq*, Muhyidin Ibn Arabi' (w. 638 H), Abd al-Haqq ibn Sab'in al-Mursi³³ (w. 669 H). serta tokoh –tokoh lain yang yang sealiran

²⁹ *Hullul* adalah dalam bahasa indonesianya bisa diartikan dengan diam, bergabung, bersama, datang, masuk, dan berada dalam atau berintegrasi. Tuhan dipahami mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu setelah manusia tersebut betul-betul berhasil melenyapkan sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuhnya. Lihat <http://hukumalam.wordpress.com/kitab-kitab/al-hulul/1-hulul/> diakses pada 04 Juli 2013.

³⁰ Nicholson dalam Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama Dan Filsafat*, 25.

³¹ Alwi, *Islam Sufistik*, 33.

³² Nama Aslinya adalah Syihab ul-Din Abu'i Futuh Al-Suhrawardi yang lebih terkenal sesudah matinya dengan Asyi –Syaikh Al-Maqtul (Syeikh yang mati dibunuh). Ia dituduh zindik dan *ilhâd* (keluar dari Agama) pada masa Sultan Salah el-Din Al-Ayyubi (Saladin) yang terkenal. Al-Suhrawardi dipenjarakan dan beliau sendiri tidak mau makan dan minum, sampai mati pada tahun 578 H/1191 M. (Hamka, *Tasawuf Perkembangan Dan Pemurniannya*, 135)

³³ Nama Aslinya Qhutub Din Muhammad Abdul Haq Ibnu's Sabi'in. Ia dilahirkan di Murcia (Andalusia) pada tahun 613 H. Pemikiran tasawufnya menyerupai ajaran tasawuf Ibnu Arabi dan Al-Suhrawardi, gabungan di antara Filsafat dan Tasawuf. Menurutnya, Allah adalah sumber segala akal yang mengatur alam ini, yang terbit daripadanya karena semata-mata faidah dan anugerah . puncak segala akal adalah akal pembuat dan dia mengatur bumi dan yang ada dalam bentuknya yang tetap. (Hamka, *Tasawuf Perkembangan Dan Pemurniannya*, 148-149).

dengannya. Mereka banyak menimba berbagai sumber dan pendapat asing , seperti filsafat Yunani dan khususnya Neo-Platonisme, yang tentunya ajaran tasawuf mereka banyak terpengaruh oleh teori-teori filsafat. Mereka ini banyak mempunyai teori mendalam mengenai soal jiwa, moral, pengetahuan, wujud, yang berdampak besar bagi para sufi sesudahnya.³⁴

Dengan munculnya para sufi yang juga filosof ini, orang mulai membedakannya dengan tasawuf yang mula-mula berkembang, yakni tasawuf akhlaqi. Pada penyebutan selanjutnya, tasawuf akhlaqi kemudian identik dengan tasawuf sunni. Hanya saja, titik tekan penyebutan tasawuf sunni dilihat pada upaya yang dilakukan oleh sufi-sufi dalam memagari tasawufnya dengan Al-Quran dan Sunnah. Dengan demikian jelas sekali adanya klasifikasi aliran tasawuf menjadi dua, yakni tasawuf sunni yang lebih berorientasi menampilkan pengokohan akhlaq, dan tasawuf falsafi yakni aliran yang menonjolkan pemikiran-pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya dalam ajaran-ajaran yang dikembangkannya.³⁵

Perpaduan konsep tasawuf dengan filsafat melahirkan faham-faham seperti, faham *Ittihad*, *Hulul*, *wahdat al-wujûd*, ucapan-ucapan

³⁴ Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, 51-52.

³⁵ Tokoh pertama yang dapat dipandang sebagai tokoh tasawuf falsafi adalah Ibn Masarrâh dari Cordoba, Andalusia ; w. 319 H. ia adalah filosof pertama yang muncul di Andalusia dan sekaligus dapat disebut filosof sufi pertama di dunia Islam. Ia menganut paham emanasi, yang mirip dengan paham emanasi Plotinus (w. 270 M.) (*Ibid*, hlm. 163).

Shatahat^{36,37} Konsepsi-konsepsi seperti *Ittihad*, *Hulul*, *wahdat al-wujûd* tersebut diadopsi dari pemikiran-pemikiran yang bersumber dari asing.³⁸

Pada abad ke-7 H, ajaran tasawuf kelihatan mengalami perkembangan yang mendasar. Tanda-tanda paling menonjol dari masa ini diantaranya adalah berdirinya mazhab Ibnu ‘Arabi yang memberikan warna baru terhadap bagaian yang penting dari kehidupan tasawuf.³⁹ Menurut Hamka, keistimewaan tasawuf dalam abad keenam dan ketujuh ialah lanjutan penyelidikan dengan cara filosofis di dalam membuka hijab (dinding) yang membatasi hidup lahir dengan alam rohani.⁴⁰

Ibnu ‘Arabi merupakan salah satu tokoh tasawuf falsafi. Ia lahir di Murcia, Spanyol pada tahun 1165 M. Pada masanya, Ibnu Arabi dikenal sebagai filosof besar, seorang penulis sufistik yang produktif.⁴¹ Ibnu Arabi merupakan keturunan yang terhormat, karena pamannya (dari pihak ibu)

³⁶ *Syatahat* adalah suatu keadaan ketika seorang sufi mengeluarkan ucapan yang lahir dari perasaan yang sedang meluap. Hal ini tidak dinilai secara lahir. Sufi demikian tidak dalam keadaan mukallaf, oleh karenanya ia berada di luar hukum taklifi yang berlaku umum.

Ucapan *syatahat* yang terjadi pada seorang sufi yang mengakibatkan pengungkapan suatu ungkapan yang mungkin terdengar asing oleh kaum awam bukanlah ungkapan seorang sufi. Lihat <http://pedangkebajikan.blogspot.com/2007/08/abu-yazid-al-busthami-abu-mansur-al.html> diakses pada 04 Juli 2013.

³⁷ Aun Falestien Faletihan, *Tasawuf Falsafi Persia Di Masa Klasik Islam*. (Surabaya : Dakwah Digital Press, 2007), 24

³⁸ Alwi, *Islam Sufistik*, 33. Ketiga ajaran di atas mempunyai kesamaan dengan ajaran Hindu yang mendorong manusia agar menyatukan jiwanya dengan dewa, yang disebut Atman dan Brahmana. Selain itu, konsep *fana*’ dan *baqa*’ mempunyai kesamaan dengan ajaran Budha yang mendorong manusia agar meninggalkan kehidupan dunia atau bersemedi untuk meniadakan dirinya agar bisa mencapai nirwana (Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II :Pencarian Ma’rifah Bagi Kaum Sufi Klasik Dan Penemuan Kebahagiaan Batin bagi Sufi Kontemporer* (Jakarta: Kalam Mulia, 2010), 98.

³⁹ Sayyid Husein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 111.

⁴⁰ Hamka, *Tasawuf Perkembangan Dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), 132.

⁴¹ Fadhilah, *Jenjang-Jenjang Sufisme*, 178.

adalah penguasa Tlemcen, Algeria. Ketika Murcia diserang oleh dinasti Al-Muwahidin pada tahun 567 H/1172 M, keluarganya pindah ke Seville.⁴²

Bertolak dari pandangan “bahwa yang ada hanya Allah” itu, Ibnu ‘Arabi lalu memandang alam semesta ini sebagai penampakan lahir (*tajalli*) dari nama-nama Allah. Tuhan itu hanya dapat dikenal melalui penampakan lahir-Nya dalam rupa alam semesta yang serba ganda ini, tapi eujud hakiki tetaplah berada di balik dan di atas alam semesta ini.⁴³ Ibnu ‘Arabi juga menjelaskan yang abadi dan fenomenal itu adalah dua aspek yang saling melengkapi dari Yang Esa, dan masing-masing saling memerlukan. Makhluk adalah perwujudan eksternal khalik.⁴⁴

Ajaran sentral Ibn Arabi adalah tentang *wahdāt al-wujūd* (kesatuan wujud). Meskipun demikian istilah *wahdat al-wujūd* yang dipakai untuk menyebut ajaran sentralnya itu, tidaklah berasal dari dia, tetapi berasal dari Ibnu Taimiyah, tokoh yang paling keras dalam mengecam dan mengkritik ajaran sentralnya tersebut.⁴⁵

Sejumlah murid-murid Ibnu Arabi menyebarkan ajaran Ibnu Arabi ke seluruh penjuru dunia Islam. Dia senantiasa mengilhami para intelektual muslim bahkan di abad setelahnya hingga pengaruhnya sampai ke Nusantara. Perkembangan tasawuf Falsafi di Indonesia dimulai ketika

⁴² William, *The Sufi Path Knowledge*, 5.

⁴³ Chatib, *Mengenal Allah*, 36-37.

⁴⁴ Reynold A Nicholson, *Mistik Dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), 117.

⁴⁵ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 145.

munculnya Syaikh Hamzah Fansuri di Indonesia. Ia menggunakan pijakan tasawufnya pada mazhab Ibnu ‘Arabi yang diperlihatkan sebagai mazhab yang begitu lengkap dan sempurna. Sehingga murid-murid dan pengikut-pengikutnya sangat mengaguminya. Pada masa Hamzah Fansuri dipandang sebagai tahap perkembangan tasawuf falsafi di Indonesia. Periode ini tidak begitu tidak berlangsung lama dengan munculnya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri dan Pengikutnya dari ahli fikih. Buku-buku karya Hamzah Fansuri dibakar dan membunuh sebagian pengikutnya.⁴⁶

2. Perkembangan Tasawuf Sunni Dalam Islam

Berbeda dengan tasawuf falsafi, Tasawuf sunni adalah bentuk tasawuf yang para penganutnya mendasari tasawuf mereka dengan al-Quran dan al-sunnah, serta mengaitkan keadaan (*ahwāl*) dan tingkatan (*maqāmāh*) rohaniyah mereka kepada kedua sumber tersebut.⁴⁷

Sejak zaman Sahabat dan Tabi’in, kecenderungan terhadap ajaran Islam secara lebih analitis mulai muncul. Mereka memandang ajaran Islam dari dua aspek, yaitu aspek lahiriyah dan aspek batiniyah. Pendalaman dan pengalaman aspek batiniyah mulai terlihat sebagai hal yang paling utama, tanpa mengabaikan aspek lahiriyah yang bertujuan untuk membersihkan jiwa. Mereka lebih lebih berorientasi pada aspek batiniyah, yaitu cara

⁴⁶ Alwi, *Islam Sufistik*. 123.

⁴⁷ Amin Syukur, *Rasionalisme Dalam Tasawuf*, (Semarang: IAIN Wali Songo 1994) hal 22 dalam Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 97.

hidup yang lebih mengutamakan rasa, serta lebih mementingkan keagungan Tuhan.⁴⁸

Pada abad ke-3 Hijriyah, perkembangan tasawuf semakin maju. Menurut Rosihan, ajaran tasawuf pada abad ke-3 H berkembang menjadi ilmu moral keagamaan atau ilmu akhlaq keagamaan. Pembahasan mereka tentang moral akhirnya mendorong untuk semakin mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan akhlaq.⁴⁹ Pada masa inilah tasawuf menjadi sebuah ilmu setelah sebelumnya hanya merupakan ibadah-ibadah praktis. Karena pada masa ini lahir beberapa karya seperti *Al-Risālah Al-Qusyariyyah* karya Al-Qusyairi dan *'Awārif Al-Ma'ārif* karya Al-Suhrawardi Al-Baghdādi.⁵⁰

Kajian yang berkenaan dengan akhlaq tersebut di atas menjadikan tasawuf terlihat sebagai amalan yang sangat sederhana dan mudah dipraktikkan semua orang. Kesederhanaannya dapat dilihat dari kemudan landasan-landasan berfikirnya. Tasawuf pada alur yang sederhana ini tampaknya banyak ditampilkan oleh kaum salaf. Perhatian mereka lebih tertuju pada realitas pengalaman Islam dalam praktik yang lebih menekankan keterpujian perilaku manusia.⁵¹ Namun, pada masa abad ke-3

⁴⁸ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 49.

⁴⁹ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 50.

⁵⁰ Alwi, *Islam Sufistik*, 31.

⁵¹ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 50.

H penuh juga dengan pergolakan antara tasawuf falsafi dengan tasawuf sunni, yang berlanjut dengan esekusi mati al-Hallaj.⁵²

Perkembangan selanjutnya pada abad ke-4 H. Pada fase ini ilmu tasawuf mengalami perkembangan yang lebih maju dibandingkan pada abad ke-3 Hijriyah, karena usaha maksimal para ulama tasawuf untuk mengembangkan ajaran tasawufnya masing-masing. Akibatnya kota Baghdad yang menjadi pusat kegiatan tasawuf yang paling besar pada masa itu tersaingi oleh kota-kota besar lainnya.⁵³ Namun perkembangan tasawuf di berbagai negeri dan kota tidak mengurangi perkembangan tasawuf di kota Baghdad. Bahkan, penulisan kitab-kitab tasawuf di sana mulai bermunculan, misalnya kitab *Qutubul Qultib Fi Mu'amalatil Mahbub*, yang dikarang oleh Abu Thalib al-Makky⁵⁴ (w. 386 H).⁵⁵

Pertentangan-pertentangan yang terjadi pada abad sebelumnya, menggugah para intelektual agama untuk mencari penyebabnya, lalu merumuskan langkah-langkah untuk mengatasinya. Pada abad ke-5 H merupakan masa dimana syariat telah menjadi dasar bagi ilmu tasawuf.⁵⁶ Schimel menambahkan bahwa tasawuf pada masa ini cenderung mengadakan pembaharuan. Schimel menyebutnya sebagai periode

⁵² Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 130. Menurut Nicholson, esekusi mati yang ditujukan kepada al-Hallaj bermotif politik. (Nicholson, *Mistik Dlam Islam*, 113)

⁵³ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 64.

⁵⁴ Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ali bin 'Atiyah Abû Tālib al-Makkī. ia merupakan tokoh tasawuf sunni. Menurutny, tasawuf dapat ditegakkan bila didasari kehendak yang ikhlas dan ilmu yang kuat. Untuk lebih lengkapnya lihat Mahjuddin, *Ilmu Tasawuf*, 139-140.

⁵⁵ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 51.

⁵⁶ Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 143.

konsolidasi, yaitu periode yang ditandai pemantapan dan pengembalian tasawuf ke landasannya, Al-Quran dan al-Hadis. Tokoh-tokohnya adalah Al-Qusyairi (465 H), Al-Harawy (w. 481 H), dan Al-Ghazālī (w. 505 H).⁵⁷

Nama lengkapnya adalah Abû al-Qāsim Abdu al-Karim Hawāzin al-Qusyairi al-Naisibûrī, lahir di kota Ustawā 376 H, dan wafat di Naisabur pada 465 H.⁵⁸ Al-Qusyairi adalah pembela teologi *Ahl al- Sunnah wa al-jama'ah*, yang mampu mengompromikan *syraiah* dan *hakikat*. Ada dua hal yang ia kritik, yaitu tentang *syathahiyat* yang dikatakan oleh sufi falsafi, dan cara berpakaian mereka yang menyerupai orang miskin, sementara pada saat yang sama tindakan mereka bertentangan dengan pakiannya.⁵⁹

Selain Al-Qusyairi, Al-Harawi yang nama lengkapnya adalah Abû Ismā'il Abdullah bin Muhammad bin 'Āli al-Ansāri al-Harāwi al-Hanbālī juga mengkritik pendahulunya yang dipandang sebagai guru tasawuf yang tidak mendalam ilmu syariatnya sehingga mengajarkan ilmu tasawuf yang melenceng dari ajaran Islam yang sebenarnya.⁶⁰ Ia menganggap bahwa orang-orang yang suka mengeluarkan *syathahat*, hatinya tidak bisa tenang atau dengan kata lain, *Syathahat* itu muncul dari ketidaktenangan. Sebab, apabila ketenangan itu terpaku dalam kalbu mereka, akan membuat

⁵⁷ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 36.

⁵⁸ Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 144-145.

⁵⁹ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 37.

⁶⁰ Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 151.

seorang akan terhindar dari keganjilan ucapan ataupun segala penyebabnya.⁶¹

Tokoh lainnya adalah Imam Al-Ghazālī (w. 505 H). Ia merupakan tokoh yang sepenuhnya hanya menerima tasawuf yang berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Pengetahuan tentang tasawuf dikajinya dengan begitu mendalam. Di sisi lain ia melancarkan kritikan tajam kepada para filosof, kaum Mu'tazillah dan bathiniyah.⁶² Menurut Hamka, ia menyebut Al-Ghazālī sebagai Orang Besar Tasawuf yang dengan jiwa besar luar biasa dapat mempertemukan kembali ilmu Lahir dengan Ilmu Batin, Fikih dengan Tasawuf, dan juga Filsafat, sehingga meninggalkan pengaruh yang amat besar dalam Islam.⁶³ Menurut Simuh, Imam Al-Ghazālī merupakan ulama yang sanggup menyusun kompromi antara syariat dan hakikat menjadi bangunan baru yang saling memuaskan, baik dari karangan syar'i atau kalangan sufi. Beliau mampu mengikat tasawuf dengan dalil-dalil wahyu baik ayat al-Quran dan Hadis Nabi.⁶⁴ Al-Ghazālī juga berhasil memancangkan prinsip-prinsip tasawuf yang moderat, yang seiring dengan

⁶¹ Al-Harawi Vol. 3 dalam Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 38.

⁶² Diantara hal-hal yang menjadi kritikan dan ketidaksetujuan (bahkan memandang sebagai ahli bid'ah) Al-Ghazālī terhadap para filosof adalah : 1. Tuhan tidak mempunyai sifat. 2. Tuhan mempunyai substansi basit (sederhana) dan tidak mempunyai mahiyah (hakekat). 3. Tuhan tidak mengetahui juz'iyat. 4. tuhan tidak dapat diberi sifat al-jins dan al-fasl. 5. ala mini tidak bermula. 6. Alam ini kekal. 7. pembangkitan jasmani tidak ada. 8. hukum alam tak dapat berubah. 9. jiwa planet-planet mengetahui semua juz'iyat. 10. planet-planet adalah bintang yang bergerak dengan kemauan. (Harun Nasution, *Falsafah dan mistisisme dalam Islam*, Jakarta : Bulan bintang, 2010, hlm. 31-32)

⁶³ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, 118.

⁶⁴ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 159.

aliran *ahlussunnah wal jamaah*, dan bertentangan dengan tasawuf al-Hallaj dan Abu Yazid al-Bustami.⁶⁵

Sama halnya dengan Al-Qusyairi dan Al-Harawi, Al-Ghazālī juga menngkritik *Sythahiyat* yang dianggapnya mempunyai dua kelemahan. Pertama, kurang memperhatikan amal lahiriah, hanya mengungkapkan kata-kata yang sulit dipahami sehingga menimbulkan dampak negatif bagi orang awam. Kedua, keganjilan ungkapan yang tidak dapat dipahami maknanya, dihasilkan dari pikiran yang kacau, hasil imaginasi sendiri.⁶⁶ Dalam kitab *Al-Munqidz min al-Dalal*⁶⁷, Al-Ghazālī juga mengkritik kesesatan penafsiran para penganut faham *hulul*, *ittihad*, dan *wushul*. Ia menyatakan:

“ Ringkasnya, penghayatan makrifat ini memuncak sampai sedemikian dekatnya pada Allah sehingga ada segolongan mengatakan *hulul* (imanensi Tuhan dalam manusia), segolongan lagi mengatakan *ittihad* (bersatu dengan Tuhan), dan ada pula golongan yang mengatakan *wushul* (sampai ke tingkat Tuhan). Kesemuanya itu adalah salah. Dan telah kujelaskan segi

⁶⁵ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 65-66.

⁶⁶ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 38.

⁶⁷ Menurut Hamka, di dalam kitabnya ini, kita dapat mengetahui bagaimana usaha Al-Ghazālī merenungi laut makrifat, mencari tempat untuk berpegang. Di lukiskannya bagaimana kesan dan perasaannya melihat masyarakat yang ada di sekelilingnya. Di pelajarinya setiap agama dan madzhab-madzhab yang ada dalam setiap agama serta dipelajarinya Filsafat. Ia sangat menghargai filsafat yang bisa mengasah otak, terutama dalam ilmu pasti dan ilmu alam. Tetapi setelah sampai soal-soal ketuhanan, nyatalah filsafat hanya terawang akal manusia yang senantiasa tidak dapat dipegang. Sepintas Aristoteles telah menemukan Tuhan. Kemudian diikuti oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina. Setelah dengan fikiran bebas Ghazali menyelaminya, dia mendapati bahwa Ketuhanan Aristoteles itu bertentangan dengan agama. (Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya*, 122-124).

kesalahn mereka dalam kitab *Maqshudu al-Aghsa* (tujuan yang Tertinggi).⁶⁸

Tasawuf pada abad ke-5 H cenderung mengalami pembaharuan, yakni dengan mengembalikannya ke landasan al-qur'an dan al-sunnah. Al-Ghazālī dipandang sebagai pembela terbesar tasawuf sunni. Pandangan tasawufnya seiring dengan para sufi aliran pertama, para sufi abad ke-3 dan ke-4 H.⁶⁹ Pada penjelasan di atas terlihat jelas perkembangan tasawuf pada abad ke-5 H mengalami reformasi. Tokoh yang paling menonjol pada masa ini adalah Imam Al-Qusyairi (w. 465 H) yang berperan melapangkan jalan bagi Al-Ghazālī untuk mengembangkan tasawuf sunni di Dunia Islam.⁷⁰

Pada abad ke-6 H, perkembangan tasawuf sunni semakin meluas dan menyebar ke seluruh pelosok duna Islam. Hal ini akibat dari pengaruh kepribadian Al-Ghazālī yang begitu besar bagi dunia tasawuf. Keadaan ini memberi peluang munculnya para tokoh sufi yang mengembangkan tarekat-tarekat dalam rangka mendidik para muridnya, seperti sayyid Ahmad al-Rifa'i⁷¹ (w.570 H), dan sayyid Abdul Qadir Jaelani⁷² (w. 561 H)

⁶⁸ *Al-Munqidz min al-Dalal*, 32 dalam Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya*, 163-164.

⁶⁹ Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, 53.

⁷⁰ Alwi, *Islam Sufistik*, 36.

⁷¹ Nama lengkapnya adalah Sayyid Ahmad bin Abī al-Hasan bin ‘Āli bin Rifā’ah al-Husyanī, lahir di Iraq 512 H dan wafat di luar kota Basrah 570 H. Ia adalah pendiri tarekat Rifa’iyah. (Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 162-163).

⁷² Nama lengkapnya adalah Abū Muhammad Muhyi al-Dīn ‘Abdu al-Qādir bin Mūsā bin ‘Abdillah al-Jaylānī, lahir di Jaylān (Tabristan) pada 1 Ramdhan 471 H. Dan wafat di Baghdad pada 11 Robi’ul al-Akhir 561 H. Ia merupakan ahli tasawuf sunni karena ilmu syariatnya sangat mendalam. Ia juga menguasai Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis, Ilmu Tauhid, Ilmu Fikih, dan Ilmu Akhlak., lalu keahlian

yang sangat terpengaruh oleh garis tasawuf Al-Ghazālī. Pilihan yang sama dilakukan generasi berikut, antara lain yang paling menonjol adalah syeikh Abu Hasan al-Syadzili⁷³ (w.650 H) dan muridnya Abu Abbas al-Mursi⁷⁴ (w. 686 H) serta Ibn Attha Illah al-Sakandari⁷⁵ (w. 709 H).⁷⁶

Alwi menjelaskan bahwa ada beberapa tokoh tasawuf sunni di Indonesia, diantaranya adalah Nuruddin Ar-Raniri dan ‘Abd Al-Şamad Al-Palimbāni. Al-Palimbāni adalah figur yang merupakan kesinambungan pengaruh tasawuf sunni yang sebelumnya telah didapat dari pemikiran-pemikiran Nuruddin.⁷⁷

Perkembangan pemikiran tasawuf falsafi dan sunni di Nusantara mengakibatkan Al-Palimbāni mampu menguasai kedua pemikiran tersebut.

yang paling mendasar baginya karena sejak kecil sudah mahir menghafal Al-Quran. (Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 158).

⁷³ Nama lengkapnya adalah Abul Hasan Asy-Syadzili Al-Hasani. Syekh Abul Hasan Asy-Syadzili adalah pendiri Tarekat Syadziliyah. Tarekat Syadziliyah yang merupakan salah satu tarekat sufi terkemuka di dunia. Ia dipercayai oleh para pengikutnya sebagai salah seorang keturunan Nabi Muhammad, yang lahir di desa Ghumarah, dekat kota Sabtah, daerah Maghreb (sekarang termasuk wilayah Maroko, Afrika Utara) pada tahun 593 H/1197 M. Ia wafat pada tahun 650 H. Di akses dari http://id.wikipedia.org/wiki/Abul_Hasan_Asy-Syadzili pada 28 Juni 2013.

⁷⁴ Nama lengkapnya adalah al-Imam Syihabuddin Abu al-Abbas bin Ahmad bin Umar Al-Anshory Al-Mursi radiallahu anhu. sebagian ahli sejarah ada yang mengatakan bahwa nasab beliau sampai pada sahabat Sa'ad bin Ubadah radiallahu 'anhu pemimpin suku Khazraj. Al-Mursi dilahirkan tahun 616 H (1219 M) di kota Marsiyah, salah satu kota di Andalus Spanyol. Ia merupakan murid dari Abul Hasan Asy-Syadzali. Di Akses dari <http://bintang-sufi.blogspot.com/2009/05/sheikh-abu-abbas-al-mursi.html> pada 28 Juni 2013.

⁷⁵ Nama lengkapnya adalah ahmad bin Muhammad bin Abdi al-Qāri’ ‘Atāillah. Ia dilahirkan di Iskandariyah (Mesir) dan meninggal di Kairo. Menurutnya, tasawuf harus memiliki lima macam asas. 1. Taqwa secara lahir batin. 2. Selalu mengikuti sunnah dalam setiap perbuatan dan perkataan. 3. Menolak kekuatan makhluk dalam penciptaan dan pengaturan. 4. Selalu bersikap rela terhadap ketenutuan Allah. 5. Selalu ingat kepada Allah pada setiap saat. (Mahjuddin, *akhlak Tasawuf*, 177-178)

⁷⁶ Alwi, *Islam Sufistik*, 32.

⁷⁷ Ibid, 69.

Hal ini disebabkan oleh perkembangan pergulatan pemikiran antara penganut tasawuf sunni dengan tasawuf falsafi. Syaikh Syihab al-din misalnya, menulis *risalah fi al-tasawwuf* yang mengacu pada pemikiran Syaikh Ruslan al-dimsyiki dan Syaikh Zakaria Al-Anshari yang berwawasan sunni dengan tujuan supaya penganut faham martabat tujuh tidak mengabaikan ketentuan-ketentuan syariat. Kemudian Syaikh Kemas Fahrudin yang menulis buku yang mengomentari buku *Syarah Risalah Al-Tauhid* karya Zakaria al-Anshari dan *Khamrat al-Khan* karya ‘Abd Al-Ghani Al-Nabulasi (pengagum Ibnu Arabi).⁷⁸

3. Bentuk Pembaruan Al-Palimbānī dalam Mendamaikan Tasawuf Falsafi dengan Tasawuf Sunni

Sebagai seorang intelektual yang penuh dengan pergumulan pemikiran tasawuf sunni dan falsafi, Al-Palimbānī dituntut untuk dapat memahami dan menguasai pemikiran serta kecenderungan sufisme yang berkembang pada saat itu. Dari sinilah dia berusaha untuk mengadopsi seluruh pemikiran yang berkembang, khususnya pemikiran Al-Ghazālī dan Ibnu ‘Arabi, untuk kemudian mengambil jalan tengah dari keduanya.⁷⁹ Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika pemikiran Al-Palimbānī terkadang

⁷⁸ Khamami zada dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 145.

⁷⁹ *Ibid.*, 145.

mengikuti pemikiran Al-Ghazālī, tetapi tidak jarang pula mengikuti pemikiran Ibnu ‘Arabi.

Ada beberapa pembaruan Al-Palimbānī dalam mendamaikan pemikiran tasawuf falsadi dengan tasawuf sunni yang akan penulis uraikan di bawah ini.

Pertama, dalam karya terbesarnya *Syar As-Slaikin*, yang merupakan tejemahan dari kitab *Ihya’ Ulumuddin*, terdapat beberapa perbezaan antara keduanya. Al-Ghazālī tidak menerima faham waḥdat al-wujud sedangkan Al-Palimbānī menerima faham itu. Dalam kitab *Ihya’ ulumuddin*, Al-Ghazālī menjelaskan bahwa *tiada Tuhan selain Allah Yang Tiada Sekutu bagi-Nya*. Hal ini menunjukkan bahwa ada yang lain selain Allah tetapi tidak ada sekutu bagi Allah. Al-Ghazālī berfaham *ithnainiyat al-wujûd* (wujud Allah sebagai pencipta dan wujud alam semesta sebagai ciptaan yang diciptakan dari tidak ada menjadi ada). Sedangkan menurut Al-Palimbānī menjelaskan bahwa *tiada Tuhan selain Allah yakni tiada maujud itu melainkan wujud Allah*. Kata Al-Palimbānī ini menunjukkan wujud Allah sebagai pencipta dan wujud selain Allah adalah hasil *tajalli*.⁸⁰

Al-Palimbānī tidak serta merta mengutip dari pemikiran Al-Ghazālī dalam karya *Ihya’ Ulumuddin* saja. Dalam *Syar As-Salikin*, ia

⁸⁰ Abdul Fattah Haron Ibrahim, “Kitab *Syar al-Sālikīn* oleh Abdul Samad al-Falembani Mengelirukan, ” dalam *Islam: Past, Present And Future*, ed Universitas Kebangsaan Malaysia Departemen Of Theology And Philosophy Faculty of Islamic Studies (Malaysia: Kementerian Penerangan Malaysia, 2004), 1069. Di akses dari Internet 13 Juni 2013.

menambahkan martabat tujuh yang tidak ada dalam kitab *Ihya' Ulumuddin*. Dari sinilah permulaan titik perbedaan antara Al-Palimbānī dengan Al-Ghazālī.⁸¹

Kedua, pembaruan Al-Palimbānī selanjutnya mengenai konsep *fana'* dalam tauhid. Telah dijelaskan di atas bahwa Al-Ghazālī membagi derajat tauhid menjadi empat tingkatan, derajat tauhidnya orang munafik, derajat tauhidnya umat Islam pada umumnya, derajat tauhidnya orang yang menyaksikan tauhid itu sendiri secara *kasyf* melalui kebenaran, dan derajat tauhidnya orang-orang yang mengalami *fana'* dalam tauhid. Pada tingkatan yang keempat, merupakan tingkatan di mana seseorang melihat hanya satu dalam wujud.⁸² Orang yang sudah mencapai tingkat tauhid yang tertinggi ini, tidak lagi memandang sesuatu selain Tuhan Yang Esa.⁸³

Al-Palimbānī memandang tauhid yang paling tinggi yang ditejemahkan dari Al-Ghazālī itu mempunyai kesamaan dengan inti ajaran *wahdat al-wujūd*. Karena menurutnya, ilmu yang membicarakan tingkatan tauhid yang keempat ini adalah ilmu hakikat, ilmu makrifat, dan *wahdat al-wujūd*.⁸⁴ Secara lebih tegas lagi, ia mengemukakan bahwa derajat tertinggi yang menurut Al-Ghazālī disebut *fana'* dalam tauhid atau *fana'* dalam dirinya sendiri mengakibatkan orang yang mengalaminya berada pada taraf

⁸¹ Abdul Fattah Haron Ibrahim, "Kitab *Syar al-Sālikīn* oleh Abdul Samad al-Falembani, 1076.

⁸² Khmami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 146.

⁸³ Chatib, *Mengenal Allah*, 43.

⁸⁴ Chatib, *Mengenal Allah*, 45-46.

ketika dia tidak membuka pandangan kecuali pandangan Allah SWT. Dengan kata lain, ia menyamakan konsep *fana'* dalam tauhidnya Al-Ghazālī dengan *wahdat al-wujûd* -nya Ibnu 'Arabi.⁸⁵

Untuk menjelaskan wahyu Tuhan sesuai dengan konsep *wahdat al-wujûd* atau *fana'* dalam tauhid, Al-Palimbānī memakai doktrin martabat tujuh. Doktrin ini pada mulanya dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi, tetapi kemudian ditfsirkan kembali oleh Al-Burhānpûrī. Ia menjelaskan bahwa Tuhan mengungkapkan diri-Nya (*tajalli*) melalui tujuh tahap wujud. Penciptaan manusia merupakan tahap terakhir dari pengungkapan Tuhan.⁸⁶ Bahkan, dalam *Syar Al-Sālikīn*, ia sendiri mengakui bahwa teori tersebut tidak bertentangan dengan akidah *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah*.⁸⁷

Meskipun antara pemikiran Al-Palimbānī dan Ibnu 'Arabi terdapat kesamaan, pengaruh Al-Ghazālī lebih dominan dalam keseluruhan orientasi tasawufnya. Daya tarik Ibnu 'Arabi, melalui pengaruh *al-Tuhfāh* karya Al-Burhanpuri yang berupaya menemukan dasar legitimasi *wahdat al-wujûd* dari Al-Quran dan Sunnah, tak dapat dibendung Al-Palimbānī. Akibatnya, ia harus melakukan berbagai penafsiran dan penyesuaian-penyesuaian tertentu.⁸⁸

⁸⁵ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 147.

⁸⁶ Azra, *Jaringan Ulama*, 352.

⁸⁷ Alwi, *Islam Sufistik*, 81.

⁸⁸ *Ibid*, 82.

Al-Palimbānī merasa tertarik untuk berupaya membuktikan bahwa *wahdat al-wujūd* -nya Ibnu 'arabi sama dengan *fana'* dalam tauhidnya Al-Ghazālī. Dalam penelaahnya, dia menemukan bahwa derajat kedekatan kepada Allah SWT, tidak akan dicapai tanpa *fana'*. Yaitu, kondisi di mana sifat-sifat egoisme seseorang tertanggalkan seiring dengan tertariknya jiwa ke arah yang lebih dekat kepada Allah SWT, kemudian ia mengalami *fana'* dari sifat-sifat egois dan *baqa'* dengan sifat Tuhan.⁸⁹

Pada titik ini Al-Palimbānī berhasil dalam usahanya mendamaikan tradisi Ibnu 'Arabi dengan tradisi Al-Ghazālī. Konsep tahap keempat, tauhid para siddiqin, yang diambil dari Al-Ghazālī, disejajarkan dengan *wahdat al-wujūd* -nya Ibnu 'Arabi. Tetapi ini bukan berarti mereka sama, apalagi identik.⁹⁰ Namun, menurut Alwi Sihab, kesan persamaan di atas memerlukan pengkajian lebih lanjut. Menurut Alwi, Al-Palimbānī gagal mengidentifikasi perbedaan tajam “keadaan menyataui” yang menurut Al-Ghazālī terjadi pada saat mengalami *fana'* dalam tauhid dan *wahdat al-wujūd* menurut Ibnu 'Arabi.⁹¹

Ketiga, menurut Al-Palimbānī, gagasan yang dituangkan oleh Al-Ghazālī dalam *Ihya'* -nya bertujuan untuk menyimpulkan beberapa hal yang pernah dicapai oleh para sufi terdahulu dengan penjelasan yang lebih simpel, rinci, dan mudah dipahami. Artinya, apa yang ada dalam *Ihya'* -nya

⁸⁹ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 147.

⁹⁰ Azra, *Jaringan Ulama*, 352.

⁹¹ Alwi, *Islam Sufistik*, 80.

hanya sebatas metodologi untuk mencapai makrifat. Sebab, dalam kitabnya, Al-Ghazālī sama sekali tidak menjelaskan hasil-hasil makrifat yang dinilainya sebagai *fana'* dalam tauhid.⁹² Perlu diketahui bahwa kitab *ihya' Ulumuddin* yang ditulis oleh Al-Ghazālī mempunyai tujuan untuk menyatukan ilmu Aqidah, syariat dan akhlak ke dalam tasawuf. Kitab yang ditulis empat jilid ini bertujuan pula menolak upaya sufi yang lain memisahkan ilmu zahir dan ilmu batin.⁹³

Berbeda dengan *Ihya'*, menurut Al-Palimbānī pembahasan *Al-Futuh*-nya Ibnu 'Arabi lebih memusatkan perhatiannya pada perilaku sang sufi dengan gejala psikologis yang dialaminya. Artinya, *Al-Futuh* lebih berdimensi paparan pengalaman spiritual yang dialami oleh pengarang, daripada kerangka teoritis yang sebagaimana tertuang dalam *ihya'*.⁹⁴

Keempat, mengenai penjelasan tentang *ruh*, jiwa, akal, dan hati, Al-Palimbānī menganggap bahwa Al-Ghazālī tidak membedakan kesemuanya itu. Pasalnya, semua itu merupakan anugerah Tuhan yang membentuk karakteristik manusia. Al-Palimbānī juga menganggap bahwa hati itu identik dengan roh, jiwa, dan akal, bila empat istilah ini tidak

⁹² Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 148.

⁹³ Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf*, 155.

⁹⁴ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 148.

diartikan secara berurutan sebagai hati fisik, daya hidup jasmani, hawa nafsu, dan kandungan pengetahuan tentang sesuatu.⁹⁵

Al-Palimbānī menyayangkan bahwa Al-Ghazālī tidak menjelaskan secara tuntas apakah hati sudah ada sebelum “melekat” pada tubuh, Al-Ghazālī menyatakan bahwa manusia terdiri dari jasad dan suatu makhluk abstrak yang disebut jiwa manusia atau ruh.⁹⁶ Dalam Al-Quran Surat Al-Hijr dijelaskan:⁹⁷

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Artinya: “Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan) Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.” (QS: Al-Hijr :29)

Melihat penjelasan Al-Ghazālī yang sedemikian itu, lantas membuat Al-Palimbānī menggunakan pendapat Ibnu ‘Arabi. Ia menjelaskan bahwa *ruh* sejak dulu, sebelum terpaut oleh manusia, sudah mengenal Allah SWT. Namun, setelah melekat pada manusia, *ruh* akan mendapatkan ma’rifatnya kembali jikalau manusia itu ber-*mujahadah* untuk mengalahkan hawa nafsu yang cenderung mengajak ke arah yang berlawanan dengan hakikat *ruh*.⁹⁸

⁹⁵ Syar As-Salikin Jilid III, 5-7 dalam Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, 56-57.

⁹⁶ Alwi, *Islam Sufistik*, 87.

⁹⁷ Al-Qur’an, 15 (al-Hijr): 29.

⁹⁸ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 149. Lihat juga Chatib, *Mengenal Allah*,

Penjelasan di atas nampaknya melahirkan istilah-istilah yang mencerminkan tingkatan penguasaan seseorang atas hawa nafsunya. Dalam hal ini Al-Palimbānī merujuk Al-Ghazālī dalam mengklasifikasi jiwa manusia yang terbagi atas tiga tingkatan sebagai berikut.

“ martabat yang pertama “ dinamakan *nafs al-amararah* yakni *nafs* yang menyuruh berbuat maksiat dan segala kejahatan . . .”

“ martabat yang kedua : dinamakan *nafs al-lawwamah* yakni *nafs* (yang) mencela atas berbuat kejahatan dan tiada rida ia atas perbuatan maksiat, padahal hatinya itu suka berbuat kebajikan, tetapi belum sangat tetap hatinya itu kepadanya, karena ada lagi di dalam hatinya maksiat yang batin, seperti ujub dan ria dan sebagainya, padahal tiada suka ia kepada maksiat yang batin itu;”

“ martabat yang ketiga ; dinamakan *nafs al-muthma’innah*, yaitu apabila telah tetap hatinya di dalam mengerjakan ibadah, padahal tiada sekalipun ia suka akan berbuat maksiat, karena telah fana’ ia daripada nafsunya yang mendorong kejahatan itu. Inilah akhir dari martabat orang yang salikin,yang telah sampai kepada makrifat akan Tuhannya dengan makrifat yang sebenar-benarnya.⁹⁹

Namun, dalam klasifikasi di atas Al-Palimbānī tidak puas dengan dengan penjelasan Al-Ghazālī mengenai rumusan jalur makrifat yang harus ditempuh untuk sampai pada tingkatan makrifat.¹⁰⁰ Ajaran di atas hanya menjelaskan perjuangan manusia menguasai hawa nafsunya untuk mencapai apa yang disebut makrifat itu, sedangkan hakikat *ruh* atau *nafs* itu sendiri, setelah menempuh tahap-tahap perjuangan tersebut, tidak

⁹⁹ *Syar Al-Sālikīn* jilid III hal 6-8 dalam Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, 57-58.

¹⁰⁰ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 149.

dibicarakan lagi oleh Al-Ghazālī. Hal ini agaknya yang menjadi dasar ketidakpuasan Al-Palimbānī.

Atas ketidakpuasaan tersebut, Al-Palimbānī berusaha menggunakan sumber lain. Ia menggunakan kitab *At-Tuhfatul Mursalah* yang menjelaskan martabat tujuh. ia menambahkan penjelasan Al-Ghazali mengenai tiga tingkatan *nafs* dengan membaca kitab *As-Sairu wa As-Suluk ilaa Malik Al-Muluk*, karangan Syaikh Qasim Al-Halabi.¹⁰¹

Menurut Al-Palimbānī, makhluk mengalami proses penciptaan dalam tujuh tahap manifestasi ketuhanan, jiwa pun mempunyai tujuh kualitas dengan ciri khas masing-masing.¹⁰² Sumber lain yang ia dapatkan tersebut, menjelaskan tujuh tingkatan *nafs*: *Al-Ammārah*, *Al-Lawwāmah*, *Al-Mulhamah*, *Al-Muthma'innah*, *Al-Rādhiyah*, *AL-Mardhiyyah*, dan *Al-Kāmilah*. Setiap tingkatan *nafs* tersebut mempunyai perjalanan, alam, tempat, keadaan, jalan, cara, dan sifat-sifat.¹⁰³ Penjelsan mengenai hal tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini.¹⁰⁴

¹⁰¹ Chatib, *Mengenal Allah*, 59.

¹⁰² Alwi, *Islam Sufistik*, 90.

¹⁰³ Chatib, *Mengenal Allah*, 59.

¹⁰⁴ Penjelasan mengenai tujuh tingkatan *nafs* dalam bentuk tabel tersebut dijelaskan oleh Alwi dalam karyanya “Islam Sufistik”, lihat Juga Chatib, *Mengenal Allah*, 60. Penjelasan Alwi, menurut penulis lebih mudah dipahami dari pada penjelasan Chatib walaupun keduanya mempunyai kesamaan.

Tujuh Kualitas Jiwa

Kualitas Jiwa	Perjalanan	Alam	Tempat	Keadaan	Jalan, cara	Sifat-sifat
<i>Al-Ammārah</i>	Kepada Allah	Kebendaan	Dada	Cenderung jahat	Syariat	Bodoh, kikir, serakah, pemaarah
<i>Al-Lawwāmah</i>	Untuk Allah	Alam Ide	Hati	Cinta Allah	Tarekat	Benci kejahatan
<i>Al-Mulhamah</i>	Mengandalakan Allah	Alam Ruh	Jiwa	Rindu Allah	Makrifat	Kedermawanan dan ridha
<i>Al-Muthma'innah</i>	Bersama Allah	Haqiqh Al-Muhammad iyah	Sanubari	Bertekad bulat	Rahasia Syariat	Murah hati dan tawakkal
<i>Al-Rādhiyah</i>	Di sisi Allah	Alam Ahadiyah	Lubuk Hati	Fana Dan Ridha	Tanpa Jalan	Ikhlas kepada Allah
<i>AL-Mardhiyyah</i>	Dari Allah	Kebendaan	Lubuk Hati lebih dalam	Mabuk Cinta Allah	Syariat	Lemah lembut
<i>Al-Kāmilah</i>	Dengan Allah	Kesatuan dalam prulal dan prulal dalam kesatuan	Lebih dalam lagi	Baqā bersama Allah	Semua Jalan	Semua sifat sempurna

Berdasarkan uraian di atas, status “kualitas tujuh” berada pada posisi yang merupakan faktor pelengkap proses penciptaan dalam konteks “martabat tujuh”. oleh karena itu, sebagaimana proses penciptaan melalui tujuh tahap, jiwa manusia juga berproses melalui tujuh kualitas hingga mencapai puncak makrifat *waḥdat al-wujûd*.¹⁰⁵ Melihat penjelsan di atas, konsep-konsep pemikiran Ibnu ‘Arabi lebih banyak dipakai oleh Al-Palimbānī dalam melengkapi gagasan Al-Ghazālī. Hal ini merupakan bentuk usaha Al-Palimbānī dalam membuktikan bahwa pemikiran Ibnu’Arabi tidak bertentangan dengan akidah *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama’ah*.

¹⁰⁵ Alwi, *Islam Sufistik*, 90.