

AHMAD SIRHINDĪ DAN PEMBAHARUAN TAREKAT

Fathur Rohman

Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara
Email: fathurrahman41@yahoo.co.id

There is an understanding that some of sufi orders to find *ḥaqīqah* through the sufi *ṭarīqah* no longer need the *sharī'ah*. *Sharī'ah* is seen as the outer skin of religion, and *ḥaqīqah* is the core. Because of getting the core of religion, the skin has no use anymore. This understanding is a rasionable understanding of the sufi mystics of the past that most no longer pay attention to the rules of *sharī'ah* in its suluk. Most sufis, at that time, preferred a more philosophical sufism which emphasize thinking to achive rather than the worship of god and morality. It can be seen from the popularity of the doctrine of *wahdat al-wujūd* which so dominates the teaching of classical sufism. This phenomenon invites the attention of Ahmad Sirhindi, on of sufi and mursyid of naqshabandi order. He moved to reform of the sufi orders who was then filled with heretical practices and doctrines which dominated *wahdat al-wujūd*. This study aims to discover and develop ideas of Sirhindi to reform the sufi orders. This research is a qualitative form of research library in using the instrument, so that the resulting data are in the form of data analysis, presentation and writing of the main source, namely *al-Maktūbat* that's magnum opus of Sirhindi. This study is descriptive-exploratory study. The data analysis technique used in this study was content analysis. The results of this study revealed that are some basic things are the focus sirhindi in revision, among others: first, the synchronization *sharī'ah*, *ṭarīqah*, and *ḥaqīqah*; second, purification sufi orders of deviant practices; third , rejection of the theory of *wahdat al-wujūd*; fourth, applying the theory *wahdat al-shuhūd*.

Keywords: tasawuf, tarekat, pembaharuan, Sirhindi

A. Pendahuluan

Image sebagai penyebar bid'ah dan penyimpangan islam memang masih belum bisa dihapuskan sepenuhnya dari tarekat. *Image* itu sudah terlalu melekat kuat, meskipun tidak semua tarekat menyimpang. Kerajaan Saudi Arabia misalnya, melarang adanya tarekat kesufian, karena dianggap penyimpangan atau bid'ah dari ajaran yang benar. Beberapa kalangan sunni, meskipun menerima keberadaan tarekat, tapi masih mengawasi amalan tarekat dan intuisinya agar tidak jatuh dalam amalan-amalan yang menyimpang. Organisasi seperti NU, merasa perlu menetapkan ketentuan tentang tarekat mana yang sah atau *mu'tabarrah* dan yang tidak sah (*ghairu al-mu'tabarrah*).

Pada masa permulaan, tarekat memang tidak bisa dipisahkan dari amalan dan praktek yang serba aneh. Bahkan hingga saat ini, beberapa tarekat masih memelihara praktek-praktek yang bagi orang awam, dipandang aneh. Beberapa amalan tarekat, diakui atau tidak, memang tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Hadits. Hingga para ulama ortodoks semacam Ibn Taimiyah dan para pengikutnya mengkritik habis amalan tarekat dan menyebutnya sebagai biang keladi bid'ah dan syirik.

Berbagai upaya untuk meluruskan kembali tarekat sudah banyak dilakukan. Salah satunya oleh Ahmad Sirhindi, seorang sufi mursyid tarekat Naqshabandi kenamaan asal Hindustan. Ia tidak hanya mengkritik, tapi juga berjuang untuk membawa tarekat ke dalam bingkai syariat. Gagasan-gagasannya dipandang berhasil mendobrak sistem tarekat yang telah mapan, khususnya tarekat Naqshabandi yang tengah berkembang di India. Teori tasawufnya yang terkenal adalah *waḥdat al-shuhūd* yang merupakan antitesis dari teori *waḥdat al-wujūd* milik Ibn Arabi yang kala itu banyak dianut oleh para pelaku tarekat.

Inti dari pembaharuan Sirhindi adalah purifikasi sufisme dan pembersihan tarekat dari praktek menyimpang dengan menekankan sikap kembali kepada al-Qur'an dan Hadits. Ia mengkritik keras tasawuf falsafi, utamanya konsep *waḥdat al-wujūd*, yang dianggapnya sebagai biang keladi kultus dan sinkretisme serta penyimpangan ajaran islam. Sebaliknya ia mendorong tasawuf amali dengan tetap mematuhi *sharī'ah* dan memandang positif terhadap kehidupan dunia.

Menurutnya, *sharī'ah* adalah bagian terpenting yang mendasar dalam ajaran sufi, sehingga setiap ajaran tasawuf yang tidak sesuai dengan *sharī'ah* harus ditolak. Dalam salah satu suratnya ia menyatakan bahwa tujuan *ṭarīqah* sufi tidak lain adalah untuk memperkuat keyakinan terhadap *sharī'ah* dan meningkatkan kepatuhan terhadap aturan-aturannya. Apabila seseorang telah memperoleh keyakinan yang benar, dan telah mematuhi tuntutan *sharī'ah*, maka seseorang sebaiknya masuk ke jalan sufi. Tetapi tidaklah benar bagi seorang yang melakukannya dengan mengharap mendapatkan sesuatu yang baru, atau yang melampaui ketentuan *sharī'ah*.¹

¹ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 209

Keteguhannya dalam memperjuangkan *sharī'ah* juga ditunjukkan lewat kritik yang dialamatkan kepada pemerintahan Mughal. Ia mengutuk konsep *Dīn Ilāhī* yang dicituskan oleh raja dan menuntut ditegakkannya syariat Islam di India. Golongan Syi'ah juga tak luput dari sasaran kritiknya. Dalam tulisannya, ia mengklarifikasi propaganda penganut Syi'ah yang mengutuk dan mempersalahkan para sahabat Rasul yang dianggap telah merampas kekuasaan dari tangan Ali Ra.

Pemikiran Sirhindi tentang purifikasi tasawuf dan pembaharuan tarekat memang tidak bisa dibilang baru. Kritik terhadap praktek tarekat yang menyimpang sebelumnya sudah pernah digaungkan oleh Ibn Taimiyah. Tapi pemikiran Sirhindi dipandang lebih berpengaruh terhadap perkembangan tarekat di masa depan. Berbeda dengan Ibn Taimiyah, upaya pembaharuan yang dilakukan Sirhindi adalah upaya dari dalam, karena ia sendiri adalah seorang guru tarekat. Perjuangan Sirhindi dalam mereformasi tarekat lebih dinamis, tidak hanya dengan menulis, tapi juga berdakwah ke berbagai daerah. Kembalinya kemurnian ajaran tasawuf dan tarekat saat ini, terutama di kawasan India dan Pakistan, juga tidak bisa lepas dari citranya.²

Sirhindi merupakan sosok sufi modern yang orisinal. Orisinalitas gagasannya bisa dilihat dalam surat-suratnya yang kemudian dikenal dengan *Maktūbāt Imām Rabbānī*. Ajarannya merupakan tonggak pembaharuan tarekat di India dan salah satu pelopor neo-sufisme di dunia. Pemikirannya juga banyak mempengaruhi pemikir-pemikir muslim sesudahnya seperti Syah Waliullah³ dan Bediuzzaman Said Nursi.⁴ Hampir semua sufi Naqshabandi di seluruh dunia menarik garis spiritual darinya. Bisa dikatakan Ajaran-ajaran Sirhindi merupakan akar pembaharuan tarekat yang telah banyak menginspirasi gerakan-gerakan tarekat dalam melawan ketidakadilan dan imperialisme.⁵

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis tertarik untuk membahas pemikiran dan pembaharuan tarekat yang dirintis oleh Syaikh Ahmad Sirhindi. Tulisan ini penulis anggap penting karena melihat ajaran-ajarannya yang begitu berpengaruh dalam khazanah sufisme dan tarekat, terlebih di Indonesia.

² Yohanan Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi; an Outline of His Thought and a Study of His Image in The Eyes of Posterity, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, h. 176

³ Sekalipun Waliullah mengkritik Sirhindi, namun dalam beberapa hal pemikirannya amat terpengaruh oleh pemikiran Sirhindi. Hal tersebut tampak jelas dalam teorinya tentang organ lembut di dalam tubuh manusia (*sirr*). Ia juga mengadopsi teori *waḥdah al-shuhūd* dan mengkompromikannya dengan teori *waḥdah al-wujūd* dalam pemikiran tasawufnya. Lihat: Julian Baldick, 2002, *Islam Mistik (Mengantar Anda Ke Dunia Tasawuf)*, PT. Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, h. 182

⁴ Said Nursi mengacu pada alur pemikiran Sirhindi dalam menafsirkan al-Qur'an. Sirhindi mengusung interpretasi al-Quran dalam koridor syar'i dengan selalu mempertautkan dengan konteks dimana al-Qur'an itu akan diaplikasikan. Lihat: Bediuzzaman Said Nursi, 2003, *Episode Mistis Kehidupan Rasulullah*, terj. Sugeng Hariyanto, Jakarta, Siraja, h. 265

⁵ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 2

Berdasar latar belakang di atas, ada beberapa permasalahan yang bisa dikaji lebih jauh. Namun penelitian ini hanya akan difokuskan pada upaya Ahmad Sirhindi dalam melakukan pembaharuan tarekat.

Tujuan penelitian ini difokuskan menjawab permasalahan di atas, yakni pembaharuan tarekat yang dilakukan Ahmad Sirhindi. Apabila tujuan penelitian di atas telah tercapai, diharapkan tulisan ini dapat memberikan manfaat antara lain:

1. Memberikan informasi ilmiah kepada para pemerhati dan peminat kajian tasawuf dan tarekat di Indonesia.
2. Sumbangan ilmiah untuk memperkaya khazanah perpustakaan islam, khususnya dalam bidang tasawuf dan tarekat.
3. Sebagai sumbangsih penulis, terutama dalam kajian tasawuf dan tarekat di Indonesia

Kajian ini termasuk *libraby research*, yaitu sebuah penelitian yang dilakukan dengan cara mengadakan studi atau telaah secara teliti terhadap buku-buku atau literatur yang terkait dengan pokok-pokok permasalahan.⁶ Data primer yang digunakan bersumber dari magnum opus Ahmad Sirhindi yaitu *al-Maktūbat* dan data sekunder diambil dari sumber-sumber lain yang mendukung penelitian ini. Kajian ini bersifat deskriptif-eksploratif dengan cara menggali pengetahuan seluas-luasnya dan sedalam-dalamnya terhadap obyek penelitian untuk kemudian dianalisis dan dipaparkan menjadi sebuah pembahasan yang sistematis. Dalam tulisan ini, penelitian difokuskan untuk memperoleh pengetahuan sebanyak-banyaknya mengenai pembaharuan tarekat yang dicetuskan oleh Ahmad Sirhindi. Adapun teknik analisis data dalam tulisan ini menggunakan *metode content analysis* yaitu teknik yang dipakai dalam usaha untuk menemukan karakteristik pesan yang dilakukan secara objektif dan sistematis.⁷ Metode ini dipilih untuk menemukan gagasan primer yang terdapat di dalam literatur yang berhubungan dengan pemikiran Ahmad Sirhindi.

B. Kajian Pustaka

Kajian tentang pemikiran Ahmad Sirhindi, menurut pengamatan penulis, baik dalam bentuk buku ataupun penelitian masih perlu diperbanyak. Hal ini karena sumber-sumber kajian tentang Sirhindi yang berbahasa Indonesia masih sangat minim. Sumber primer yaitu *Maktubat Ahmad Sirhindi* dan kitab lainnya berbahasa asli Hindustan dan kebanyakan diterbitkan dalam bahasa Persi, Turki, atau Urdu, dan sedikit dalam bahasa Arab. Sedangkan sumber sekunder berupa penelitian dan buku dalam bahasa Indonesia juga masih minim.

⁶ Anton Bakker dan Ahmad Harith Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, h. 63.

⁷ Soejono Abdurrahman, 1997, *Metode Penelitian Waktu, Pemikiran dan Penerapan*, Rineka Cipta, Jakarta, h. 13.

Dari pencarian penulis terhadap sumber kajian, penulis mendapati beberapa karya ilmiah yang membahas tentang Ahmad Sirhindi, antara lain:

1. *Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* karya Muhammad Abdul Haqq Anshari. Buku ini membahas tentang pemikiran Sirhindi dan usaha-usahanya dalam melakukan *tajdīd*, terutama dalam bidang tasawuf. Buku memfokuskan pembahasannya pada hubungan antara sufisme dan *sharī'ah* serta teori *wahdat al-shuhūd* yang ditawarkan Sirhindi.
2. *Shaykh Ahmad Sirhindi; an Outline of His Thought and a Study of His Image in The Eyes of Posterity*, tulisan ini merupakan disertasi karya Yohanan Friedmann untuk mendapatkan gelar doktor dalam bidang Islamic Studies di McGill University, Montreal. Tulisan ini tidak hanya membahas tentang pemikiran Sirhindi secara umum yang mencakup tasawuf, tauhid, dan filsafat, tapi juga tentang kiprahnya dalam menegakkan syariat di India, dan hubungannya dengan penguasa Mughal.

Sementara penelitian yang penulis lakukan ini menekankan pada pemikiran dan upaya sirhindi dalam memperbaharui tarekat dan corak pemikirannya. Dengan demikian, penelitian yang penulis lakukan ini berbeda dengan dua karya di atas.

C. Biografi Ahmad Sirhindī

Ahmad Sirhindi atau sering juga disebut Al-Imām al-Rabbānī Shaykh Aḥmad al-Farūqī al-Sirhindī, adalah seorang ulama terkemuka, pemikir sufisme yang juga tokoh besar tarekat Naqshabandiyah yang sangat berpengaruh. Dia adalah salah satu teoritikus terkemuka sufisme yang dikenal juga dengan julukan *al-Mujaddid Alf Thānī* (pembaharu milenium kedua).⁸ Dia lahir pada hari Jumat 4 Syawal 971 H/26 Mei 1564 di kota Sirhind, sekarang masuk bagian Punjab, barat laut Delhi. Ia lahir dari keluarga yang mempunyai tradisi kelimuan kuat yang silsilahnya sampai pada khalifah Umar. Ayahnya shaykh Abd al-Aḥad (927-1007 H/1521-1598 M) adalah seorang shaykh Chisty.⁹ Pada masa kecilnya ia belajar dan menghafal al-Qur'ān kepada ayahnya sendiri. Setelah keilmuannya cukup matang dan dikenal di masyarakat, ia dikirim ayahnya ke Sialkot, sekarang termasuk wilayah Pakistan. Di sana ia belajar logika, filsafat, dan teologi dari Mullah Kamāl Kashmirī (w.1017 H/1608 M), yang terkenal dengan ilmu rasionya, dan belajar Hadis dari Shaykh Ya'qūb S{arfī (w. 1003

⁸ Badri Yatim, 2005, "*Sirhindī, Aḥmad*" dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Nina M. Armando et. Al, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, h. 221

⁹ Chistiyah adalah salah satu tarekat sufi utama di Asia Selatan. Nama Chisty diambil dari nama desa tempat kelahiran tarekat tersebut, yaitu Chisty dekat Herat di Afghanistan bagian barat. Pendiri tarekat ini adalah Shaykh Mu'mīn al-Dīn Chistiyah (w. 1236 M). salah satu ciri tarekat ini adalah, antusiasmenya yang ekstrem dalam pagelaran ekstatis musik dan puisi. Tarekat ini menyebar ke seluruh kawasan yang kini merupakan wilayah India, Pakistan dan Bangladesh. Lihat: Julian Baldick, 1995, "*Chistiyah*" dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, New York, Jilid 1. h. 331

H/1594 M) seorang ulama yang mensyarahi S{ah}h al-Bukhārī dan seorang sufi masa dinasti Kubrawiyah. Dia juga mempelajari tafsir dan hadis kepada Qādi Bahlul Badakh Sānī. Sirhindī menamatkan pendidikannya dan kembali ke kampung halamannya pada umur 17 tahun.¹⁰

Beberapa tahun kemudian ia pergi ke Agra, ibukota kekaisaran Mughal, yang pada saat itu dikuasai sultan Akbar (963-1014 H/1556-1605 M) dan menjalin hubungan dengan mahkamah Mughal seperti penyair terkemuka Faiḍī (954-1004 H/1547-1595 M). Sirhindī membantu Faiḍī dalam penulisan Tafsir al-Qurān dalam bahasa arab yang dikenal dengan *Sawāṭi' al-Ilhām*.¹¹ Ia juga menjalin kontak dengan Abū al-Faḍl seorang penulis dan sekretaris informal istana, namun karena keyakinan Abū al-Faḍl yang percaya kepada Allah tapi mengabaikan adanya *nubuwwat*, menolak *sharī'ah* dan menganggap ibadah sebagai bentuk kemunafikan serta memandang semua keyakinan dari segi akal saja.

Sirhindī merasa tidak cocok dan kecewa atas keyakinan Abū al-Faḍl.¹² Mengetahui hal ini, ayah Sirhindī, Shaykh 'Abd al-Aḥad segera menyusul ke Agra dan membawanya pulang. Di tengah perjalanan, sang ayah menikahkan Sirhindī dengan putri Shaykh Sulṭān, sebuah keluarga terhormat dari Taneshwar. Di bawah bimbingan ayahnya, Sirhindī mempelajari kitab-kitab tasawwuf seperti al-Ta'arruf karya al-Kalābādhi, 'Awarif-nya Shahrawardi dan Kitab Fusṭuṣ al-ḥikam karya Ibn 'Arabī.

Sirhindī mulai mempelajari tasawwuf dari ayahnya, Shaykh Abdul Aḥad. Lantas ia mulai meniti jalan pembinaan sufi atau *sulūk* langsung di bawah bimbingan ayahnya. Setelah ayahnya wafat pada tahun 1007 H/1598 M, iapun menunaikan haji. Dalam perjalanan menunaikan haji, ketika di Delhi, ia dikenalkan pada Kwajah Abdul Bāqī' atau dikenal dengan Bāqī' Billāh.¹³ Bāqī' Billāh merupakan wali pertama tarekat Naqshabandiyah yang ada di India. Bāqī' Billāh membujuk Sirhindī agar mau meluangkan waktu untuk bersamanya. Dalam beberapa hari saja, Sirhindī menyatakan ketertarikannya dan iapun diinisiasi untuk masuk ke dalam tarekat Naqshabandiyah.

Setelah pertemuan pertama, Sirhindī kemudian pulang dan menyempurnakan suluk sebagaimana yang dinasehatkan oleh Bāqī' Billāh serta selalu menginformasikan penglihatan dan pengamalan apa saja yang dialaminya. Ia kemudian mengunjungi kwajah dan tinggal

¹⁰ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 2

¹¹ Kitab *Sawāṭi' al-Ilhām* mempunyai kekhasan karena di dalamnya tidak ada huruf bertitik. Padahal alfabet tulisan arab mempunyai 15 huruf yang bertitik dan karena terbebas dari surat-surat yang mengandung diakritik. Lihat: K.A Nizami, 1997, "The Naqshabandiyah Order" dalam *Islamic Sprituality Manifestations*, ed. Syeed Hossein Nasr, The Crossroad Publishing Company, New York, h. 177

¹² Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 16

¹³ Khwajah berasal dari kata khoja atau guru. Lihat: A. Hafidz Anshari, "Naqsyabandiyah, Tarekat", dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Nina M. Armando et. al, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, Jilid 4, h..182

beberapa bersamanya. Dua bulan kemudian Sirhindī telah mendapatkan nisbat Naqshabandiyah dan mencapai peniadaan diri yang nyata (*Fanā' al-Haqīqī*) atau persatuan mutlak (*Jam'ū al-Jam'i*) lalu ia meneruskan sulūknya hingga mencapai tahap pemisahan pasca bersatu (*Farq Ba'da al-Jam'*). Gurunya, Bāqī' Billah sangat kagum dengan prestasi muridnya itu dan menyebut hal itu sebagai puncak prestasi manusia serta tahap kesempurnaan (*Maqām al-Takmīl*). Klaim-klaim akan supremasi spiritual mistiknya dituangkannya pada bagian depan maupun di sela-sela komentar kritisnya atas *Waḥdat al-wujūd* dalam Maktūbat-nya.

Setelah dianggap berhasil, Aḥmad Sirhindī ditunjuk oleh sang guru untuk menjadi khalifah tarekat di kampung halamannya, Sirhind. Bahkan setelah Bāqī' Billāh wafat, ia mendapat pengakuan sebagai penerus Kwaja Bāqī' Billāh, yakni pemimpin resmi *khanaqah* di Delhi.¹⁴ ia mengawasi dan melatih para pengikutnya dari berbagai tempat di India. Ketika mereka telah mencapai tingkat kesempurnaan, mereka diperintahkan kembali ke tempat asal untuk mengajarkan tarekat Naqshabandiyah. Sebagian dari mereka ada yang dikirim ke kota-kota besar seperti Lahore, Delhi, Agra, Sarahanpur, Allahabad, Mangalkot, Burhanpur dan lain-lain.

Sirhindī mengkritik keras keyakinan sebagian mahkamah India, di antaranya Abū Al-Faḍl dan ayahnya Mullāh Mubārak Nagrawī yang menolak keyakinan terhadap kenabian (*nubuwwah*) dan wahyu, serta mengabaikan keharusan menaati *sharī'ah*. Untuk menangkalkan keyakinan para mahkamah tersebut, Sirhindi menulis kitabnya yang pertama, yaitu *Ithbāt al-Nubuwwah*.

Keyakinan para mahkamah ini lantas mempengaruhi Sultan Akbar¹⁵, raja saat itu, sehingga pada suatu saat anggota mahkamah membuat pernyataan (*maḥḍar*) yang isinya bahwa akbar adalah pribadi yang adil, bijaksana, dan amat bertaqwa kepada Tuhan. Bahkan mereka meletakkan sultan Akbar dalam peringkat di bawah mujtahid. Dengan senjata ini, akbar kemudian memproklamkan suatu agama baru yang disebut agama ilahi (*dīn ilāhī*) yang disusun oleh Abū al-Faḍl dan Mullāh Mubārak Nagrawi.¹⁶ Alasan mendirikan agama

¹⁴ Khanaqah adalah sebuah nama yang berkembang di kalangan bangsa persia untuk menyebut tempat pertemuan para darvishes atau kaum sufi. Dalam istilah bahasa arab ini adalah zawiyah. Lihat: Cyril Glasse, 1999, *Ensiklopedi Islam* (ringkas) terj. Ghufuron A. Mas'adi, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, h. 213

¹⁵ Memerintah tahun 1542 – 1605. Disebut-sebut sebagai raja dinasti mughal tersukses karena berhasil menyatukan rakyat muslim dan hindu. Seorang raja muslim, yang juga seorang sufi, penganut *wahdat al-wujud* yang berhasil memerintah negeri yang rakyatnya mayoritas beragama Hindu. Lihat: Jalaluddin Rakhmat, 1998, *Reformasi Sufistik; Halaman Akhir Fikri Yathir*, Pustaka Hidayah, Bandung, h. 61

¹⁶ Agama baru ini mengajak rakyat India untuk menyembah api, matahari dan bintang serta mewajibkan sujud penghormatan kepada sultan. Menghalalkan riba, judi, arak dan daging babi. Mencegah shalat, puasa, haji dan melokalisasikan prostitusi. Untuk masuk ke dalam agama ini syahadat

ini adalah bahwa islam telah disempurnakan sejak ratusan tahun lalu, jadi sekarang harus diganti agama yang baru. Agama ini merupakan perpaduan berbagai kepercayaan- Hindu, Zoroaster, Buddha, Nasrani, dan islam.¹⁷

Sirhindī juga melancarkan kritik tajam kepada kaum syi'ah yang sering menjadikan bulan-bulanan kehormatan para sahabat. Para pemimpin syi'ah melancarkan propaganda ke seluruh pelosok negeri dengan menjelek-jelekkan para sahabat yang menjadi penentang Ali. Para ulama' sunni di agra kemudian menerbitkan buku-buku untuk menangkis propaganda tersebut. salah satu kitab yang dianggap sebagai puncak prestasi dalam menghalau kampanye syi'ah kemudian disempurnakan oleh Sirhindi dalam karyanya *Radd-i Rawāfid*.¹⁸

Pada 1014 H/1606 M Akbar meninggal dunia dan digantikan oleh Jahangir¹⁹, putra sultan Akbar. Sirhindī pernah diminta ke pengadilan Mughal untuk membantu menteri kepala Abū al-Faḍl. Namun karena pemikirannya dinilai membingungkan, pada tahun 1619, Sirhindī dipenjarakan oleh sultan Jahangir di Gwalior. Menurut salah satu riwayat, ia dipenjarakan karena fitnah orang yang tidak senang kepadanya, yakni orang-orang Syi'ah dan para ulama yang menjadi sasaran kritiknya. Mereka mengatakan kepada sultan Jahangir bahwa Sirhindī bersikap sombong dan tidak mau "bersujud" kepada sultan.²⁰ Setelah setahun mendekam dalam bui, akhirnya ia dibebaskan, bahkan kemudian diangkat menjadi penasehat bidang keagamaan dan tinggal di kamp kerajaan. Setelah itu, ia bebas mendakwahkan ajaran agama kepada segala lapisan masyarakat.²¹

Setelah 3 tahun di *kamp*, mengajarkan ajarannya pada sultan dan meninjau berbagai daerah, Sirhindī jatuh sakit dan kembali ke Sirhind. Pada tanggal 28 Safar 1034 H/10 Desember 1624 M ia kembali menghadap sang pencipta. Pada abad 19 pengikut tarekat *Naqshabandiyah Mujaddidiyah* (sebutan bagi tarekat yang diajarkan Sirhindī), berada di

yang harus diucapkan adalah "Lā Ilāha Illa Allāh, Akbar Khalīfat Allāh". Lihat: Sayyid bin Husein al-Affāni<, t.th., *Zahroh al-Basa<tin min Mawāqif al-Ulamā' wa al-Rabban>iyyin*, Dār al-Affāni, Kairo, h. 267

¹⁷ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 26

¹⁸ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 16

¹⁹ Nama aslinya Salim. Naiknya Jahangir ke tahta kesultanan memunculkan harapan bagi Sirhindī karena sifat dan perangnya sangat berbeda dengan ayahnya. Ia sangat kuat memegang *sharī'ah* islam dan tidak menganut paham *dīn ilāhi* yang dikembangkan ayahnya. Mulanya, ia merupakan seorang menaruh hormat pada Sirhindī, namun konon setelah menikah dengan Nurjahan, seorang gadis syi'ah, ia terpengaruh dan ikut membenci Sirhindī. Lihat: Sayyid bin Husein al-Affāni<, *Zahroh al-Basa<tin min Mawāqif al-Ulamā' wa al-Rabban>iyyin*, Dār al-Affāni, Kairo, h. 72

²⁰ Tradisi sujud kepada sultan ini merupakan warisan dari sultan Akbar. Ketika sultan Jahangir memerintahkan sujud, sang shaykh mengatakan: aku tidak pernah sujud kepada selain Allah sama sekali, dan akan tidak akan pernah sujud kepada selain Allah selamanya. Lihat: Sayyid bin Husein al-Affāni<, *Zahroh al-Basa<tin min Mawāqif al-Ulamā' wa al-Rabban>iyyin*, Dār al-Affāni, Kairo, h. 72

²¹ Badri Yatim, 2005, "Sirhindī, Ah}mad" dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Nina M. Armando et. Al, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, Jilid. 5, h. 221

garda terdepan dalam melawan berbagai gerakan politik dan imperialisme. Dewasa ini, hampir semua pengikut Naqshabandiyah di seantero dunia, menarik garis keturunaan spiritual mereka melalui Shaykh Ahmad Sirhindī.²²

D. Karya-karya Ahmad Sirhindī

Selain sebagai seorang guru tarekat, Shaykh Ahmad Sirhindī juga dikenal sebagai seorang penulis yang kreatif, baik dalam bentuk buku maupun dalam bentuk surat, suatu bentuk karya tulis yang banyak disukai sufi pada zamannya. Di antara karya-karyanya adalah:

1. *Kanz al-ḥaqāiq* yang menjelaskan tentang ayahnya shaykh ‘Abd al-Aḥad Chisty.
2. *al-Mabda’ wa al-Ma’ād*, memaparkan pengalaman mistiknya selama mendapat bimbingan ruhani dari sang ayah.²³
3. *Ithbāt al-Nubuwwah*, berisi tentang pembelaan terhadap nubuwah (*Prophecy*) , penjelasan tentang sifat, fungsi, dan keniscayaan, serta metode meyakini tuntutan rasul. Kitab ini disusun ketika Sirhindī masih di Agra untuk menolak paham yang dikembangkan mahkamah mughal yang menafikan kenabian.²⁴
4. *Risālah Radd-i-Rawāfiq*, berisi tentang kritik Sirhindī terhadap kaum syi’ah yang mempersalahkan para sahabat dan menjelaskan posisi kaum sunni. Seabad kemudian kitab ini disyarahi oleh Syah Wali Allah.²⁵

Adapun karya-karyanya yang berbentuk buku selain di atas adalah: *al-Ma’ārif al-Ladunniyyah*, *Sharḥi Rabbaniyyāt*, *al-Risālah al-Taḥlīliyyah*, *Mukāshafāt ‘Ayniyyah*, *Ta’līqāt ‘Awārif al-Ma’ārif*, *Risālah ‘Ilm al-ḥadīth*, *Risālah Jadhb wa Sulūk*, *Risālah Ādāb al-Murīdīn*, *ḥāshiyah ‘alā Sharḥi al-‘Aqā’id al-Jalālī*.²⁶

Selain berupa buku, Sirhindī juga mempunyai karya tulis berupa surat yang dikirim kepada hampir 200 orang. Surat ini berjumlah 534 pucuk surat, 70 di antaranya ditujukan kepada pejabat Mughal. Kumpulan surat-surat ini kemudian dikenal dengan *Maktūbāt al-Imām al-Rabbānī* yang telah menjadi *magnum opus*nya. Kebanyakan surat-suratnya berisi pengalaman mistik dan gagasannya tentang ortodoksi tasawuf yang harus dibangkitkan kembali. Praktik-praktik sufi yang tidak masuk akal dan tidak sesuai *sharī’ah* harus segera dihentikan dan orang-orang kafir harus direndahkan. Karena dianggap sebagai tonggak

²² Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī’ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 33

²³ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī’ah*, h. 4

²⁴ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī’ah*, h. 15

²⁵ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī’ah*, h. 17

²⁶ Mohd Nasir Mohd Tap, 2009, *Epistemologi dan Kosmologi Ahmad Sirhindī*, Seminar Bulanan Etnomatematik Rumpun Melayu, Akademi Kajian Ketamadunan Kolej Dar al-Hikmah Kajang, h. 4

dalam pemikiran indo-muslim, surat-surat tersebut terus diterbitkan ulang dalam bahasa aslinya, Persi, juga dalam bahasa Arab, Turki dan Urdu.²⁷

E. Corak Pemikiran Ahmad Sirhindī

Berbicara tentang corak pemikiran Sirhindi, tentunya tidak bisa lepas dari keadaan yang melatarbelakangi kehidupannya saat itu. Pada masa hidupnya, kala itu, agama islam di India tengah dilanda krisis. Kehidupan umat islam di India saat itu banyak diwarnai bid'ah dan syirik, terutama disebabkan kepercayaan *Dīn Ilāhi* yang berkembang di negeri tersebut. Tidak sedikit umat islam yang ikut kegiatan peribadatan non muslim, seperti perayaan hindu *rakhi* dan *pavalli*.²⁸

Sementara itu, beberapa kelompok tarekat masa itu, termasuk tarekat naqshabandī lebih sering tenggelam dalam praktek-praktek bid'ah seperti pesta musik (*sama*) dan tarian spiritual (*raqsh*), mengabaikan fardhu dan sunnah, meninggalkan shalat berjama'ah, bahkan pada shalat jumat sekalipun.²⁹ Sedangkan para ulama' yang harusnya menjadi penjaga *sharī'ah* juga turut larut dan selalu mencari pembenaran atas praktek-praktek yang menyimpang. Di sisi lain, kelompok Syi'ah juga sedang gencar melakukan propaganda dengan menghina beberapa sahabat nabi.³⁰

Dalam kondisi sosial-keagamaan seperti itulah Sirhindi muncul. Ia kemudian memainkan peran yang sangat penting dalam masyarakat muslim pada masanya. Sirhindi menitikberatkan perjuangannya dalam 3 (tiga) misi besar yang harus diselesaikan pada masa hidupnya. *Pertama*, mengkritik kaum kafir, bid'ah, dan berbagai doktrin yang salah, *kedua*, mengklarifikasi propaganda penganut Syi'ah yang mengutuk dan mempersalahkan para sahabat Rasul dan *ketiga*, pemurnian tarekat dari praktek-praktek yang menyimpang dari syariat dan terutama dari pengaruh teori *wahdat al-wujūd*.

Sirhindī merupakan sufi dengan corak pemikiran bersifat yang rasional dan ortodoks. Hal ini tampak dari berbagai tulisannya baik yang berupa kitab ataupun surat yang selalu menekankan penegakan syariat. Ia berpendapat bahwa nalar adalah petunjuk terbaik untuk menyelesaikan masalah. Ia menganjurkan ketaatan sepenuhnya kepada syariat dan mengutuk setiap bid'ah. Ia tidak membedakan antara bid'ah yang baik (bid'ah hasanah) ataupun bid'ah yang buruk (*bid'ah dalālah*) dalam hal ibadah. Ia menolak setiap bid'ah dalam masalah ibadah dan agama.³¹

²⁷ Francis Robinson, 1995, "Sirhindi, Ah}mad" dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, New York, Jilid. 4. h. 331

²⁸ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, h. 26

²⁹ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, h. 210

³⁰ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, h. 16

³¹ Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 403

Sirhindi melarang tarian dan musik sufi, melarang dzikir keras, melarang *uzlah*, bersujud kepada guru dan segala bentuk amalan terekat yang tidak sesuai sunnah Rasul. Ia lebih menekankan dhikir, menjaga akhlak dan menjaga komunikasi dengan guru daripada menyia-nyiakan waktu dengan bersemedi. Dengan demikian, ajaran tasawufnya dapat digolongkan dalam aliran neo-sufisme yang mengintegrasikan gagasan sufistiknya dengan ortodoksi sunni. Neo-sufisme adalah jenis tasawuf yang telah diperbaharui, di mana ciri dan kandungan asketik serta metafisisnya sudah diganti dengan kandungan dari dalil-dalil ortodoksi islam. Metode tasawuf baru ini menekankan dan memperbaharui faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf. Gagasan dari neo-sufisme yaitu sufisme yang cenderung untuk menimbulkan aktivisme sosial dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia.³²

Pemikiran Sirhindi yang menekankan sufisme dalam bingkai *sharī'ah* memang bukan yang pertama. Sebelumnya, Ibn Taimiyah dan muridnya, Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah juga pernah mengemukakan gagasan semacam itu dan kemudian mengkritik metode sufi yang dianggap tidak sesuai teladan rasul. Pendapat Ibn Taimiyah tersebut tidak begitu digubris oleh kalangan sufi karena ia hanyalah pengamat luar. Sebaliknya, pendapat sirhindi begitu kuat pengaruhnya di kalangan sufi, karena memang sirhindi adalah orang dalam. Gagasan Sirhindi dianggap lebih jelas dan lengkap karena ia bisa melihat tarekat dan tasawuf secara utuh.

Sirhindi adalah sufi pertama yang mencoba menganalisis semua tradisi sufi dari sudut pandang ajaran islam. Ia mendefinisikan sebuah prinsip ajaran islam di satu sisi, dan merumuskan hal baru dalam sufisme di sisi lain, kemudian menunjukkan mana yang sesuai dengan ajaran rasul dan mana yang bukan. Namun, upayanya yang demikian ini mendapatkan banyak kritik. Ia dipandang sebagai ulama "sok tahu" karena mengomentari semua hal dengan pemahaman yang dangkal. Metode analisisnya dipandang kacau karena mencampur-adukkan sufisme, filsafat, teologi dan fiqh.³³

Pembaharuan berarti proses, cara memperbaharui, proses mengembangkan adat istiadat, cara hidup yang baru, membangun kembali, menyusun kembali, dan memulihkan seperti semula.³⁴ Menurut Mukti Ali Pembaharuan berarti sebuah usaha mengganti yang jelek dengan yang baik, dan mengusahakan yang sudah baik menjadi lebih baik.³⁵ Secara sederhana Azra mendefinisikan pembaharuan dengan suatu usaha untuk mengadakan perubahan di berbagai bidang dengan tujuan untuk meningkatkan kinerja sistem secara menyeluruh guna memperoleh hasil yang lebih baik sesuai dengan tantangan dan dinamika

³² Fazlur Rahman, 1979, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, h. 195

³³ Yohanan Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi; An Outline of His Thought And A Study of His Image in The Eyes of Posterity, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, h. 157

³⁴ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, h. 82

³⁵ A. Mukti Ali, 1971, *Beberapa Masalah Pendidikan di Indonesia*, Yayasan Nida, Yogyakarta, h. 17.

kebutuhan masyarakat.³⁶ Yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pembaharuan yang dilakukan oleh Ahmad Sirhindi.

Ahmad Sirhindi adalah seorang sufi dan guru tarekat Naqshabandi yang hidup pada masa dinasti Mughal. Ia resah melihat negaranya saat itu dipenuhi oleh bid'ah dan khurafat yang disebarkan oleh para penganut tarekat, tak terkecuali tarekat yang dianutnya. Maka, ia pun bergerak untuk melakukan pembaharuan.

Secara etimologis, tarekat berasal dari bahasa Arab *ṭarīqah*, jamaknya *ṭarāiq*. Menurut kamus berarti: jalan, cara (*kaiṭiyah*), metode, sistem (*al-usbūb*), aliran, haluan atau madhhab (*al-madhhab*), dan keadaan (*al-ḥāl*).³⁷ Yang dimaksud "tarekat" dalam tasawuf ialah "jalan menuju Allah SWT guna mendapatkan ridla-Nya dengan menaati ajaran-Nya."³⁸ Menurut al-Jurjāni 'Ali bin Muhammad bin 'Ali (740-816 M), tarekat ialah metode khusus yang dipakai oleh salik (para penempuh jalan) menuju Allah Ta'ala melalui tahapan-tahapan/maqamat. Tarekat adalah "jalan" yang ditempuh para sufi.³⁹

Mustafa Zahri dalam hubungan ini mengatakan tarekat adalah jalan atau petunjuk dalam melakukan sesuatu ibadah sesuai dengan ajaran yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan dikerjakan oleh sahabat-sahabatnya, tabi'in dan tabi'it tabi'in turun-temurun sampai kepada guru-guru secara berantai sampai pada masa kita ini.⁴⁰

Sejak kemunculannya di abad 5 Hijriyah, tarekat mengalami perkembangan yang cukup pesat hingga saat ini menjadi kurang lebih dua ratus buah. Tarekat telah menyentuh seluruh daerah Islam dan diikuti oleh segala kalangan. Dalam penyebarannya tersebut, tarekat dipandang telah banyak bersinggungan dengan budaya dan tradisi daerah atau agama lain. Sehingga sebagian budaya dan tradisi yang menyimpang kemudian menyusup ke dalam ajaran tarekat, seperti penggunaan alat musik dan tari-tarian, pemujaan yang berlebihan kepada para wali, dan meminum bekas air wudlu para guru.

Dalam usahanya melakukan pembaharuan tarekat, secara garis besar Sirhindi mengutamakan beberapa hal, antara lain:

1. Sinkronisasi *Sharī'ah*, *Ṭarīqah*, dan *Ḥaqīqah*

Kaum sufi pada masa permulaan, lebih menekankan aspek inti dari tasawuf itu sendiri, yaitu intuisi. Perhatian utama para sufi adalah pada keadaan batin dan jiwa seseorang dan bukan pada perilaku lahiriahnya. Tasawuf lebih memperhatikan kebajikan seperti sabar,

³⁶ Azyumardi Azra, 1997, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan," dalam Nurcholih Madjid, Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan, Paramadina, Jakarta, h. 32

³⁷ Ahmad Warson Munawwir, 1997, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Pustaka Progressif, Surabaya, h. 849.

³⁸ Yunasril Ali, "Tasawuf", 2002, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Taufik Abdullah dkk. (ed), Ihtiar Baru Van Houve, Jakarta, Jilid. 4, h. 145.

³⁹ Annemarie Schimmel, 1986, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Supadri Djoko Damono dkk., Pustaka Firdaus, Jakarta, h. 101

⁴⁰ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Bina Ilmu, Surabaya, 1995, h. 56

takut, cinta, rendah hati, dhikir, tafakkur dan lain-lain.⁴¹ Dengan menapaki jalan tasawuf kebanyakan sufi menganggap telah menemukan inti ajaran agama, sedangkan *sharī'ah* hanyalah kulit luarnya saja. Oleh karenanya mereka menganggap *sharī'ah* tiada penting lagi. Kemunculan tarekat, yang merupakan institusi tasawuf, juga tidak lepas dari pemahaman demikian. *Sharī'ah* hanya dipandang sebagai batu loncatan untuk menapaki *ṭarīqah* dan mencapai *ḥaqīqah*.

Dalam salah satu suratnya Sirhindi merespon anggapan kalangan sufi tersebut. Ia mengungkapkan bahwa *sharī'ah* terbagi menjadi tiga, yakni ilmu, amal, dan ikhlas. Adanya *ṭarīqah* dan *ḥaqīqah* merupakan usaha untuk menyempurnakan bagian syariat yang ketiga, yakni ikhlas. Dengan demikian, tujuan mencapai *ḥaqīqah* tidak lain adalah untuk menyempurnakan *sharī'ah* bukan untuk sesuatu yang lain di luar *sharī'ah*. Menurut Sirhindi, *sharī'ah* adalah bagian terpenting yang mendasar dalam Tasawuf. *Sharī'ah* adalah jaminan kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh sebab itu seorang syaikh yang tidak menjalankan *sharī'ah* tidak layak diikuti, tapi lebih baik mengikuti syaikh yang mengajarkan dan memperaktekkan *sharī'ah*.⁴²

Dalam suratnya yang lain, Sirhindi menegaskan bahwa tujuan *ṭarīqah* sufi tidak lain adalah untuk memperkuat keyakinan terhadap *sharī'ah* dan meningkatkan kepatuhan terhadap aturan-aturannya. Apabila seseorang telah memperoleh keyakinan yang benar, dan telah mematuhi tuntutan *sharī'ah*, maka seseorang sebaiknya masuk ke jalan sufi. Tetapi tidaklah benar bagi seorang yang melakukannya dengan mengharap mendapatkan sesuatu yang baru, atau yang melampaui ketentuan *sharī'ah*. Tujuan mengikuti jalan sufi tiada lain adalah untuk memperkuat keimanan, sehingga tidak mudah dilemahkan oleh keraguan, atau diguncangkan oleh apapun.⁴³

2. Purifikasi Ajaran Tarekat

Sirhindī sebagai seorang yang berpegang terguh kepada *sharī'ah* lebih menekankan tasawuf sunni. Perhatian utama pembaharuannya terletak pada upaya integrasi gagasan sufistik ke dalam bingkai paham sunni. Dia mengajarkan bahwa realitas “hakikat” sufi, yang umumnya bertentangan dengan syariat, sebenarnya adalah dasar hidup syariat itu sendiri. Dengan demikian, ajaran tasawuf Sirhindī dapat digolongkan sebagai neosufisme, yang cenderung menimbulkan aktivisme ortodoks dan menanamkan kembali sikap yang positif terhadap dunia.⁴⁴

⁴¹ Abū al-Qāsim al-Qushayri, 1989, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, Maktabah Dar al-Sha'b, Kairo, h. 465

⁴² Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Ḥaqīqah, Istanbul, Vol.1, h. 84

⁴³ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 209

⁴⁴ Badri Yatim, 2005, “*Sirhindī, Ah}mad*” dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Nina M. Armando et. Al, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, Jilid. 5, h. 221

Oleh karena itu, Sirhindī mengkritik para pengikut tarekat yang melakukan praktek-praktek yang bertentangan dengan tatanan *sharī'ah*. Secara terus menerus ia menjaga hubungan dengan para wakilnya yang dikirim ke berbagai daerah di India, sehingga dari mereka ia dapat mengetahui secara langsung masalah-masalah tentang tarekat, dan langsung memberikan jawaban dalam bentuk perintah dan nasehat.

Dalam beberapa suratnya ia menyebutkan hal-hal yang khas Naqshabandi, yang secara ketat berpegang langsung pada sunnah, antara lain:

- a. Melarang tradisi pesta musik (*sama*) dan tarian darwisy (*raqsh*). Menurutnnya, semua pengalaman tersebut lahir lewat cara-cara yang diharamkan dan tak lain hanyalah permainan yang tak karuan.⁴⁵
- b. Melarang shalat sunnah secara berjama'ah dan memandangnya sebagai bid'ah yang harus dijauhi.⁴⁶
- c. Lebih menekankan dhikir diam (*dhikir qalbi*) dan melarang dhikir dengan suara keras dan menghukuminya sebagai bid'ah.⁴⁷
- d. Mengajarkan dhikir laṭā'if, dhikir dengan memusatkan kesadaran (dan membayangkan nama Allah bergetar dan memancarkan panas) berturut-turut pada tujuh titik halus pada tubuh.⁴⁸
- e. Menekankan praktek-praktek kesederhanaan dan latihan yang sungguh-sungguh, serta sikap pertengahan dalam makan, minum, tidur, dan berpakaian.⁴⁹
- f. Melarang mengakhirkkan shalat isya' demi mendapatkan qiyam al-lail, melarang minum air musta'mal, dan bersujud kepada guru.⁵⁰
- g. Melarang *'uzlah* tanpa didasari niat yang benar dan lebih menekankan berkumpul dengan para guru atau orang-orang shalih.⁵¹
- h. Menolak ucapan-ucapan dalam keadaan mabuk (*shataḥāt*) yang dianggap menghinakan *sharī'ah*.⁵²

⁴⁵ Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 478

⁴⁶ Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 566

⁴⁷ Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 357

⁴⁸ Titik-titik tersebut adalah al-Qalb (hati), Rūh (jiwa), Sirr (nurani terdalam), Khafi (kedalaman tersembunyi), *Akhfā* (kedalaman paling tersembunyi), *Nafs Nāṭiqah* (akal budi) dan *Kull Jasad* (seluruh tubuh) lihat: Martin Van Bruinessen, 1996, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, h. 81

⁴⁹ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 20

⁵⁰ Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 62

⁵¹ Ahmad al-Sirhindi, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 446

3. Penolakan terhadap *Wahdat al-Wujud*

Selain pemurnian terhadap masalah furu'iyah dalam tarekat, misi paling penting yang diemban oleh Sirhindī adalah memurnikan ajaran tarekat dari ajaran *wahdat al-wujud* yang dipopulerkan oleh Shaykh Muhyi al-Din ibn 'Arabī (w. 638 H) . Sirhindī menganggap bahwa *wahdat al-wujud* adalah biang keladi dari segala penyimpangan yang melanda tarekat ketika itu Menurut Konsep ini, semua wujud adalah satu dalam realitas dan tiada satupun yang bersama Tuhan. Wujud tiada lain adalah *al-haq* itu sendiri karena tidak satupun dalam wujud selain dia. Hakikat yang wujud hanyalah Allah. Adanya dunia bukanlah khayalan, tetapi keberadaannya merupakan manifestasi Tuhan karena hanya Tuhan yang mewujudkan bukan yang lain.⁵³

Selama beberapa abad doktrin ini telah mendominasi pemikiran kaum sufi tak terkecuali para sufi Naqshabandi. Para tuan guru Naqshabandiyyah dari Asia Tengah, semuanya merupakan pendukung kuat doktrin ini, yang kelihatannya sesuai dengan pengalaman mereka ketika sedang ekstase,⁵⁴ seperti Khwajah Muḥammad Pārsā, Khalifah dari Shaykh Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī, 'Abd al-Rahmān al-Jāmī, yang memang pendukung utama *Wahdat al-wujud*. Begitu juga dengan murid al-Jāmī, 'Abd al-Ghafūr Lārī yang menuliskan komentar *al-Durrah al-Fākhirah* karya al-Jāmī yang juga merupakan pendukung aliran Akbari. Tokoh sezaman dengan al-Jāmī, Shaykh 'Ubaidullāh al-Ahrār, seorang pembaharu Tarekat Naqshbandiyyah yang juga seorang penafsir *Wahdat al-wujud* yang cemerlang.⁵⁵ Bahkan ayahnya, Shaykh Abd Al-Aḥad juga seorang penganut *Wahdat al-wujud*, tetapi menurutnya, ayahnya bukan penganut buta paham itu. Ia mempunyai cara tersendiri menafsirkan doktrin tersebut.⁵⁶

Dalam pengamatannya terhadap doktrin *Wahdat al-wujud*, Sirhindī mengungkapkan beberapa kesimpulan tentang doktrin tersebut, antara lain:⁵⁷

- a. Tauhid wujud atau *Wahdat al-Wujud* bukanlah tauhid para rasul. Para rasul tidak pernah mengajarkan “tiada sesuatu selain Allah”, tapi yang mereka ajarkan adalah

⁵² Ia juga mengkritik perkataan sufi legendaris al-Hallaj “*ana al-Haq*” dan Abi Yazid al-Bustami “*Subhāni*”. Lihat: Ahmad al-Sirhindī, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.3, h. 188

⁵³ H.A. Rivay Siregar, 2000, *Tasawuf; dari Sufime Klasik ke Neosufisme*, Raja Grafindo, Jakarta, h. 184. Lihat juga: Abū al-'Alā Afī, t.th, *Fuṣuṣ al-Hikam Wa al-Ta'liqāt 'Alaih*, Dār al-Kutub al-'Arabī, Beirut, h. 6

⁵⁴ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, h.81

⁵⁵ K.A Nizami, “ *The Naqshabandiyah Order*” dalam *Islamic Spirituality Manifestations*, ed. Syeed Hossein Nasr (The Crossroad Publishing Company, New York, 1997) , 178

⁵⁶ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 8

⁵⁷ Ahmad al-Sirhindī, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.2, h. 6-10

- “tiada Tuhan selain Allah”. Agama para rasul, menurutnya, tegak atas dasar premis kegandaan (*ithnainiyyāt*), dan bukan pada keidentikkan antara Tuhan dan dunia.
- b. Doktrin tersebut bertentangan dengan berbagai prinsip ajaran islam. Alasannya, bahwa ajaran tersebut mengidentikkan dunia dengan Tuhan, maka penyembahan atas berbagai objek akan disamakan dengan penyembahan Tuhan, karena yang disembah adalah perwujudan Tuhan, inilah sebenarnya yang diyakini oleh para penyembah berhala. Kedua, bahwa doktrin mengabaikan keburukan.
 - c. Kepercayaan pada zat tunggal merupakan fenomena subyektif. Bukti subyektifitas itu terletak pada riwayat munculnya gagasan tersebut.
 - d. Doktrin *Wahdatul-wujūd* merupakan perkembangan baru dalam sejarah sufisme, karena tidak ada seorangpun sebelum Ibn al-Arabī membicarakan hal tersebut. Tauhid yang dibicarakan selama dua ratus tahun adalah *Tauhīd Shuhūdī* bukan *Tauhīd Wujūdī*.
 - e. *Tauhīd Wujūdī* tidak diperlukan untuk mencapai *fanā*.⁵⁸ *Tauhīd Shuhūdī* sudah cukup untuk mengantarkan kepada *fanā*’ dan mewujudkan ikhlas yang merupakan tujuan tertinggi dari *sulūk* sufi.

4. Teori Wahdat al-Shuhūd

Dalam berbagai keputakaan sufi, tauhid mempunyai empat makna berbeda, *pertama*, meyakini dan mengimani keesaan Tuhan; *kedua*, disiplin kehidupan lahir dan batin berdasar kepercayaan tersebut; *ketiga*, pengalaman dalam persatuan dan menyatu dengan Tuhan; dan *keempat*, konstruksi teosofi atau filosofis tentang kenyataan yang bertolak dari pengalaman mistikal. Untuk pengertian yang pertama dan kedua bisa kita masukkan ke dalam tataran *sharī’ah*, sedangkan pengalaman menyatu atau dalam kebersatuan tidak dapat kita masukkan ke dalam tataran *sharī’ah* karena itu bukan merupakan bagian dari cara rasul.

Istilah umum tauhid dari pengertian ketiga dalam keputakaan sufi adalah *Tauhīd Shuhūdī*, yang secara sederhana berarti persepsi (*shuhūd*) atas zat tunggal dari pengalaman mistik, sedang untuk pengertian keempat sering digunakan istilah *Tauhīd Wujūdī* maupun *Wahdatul-wujūd*.⁵⁹

Sirhindī merumuskan bahwa *Tauhīd Shuhūdī* adalah melihat zat tunggal, atau menyatakan tiadanya sesuatu kecuali zat tunggal. Tetapi mempersepsi bukan berarti menganggap sesuatu tidak ada; atau berimplikasi pada keyakinan bahwa yang lain dianggap tidak ada. Sedangkan *Tauhīd Wujūdī* adalah meyakini bahwa yang ada hanyalah zat tunggal, sedang yang lainnya dianggap tidak ada, dan selain itu yang lain dianggap sebagai

⁵⁸ *Fanā*’ adalah menghilangkan diri dalam Tuhan. Lihat: al-Shaykh Amān al-Shaykh ‘Alāuddin Al-Naqsyabandī, *Mā Huwa al-Taṣawwuf Mā Hiya al-T’arīqah al-Naqshabandīyyah*, terj. Muhammad Syarif Ah}mad (al-Dār al-Arabiyah, Baghdad, 1988), 117

⁵⁹ Muhammad Abd al-Haq Anṣārī, 1993, *Antara Sufisme Dan Sharī’ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, h. 147

perwujudan dan penampakan dari zat tunggal. Dengan demikian, tauhid wujud menjelaskan bahwa hanya zat tunggal saja yang ada atau bahwa yang lain bukanlah yang lain, tetapi hanyalah perwujudan dari zat tunggal.⁶⁰

Hal yang paling fundamental dalam teori ini ialah bahwa Tuhan sepenuhnya berbeda dari dunia, dan juga sepenuhnya sebagai sesuatu yang lain. Dunia bukanlah satu dengan Tuhan, dan juga bukan dalam wujudnya. Tuhan adalah satu zat tersendiri dan dunia adalah yang lain, dan keduanya tidak akan memiliki kesamaan. Menurutnya, Hakikat Allah Swt. adalah 'wujud murni' atau *wujūd s̄irf* tanpa dihubungkan dengan sesuatu pun. Ia merupakan puncak segala kebaikan dan kesempurnaan, merupakan sederhana hakiki (*basīṭ ḥaqīqī*) dalam arti kata tidak disusun dari sesuatu sama sekali baik itu konseptual maupun secara eksistensial, ia tidak dapat disifat dan digambarkan secara realiti.⁶¹

Sirhindī menjelaskan gagasan yang paling penting bahwa adanya dunia sama seperti adanya citra bayangan pada kaca. Sungguh tidak ada perbandingan antara bayangan kaca dengan eksistensi nyata dari obyek. Sebaliknya, citra walaupun tampak pada kaca, sebenarnya anda tidak pernah melihat ada di sana. Juga tidak ada citra dalam kaca. Oleh sebab itu, citra tidaklah ada dalam ruang (*khārij*) di mana objek terletak. Berbagai sifat lain yang berikatan juga dapat ditemukan dalam citra. Oleh sebab itu, adanya citra bukan merupakan eksistensi objek, karena eksistensi objek merupakan eksistensi nyata dalam ruang nyata, sedang eksistensi citra merupakan eksistensi tidak nyata, hanya ada dalam persepsi (*ḥiss*) dan imajinasi (*wahm*), yang terletak dalam ruang bayangan (*khārij z̄illī*). Eksistensi citra, oleh karena itu, merupakan eksistensi bayangan (*wujud z̄illī*), yang sepenuhnya berbeda dan terpisah dari eksistensi nyata objek.

Dengan demikian, eksistensi tuhan tidaklah identik dengan eksistensi dunia. Tuhan terpisah dari dunia, dan bukan menyatu (inklusif). Eksistensi dunia adalah eksistensi maya yang berbeda dan terpisah dengan eksistensi tuhan. Adanya bayangan tersebut bukan kemudian menimbulkan konklusi bahwa ada dua obyek yang serupa dan tidak pula membenarkan adanya dualitas dzat, yakni dunia yang ada di samping tuhan.

F. Penutup

Sirhindī merupakan ulama' yang sangat berpegang teguh dengan syariat. Perhatian utama pembaharuannya adalah upaya mengintegrasikan gagasan sufistik ke dalam bingkai paham sunni. Pemikirannya termasuk dalam kategori rasional dan ortodoks. Ajaran-ajarannya banyak menginspirasi tokoh sufi sesudahnya dan menjadi pelopor pembaharuan tarekat di masa depan.

⁶⁰ Ahmad al-Sirhindī, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, h. 487-490

⁶¹ Mohd Nasir Mohd Tap, 2009, *Epistemologi dan Kosmologi Ahmad Sirhindī*, Seminar Bulanan Etnomatematik Rumpun Melayu, Akademi Kajian Ketamadunan Kolej Dar al-Hikmah Kajang, h. 4

Dalam bidang tarekat, Sirhindi melakukan pembaharuan dalam beberapa hal, antara lain:

1. Penyelarasan *sharī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqah*. tujuan mencapai *ḥaqīqah* tidak lain adalah untuk menyempurnakan *sharī'ah* bukan untuk sesuatu yang lain di luar *sharī'ah*.
2. Memurnikan ajaran tarekat dari ajaran-ajaran yang menyimpang. Ia melarang aktifitas sufi yang dianggapnya menyimpang seperti tarian dan musik sufi, ucapan mabuk, *uzlah*, dhikir jahr, dan sujud kepada guru.
3. Menolak ajaran *wahdat al-wujūd* yang dipandanginya tidak sesuai sunnah dan menjadi biang keladi segala penyimpangan tarekat. Alasannya, bahwa ajaran tersebut mengidentikkan dunia dengan Tuhan, maka penyembahan atas berbagai objek akan disamakan dengan penyembahan Tuhan, karena yang disembah adalah perwujudan Tuhan.
4. Sirhindi mengajukan teori *wahdat al-shuhūd* sebagai pengganti ajaran *wahdat al-wujūd*. Yang paling fundamental dalam teori ini ialah bahwa Tuhan sepenuhnya berbeda dari dunia, dan juga sepenuhnya sebagai sesuatu yang lain. Dunia bukanlah satu dengan Tuhan, dan juga bukan dalam wujudnya.
5. *Sharī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqah* adalah satu kesatuan tidak bisa dipisahkan. *Sharī'ah* adalah bentuk lahir dari *ḥaqīqah* dan *ḥaqīqah* adalah bentuk batin dari *sharī'ah*. Untuk sampai pada *ḥaqīqah*, kita membutuhkan metode dan disiplin yang sudah diatur oleh *sharī'ah* yang disebut dengan *ṭarīqah*. *Sharī'ah* adalah landasan awal menuju *ḥaqīqah* dan penyingkapan *ḥaqīqah* tidak menggugurkan *sharī'ah*, bahkan menguatkan kebenaran *sharī'ah*. Jika bertentangan maka penyingkapan tersebut diragukan, yang boleh jadi itu adalah ulah setan. Sungguh menarik peristiwa yang pernah dialami Syaikh Abdul Qādir al-Jīlānī dalam semedinya, ia pernah hampir terperosok ke dalam jebakan setan karena merasa telah menemukan *ḥaqīqah*. Tapi akhirnya ia pun sadar jika Allah tidak akan pernah memerintahkan hamba-Nya untuk melanggar aturan-aturan-Nya.[]

Bibliografi

- ‘Alāuddin Al-Naqsyabandi, al-Shaykh Amān al-Shaykh, 1988, *Mā Huwa al-Tasāwuf Mā Hiya al-ṭarīqah al-Naqshabandīyyah*, terj. Muhammad Syarīf Aḥmad, al-Dār al-Arabiyyah, Baghdad.
- Abdurrahman, Soejono, 1997, *Metode Penelitian Waktu, Pemikiran dan Penerapan*, Rineka Cipta, Jakarta.
- Abū al-‘Alā Afīfī, t.th., *Fuṣṣuṣ al-ḥikam Wa al-Ta’līqāt ‘Alaih*, Dār al-Kutub al-‘Arabī, Beirut.

- al-Affānī, Sayyid bin Husein, t.th., *Zahrot al-Basatin min Mawāqif al-Ulamā' wa al-Rabban>iyyin*, Dār al-Affānī, Kairo.
- Ali, Yunasril, "Tasawuf", 2002, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Taufik Abdullah dkk. (ed), Ichtar Baru Van Houve, Jakarta.
- Ali, A. Mukti, 1971, *Beberapa Masalah Pendidikan di Indonesia*, Yayasan Nida, Yogyakarta.
- Ans}ari, Muhammad Abd al-Haq, 1993, *Antara Sufisme dan Shari'ah*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada.
- Anshari, A. Hafidz, "Naqsyabandiyah, Tarekat", dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Nina M. Armando et. al, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta.
- Azra, Azyumardi, 1997, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan," dalam Nurcholih Madjid, *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Paramadina, Jakarta
- Bakker, Anton dan Zubair, Ahmad Harith, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta.
- Baldick, Julian, 1995, "Chistiyah" dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, New York.
- , 2002, *Islam Mistik (Mengantar Anda Ke Dunia Tasawuf)* terj. Satrio Wahono, PT. Serambi Ilmu Semesta, Jakarta.
- Bruinessen, Martin Van, 1996, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung.
- Friedmann, Yohanan, *Shaykh Ahmad Sirhindi; An Outline of His Thought And A Study of His Image in The Eyes of Posterity*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal.
- Glasse, Cyril, 1999, *Ensiklopedi Islam (ringkas)* terj. Ghufron A. Mas'adi, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta.
- Mohd Tap, Mohd Nasir, 2009, *Epistemologi dan Kosmologi Ahmad Sirhindi*, Seminar Bulanan Etnomatematik Rumpun Melayu, Akademi Kajian Ketamadunan Kolej Dar al-Hikmah Kajang.
- Munawwir, Ahmad Warson, 1997, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Pustaka Progressif, Surabaya.
- Nizami, K.A, 1997, "The Naqshabandiyah Order" dalam *Islamic Sprituality Manifestations*, ed. Syeed Hossein Nasr, The Crossroad Publishing Company, New York.
- Nursi, Bediuzzaman Said, 2003, *Episode Mistis Kehidupan Rasulullah*, terj. Sugeng Hariyanto, Jakarta, Siraja.
- al-Qushayri, Abū al-Qāsim, 1989, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, Maktabah Dar al-Sha'b, Kairo, hlm. 465
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Rakhmat, Jalaluddin, 1998, *Reformasi Sufistik; Halaman Akhir Fikri Yathir*, Pustaka Hidayah, Bandung.
- Robinson, Francis, 1995, “*Sirhindi, Ahmad*” dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, (Oxford University Press, New York.
- Schimel, Annemarie, 1986, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Supardi Djoko Damono dkk., Pustaka Firdaus, Jakarta.
- al-Sirhindi, Ahmad, 2002, *Maktubat al-Imam al-Rabbani*, terj. Arab, Muhammad Murad, Maktabah al-Haqiqah, Istanbul, Vol.1, hlm. 403
- Siregar, H.A. Rivay, 2000, *Tasawuf; dari Sufime Klasik ke Neosufisme*, Raja Grafindo, Jakarta.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Depdikbud, 1988, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta.
- Yatim, Badri, 2005, “*Sirhindī, Ahmad*” dalam *Ensiklopedi Islam*, ed. Nina M. Armando et. Al, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta.