

BAB II

PERKEMBANGAN SUFISME SEBELUM ‘ABD AL-ŞAMAD AL-PALIMBĀNĪ

A. Tokoh-Tokoh Sufisme Sebelum ‘Abd Al-Şamad Al-Palimbānī

Sebelum kemunculan ‘Abd Al-Şamad Al-Palimbānī dalam khasanah intelektual di Nusantara, Proses transmisi keilmuan dari Haramain telah melahirkan ulama-ulama/kelompok intelektual di Nusantara.¹ Para tokoh tersebut yang disebut oleh Azra adalah sebagai kelompok penghubung, yaitu Ar-Ranīrī, Al-Sinkili, dan Al-Maqassari. Namun, jika kita membahas ketiga tokoh tokoh tersebut, kita tidak bisa mengesampingkan para tokoh sufi sebelumnya, yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Al-Sumatrani.

Para tokoh sufi tersebut merupakan perintis gerakan pembaruan Islam di Nusantara. Karena dalam pembaruan-pembaruan mereka terjadi suatu rentetan yang saling berhubungan satu dengan yang lain. Sehingga, menjadikan Al-Palimbānī ikut andil dalam pembaruan tersebut. Oleh sebab itu, tidak ada salahnya jika penulis membahas secara singkat mengenai biografi para sufi tersebut.

1. Hamzah Fansuri

¹ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 5.

Hamzah Fansuri adalah seorang tokoh tasawuf yang terkenal. Ia merupakan salah satu empat ulama besar yang telah berhasil memberikan kontribusi terhadap perkembangan wacana tasawuf di Nusantara. Walaupun demikian tidak banyak yang diketahui tentang riwayat hidupnya. Banyak para sejarawan berselisih paham dalam menentukan masa hidupnya. Winstedt² mengatakan bahwa Hamzah Fansuri hidup pada paruh pertama abad ke-17. Sedangkan Voorhoeve³ berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup pada paruh kedua abad ke-16.⁴ Bahkan di dalam Hikayat Raja Aceh dan *Bustān al-Salātīn*⁵ yang merupakan kitab

² Nama aslinya adalah Sir Richard Winstedt Olaf. Ia lahir pada 2 Agustus 1887 di Oxford dan meninggal pada 2 Juni 1966. Ia belajar di Magdalen College School dan New College, Oxford dan berhasil mendapatkan gelar MA. 1902 he became a cadet in the Federated Malay States Civil Service, and was posted to Perak where he studied Malay language and culture. In 1913 he was appointed District Officer in Kuala Pilah, and in 1916 appointed to the education department. In 1920 Winstedt received his DLitt degree from Oxford. Lihat http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Olaf_Winstedt diakses dari internet pada tanggal 22 Mei 2013.

³ Petrus Voorhoeve lahir pada 22 December 1899 dan meninggal pada 9 Februari 1996. Voorhoeve muda terdaftar sebagai mahasiswa teologi di Universitas Leiden. Namun setahun kemudian ia memutuskan pindah ke studi Bahasa Indonesia. Ia memperoleh beasiswa dari pemerintah kolonial Belanda dan diangkat *candidaat-Ambtenaar voor de beoefening van de Indische talen* (kandidat pemerintah linguist untuk bahasa Indonesia). Dia melewati untuk gelarnya *cumlaude* pada bulan Juni tahun 1921 untuk gelar BA, di Februari 1925 untuk MA nya, dengan Melayu sebagai subjek utama dan Linguistik Aceh. Pada September 1927 ia memperoleh gelar Ph.D dengan predikat *cumlaude*, atas tesisnya yang berjudul 'Overzicht van de Volksverhalen der Batak' (Sebuah Survei Batak Folk Tales). Tak lama setelah menerima gelar Ph.D., Voorhoeve ditunjuk pemerintah linguist di Balai Pustaka, Biro Populer Sastra di Batavia (Jakarta). Pada bulan Desember 1927 ia meninggalkan Belanda untuk mengambil fungsi barunya dengan didampingi istrinya Marie Clélie Johanna Bernelot Moens, yang dinikahinya beberapa bulan sebelumnya. Pada bulan Januari 1928 ia mulai bekerja di Balai Pustaka sebagai kepala bagian Melayu. Lihat A. Teeuw, E. Uhlenbeck, *In memoriam Dr. Petrus Voorhoeve 22 December 1899-9 February 1996*, (Leiden: Bijdragen tot de Taal, 1997), 312. Di akses dari Internet pada 22 Mei 2013.

⁴ Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 43.

⁵ *Bustān al-Salātīn (Taman Raja-raja)* merupakan karya Nuruddin Ar-Raniri yang ditulis di Aceh dala tahun 1638-1641, atas perintah Sultan Iskandar Tsani. Kitab ini terdiri dari tujuh bab dan dan tiap bab terdiri dari beberapa fasal.

yang dipercayai paling lengkap memuat rekaman sejarah kesultanan Aceh pada abad ke-16 dan ke-17 tidak menyebutkan nama Hamzah Fansuri.⁶

Hamzah Fansuri merupakan seorang cendekiawan, ulama tasawuf, sastrawan dan budayawan.⁷ Kekhususan ulama atau pujangga ini tercermin dari caranya dia mengembangkan pengetahuan agama dan berdakwah tidak hanya dengan kitab-kitab pelajaran agama yang dikarangnya sendiri tapi juga melalui syair-syairnya.⁸ Melihat beberapa bukti dari sejarawan mengenai sejak kapan Hamzah Fansuri hidup, nampaknya ia hidup pada pertengahan abad ke-16 M hingga awal abad ke-17 M. Memang sampai sekarang, tidak ada bukti-bukti tertulis mengenai kapan ia dilahirkan dan meninggal dunia.⁹

Selain itu, tempat lahir Hamzah Fansuri juga menimbulkan perselisihan faham. Pada umumnya para sarjana berpendapat bahwa ia dilahirkan di Barus,¹⁰ sebuah kota yang oleh orang Arab zaman dahulu dinamai “Fansur”. Itulah sebabnya dibelakang namanya disebut

⁶ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), 116.

⁷ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995), 9.

⁸ Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad Jilid I* (Medan: Harian Waspada, 2002), 213-214.

⁹ Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 29. Lihat juga Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 35.

¹⁰ Barus adalah pelabuhan yang dilalui oleh pendakwah Islam untuk mejejakkan kakinya pertama kali di Nusantara. Menurut Prapanca, ia mengatakan dalam *Negara Kertagama* bahwa Barus merupakan salah satu negeri Melayu yang penting di Sumatera. Tampaknya sejak zaman Sriwijaya kota ini telah mempunyai hubungan politik dan dagang dengan beberapa kerajaan Hindu di Jawa. Sedangkan menurut Tom Pires, Barus merupakan Kerajaan Kecil yang merdeka, makmur, dan ramai didatangi pedagang asing. Selain itu, Barus merupakan kota yang terkenal sebagai penghasil kapur barus yang bermutu sangat tinggi. Lihat Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri*,. 10. Lihat Juga Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah*, 450.

“Fansuri”.¹¹ Tetapi menurut Syed Naguib Al-Attas, Hamzah Fansuri lahir di Syahr-i-Nawi,¹² yaitu Ayuthia, ibukota Siam. Namun pendapat ini ditolak mentah-mentah oleh Drewes. Menurut Drewes, Hamzah Fansuri hanya singgah di kota Syahr-i-Nawi untuk belajar tentang faham wujudiyah dan dikembangkan di Aceh.¹³

Salah satu sebab tidak diketahuinya secara jelas mengenai informasi dimana dan kapan Hamzah Fansuri dilahirkan secara pasti adalah pelarangan dan pembakaran kitab-kitab karangannya, baik atas perintah Sultan Iskandar Tsani maupun atas fatwa Syekh Nuruddin Ar-Ranīrī yang menduduki jabatan penasihat Sultan Iskandar Tsani di masa itu.¹⁴ Terbatasnya fakta yang memadai ini mengakibatkan penulis kesusahan dalam memastikan tentang kepastian sejarah hidup Hamzah Fansuri. Penulis hanya mendapatkan informasi dari Azra yang mengutip dari karya S.M.N Al-Attas, *New Light on the Life of Hamzah Fansuri; the Mysticism of Hamzah Fansuri*, bahwa Hamzah Fansuri hidup dan berjaya pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan ‘Ala’ Al-Din Ri’ayat

¹¹ Abd Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad Ke-19*, (Jakarta: INIS, 1995), 57.

¹² Syahr-i Naw adalah sebuah kampung kecil dan terpencil. Kampung ini terletak di tengah-tengah hutan, kira-kira sehari perjalanan kaki dari ibukota Aceh. Lihat Braginsky, *Yang Indah*, 450.

¹³ Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu*, 43.

¹⁴ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri*, 13.

Syah berkuasa (1589-1602 M); diperkirakan meninggal dunia sebelum 1016/1017 M.¹⁵

Hamzah Fansuri adalah pengikut ajaran Ibnu ‘Arabi yang mengajar martabat lima¹⁶ dan tidak tahu langsung tentang ajaran martabat tujuh¹⁷ yang merupakan ciri khusus ajaran Syamsudin. Syamsudin mengetahui martabat tujuh dari kitab Muhammad b. Fadlullah al-Burhanfuri yang berjudul *Al-Tuhfāh Al-Mursālah ilā Rūh Al-Nabiyy* yang ditulis tahun 1590.¹⁸ Hamzah Fansuri tidak pernah menjadi penganjur ajaran martabat tujuh. Memang ajaran martabat tujuh ini termasuk ajaran wujudiyah, namaun telah menempuh perkembangan agak lain dan ke dalamnya telah masuk pengaruh India.

Selain mengaitkan dirinya sebagai pengikut Ibnu ‘Arabi, ia juga langsung mengaitkan dirinya dengan ajaran sufi Arab dan Persia sebelum abad ke-16, terutama Bayazid Bisthami¹⁹, Mansur Al-Hallaj²⁰,

¹⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994), 166.

¹⁶ Martabat lima ini terdiri dari : *ta’ayyun awwal* (kemyataan awal), *Ta’ayyun Tsani* (Kenyataan kedua), *ta’ayyun tsalis* (kenyataan ketiga), *ta’ayyun rabi’* (kenyataan keempat) dan *ta’ayyun khamis* (kenyataan kelima). Untuk lebih jelasnya silahkan lihat Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 62-64.

¹⁷ Martabat tujuh terdiri dari : *ahadiyah*, *wahda*, *wahidiya*, *alam al-arwah*, *alam al-amsal*, *alam al-ajsam*, dan *alam al-insan*. Untuk lebih jelasnya lihat Liack Yong Fang, *Sejarah Kesusastastraan Melayu*, 48. Lihat juga Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 67-71.

¹⁸ Liack Yong Fang, *Sejarah Kesusastastraan Melayu*, 43.

¹⁹ Bayazid Al-Busthami yang juga dipanggil Abu Yazd al-Bustami, nama lengkapnya adalah AbuYazid bin ‘Isa bin Syurusan Bustami. Semasa kecilnya ia dipanggil Thaifur. Ia lahir sekitar tahun 200 H/ 814 M di Bustam, bagian timur laut Persia. Di bustam ini pun ia meninggal pada tahun 261 H/ 875 M. dan makamnya masih ada hingga saat ini. Kakeknya bernama Surusyan yang menganut ajaran

Faridduddin ‘Attar²¹, Syekh Junaid Al-Baghdadi²², Al-Ghazālī, Rumi²³, Mahmud Shabistari²⁴, dan ‘Iraqi²⁵. Sementara Bayazid dan Al-Hallaj merupakan tokoh idolanya.²⁶

Hamzah diriwayatkan, melakukan perjalanan ke Timur Tengah mengunjungi beberapa pusat pengetahuan Islam termasuk Makkah,

Zoroaster yang telah memeluk Islam dan ayahnya salah seorang tokoh masyarakat di Bustam. Lihat Rosihan Anwar, dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Cet. II; Bandung: Pustaka Setia, 2004), hal. 8.

²⁰ Mansur Al-Hallaj dilahirkan di propinsi Frans di Persia tahun 858 M. Ayahnya adalah seorang pemintal kapas, yang merupakan arti dari *Al-Hallaj*. Ia merupakan murid dari Al-Junaid. ia di esekusi mati oleh pemerintahan ortodoks pada tahun 922 M akibat ucapannya “*Ana’l Haqq*” yang berarti “akulah kebenaran” yang dianggap sebuah klaim yang berbahaya pada masa itu. Lihat Syaikh Fadhlalla Haeri, *Jenjang-Jenjang Sufisme*, 174-175.

²¹ Nama aslinya adalah Faridduddin Abu Hamid bin Ibrahim atau lebih dikenal dengan nama Attar, yang artinya Si Penyebar Wangi. Meskipun sedikit sekali yang mengetahui tentang masa hidupnya, ada yang mengatakan bahwa beliau dilahirkan di Nisyapur persia Barat Laut sekita tahun 506 H/1119 M. Dan meninggal pada tahun 607 H/1220 M. di Syaikhuhah dalam usia lanjut. Sebagian besar biografi hidupnya bersifat legendaris, juga dengan kematiannya ditangan seorang prajurit Jenghis Khan. Selam 39 tahun ia mengembara ke berbagai negeri, belajar di pemukiman para waliyullah dan mengumpulkan tulisan-tulisan dari para sufi. Kemudian ia kembali ke Nisyapur dan ia melewati sisa hidupnya dikota itu. Attar memiliki pemahaman yang lebih tentang alam pemikiran sufi.. <http://andimuhammadaliblogs.blogspot.com/2010/07/fariduddin-attar-sang-sufi-penyebar.html>.

Diakses dari Internet pada 04 Juli 2013.

²² Ia merupakan sufi yang dilahirkan di Nihawand, Persia, tetapi keluarganya bertempat tinggal di Baghdad di mana ia mempelajari hukum Islam mazhab Imam Syafi’i. Ia pernah menjabat sebagai hakim ketua (*Qadhi al-Qudhat*) di Baghdad. Ia membenarkan esekusi Al-Hallaj menurutnya, Al-Hallaj menurut hukum Islam ia bersalah sedangkan menurut kebenaran Hakiki, hanya Allah yang tahu. Lihat Syaikh Fadhlalla Haeri, *Jenjang-Jenjang Sufisme*, 172-173.

²³ Nama lengkap Rumi adalah Jalaludin Rumi atau nama lengkapnya Maulana Jalaluddin Rumi Muhammad bin Hasin al Khattabi al-Bakri adalah sang pujangga dari tanah Persia. Selain penyair dia juga tokoh sufi yang berpengaruh di zamannya dia lahir pada 30 September 1207 Masehi di Balkh sebuah kota kecil di kota Khurasan, Afghanistan dan meninggal pada 17 Desember 1273 Masehi di Konya (Turki). Lihat <http://addinie.wordpress.com/2011/09/16/kumpulan-puisi-dan-syair-indah-jalaluddin-rumi/> diakses pada 04 Juli 2013 04:56 PM.

²⁴ Mahmud Shabistari adalah salah satu penyair sufi yang paling terkenal pada abad ke-14 yang berasal dari Shabistari, Persia. Ia lahir di kota Shabestar dekat Tabriz pada 1288 dan meninggal pada tahu 1340 M. Di kota kelahirannya, ia menerima pendidikan. Dia piawai dalam memahami konsep-konsep pemikirn Ibnu Arabi. http://en.wikipedia.org/wiki/Mahmud_Shabistari diakses pada 04 Juli 2013.

²⁵ Nama lengkap ‘Iraqi adalah Fakhruddin ‘Iraqi. Ia merupakan seorang sufi dari Kamajan, Persia, yang pernah tinggal lama di Multan (sekarang masuk wilayah Pakistan). Dia merupakan murid Sdaruddin Qunawi (w. 1274), seorang penafsir ulung ajaran Ibnu ‘Arabi yang hidup sezaman dan satu kota dengan Jalaluddin Rumi (w. 1273) di Konya Turki. Lihat Abdul Hadi, *Syekh Hamzah Fansuri*, 21.

²⁶ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri*, 20-21.

Madinah, Yerussalem, dan Baghdad, dimana ia diinisiasi ke dalam tarekat Qodiriyah.²⁷ Ia merupakan pembawa tarekat Qadiriyah ke Indonesia. Ia mendapatkan *khilafat* (ijazah untuk mengajar) ilmu Syaikh ‘Abd al-Qadir ketika bermukim di Ayuthia, ibu kota Muangthai (orang Persia dan India menamakannya, dalam bahasa Parsi Syahr-i Naw, “ Kota Baru”. Namun ada pendapat lain yang mengatakan bahwa ia mendapatkan *khilafat*²⁸ di Baghdad.²⁹ Namun ia tidak memperoleh pengikut awam dalam jumlah besar sampai abad ke-19.³⁰

Hamzah Fansuri Sangat giat dalam mengembangkan ajaran tasawuf yang ia yakini. Ada riwayat yang mengatakan ia pernah sampai keseluruhan Semenanjung Melayu.³¹ Hamzah Fansuri merupakan pendukung terkemuka penafsiran mistiko-filosofis *wahdāt al-wujûd* dari tasawuf. Ia terpengaruh oleh Al-Hallaj dan Ibnu Arabi, dan terus mengikuti sistem wujudiyah yang rumit. Pemikiran sufistiknya berpijak pada hadis Qudsi berbunyi: *man ‘arafa nafsahu fa qad ‘arfa rabbahu*. Artinya, “ barangsiapa telah mengenal dan mengetahui dirinya maka, pasti ia telah mengetahui Tuhannya”. Ia berpendapat bahwa Dzat dan hakikat Tuhan itu

²⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, 167.

²⁸ *Khilafat* berasal dari kata kholafa dalam bahasa Arab yang berarti, meninggalkan, pengganti, pewaris, penerus atau wakil.

²⁹ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 51.

³⁰ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 98.

³¹ Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), 34.

sama dengan dzat dan hakikat alam semesta seisinya (*wahdāt al-wujūd*).³² Ia menjelaskan bahwa alam raya ini merupakan serangkaian emanansi-emanansi neo-Platonisme dan menganggap setiap emanansi sebagai aspek Tuhan itu sendiri.³³ Sehingga muncul konsep martabat empat dan martabat lima sebagai metode dan teknik penyampaiannya. Saya tidak akan membahas secara mendalam mengenai pemikiran Hamzah mengenai konsep tersebut.

Selain menjadi seorang yang ahli tasawuf, Hamzah Fansuri merupakan seorang yang ahli dalam tata bahasa. Ia merupakan penulis yang mempunyai peran dalam perkembangan bahasa Melayu. Ia berhasil mengangkat naik martabat bahasa Melayu dari sekedar *lingua franca* menjadi suatu bahasa intelektual dan ekspresi keilmuan yang canggih dan modern.³⁴ Bahkan Al-Attas menyebutnya sebagai Bapak Kesusastraan Melayu Modern.³⁵

Hamzah Fansuri menghasilkan karya tulis yang banyak. Sampai saat ini hanya ada tiga risalah tasawuf dan 32 kumpulan syair yang dipandang asli.³⁶ Karya sastra Hamzah dibakar berdasarkan perintah

³² Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 30

³³ Azra, *Jaringan Ulama*, 168.

³⁴ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri*, 15.

³⁵ Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990), 68.

³⁶ Khamami Zada dkk. *Intelektualisme Pesantren*, 46.

Sultan Iskandar Sani atau anjuran Nuruddin ar-Riniri, mufti dan penasehat agama di Istana Sultan tersebut.

Karangan-karangan Syeikh Hamzah Fansuri yang berhasil ditemukan, diselamatkan dan diterjemahkan adalah:

a) *Asrār al-‘Arifīn fi Bayāni ‘Ilmi Sulūki wa Tauḥid*

Karya ini berbentuk prosa yang paling panjang dari karya-karya Hamzah Fansuri. Karya ini ditemukan oleh Snouck Hurgronje di Aceh pada akhir abad ke-19 dan sekarang di simpan di museum Perpustakaan Leiden. Karya ini mengandung ringkasan ajaran *wahdāt al-wujūd* Ibnu ‘Arabi, Sadr al-Din al-Qunawi dan ‘Abdul Karim al-Jilli.³⁷

b) *Syarāb al-‘Asyiqīn*

Syarāb al-‘Asyiqīn yang juga dikenal dengan judul *Zināt al-Muwāhidīn* (perhiasan segala orang yang muwahid) adalah kitab yang menyatakan jalan kepada Allah dan makrifat.³⁸ Kandungan kitab ini merupakan ihktisar dari ajaran *wahdāt al-wujūd*-nya Ibnu ‘Arabi, Sadr Al-Din al-Qunawi, dan ‘Abd Al-Karim Al-Jilli.³⁹

c) *Al-Muntahī*

³⁷ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 146-147.

³⁸ Liack, *Sejarah Kesusastraan Melayu*, 44.

³⁹ Khamami, *Intelektualisme Pesantren*, 47.

Karya ini merupakan risalah tasawufnya yang paling ringkas, merupakan esai yang sangat padat, menguraikan pandangan Hamzah Fansuri mengenai ucapan *Syahadat* sufi yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama. Misalnya ucapan “*Anal Haq*” (Akulah Kebenaran Kreatif) dari Mansur al-Hallaj.⁴⁰ Risalah ini ditemukan dalam dua versi, yaitu versi Melayu dan versi Jawa yang merupakan terjemahan dari naskah asli.⁴¹

2. Syamsudin Al-Sumatrani

Nama lengkapnya adalah Syekh Syams Al-Din ibn ‘Abd Allah Al-Sumatrani, sering juga di sebut Syams Al-Din Pasai. Ia merupakan ulama besar yang pernah hidup di Aceh. Sayangnya, tidak banyak yang mengetahui mengenai biografinya karena langkanya sumber-sumber akurat yang dapat dijadikan sebagai rujukan. Hanya saja dari kitab seperti *Bustān al-Salātīn* dan *Hikayat Aceh* serta catatan orang-orang Eropa yang mengunjungi Aceh pada abad ke-16 dan permulaan abad ke-17 kita ketahui bahwa Syamsudin adalah seorang tokoh yang sangat penting di istana Aceh.⁴²

⁴⁰ Abdul Hadi, “Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu,” dalam *Lektur Keagamaan Vol.6 No.1.2008* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2008), 44.

⁴¹ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 155.

⁴² Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu*, 46.

Ia dilahirkan di Pasai. Tanggal lahirnya tidak diketahui. Ia wafat pada 12 Rajab 1039 Hijriyah (24 Februari 1630 M). Nuruddin Ar-Raniri mencatat kematiannya dengan kalimat positif: “ Syahdan pada masa itulah wafat Syekh Syamsuddin Ibn ‘Abdullah as-Sumatrani pada malam Isnain dua belas hari bulan Rajab pada Hijriyah 1039. Adapun Syekh itu alim pada segala ilmu dan ialah tasawuf dan beberapa kitab yang dita’lifkannya.⁴³

Pada masa pemerintahan Syah Alam (Sultan ‘Ala Al-Din Ri’ayat Syah Al-Mukammil) antara tahun 1589-1604 M, Syamsuddin sudah menjadi orang kepercayaan sultan Aceh. Ketika utusan Portugis menyerahkan surat kepada Al-Mukammil, Syamsudin ditunjuk sebagai orang yang membacakan surat tersebut.⁴⁴

Syamsuddin merupakan salah satu ulama yang paling terkemuka di Aceh. Ia berpengaruh serta berperan besar dalam sejarah pembentukan dan pengembangan intelektualitas keislaman di Aceh pada kisaran abad ke-17 dan beberapa dasawarsa sebelumnya. Syamsudin disebut oleh Lancaster⁴⁵ sebagai seorang “*chiefe bishope*” (uskup kepala) Aceh, tokoh

⁴³ *Bustān al-Salātīn* (di kutip Oleh Nieman dalam Hikayat Aceh-Nya) dalam *Aceh Sepanjang Abad* Karya Muhammad Said, 285.

⁴⁴ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 70.

⁴⁵ Lancaster nama lengkapnya adalah Sir James Lancaster. Ia merupakan utusan khusus Inggris untuk Aceh pada tahun 1011 H/1602 M. Ia diutus oleh Ratu Elizabeth untuk melakukan perundingan perjanjian dagang antara Inggris dan Aceh pada tahun 1602. Lihat Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 69. Lihat juga Liack Yong Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 46.

yang sangat dihormati oleh raja dan seluruh rakyat, karena orangnya sangat bijaksana dan berpenampilan tenang.⁴⁶

Mengenai hubungan Hamzah Fansuri dengan Syamsuddin, sejarawan A. Hasjmy cenderung memandang Syamsuddin sebagai murid dari Hamzah Fansuri.⁴⁷ Pandangannya ini diperkuat dengan ditemukannya dua karya tulis Syamsuddin yang merupakan ulasan terhadap karya Hamzah Fansuri. Kedua karya tulis Syamsuddin itu adalah Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri dan Syarah Syair Ikan Tongkol.

Syamsuddin merupakan sufi Aceh yang terkemuka. Ia merupakan pengikut paham Ibnu'Arabi. Ia memiliki peranan yang sangat besar dalam penyebaran paham *wahdāt al-wujūd* yang di Aceh disebut sebagai paham *wujudiyah*. Ia adalah orang Indonesia yang pertama yang menguraikan ajaran *martabat tujuh*, suatu adaptasi dari teori emanasinya Ibnu Arabi.⁴⁸ Namun, paham ini sangat ditolak oleh Nuruddin Ar-Raniri. Banyak sejarawan berpendapat bahwa ajaran-ajaran dan doktrin-doktri Syamsuddin adalah sesat dan menyimpang. Oleh karena itu, mereka dianggap tokoh mistik sesat dan murtad yang bertentangan dengan sufi ortodoks seperti Ar-Raniri dan Al-Sinkili.⁴⁹

⁴⁶ Khamami zada dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 69.

⁴⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, 167.

⁴⁸ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 191. Lihat juga Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri*, 9.

⁴⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, 168.

Syamsuddin mempunyai murid yang sangat banyak, akan tetapi, ketika Sultan Iskandar Tsani (1636-1641) naik tahta dan Nuruddin Ar-Raniri mendapat sokongan dari sultan, pengaruh Syamsudin kian melemah. Buku-bukunya dibakar, karena dianggap sesat. Pada tahun 1630, Syamsudin wafat, sejeurus setelah angkatan Aceh dikalahkan oleh Malaka.⁵⁰

Karya-karya tulis yang ditulis oleh Syamsudin sangatlah banyak. Namun, karena pembakaran karya-karyanya oleh Nuruddin Ar-Raniri mengakibatkan karya Syamsuddin yang sampai pada kita sangat sedikit sekali. Ada sekitar 21 karya yang ia hasilkan. Diantaranya adalah *Jawhār al-Haqā'iq*. Kitab ini menyajikan pengajaran mengenai martabat tujuh dan jalan untuk mendekati diri kepada Tuhan. *Risālah Tubayyin Mulahazhat al-Muwahhidīn wa al-Mulhidīn fī Dzīkr Allah*. Kitab ini mengandung penjelasan tentang perbedaan pandangan antara kaum yang *mulhid* dengan yang bukan *mulhid*.⁵¹ *Mir'at al-Mu'minīn* merupakan naskah yang berupa tanya jawab tentang kepercayaan Islam.⁵² *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri* merupakan karyanya yang berisi tentang pengertian kesatuan wujud (*wahdāt al-wujūd*). *Syarah Sya'ir Ikan Tongkol* merupakan ulasan (syarh) terbadap 48 baris sya'ir Hamzah Fansuri yang

⁵⁰ Liack, *Sejarah Kesusastraan Melayu*, 46.

⁵¹ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 80.

⁵² Liack, *Sejarah Kesusastraan Melayu*, 47.

mengupas soal Nur Muhammad dan cara untuk mencapai *fana'* di dalam Allah.⁵³

Satu lagi karya Syamsuddin ialah *Kitab Mi'rat al-Muhaqqiqin*. Naskah ini merupakan himpunan risalah risalah yang ditulisnya. Di antara risalah yang disebut judulnya ialah *Kitab al-Ḥarākah*, *Mir'at al-Qulūb*, *Nur al-Daqā'iq*, dan *Ushul Tahqiq*. Isinya tentang makrifat Allah, hubungan sifat dan zat, jenis-jenis zikir, dan martabat tujuh yang diuraikan panjang lebar.⁵⁴

Melihat begitu banyaknya karya yang ia hasilkan, para ahli mengakui betapa besar sumbangan yang telah ia berikan dalam perkembangan Islam pada masa itu. Prof. P. Zaetmuller memberikan pernyataan bahwa “ Ar-Ranīrī adalah muslim yang terbaik, tetapi Syamsuddin adalah pemikir yang terbaik”.⁵⁵ ‘Abd Al-Ṣamad Al-Palimbānī juga memuji kitab karangan Syamsudin yang banyak mengandung pemikiran falsafah dan nilai seni yang tinggi.⁵⁶

3. Nuruddīn Ar-Ranīrī

⁵³ Khamami Zada Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 81.

⁵⁴ Liack, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 47.

⁵⁵ Harun Nasution (et.al), *Ensiklopedi Islam Jilid 3* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1992), 1150.

⁵⁶ Abdul Hadi, “Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu,” dalam *Lektur Keagamaan Vol.6 No.1.2008* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2008), 49.

Nuruddin dilahirkan di Ranir, sebuah Kota Pelabuhan Tua Di Pantai Gujarat, India, nama lengkapnya adalah Nurrudin Muhhammad Bin Hasan ji Al-Hāmid Al-Syafi'i Al-Syafi'i Al-Ranīrī. Tahun kelahirannya tidak diketahui dengan pasti, tetapi kemungkinan besar menjelang Akhir ke-16.⁵⁷ Ar-Ranīrī telah wafat kurang lebih pada 21 September 1658 M.⁵⁸

Di Ranir ia memulai belajar Ilmu Agama. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke Tarim, Arab Selatan, yang kemudian merupakan pusat studi Ilmu Agama Islam.⁵⁹ Pada tahun 1621 M, ia menuju Makkah dan Madinah untuk menunaikna Ibadah Haji dan mengunjungi makam Nabi. Setelah itu, ia kembali ke India. sebagai seorang ulama, Nuruddin mempunyai sikap yang keras dan tegas dalam menghadapi permasalahan yang bertentangan dengan keyakinannya. Di India misalnya, ia menntang keras agama *sinkretis*, yaitu suatu agama baru yang merupakan gabungan antara Islam dan Agama Hindu.⁶⁰

Setelah beberapa tahun merantau ke Timur Tengah dan wilayah anak benua India, Nuruddin mulai merantau ke wilayah Nusantara dengan memilih Aceh sebagai tempat tinggalnya.⁶¹ Ia pergi ke Pahang, tinggal lama di sana dan memperdalam penguasaannya terhadap bahasa dan

⁵⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, 169.

⁵⁸ Alwi, *Islam Sufistik*, 52

⁵⁹ Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Jilid 3*, 836. Lihat Khamami Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 54 dan Liack Yong Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu*, 49.

⁶⁰ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: C.V. Rajawali, 1983) 45.

⁶¹ Khamami Zada, *Intelektualisme Pesantren* 54.

kesusastraan Melayu sehingga akhirnya mampu menulis kitab dan karya sastra dalam bahasa ini.⁶² Menurut Liack Yong Fang, Nuruddin tiba di Pahang sejak 1618 M yang telah menjadi wilayah kekuasaan Aceh. Di Pahang inilah ia menulis karya-karyanya. Kemungkinan di Pahang ini juga ia berkenalan dengan Sultan Iskandar Tsani.⁶³

Jika melihat pernyataan di atas, bisa disimpulkan bahwa Nuruddin mengalami masa-masa dimana kejayaan Syamsuddin yang menjadi *Syaikh Al-Islam* pada masa Sultan Iskandar Muda. Di bawah perlindungan Sultan Iskandar Muda inilah, doktrin-doktrin *wujudiyah* diajarkan oleh Syamsuddin. Karena itu, belum tepat bagi Nuruddin menentang tatanan politik yang mapan.⁶⁴

Ketika Syamsuddin dan Sultan Iskandar Muda secara berturut-turut meninggal, pada tahun 1047 H/1637 M, Nuruddin pergi ke Aceh dan mendapat sambutan hangat dari sultan Iskandar Tsani.⁶⁵ Dia menetap di Aceh selama tahun 1637-1644 M dan menjadi tokoh yang sangat berpengaruh secara politik sebagai penasehat raja.⁶⁶ Ia mulai melancarkan pembaharuan Islam di Aceh setelah mendapat pijakan yang kuat di Istana

⁶² Abdul Hadi, "Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu," dalam *Lektur Keagamaan Vol.6 No.1.2008* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2008), 53.

⁶³ Liack Yong Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 50. Azra memberikan penjelasan dimana Ar-Raniri pergi ke wilayah Melayu yaitu antara selesainya dia menjalankan ibadah Haji pada 1621 dan 1637. Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, 176.

⁶⁴ Azra, *Jaringan Ulama*, 177. Lihat juga Khamami Zada dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 54-55.

⁶⁵ Liack Yong Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 50.

⁶⁶ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 191.

Aceh. Pembaruan utamanya adalah memberantas aliran *wujudiyah* yang dianggapnya sebagai Aliran Sesat. Ia dikenal sebagai Syekh Islam yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa menentang Aliran *wujudiyah*. Ia mengeluarkan fatwa untuk memburu orang-orang yang dianggap sesat dan membunuh orang yang menolak bertaubat dari kesesatan.⁶⁷ Banyak buku karangan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin dibakar. Dari sini dapat dilihat bahwa penghayatan dan pemahaman keagamaan di Aceh sangat dipengaruhi oleh kekuasaan politik. Selama penguasa mendukung suatu paham keagamaan tertentu, maka paham tersebut akan diterima dan diikuti oleh semua kalangan masyarakat.⁶⁸

Hukum kafir yang di fatwakan oleh Nuruddin terhadap pengikut *wujudiyah* dan tindakan membunuh mereka itu rupanya telah menjadi suatu peristiwa besar yang menjalar sampai ke Arab. Melalui sebuah tulisan yang di ungkap oleh Voorhoeve, Ibrahim ibn Hasan al-Kurani menjawab pertanyaan yang dikirim oleh Abdurrauf. Ia menjelaskan bahwa seseorang muslim tidak boleh dipandang kafir selagi masih ada jalan menafsirkan dengan cara yang benar.⁶⁹

Akhirnya, setelah mendapat dukungan penuh dari sultan selama tujuh tahun, Nuruddin secara tiba-tiba meninggalkan Aceh dan kembali ke tempat kelahirannya, Ranir. Kejadian itu terjadi pada tahun 1644 yang di

⁶⁷ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, 15. Liat juga Azra, *Jaringan Ulama*, 177.

⁶⁸ Khamami Zada, Dkk, *Intelektualisme Pesantren*, 57.

⁶⁹ Daudy, *Allah dan Manusia*, 42-43. Lihat juga Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas*, 159.

catat oleh salah seorang muridnya dalam kolofon karya Al-Raniri, *Jawāhir Al-‘Ulûm fî Kasyf Al-Ma’lûm*.⁷⁰ Selain itu mengutip pendapat Takeshi Ito juga menunjukkan bahwa Nuruddin meninggalkan Aceh pada tahun 1643-44.⁷¹ Azra menjelaskan bahwa Nuruddin pindah karena ada orang baru yang bernama Syaf Al-Rijal yang mampu merebut hati banyak orang Aceh karena pengetahuannya dan kesalehannya.⁷²

Sebagai ulama dan seorang penasehat kerajaan, Nuruddin merupakan seorang penulis yang hebat. Secara keseluruhan, ia menulis sekitar 29 buah dengan judul.⁷³ Di antara 29 karyanya adalah:

- a) *Bustān al-Salātīn (Taman Raja-raja)* merupakan karyanya yang ditulis di Aceh pada tahun 1638-1641, atas perintah Sultan Iskandar Tsani.⁷⁴ Kitab ini terdiri dari tujuh bab dan tiap bab terdiri dari beberapa fasal.⁷⁵
- b) *Sirāt al-Mustaqīm (1634)* merupakan karya Nuruddin yang menjelaskan tentang ibadah seperti shalat, zakat, puasa, haji, dan lain-lain masalah yang dihadapi oleh kaum Muslimin setiap hari.⁷⁶
- c) *Durrat al-Farāid (1635)* kitab yang ditulis dalam bahasa Melayu ini merupakan kitab yang menjelaskan tentang akidah.⁷⁷

⁷⁰ Ibid, 45.

⁷¹ Takeshi Ito, *Why did Nurudun ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.?*, Leiden 04 (1978), 489-491.

⁷² Azra, *Jaringan Ulama*, 179. Lihat juga Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, 46.

⁷³ Daudy, *Allah dan Manusia*, 48.

⁷⁴ Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah*, 335.

⁷⁵ Daudy, *Allah dan Manusia*, 49.

⁷⁶ Liack, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 50 bandingkan dengan Azra, *Jaringan Ulama*, 180.

d) *Asrār al-Insān fī Ma‘rifāt al-Rûh wa al-Rahmān* merupakan karya yang disusun atas perintah Sultan Iskandar Tsani dan baru selesai pada masa Sultanah Safiatuddin. Di dalam kitab ini, ia banyak memanfaatkan tulisan tokoh-tokoh tasawuf seperti Ibn Arabi, Imam Ghazali, Al-Hallaj, dan Abdul Razak al-Kashani.⁷⁸ Dalam karya ini, ia memaparkan tentang alasan mengapa hati disebut kalbu. Fasal-fasal selanjutnya menjelaskan tentang nafsu dan tabiat manusia, rahasia kalbu, nafsu, akal, ilham, dan wahyu. Pada bagian II karya ini menjelaskan pengaruh roh, sifat roh, akibat segala rohh, dan tempat kembalinya roh ketika manusia menemui ajalnya.⁷⁹

4. Syekh Yusuf Al-Makassari

Syekh Yusuf al-Makassari yang mempunyai nama asli Muhammad Yusuf Abu al-Mahasin Hadiya Allah Taj al-Khalwati al- Makassari juga dikenal penduduk Makassar sebagai *Tuanta Salamaka*⁸⁰ dilahirkan pada tahun 1036 H/1626 M.⁸¹

⁷⁷ Daudy, *Allah dan Manusia*, 48.

⁷⁸ Liack, *Sejarah Kesusastran Melayu*, 56.

⁷⁹ Abdul Hadi, “Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu,” dalam *Lektur Keagamaan Vol.6 No.1.2008* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2008),56-57.

⁸⁰ Syekh Yusuf oleh pengagum-pengagumnya disebut *Tuanta Salamaka* yang mempunyai arti Tuan kita yang mendapat berkah. Lihat Tudjimah, *Syekh Yusuf Makssar: Riwayat Dan Ajarannya* (Jakarta: UI Pres, 1997), 1.

⁸¹ Azra, *Renainsans Islam Asia Tenggara*, 131.

Menurut Hikayat Syekh Yusuf, ia dilahirkan dari perkawinan seorang tua dengan seorang anak perempuan. Dalam keadaan hamil anak perempuan tersebut diambil istri oleh Sultan Gowa.⁸² Ia dibesarkan di istana dan diangkat oleh raja sebagai anaknya.⁸³

Sejak kecil ia belajar ilmu-ilmu Islam. Namun kemudian, ia mempunyai kecenderungan yang kuat kepada ilmu Tasawuf.⁸⁴ Dia mula-mula belajar membaca Al-Quran dengan guru setempat bernama Daeng ri Tasammang. Selanjutnya, dia belajar bahasa Arab, fikih, tauhid, dan tasawuf dengan Sayyid Ba'Alwi b. 'Abd Allah Al-'allah Al-Thahir, seorang dai Arab yang tinggal di Bontoala. Ketika dia berusia 15 tahun, dia melanjutkan pelajarannya ke Cikoang.⁸⁵ Syekh Yusuf belajar di pondok Cikoang di bawah bimbingan dan asuhan Syekh Jalaluddin. Karena kecemerlangan dan kecerdesan otaknya dalam mengikuti pengajian, akhirnya beliau disarankan oleh gurunya untuk meneruskan pelajarannya di Jazirah Arabia.

Pada tanggal 22 September 1644 M, beliau berangkat dengan menumpang kapal Melayu, dengan tujuan menuntut ilmu-ilmu Islam di Jazirah Arabia terutama di Mekah dan Madinah sebagai pusat pendidikan Islam pada masa itu. Tujuan pertama adalah Banten, sebagaimana jalur

⁸² Tudjimah, *Syekh Yusuf Makssar: Riwayat Dan Ajarannya* (Jakarta: UI Pres, 1997), 1.

⁸³ Nabilah Lubis, *Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari: Menyingkap Intisari Dari Segala Rahasia* (Bandung:Mizan, 1996), 18. Lihat Juga, Harun Naution, *Ensiklopedi Islam*, 1301.

⁸⁴ Azra, *Renainsans Islam Asia Tenggara*, 131.

⁸⁵ Azra, *Jaringan Ulama* , 260-261.

pelayaran niaga pada waktu itu mesti melalui laut Jawa dan transit di Banten.⁸⁶ Ketika ia singgah di Banten, ia tidak merasa dirinya orang asing. Ia dihormati dan dihargai sebagai seorang alim. Hal ini disebabkan oleh hubungan antara Makassar dan Banten sangatlah baik.⁸⁷ Ia juga berkenalan dengan ulama dan tokoh agama serta orang-orang besar di Banten, termasuk Abdul Fattah (putra mahkota), anak Sultan Abu al-Mafakhir Abdul Kadir (1598-1650), Sultan kerajaan Banten pada masa itu.⁸⁸

Setelah beberapa lama berada di Banten, kemudian beliau meneruskan perjalanannya ke Aceh. Di sana ia menemui Syekh Nuruddin al-Ranirii dan mempelajari tarekat Qadiriyyah sampai berhasil mendapatkan ijazah dari ulama besar itu.⁸⁹ Namun pertemuan antara guru dan murid ini banyak dipertanyakan oleh para sejarawan, sebab pada waktu Syekh Yusuf sedang berjalan ke tanah suci, Nuruddin telah pulang ke India, dan tidak adanya bukti bahwa dia kembali ke Aceh kembali.⁹⁰ Mungkin yang dimaksud adalah pamannya Nuruddin yang bernama

⁸⁶ Abu Hamid, *Syekh Yusuf Makassar: Seorang Ulama, Sufi, Dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 89-90.

⁸⁷ Lubis, *Syekh Yusuf*, 21.

⁸⁸ Abu Hamid, *Syekh Yusuf Makassar*, 90.

⁸⁹ Harun Nasution (et.al) *Ensiklopedi Islam*, 1301. Lihat Juga Lubis, *Syekh Yusuf*, 21. Lihat juga Abu Hamid, *Syekh Yusuf*, 91.

⁹⁰ Azra, *Jaringan Ulama*, 214.

Muhammad Jailani bin Hasan bin Muhammad Hamid al-Raniri, yang datang ke Aceh pada tahun 1580.⁹¹

Perjalanan beliau selanjutnya adalah menuju Yaman. Kemungkinan kecenderungannya untuk singgah belajar di Yaman adalah atas saran gurunya, Syekh Muhammad Jilani di Aceh hal mana ia juga pernah belajar dan menerima ijazah Tarekat di negeri Yaman. Setelah beliau selamat tiba di Bandara Hadramaut (Yaman) beliau berguru pada Syekh Abu Abdillah Muhammad Abdul Baqi (w.1664), seorang ulama yang terkenal di Yaman pada masa itu dan juga Khalifah *Tarekat al-Naqshabandiyyah*.⁹²

Setelah beberapa lama mengaji di Yaman, terutama kepada kedua gurunya yang tersebut di atas, kemudian beliau meneruskan perjalanannya menuju kota Mekah untuk menunaikan haji dan beliau menuju Madinah untuk menziarahi makam Rasulullah SAW. Di sinilah Abdurrauf mungkin belajar bersama dengan Syekh Yusuf.⁹³

Syekh Yusuf mengembara kurang lebih selama 22 tahun untuk menuntut ilmu pengetahuan keislaman.⁹⁴ Akhirnya, ia kembali pulang ke tanah air. Kepulangannya ke Gowa bermaksud untuk menyebarkan agama Islam melalui dakwah dan pendidikan. Tetapi ia sangat kecewa ketika

⁹¹ Bruinessen, 228 dalam Lubis, *Syekh Yusuf*, 21.

⁹² Abu Hamid, *Syekh Yusuf*, 92

⁹³ Nabila Lubis, *Syekh Yusuf Makassar*, 21-22.

⁹⁴ Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 132.

menyaksikan kenyataan bahwa masyarakat Gowa sudah menyimpang dari Syariat Islam.⁹⁵ Gowa penuh dengan kemaksiatan seperti minum tuak, adu ayam, dan judi. Ia memberi nasehat kepada raja Gowa agar meluruskan syariat namun tidak diterima.⁹⁶ Akhirnya pada tahun 1672 ia meninggalkan Gowa dan menuju Banten.⁹⁷ Ketika ia kembali ke Banten yang telah berubah, ia mendapati sahabatnya Sultan Abdul Fattah (Sultan Ageng Tirtayasa) telah menduduki tahta Kesultanan Banten.⁹⁸ Ia menikahi salah seorang putri Sultan Ageng Tirtayasa dan diangkat menjadi mufti Kesultanan dan raja muda.⁹⁹

Perselisihan antara Sultan Ageng Tirtayasa dan Sultan Haji yang bersekutu dengan Belanda mengakibatkan peperangan. Perang terjadi selama dua tahun (Februari 1682-Desember 1683). Sultan Ageng tertangkap pada Maret 1683 karena tipuan anaknya lantas ia dimasukkan penjara. Perang gerilya diteruskan oleh Syekh Yusuf namun karena bujukan akhirnya ia ditangkap.¹⁰⁰ Pada tanggal 12 September 1684, ia dibuang ke Ceylon pada usia 85 tahun bersama dua istrinya, dua pembantu wanita, dua belas santri, beberapa anak dan budak-budaknya.¹⁰¹

⁹⁵ Harun Nasution (et al), *Ensiklopedia Islam*, 1302.

⁹⁶ Tudjimah, *Syekh Yusuf*, 12.

⁹⁷ Lubis, *Syekh Yusuf*, 24.

⁹⁸ Abu Hamid, *Syekh Yusuf*, 95.

⁹⁹ Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 132.

¹⁰⁰ Lubis, *Syekh Yusuf*, 26-27. Penjelasan lebih lengkap lihat Abu Hamid, *Syekh Yusuf*, 105-106. Bandingkan dengan Tudjimah, *Syekh Yusuf*, 6.

¹⁰¹ Abu Hamid, *Syekh Yusuf*, 108.

Selama beberapa tahun dibuang ke Afrika Selatan, akhirnya Syekh Yusuf Al-Makassari meninggal dunia pada 23 Mei 1699. Ia dimakamkan di daerah pertanian Zandvielt, di distrik Setellenbosch. Makam Syekh Yusuf kemudian menjadi keramat dan dianggap sebagai tempat suci.¹⁰²

Pemikiran-pemikiran Syekh Yusuf banyak sekali terpengaruh dari sufi sunni Abu Hamid al-Ghazālī.¹⁰³ Ia memandang ajaran Islam dari dua aspek, yakni aspek lahiriah dan batiniah atau aspek luar dan aspek dalam. Syariat dianggap sebagai sebagai aspek lahir, sedangkan hakikat sebagai aspek batin. Pendalaman dan pengalaman aspek batin lebih ditekankan tanpa melalaikan aspek lahir. Dengan kata lain, Pengalaman hakikat didapat melalui pendalaman syariat.¹⁰⁴

Syaikh Yusuf adalah figur sufi yang cukup produktif dalam karya tulis, berani, dan tegas menghadapi penguasa. Hal ini terlihat dari surat-surat yang dialamatkan kepada Sultan Makassar yang memuat nasihat-nasihat Agama.¹⁰⁵ Menurut Nabila Lubis judul karangan Syekh Yusuf dalam bahasa Arab sebanyak 32 judul buku. Di antaranya adalah sebagai berikut:

¹⁰² Tadjimah, *Syekh Yusuf*, 6-7. Lihat juga Abu Hamid, *Syekh Yusuf*, 118.

¹⁰³ Khoirul Badriyah, “Syekh Yusuf Taj Al-Maqassarī 1627-1699 (Studi Biografi Dan Pemikirannya Dalam Sufisme Nusantara Abad XVII),” (Skripsi, IAIN Sunan Ampel Fakultas Adab, Surabaya, 2012), 65.

¹⁰⁴ Abu Hamid, *Syekh Yusuf Makassar*, 158.

¹⁰⁵ Alwi, *Islam Sufistik*, 180. Surat tersebut dikirimkan kepada Wazir Goa Karaeng Karungrung Abdullah. Untuk lenih jelasnya lihat Nabila Lubis, *Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makassari*, 43.

- a) *Habl Al-Marīd li Sa'adah Al-Murīd* merupakan karya Syekh Yusuf yang diminta oleh beberapa muridnya yang berisi kata-kata dari Syekh yang pandai-pandai.
- b) *Al-Futūhah Robbaniyyah*, Karya ini merupakan risalah yang berisi tentang keutamaan Syaikh dan kewajiban murid kepada gurunya.
- c) *Zubdāh al-Asrār fī Taḥqīq Masyārib Al-Akhyār* merupakan karya yang telah ditelaah isinya oleh Nabila Lubis. Karya ini berisikan tentang penjelasan-penjelasan mengenai konsep *wahdāt al-wujūd*.
- d) *Thufāh Al-Labib bi Liqa' Al-Ḥabīb* merupakan karya Syekh Yusuf yang berisikan tentang keutamaan Dzikir.
- e) *Safīnah Al-Najāh Al-Mustāfadah 'an Al-Masāyikh Al-Tsiqāt* merupakan karya Syekh Yusuf yang menerangkan tentang nasihat-nasihat Syekh mengenai makna baiat.
- f) *Al-fawā'id Al-Yusūfiyyah fī Bayān Taḥqīq Al-Shufiyyah* merupakan sebuah risalah yang ditulis oleh beliau sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan murid-muridnya mengenai tasawuf.
- g) *Muqaddimah Al-Fawā'id nila Mā La Buddā min Al-Aqā'id*, dalam risalah ini beliau menguraikan tentang macam-macam zikir dan makna konsep wujud makhluk dalam ilmu Allah SWT.

Selain itu, Syekh Yusuf juga mempunyai banyak risalah kecil, antara lain, *Al-Barākat al-Saylaniyyah*, *Bidāyah Al-Mubtadi'*, *Qurrah al-*

*'Ain, Sirr Al-Asrār, Daf' Al-Bala', Ghayah Al-Ikhtisar wa Nihāyah Al-Intizhar, dan Thufāh Al-Abrar li Ahl Al-Asrār.*¹⁰⁶

5. 'Abd Al-Rauf Singkel

Ada dua legenda yang dikaitkan dengan Abdul Rauf Singkel. Legenda pertama menyatakan bahwa ia adalah mubaligh pertama yang mengislamkan Aceh.¹⁰⁷ Legenda kedua menyatakan bahwa khotbah-khotbahnya telah membawa “para pelacur” dari “bordil”, yang konon dibuka oleh Hamzah Fansuri di ibukota Aceh, untuk kembali ke jalan yang benar.¹⁰⁸ Braginsky menegaskan bahwa kedua legenda itu tentu saja tidak sesuai dengan kebenaran sejarah.

Namun, tentang peranan Abdurrauf sebagai mualim, ulama dan pendakwah yang berpengaruh dalam kedua legenda tersebut, tentu saja tidak bisa disangkal. Sebagai seorang mualim, ia selalu menaruh perhatian besar pada murid-muridnya. Karya-karyanya membantu mereka memahami Islam dengan lebih baik, dan menghindarkan mereka dari tindakan salah dan tidak toleran.¹⁰⁹

Abdul Rauf Singkel, yang bernama panjang Syeh Abdul Rauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili, sekanjutnya akan disebut Abdurrauf. Ia

¹⁰⁶ Alwi, *Islam Sufistik*, 182.

¹⁰⁷ Liaw Yock Fang, dalam Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah Dan Kamal*, 474.

¹⁰⁸ Snouck Hurgronje dalam Braginsky, *Yang Indah*, 474

¹⁰⁹ A. Johns dalam Braginsky, *Yang Indah*, 474.

adalah seorang Melayu dari Fansur, Singkil (Singkel) di wilayah pantai barat laut Aceh.¹¹⁰ Ayahnya adalah Syeh Ali Fansuri, yang masih bersaudara dengan Syeh Hamzah Fansuri. Hingga saat ini tidak ada data pasti mengenai tahun kelahirannya. Rinkes mengemukakan bahwa Abdurrauf dilahirkan sekitar tahun 1615 M. Hal itu didasarkan pada dugaannya setelah menghitung mundur dari saat kembalinya Abdurrauf dari tanah Arab ke Aceh pada 1661 M.¹¹¹

Selama sekitar 19 tahun menghimpun ilmu di Timur Tengah, ia tidak hanya belajar di Mekah saja. Ia juga mempelajari ilmu keagamaan dan tasawuf di bawah bimbingan guru-guru yang termasyhur di Madinah. Di kota ini, ia belajar kepada khalifah (pengganti) dari tarekat Syattariyah, yaitu Ahmad Kusyasyi dan penggantinya, Mula Ibrahim Kurani.¹¹² Dengan bekal pengetahuannya ini, ia menjadi seorang ulama yang mumpuni, baik dalam ilmu-ilmu batin, yakni tasawuf, maupun ilmu-ilmu lahir seperti tafsir, fikih, hadis, dll. Perpaduan dua bidang ilmu tersebut sangat mempengaruhi sikap keilmuan Abdurrauf kelak, yang sangat menekankan perpaduan antara syariat dan tasawuf.¹¹³

Dalam kata penutup salah satu karya tasawufnya, Abdurrauf menyebutkan guru-gurunya. Data yang cukup lengkap tentang pendidikan

¹¹⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), 25.

¹¹¹ Ronkel dalam Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdatul Wujud*, 25.

¹¹² Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal*, 474.

¹¹³ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 27.

dan tradisi pengajaran yang diwarisinya ini merupakan data pertama tentang pewarisan sufisme di kalangan para sufi Melayu. Di samping itu, ia juga menyebutkan daftar 11 tarekat sufi yang diamalkannya.¹¹⁴

Abdurrauf kembali ke Aceh setelah kematian Kusyasyi dan setelah al-Kurani mengeluarkan untuknya sebuah ijazah untuk menyebarkan pengajian dan ilmu yang telah ia terima darinya. Para sarjana berpendapat bahwa Abdurrauf kembali ke Aceh sekitar tahun 1661 M.¹¹⁵

Abdurrauf mendirikan sebuah sekolah di Aceh. Liaw Yock Fang (1975) menyebutkan bahwa muridnya ramai sekali dan datang dari seluruh penjuru Nusantara. Dan, karena pandangan-pandangan keagamaannya sejalan dengan pandangan Sultan Taj al-‘Alam Safiatun Riayat Syah binti Iskandar Muda (1645-1675), ia kemudian diangkat menjadi Syeikh Jamiah al-Rahman dan mufti atau kadi dengan sebutan *Malik al-Adil* atau mufti yang bertanggung jawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan.¹¹⁶

Abdurrauf merupakan ulama yang sangat produktif dalam menulis karyanya, banyak di antaranya masih tersimpan sampai sekarang.¹¹⁷ Oman Fathurrahman menyebutkan bahwa karya Abdurrauf di bidang fikih dan

¹¹⁴ Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal*, 474.

¹¹⁵ Azra, *Jaringan Ulama*. 198.

¹¹⁶ Oman Fathurrahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 27-28.

¹¹⁷ Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal*. 475

keagamaan sebanyak 10 karya, di bidang tasawuf sebanyak 23 karya, dibidang tafsir 1 karya, dan dibidang Hadis ada 2 karya.¹¹⁸

Karya utama Abdurrauf dalam fikih adalah *Mir'at al-Thullāb fī Tasyil Ma'rifāt al-Ahkām al-Syar'iyyah li al-Malik al-Wahhab*. Karya ini, yang ditulis atas permintaan Sultanah Safiyyat Al-Din, diselesaikan pada tahun 1663 M. Karya ini mengungkapkan tentang aspek muamalat dari fikih, termasuk kehidupan politik, sosial, ekonomi dan keagamaan kaum muslim.¹¹⁹

Abdurrauf merupakan ulama pertama yang menghasilkan karya tafsir Al-qur'an yang pertama berbahasa Melayu. Karya itu berjudul *Tarjumat al-Mustafid*.¹²⁰ Karya ini beredar luas di wilayah Melayu-Indonesia. Bahkan edisi cetaknya menyebar hingga ke Timur Tengah. Karya ini merupakan karya terjemahan dari Tafsir Jalalain. Hanya pada bagian-bagian tertentu saja ia memanfaatkan tafsir Al-Baydhawi dan Al-Khazin.¹²¹

Dalam bidang tasawuf, ia menghasilkan karya seperti *Umdāt al-Muhtajīn, Kifāyat al-Muhtajīn, Daqā'iq al-Hurûf*.¹²² Oman dalam karyanya menyebutkan bahwa *Tanbih al-Masyi* merupakan karya Abdurrauf yang paling sering tidak disebut dalam beberapa literatur

¹¹⁸ Oman, *Menyoal Wahdatul Wujud*, 28-30.

¹¹⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, 201.

¹²⁰ Braginsky, *Yang indah, Berfaedah dan Kamal*, 475.

¹²¹ Azra, *Jaringan Ulama*, 203

¹²² Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal*, 475.

tentang baskah-naskah karangan Abdurrauf. *Tanbih al-Masyi* berisi tentang akidah, sariat, tarekat, hakikat, dan makrifat.¹²³

Abdurrauf wafat pada tahun 1693 dan dikuburkan di dekat *kuala* atau mulut sungai Aceh. Jasadnya disemayamkan di samping makam Teungku Anjong yang dipandang keramat oleh orang Aceh.¹²⁴ Tempat itu juga menjadi kuburan untuk istri-istrinya, Dawud al-Rumi dan murid-muridnya. Karena tempat dia dikuburkan itulah maka Abdurrauf dikemudian hari dikenal sebagai Syekh di Kuala. Pusaranya menjadi tempat ziarah keagamaan terpenting di Aceh hingga saat ini.¹²⁵

B. Polemik Tentang Ajaran *Wahdāt Al-Wujūd*

Sebenarnya, kisah mengenai pertentangan suatu ajaran bukanlah hal yang aneh, mengingat hampir seluruh ajaran baru (termasuk agama), pada awalnya dianggap sebagai bagian dan ditentang oleh masyarakat setempat. Namun, yang menarik dalam kasus polemik ajaran wujudiyah di Indonesia karena ajaran ini merupakan pengetahuan yang sama sekali tidak bisa dibuktikan dengan pengalaman empiris, dan tidak terjangkau oleh akal.¹²⁶

Ajaran *wujudiyah* berkembang lama dalam ajaran tasawuf. Ajaran ini berkembang jauh sebelum munculnya Ibnu ‘Arabi. Tetapi sesudah

¹²³ Oman Fathurrahman, *Menyoal Wahdatul wujud*, 32-35.

¹²⁴ Abdul Hadi, “Sumbangan Sastrawan Ulama Aceh dalam Penulisan Naskah Melayu,” dalam *Lektur Keagamaan Vol.6 No.1.2008* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2008), 57.

¹²⁵ Azra, *Jaringan Ulama*, 211.

¹²⁶ William C Chittick, *The Sufi Path Knowledge* (Yogyakarta: Qalam, 2001), V.

terbitnya tulisan-tulisan Ibnu Taymiyah, pengkafiran terhadap ajaran *wujudiyah* ini semakin kuat. Ibnu Taymiyah mengaitkan ajaran *wujudiyah* yang panteistis dan menyimpang dengan ajaran Ibnu 'Arabi. Menurut Ibnu Taymiyah ajaran *wujudiyah* kemudian disamakan dengan ajaran panteisme dan monoisme.¹²⁷

Penyimpangan ajaran *wujudiyah* ini diperparah oleh Mansur Al-Hallaj. Pada tahun 309 H, ia divonis hukuman mati oleh fatwa ulama dengan tuduhan mengaku Tuhan. Setelah Al-Hallaj, datanglah Muhyidin Ibnu'Arabi yang membuat doktrin-doktrin dalam masalah *wahdāt al-wujūd*, sesuai dengan penyingkapan tabir dan identifikasi yang dia jalani, yang tidak sesuai dengan jalan sufisme.¹²⁸

Ajaran *wujudiyah* ini sering disebut dengan *pantheisme*. Menurut Ibnu 'Arabi, *pantheisme* itu bertolak dari asumsi Tuhan yang berwujud mutlak, tidak terbatas, kadim, dan abadi, yang merupakan sumber dan dasar dari semua yang ada, yang pernah ada dan yang akan ada, lalu secara berangsur-angsur mengambil bentuk *akosmisme*,¹²⁹ yang menganggap bahwa

¹²⁷ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 160.

¹²⁸ Sayyid Nur, *Tasawuf Syar'i: Kritik atas Kritik* (Jakarta: Hikmah, 2000), 212-213.

¹²⁹ Akosmisme adalah Suatu ajaran bahwa yang terlihat di dunia ini sebagai tipuan dan khayalan. Akosmisme berbeda dengan panteisme, menyangkal realitas alam semesta, melihatnya sebagai ilusi pada akhirnya, (awalan "a-" dalam bahasa Yunani yang berarti negasi, seperti "un-" dalam bahasa Inggris), dan hanya terbatas unmanifest Mutlak sebagai hal yang nyata. <http://id.shvoong.com/humanities/philosophy/2361033-pengertian-akosmisme/> di akses pada tanggal 09 Juni 2013

alam ini hanya bayang-bayang dari realitas yang berada di baliknya.¹³⁰ Ia mengilustrasikan secara jelas tentang bagaimana hubungan Tuhan dengan alam. Dalam konsep kesatuan wujudnya. “Wajah sebenarnya satu, tapi jika engkau perbanyak cermin, maka ia akan menjadi banyak.” “Wajah” di sini merujuk pada Tuhan, sedangkan “cermin” merujuk kepada alam.¹³¹ Atau sebagai kata Parmenides, yang ada itu satu, yang banyak hanyalah ilusi.¹³² Oleh sebab itu, konsepsinya tentang Tuhan tidak dapat dipisahkan dari konsepsinya tentang alam.

Sebenarnya istilah *wahdāt al-wujūd* merupakan istilah baru yang dimunculkan oleh para penafsir dan murid-murid Ibnu’Arabi, salah satunya adalah Sadr al-Din Al-Qunawi¹³³. Istilah *wahdāt al-wujūd* mempunyai definisi dan pengertian yang bermacam-macam tergantung pada para tokoh sufi yang menghayati dan memahaminya. Dalam studi di Barat, istilah *wachdat al-wujud* disamakan dengan panteisme, monoisme, atau monoisme-pantoisme.¹³⁴ *wahdāt al-wujūd* adalah kesatuan eksistensi, kestauan wujud,

¹³⁰ A. E Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, (Jakarta: PT Gaya Media Pratama, 1995), 83.

¹³¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), 35.

¹³² Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), 88.

¹³³ Nama aslinya Sadr al-Dīn Muḥammad b. Ishaq b. Muḥammad b. Yunus Qunawi. Ia lahir di Persia pada 1207 M dan wafat pada 1274 M. Ia adalah salah satu pemikir paling berpengaruh dalam filsafat mistik atau "Sufi". Ia memainkan peran penting dalam studi pengetahuan yang dalam konteksnya disebut secara khusus untuk mengkolaborasikan wawasan mistis dengan pengetahuan. http://en.wikipedia.org/wiki/Sadr_al-Din_al-Qunawi diakses pada 04 Juli 2013.

¹³⁴ Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 45.

atau kesatuan penemuan. Di akhir perjalanan hanyalah Allah yang ditemukan. Itulah makna dari kesatuan eksistensi, kesatuan wujud, kesatuan penemuan.¹³⁵

Tradisi pemikiran sufi di Asia Tenggara sangat dipengaruhi oleh banyak pemikiran sufisme klasik seperti al-Ghazālī, Ibnu Arabi, al-Junaid, dan lain-lainnya.¹³⁶ Pemikiran Ibnu ‘Arabi telah mendominasi pemikiran agama di Aceh. Berkat dukungan para sufi Aceh sendiri yang mempunyai peran penting di dalam istana, yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsudin. Ajaran tasawuf Ibnu ‘Arabi semakin kuat pengaruhnya di Kerajaan Aceh karena Syamsudin menjadi penasihat Sultan Iskandar Muda yang mendukung pemikiran agama yang telah dikembangkan oleh keduanya.¹³⁷

Pemikiran agama yang telah dikembangkan oleh Hamzah dan Syamsudin mengundang ulama asal India, yaitu Nurudin ar-Raniri. Ia merupakan ulama yang berasal dari India. Ia membawa paham baru yang bertentangan dengan paham yang telah dikembangkan oleh Hamzah dan Syamsudin.¹³⁸ Sejarah mencatat, bahwa kontroversi doktrin *wujudiyah* di Aceh terjadi pada masa Sultan Iskandar Tsani yang mengangkat Nurudin. Ia merupakan ulama ortodoks yang lebih mementingkan pengamalan sariah. Hal ini diperjelas dengan berafiliasinya Nurudin ke dalam tarekat Aydarusiyyah. Walaupun secara umum ia berafiliasi dengan tarekat Rifa’iyah. Melalui

¹³⁵ Amatulloh Amstrong, *The Mystical Language of Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 311.

¹³⁶ Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 1999), 190.

¹³⁷ Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 287.

¹³⁸ *Ibid*, 285.

taraekat Aydarusiyyah inilah yang paling menentukan dalam mengembangkan pemikiran radikalnya. Tarekat ini menekankan keselarasan antara jalan mistik dan kepatuhan penuh pada sariat.¹³⁹ Nurudin mengeluarkan fatwa bahwa doktrin *wujudiyah* bersifat heterodoks, menyimpang dari akidah Islam, sehingga mereka yang tidak mau bertobat dan meninggalkan paham tersebut, dapat dianggap kafir dan hukuman mati.¹⁴⁰

Polemik antara Nuruddin terhadap doktrin *wujudiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsudin di Aceh ini, tampaknya merupakan warisan pertentangan antara kaum ortodoks dengan heterodoks. Al-Ghazali merupakan contoh jelas seorang ulama ortodoks yang dengan gigih berusaha melawan argumen-argumen para filsuf tentang hubungan ontologis Tuhan dan alam.¹⁴¹ Kemudian muncul kecaman-kecaman mengenai ajaran *wujudiyah* di India, yang merupakan tempat kelahiran Nuruddin. Di mulai ketika abad ke-13 karya-karya Ibnu ‘Arabi terutama *Fushûsh al-Hikām* ditafsirkan oleh pengikut-pengikut *wujudiyah*. Akibatnya, penganut ajaran *wujudiyah* semakin bertambah dengan cepat. Tetapi, pada abad ke-15 kitab-kitab karya Ibnu Taymiyah mulai dibaca di India dan mempengaruhi ulama yang anti *wujudiyah*. Pada masa inilah muncul kecaman terhadap ajaran *wujudiyah*.¹⁴² Pertentangan ini bermula dari kebijakan kaisar Moghul, Akbar

¹³⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, 181.

¹⁴⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 36-37.

¹⁴¹ Ibid, 40-41.

¹⁴² Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 162

(1573-1605) yang menciptakan Tuhan baru yang disebut *Din Ilahi*. Kebijakan ini yang mengundang pertentangan kaum ortodoks yang menganggap bahwa kebijakan itu menyimpang dari Islam. Paham heterodoks ini semakin kuat pengaruhnya hingga Aceh. Hal itu terlihat dari ajaran mistik Hamzah Fansuri yang mengalami masa keemasan yang di anggap heterodoks.¹⁴³ Gerakan menentang faham *wujudiyah* mencapai puncaknya ketika muncul tarekat Naqsabandiyah di bawah pimpinan Syaikh Ahmad Sirhindi. Syaikh Ahmad Sirhindi menyerang faham *wahdāt al- wujūd* dengan memperkenalkan istilah faham *wahdāt al-syuhūd* sebagai paham yang berlawanan.¹⁴⁴ Ahmad Sirhindi adalah ulama yang menentang heterodoksi Akbar dan pengikutnya. Ia mendapat gelar *mujaddid alf as-sani* (pembaru melenium kedua), dan *Imam Rabbani* (pemimpin yang diilhami Tuhan). Memang tidak ada keterkaitan antara Nurudin dengan Sirhindi melalui karya-karyanya. Akan tetapi, pandangan Nurudin memang sejalan dengan *wahdāt al-syuhūd*.¹⁴⁵

Nuruddin mengemukakan fatwa pengkafirannya terhadap faham *wujudiyah* di Aceh tidak hanya di khutbah-khutbahnya tetapi juga di dalam kitab-kitabnya seperti *Tibyān fī Ma'rifāt al-Adyān*, *Hill al-Zill*, *Jawāhir al-Ulūm fī Kasyf al-Ma'lūm*, *Hujjāt al-Shiddiq li Daf'il al-Zindīq*, dan *Ma' al-*

¹⁴³ Jhons dan Schimel dalam Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 41.

¹⁴⁴ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 162.

¹⁴⁵ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 41.

*Hayāh li Ahl al-Mamā't.*¹⁴⁶ Menurut al-Attas ada lima hal yang dijadikan alasan Nuruddin untuk menghujat doktrin wujudiyah:¹⁴⁷

1. Bagi Nuruddin, gagasan Hamzah Fansuri tentang Tuhan, alam, manusia dan hubungan antar masing-masingnya, tidak berbeda dengan gagasan para filsuf, kaum Zoroaster (Majusi), dan bahkan Brahmanisme.
2. Nuruddin menganggap bahwa ajaran *wujudiyah* tentang imanensi Tuhan dalam alam secara mutlak merupakan ajaran yang sesat (*dalalat*).
3. Nuruddin menganggap, ajaran *wujudiyah* bahwa Tuhan itu wujud sederhana, sama dengan pendapat para filsuf yang dianggap sesat, dan bertentangan dengan akidah Islam.
4. Menurut Nuruddin, ajaran *wujudiyah* menganggap bahwa al-Quran itu makhluk yang diciptakan, sama dengan ajaran kaum Qadiriyah dan Mu'tazilah yang dianggap menyimpang.
5. Nuruddin menganggap, ajaran *wujudiyah* bahwa alam ini terdahulu (*qadim*), bertentangan dengan akidah Islam.

Bahkan di dalam *Ma'al-Hayāh* Nurudin mengatakan bahwa perkataan golongan wujudiyah lebih jahat dibandingkan dengan perkataan Namrud dan Fir'aun.¹⁴⁸ Maka para pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin dihukum oleh pihak penguasa dengan hukuman bunuh. Bahkan literatur-literatur yang mereka miliki dibakar habis.

¹⁴⁶ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 163.

¹⁴⁷ Al-Attas dalam Oman Fathurrahman, *Tanbih Al-Masyi*, 37.

¹⁴⁸ Ahmad Daudy dalam Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 164.

Polemik ajaran tasawuf Hamzah dan Syamsuddin dengan ajaran tasawuf Nuruddin yang berkaitan dengan konsep *wahdāt al-wujūd* tersebut sulit untuk dipersatukan karena mereka memandangnya dari berbagai aspek yang berlainan dan memiliki alasan sendiri-sendiri. Apalagi konsep-konsep ajaran wujudiyah mengandung makna filosofis yang sulit dijelaskan.¹⁴⁹

Serangan Nuruddin sebenarnya tepat apabila dialamatkan kepada gerakan keagamaan yang muncul di India pada akhir abad ke-16. Sikap Nuruddin terhadap golongan *wujudiyah* Aceh memang dipengaruhi oleh gerakan keruhanian yang berkembang di India. Tetapi pandangan Nuruddin tidak dapat disamakan dengan pandangan Ibnu Taymiyah dan Ahmad Sirhindi, walaupun ada beberapa sejarawan seperti Hasjmi yang mengatakan bahwa Nuruddin mengajarkan faham *wahdāt al-syuhūd*.¹⁵⁰

Berbeda dengan Nuruddin, Syekh Yusuf dan Abdurrauf memiliki pandangan sendiri terhadap ajaran tasawuf yang berkembang di Indonesia pada saat itu. Syekh Yusuf cenderung pada madzhab *wahdāh*-nya Ibnu ‘Arabi.¹⁵¹ Tentang alam semesta, tampak Syekh Yusuf terpengaruh oleh pandangan atau teori Ibnu ‘Arabi. Menurut Syekh Yusuf alam ini merupakan bayangan Tuhan dan karenanya ia bersifat maya (semu) sebagaimana sifat bayangan yang tidak memiliki wujud esensial. Syekh Yusuf juga menganut

¹⁴⁹ Sangidu, *Menyoal Wachdatul Wujud*, 289.

¹⁵⁰ Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, 167.

¹⁵¹ Alwi, *Islam Sufistik*, 168.

faham *ittihad* yang menggambarkan bahwa Tuhan dengan hamba melebur dalam satu kesatuan, sehingga antara keduanya tidak terdapat perbedaan.¹⁵²

Syekh Yusuf merupakan seorang penganut faham *wahdāt al-syuhūd* yang dikembangkan oleh Ahmad al-Sirhindî dan Syâh Waliyullah. *wahdāt al-syuhūd* yaitu kesatuan kesaksian. *wahdāt al-syuhūd* berbeda dengan kesatuan wujud (*wahdāt al-wujûd*).¹⁵³

Syekh Yusuf mencoba memadukan konsepsinya dari berbagai konsep dan ajaran sufi dan ulama yang mendahuluinya. Konsepnya tentang alam semesta jelas diambil dari konsep Ibnu ‘Arabi, sedangkan ajaran tasawufnya bercorak *ittihad* ala Abu Yazid. Akan tetapi, tidak berarti bahwa ia keluar dari faham sunninya, karena ia tetap menegaskan keunikan Tuhan dan kesucian-Nya serta ketidak-serupaan-Nya dengan makhluk-makhluk-Nya.¹⁵⁴

Syekh Yusuf dengan Abdurrauf membawa semangat pembaruan yang sama ke Nusantara. Keduanya merupakan sufi ortodoks yang menekankan pengamalan sariah dalam praktek tasawufnya. Meskipun demikian, mereka tidak menggunakan metode yang sama dalam

¹⁵² Harun Nasution et al, *Ensiklopedia Islam Jilid 3*, 1303-1304.

¹⁵³ Amatullah Amstrong. *Khazanah Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (Jakarta: Mizan Khazanah Ilmu-Ilmu Islam ,1996), 130.

¹⁵⁴ Harun Nasution et al. *Ensiklopedia Islam Jilid 3*, 1305.

pembaruannya. Syekh Yusuf cenderung lebih radikal dibandingkan Abdurrauf. Abdurrauf lebih lembut dan toleran.¹⁵⁵

Kecenderungan yang lebih toleran dalam melakukan pembaruan membuat Abdurrauf lebih bersifat kompromistis dalam menghadapi polemik yang terjadi antara Nuruddin dengan penganut faham *wujudiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsudin. Abdurrauf sangat berhati-hati menempatkan posisi dirinya di antara dua pihak yang bertikai itu.¹⁵⁶ Dia juga mempunyai sikap yang sama terhadap Nuruddin. Hanya secara tidak langsung dia mengkritik cara Nuruddin menjalankan pembaharuannya; dia tidak berselisih faham dengan ajaran-ajaran Nuruddin secara umum.¹⁵⁷

Berbeda dengan Nuruddin yang menyikapi ajaran Hamzah Fansuri secara radikal, Abdurrauf tidak serta merta menilai para pengikut ajaran *wujudiyah* tersebut sebagai kafir. Ia bahkan menyerang balik Nuruddin yang telah menghukumi mereka sebagai kafir dan mengeluarkan fatwa untuk membunuhnya, sehingga tindakanya menimbulkan perseteruan sengit dan konflik yang berkepanjangan.¹⁵⁸

Ketika melihat kasus yang terjadi, khususnya berkenaan dengan tuduhan Nuruddin bahwa Hamzah Fansuri, Syamsuddin, dan para pengikutnya telah kafir, Abdurrauf bertanya kepada dirinya sendiri dengan

¹⁵⁵ Azra, *Renaissance Islam di Asia Tenggara*, 135.

¹⁵⁶ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 52.

¹⁵⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, 191.

¹⁵⁸ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 62.

mengutip hadis: “ Janganlah seorang Muslim menuduh Muslim lainnya sebagai kafir. Jika ia demikian, keuntungan apa yang diperoleh darinya? Dan jika tuduhan itu tidak benar, maka ia akan berbalik menghantam dirinya.¹⁵⁹

Abdurrauf dalam karyanya yang berjudul *Kifāyat al-Muhtajīn ilā Masyārab Al-Muwāhiddīn Al-Qā'ilīn bi Waḥdāt Al- Wujūd*, mempertahankan transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya. Dia menolak paham *wujudiyah* yang menekankan imanensi Tuhan dalam ciptaan-Nya.¹⁶⁰ Lebih jauh, Abdurrauf sadar sepenuhnya akan bahaya konsep-konsep metafisi yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri maupun Syamsuddin, yang akan menggiring orang awam ke dalam kebingungan dan penyimpangan. Dalam hal ini, ia sependapat dengan Al-Ghazālī yang menyatakan bahwa tasawuf boleh diajarkan kepada golongan *khawas* (golongan mukmin yg beramal semata-mata karena Allah).¹⁶¹

Dari penjelasan di atas nampak sekali perbedaan sikap antara Nuruddin dengan Abdurrauf dalam menyikapi doktrin *wujudiyah*. Di satu sisi, Nuruddin adalah seorang penentang *wujudiyah* radikal, sementara Abdurrauf adalah seorang penengah yang toleran dan bijaksana.

¹⁵⁹ Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 135.

¹⁶⁰ Azra, *Jaringan Ulama*, 206.

¹⁶¹ Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 134.