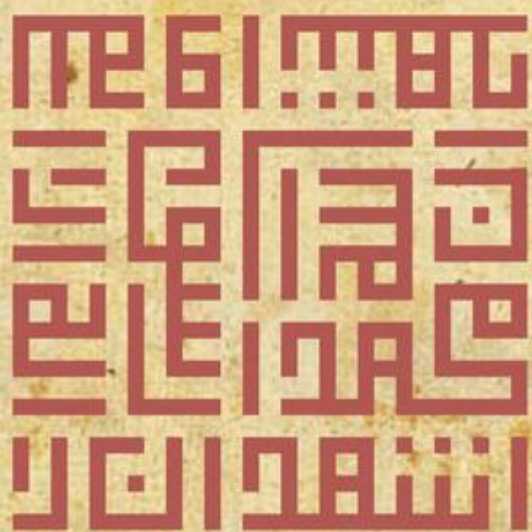


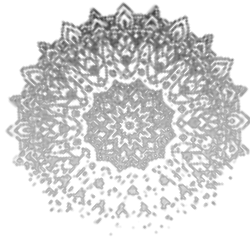
# ANTOLOGI PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM



## Penulis:

Miftah Arifin - Maimunah Jauhari - Aminullah Elhady  
Zairul Haq - Muhammad Ma'mun - Muhammad Uzaer Damairi  
Abdul Ghofur - Mawardi Abdullah - Ahmad Fajar Shodik  
Zainul Hakim - HM. Syamsudini





# ANTOLOGI PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM

Penulis:

**Miftah Arifin • Aminullah Elhady • Maimunah Jauhari  
Zairul Haq • Muhammad Ma'mun  
Muhammad Uzaer Damairi • Abdul Ghofur •  
Mawardi Abdullah • Ahmad Fajar Shodik  
Zainul Hakim • HM. Syamsudini**



## UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

### Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

### Pembatasan Pelindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

- i. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
- ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
- iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
- iv. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

### Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# ANTOLOGI PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM

Copyright © 2022

Penulis:

Miftah Arifin • Aminullah Elhady • Maimunah Jauhari  
Zairul Haq • Muhammad Ma'mun • Muhammad Uzaer Damairi  
Abdul Ghofur • Mawardi Abdullah • Ahmad Fajar Shodik  
Zainul Hakim • HM. Syamsudini

Editor:

Zainul Hakim

Layout & Grafis:

**Khairuddin**

Ukuran:

xii, 110, 15.5x23 cm

**ISBN: 978-623-09-1922-0**

Cetakan I:

Maret 2022

---

Isi diluar tanggung jawab percetakan

---

Copyright © 2022 by UIN KHAS Press

All Right Reserved

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang  
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau  
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
tanpa izin tertulis dari penerbit

Penerbit

**UIN KHAS Press**

(Anggota IKAPI)

Jl. Mataram No. 1 Mangli Jember, Jawa Timur 68136

Telp. +62 331-487550, 427005

Website: <https://press.uinkhas.ac.id/>

email: [uinkhaspress@gmail.com](mailto:uinkhaspress@gmail.com)

e-mail institusi: [uinkhaspress@uinkhas.ac.id](mailto:uinkhaspress@uinkhas.ac.id)



# PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM Sebuah Pengantar Antologi

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Judul tentang “Perkembangan Pemikiran Islam” ini diambil dari nama satu mata kuliah yang disajikan bagi mahasiswa Program Doktor Studi Islam di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Jika diperhatikan dari frasa perkembangan, maka seyogyanya batasan wilayah kajiannya merupakan kelanjutan dari kajian dasar pemikiran Islam. Meski sudah terlewati, suatu kajian tidak akan pernah habis atau hilang karenanya. Ia akan berada dalam ranah yang selalu updated, sehingga walaupun ia dibatasi tetap saja ia tak terbatas. Karena itulah dalam kajian yang berkemutakhiran masih juga memerlukan peninjauan terhadap yang klasik, setidaknya untuk melihat kesinambungan antara yang terdahulu dan yang mengikuti.

Objek kajian pada mata kuliah tersebut adalah pemikiran tokoh atau produk-produk pemikiran dalam tema-tema kajian keislaman, baik yang telah menjadi baku maupun yang sedang dalam pembedaan jatidiri bidang kajian. Hal yang penting dari

semua itu adalah dijadikannya Islam dan dimensi-dimensinya sebagai bidang kajian.

### **Kompatibilitas Islam**

Islam sebagai ajaran adalah realitas yang telah jadi, karena ia ada melalui wahyu yang bersifat pasti dan absolut, dihampiri dan diterima berdasar keyakinan, bukan sebagai hasil pencarian atau spekulasi dengan pengerahan daya intelektualitas manusia. Sebagai agama ia berlaku dalam lintas ruang dan waktu, atau yang biasa disebut *mula'im likulli zaman wa makan*, selalu cocok untuk kehidupan di zaman kapan pun, dulu, sekarang dan di masa depan, serta sesuai pula untuk kehidupan masyarakat di mana pun, di Barat atau Timur, di kota maupun di pedalaman, dan seterusnya.

Walaupun Islam muncul dalam kehidupan masyarakat pada sekitar 15 abad yang lalu di jazirah Arab, ia sesuai untuk kehidupan di masa kehadirannya dan tetap sesuai untuk zaman-zaman berikutnya sebagaimana pada era milenium ketiga saat ini, bahkan hingga masa-masa yang akan datang yang belum terprediksikan kapan berakhirnya.

Islam yang dibicarakan ini adalah suatu agama diberi label spesifik oleh Allah dengan nama Al-Islam, yang secara harfiah berarti “penyerahan”. Ia bukan merupakan ajaran yang dibuat oleh pembawanya yaitu Nabi Muhammad, karenanya tidak dinamai Muhammadanisme, juga bukan ditandai dengan nama bangsa yang mula-mula mengikutinya, karenanya tidak disebut Quraishisme atau Arabisme.

Islam tidak seperti agama lainnya yang dinisbatkan kepada pendirinya, bangsa pengikutnya, atau wilayah awal kemunculannya. Itu yang menjadi kekhasan identitas Islam dibanding dengan agama atau keyakinan lain. Dengan ungka-

pan berbeda dapat dikatakan bahwa Islam tidak mempunyai hubungan dengan nama orang, bangsa, negeri, atau wilayah tertentu. Ia adalah nama yang ditentukan oleh pemilik “kedaulatan” agama itu, yaitu Allah yang Maha Agung, sebagaimana tersebut dalam Q.S. Alu Imran: 19 dan Al-Maidah: 3. Agama ini memuat bimbingan dan tuntunan Tuhan bagi kehidupan manusia.

### **Pemikiran Islam**

Pemikiran Islam merupakan suatu proses dan hasil dari perjalanan manusia dengan kemampuan nalarnya menghadapi peristiwa, keadaan, dan fenomena yang berkaitan dengan Islam. Karenanya pemikiran Islam selalu terhubung dengan historisitas kehidupan manusia, yang dapat berubah dan berkembang menyertai perubahan waktu, tempat, dan keadaan.

Pemikiran Islam muncul dan menempati ranah yang tidak secara terang-terangan ditegasi oleh teks-teks wahyu. Pemikiran Islam menempati wilayah *ijtihadi*, sehingga dapat memunculkan nuansa dari beragam perspektif yang berbeda disebabkan karena pengaruh latar belakang tempat, waktu, keadaan, dan subyek. Meskipun demikian, sistem kerja pemikiran Islam juga bersandar pada teks-teks wahyu sebagai sumber, inspirasi, dan landasan pijakan langkah orang mukmin.

Dalam pemetaan keilmuan Islam, pemikiran Islam meliputi bidang-bidang kajian, baik yang berkaitan bidang primer ajaran Islam maupun yang sekunder atau komplementer.

Di antara bidang-bidang yang masuk ranah kajian pemikiran Islam adalah kalam (teologi), tasawuf, falsafat, dan fikih. Kajian-kajian tersebut dapat berkembang karena latarnya, semisal kajian tasawuf abad pertengahan, kajian kalam kon-

temporer, fikih Indonesia. Di luar itu terdapat pula kajian mengenai pemikiran para cendekiawan dalam bidang tertentu, misalnya pemikiran mengenai tafsir, sebagaimana juga pemikiran mengenai hadis. Karena itulah muncul beragam tema kajian keislaman, dan dapat pula menjadi bidang-bidang studi formal, yang antara lain dijadikan sebagai nama mata kuliah. Ada yang bernama pemikiran tafsir progresif, pemikiran hadis klasik, pemikiran hadis kontemporer, kajian Barat tentang Al-Quran, fikih kebencanaan, fikih emansipatoris, dan sebagainya sesuai dengan lingkup atau tujuan yang hendak dicapai dari kajian-kajian tersebut.

### **Topik-topik kajian**

Buku antologi ini memuat beberapa topik kajian dalam beragam bidang, yakni tasawuf, falsafah, kalam, tafsir, hadis, dan fikih. Keragaman bidang dan tema di sini disebabkan karena dihimpun dari penulis yang berbeda, dari aspek minat latar belakang keilmuannya. Di sini, disajikan tulisan-tulisan yang semula adalah bahan diskusi dalam kajian perkembangan pemikiran Islam.

Dalam antologi ini ada sajian tulisan tentang “Studi Pemikiran Tasawuf di Indonesia” yang walaupun dibatasi di Indonesia, pembaca dapat menikmati informasi mengenai perkembangan tasawuf dari wilayah kemunculan awal dan dari masa yang lebih dini, mendahului sajian tentang sejarah masuknya tasawuf di Indonesia, yang mulai berkembang sejak abad kedelapan Miladi. Sajian mengenai perkembangan tasawuf di Nusantara menjadi menarik karena ditampilkan dalam pemetaan periode masa awal, pertengahan, dan modern. Disebutkan bahwa sejarah tasawuf di Nusantara



identik dengan sejarah perkembangan Islam di wilayah ini, sebagaimana doktrin tasawufnya dianggap muncul bersamaan dengan penyebaran Islam di negeri ini.

Berikutnya, ada sajian tentang “Tarekat dalam Tradisi Tasawuf”, yang mengetengahkan tarekat sebagai organisasi tasawuf, yakni institusi pemelihara dan penjaga doktrin-doktrin dan praktik-pratik tasawuf tertentu dari para sufi. Pada sajian tersebut ditampilkan tokoh Al-Muhasibi (w. 857) dengan pandangannya tentang *maqamat*, lalu tokoh Al-Hujwiri (w. 1063) tentang ajaran mengenai keberkahan. Dan terakhir disajikan tokoh paling berpengaruh, yakni Al-Ghazali (w. 1111) yang mengemukakan pandangan mengenai *mukasyafah* dan *ma’rifah*. Sejumlah aliran tarekat juga disajikan dalam tulisan tersebut, antara lain Qadiriyyah, Syadziliyyah, dan Naqshabandiyah.

Masih mengenai tasawuf, pada tulisan berikutnya ada pembahasan mengenai Tasawuf Falsafi yang diperhadapkan dengan Tasawuf Akhlaqi. Pandangan pada dua corak aliran tasawuf ini dianggap berada dalam titik yang berhadap-hadapan dan digambarkan sebagai berbenturan atau berkonflik antara satu terhadap lainnya. Perkembangan tasawuf juga disajikan pada tulisan tersebut, sehingga bermanfaat bagi pembaca untuk dapat menambah wawasan lagi. Sejumlah nama tokoh besar di kalangan para sufi ditampilkan, baik dari sufi yang beraliran falsafi seperti Abu Yazid al-Bustami dan Al-Hallaj, maupun yang dinilai beraliran akhlaqi seperti Al-Ghazali.

Dalam kajian tentang filsafat, ada sajian mengenai “Perkembangan Awal Filsafat di Dunia Islam”. Secara ringkas sajian tersebut menampilkan situasi perkembangan filsafat sebelum masa kedatangan Islam, dengan beragam keadaan yang muncul baik karena situasi sosial maupun sebagai dampak

dari kebijakan politik saat itu, di mana Kaisar Justinian mengeluarkan dekrit untuk membatasi ruang gerak para filosof dalam mengembangkan pemikiran filsafatnya. Pada akhirnya muncullah fenomena kecintaan pada filsafat yang ditandai dengan gerakan penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab, kemudian menyebar menyertai perluasan wilayah kekuasaan Islam, hingga munculnya sejumlah filosof di Dunia Islam, dan kemudian mereka juga dikenal dengan sebutan filosof Muslim.

Berikutnya ada tulisan yang secara spesifik menyajikan tulisan dengan judul “Kecerobohan Para Filosof”. Tulisan tersebut berangkat dari pembacaan pada kitab *Tahafut al-Falasifah* karya Al-Ghazali. Sajian dalam tulisan tersebut serasa menggugat kesimpulan sebagian penulis yang menilai Al-Ghazali adalah tokoh yang anti terhadap pemikiran rasional. Tulisan ini menyebutkan bahwa kesimpulan tersebut keliru karena melihatnya secara parsial. Penulisnya lebih memilih menyebut Al-Ghazali berada dalam sikap kritis, bukan oposisional, sebab Al-Ghazali dinilai sangat berperan dalam melakukan adaptasi ilmu dan filsafat dalam bingkai kebudayaan Islam. Karena itu, sebagaimana subjudul tulisan tersebut, maka di sana penulisnya mencoba melihat posisi kitab *Tahafut al-Falasifah* tersebut di antara karya-karya lain Al-Ghazali. Berikutnya disajikan struktur dan isi kitab tersebut, serta bagaimana nilai-nilai filsafat dalam pandangan Al-Ghazali. Tulisan tersebut diperkuat dengan dukungan referensi yang sangat membantu pembaca.

Sajian berikutnya menampilkan tulisan dalam bidang *Kalam*, yang memuat pandangan-pandangan teologis. Sajian pertama adalah tentang Jabariyah dan Qadariyah, dua aliran klasik yang berangkat dari pandangan mengenai kekuatan yang

ada pada perbuatan manusia, yakni dari mana dan milik siapakah kekuatan itu. Dalam tulisan tersebut diawali dengan menampilkan latar belakang kemunculan dua aliran tersebut, lalu bagaimana masing-masing menggunakan ayat Al-Quran dan Hadis sebagai argumen untuk memperkuat pandangan mereka. Pada bagian akhir disajikan bagaimana pandangan dari kedua aliran tersebut eksis dan bagaimana pula dampaknya dalam kehidupan sosial kekinian.

Dalam sajian berikutnya, masih dalam lingkup kajian *Kalam*, ditampilkan tulisan tentang konsep iman dalam dialektika konteks dan teks. Judul yang dibuat adalah “Dialektika Konteks dan Teks dalam Teologi: Analisa Perbedaan Konsep Iman”. Bahwa konsep iman telah menjadi poin perbedaan pandangan di antara aliran-aliran yang muncul di masa awal sejarah pemikiran Islam. Munculnya konsep iman dan dinamika perkembangannya dipengaruhi oleh situasi sosial politik dan situasi sosial lainnya, yang antara lain kemudian menyebabkan munculnya Khawarij dan Murjiah, yang pada gilirannya secara tidak langsung juga menggerakkan kemunculan Asy’ariyah dan Maturidiyah.

Dalam bidang tafsir, ditampilkan satu tulisan berjudul “Perkembangan dan Tawaran Metodologi Tafsir”. Tulisan diawali dengan penggambaran sebagai penegas bahwa Al-Quran adalah wahyu dan firman Allah, tentu saja memuat pesan dan pengajaran bagi manusia. Agar pesan-pesan tersebut dapat dipahami oleh kalangan luas, maka diperlukan kehadiran mufasir yang tentu menguasainya dan mampu menjelaskannya. Seiring dengan dinamika kehidupan masyarakat maka seorang mufasir dituntut mengembangkan pemikirannya dalam menafsirkan Al-Quran dengan metode yang sesuai. Dalam

tulisan ini, disajikan periodisasi perkembangan tafsir, yang meliputi periode tafsir praktis dan tafsir teoritis, dan juga masa kemunduran tafsir dan masa kebangkitannya kembali. Selanjutnya, tafsir sebagai suatu aktivitas ilmiah, maka disajikan pula macam-macam metode tafsir: *ijmali*, *tahlili*, *mawdhu’i*, dan *muqaran*. Sedangkan tawaran metode tafsir yang diajukan adalah metode komprehensif kritis dan langkah-langkahnya serta teknik analisis untuk mendapatkan penafsiran yang komprehensif dan kritis.

Untuk kajian pada bidang hadis, dalam antologi ini terdapat tulisan berjudul “Pandangan Barat Tentang Hadis”. Dalam tulisan ini disajikan perbandingan antara pandangan Orientalis dan Islamis. Tulisan ini memberikan gambaran yang memadai tentang perkembangan pemikiran mengenai hadis baik dari kalangan Muslim sendiri maupun dari kalangan luar Islam yang dianggap cukup menarik untuk dicermati. Pada tulisan ini disajikan pandangan dua orientalis kawakan, Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht, yang menaruh perhatian pada kritik terhadap hadis, antara lain mengenai otentisitas hadis di mana mereka meragukan kalau hadis itu berasal dari Nabi Muhammad sebab rentang masa yang jauh antara pembakuan hadis dan kehidupan Nabi. Sebagai pengimbang, disajikan pendapat pembanding yang dikemukakan oleh beberapa penulis Muslim antara lain Mustafa as-Siba’i, Mustafa A’zami, dan Ali Mustafa Ya’kub.

Selanjutnya dapat ditemukan pula kajian dalam fikih dengan judul “Pemikiran Fikih Abad Kedua” yang mengangkat pandangan-pandangan dalam empat aliran fikih terkemuka (*al-madzahib al-arba’ah*). Tulisan ini didahului dengan menggambarkan bahwa fikih adalah produk ijtihad ulama, yang

dipengaruhi oleh beberapa faktor, antara lain keadaan tempat, waktu, dan mujtahidnya sendiri. Pada kajian tersebut juga dikemukakan bahwa para mujtahid, yang juga disebut sebagai imam madzhab, itu mempunyai kerangka metodologi, teori dan kaidah-kaidah dalam *ijtihad* yang merupakan pijakan mereka dalam berijtihad menetapkan hukum. Disadari bahwa *ikhtilaf* di antara para ulama adalah suatu keniscayaan, disebabkan karena karakteristik pemikiran masing-masing yang bisa saja berbeda antara satu dengan lainnya, di mana ada yang memperluas sementara lainnya mempersempit, ada yang cenderung rasional dan ada pula yang cenderung tekstual. Secara singkat ditampilkan pula sejarah munculnya mazhab pada abad kedua hijri, disertai dengan sajian ringkas mengenai biografi 4 tokoh fukaha tersebut, yaitu: Abu Hanifah (w. 769), Malik bin Anas (w. 779), Muhammad Idris As-Syafii (w. 819), dan Ahmad bin Hanbal (w. 855). Timbulnya mazhab-mazhab tersebut adalah disebabkan adanya perbedaan pandangan para tokoh berdasarkan hasil ijtihad masing-masing.

Di bagian akhir dari buku ini ada tulisan yang tidak kalah menarik, disajikan dengan judul “Ulama dalam Lajnah Bahtsul Masail NU”. Kekhasan tulisan ini adalah batasan lingkupnya pada institusi Lajnah Bahtsul Masail (LBM), sebuah wadah dalam organisasi NU yang diberi kewenangan untuk membahas dan memecahkan isu-isu keagamaan, baik dalam tataran konseptual maupun yang aktual. Sebagaimana judulnya, tulisan ini tidak membahas tentang isu-isu hukum Islam, melainkan mengenai ulama, posisinya dalam LBM, serta tipologi ulama yang tergabung dalam lembaga tersebut.

## **Pamungkas**

Kajian tentang perkembangan pemikiran Islam tentu saja tidak terbatas pada topik-topik yang disajikan dalam antologi ini, ia seakan berada dalam wilayah yang tak bertepi. Setiap kali ada pengkaji telah memasukinya, akan terbuka ruang baru bahkan semakin terbentang luas untuk dilalui bahkan diselami oleh pengkaji berikutnya.

Tulisan-tulisan yang disajikan adalah sumbangan para penulisnya yang tidak berpretensi sebagai yang sempurna, melainkan untuk mengisi apabila ada ruang kosong atau kekurangan dalam kajian-kajian yang telah ada, dengan tetap berharap penyempurnaan disertai ajakan kepada para pembaca untuk turut serta dalam usaha-usaha pengembangan pemikiran Islam.

Kami berharap kiranya tulisan-tulisan ini bermanfaat bagi penulis dan pembacanya, dan semoga Allah berikan keberkahan.

*Wallahu waliyyut-taufiq.*

Aminullah Elhady

# Daftar Isi

Daftar Isi ❖ xiv

## PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM

Sebuah Pengantar Antologi ❖ iv

<b>STUDI PEMIKIRAN TASAWUF DI INDONESIA</b> .....	1
A. PENDAHULUAN .....	1
B. SEJARAH MASUKNYA DI INDONESIA .....	6
C. PERKEMBANGAN PEMIKIRAN TASAWUF DI INDONESIA .....	11
1. Periode Awal (abad 8 – 15 M).....	11
2. Periode Tengah (Abad 16 – 18 M) .....	23
3. Periode Modern (Abad 19 – 20 M).....	60
D. CATATAN PENUTUP.....	64
BIBLIOGRAFI.....	67
A. PENDAHULUAN .....	73
B. DOKTRIN DAN AMALIYAH TASAWUF .....	74
C. SEJARAH DAN KEMUNCULAN TAREKAT .....	78
D. PENUTUP .....	85
BIBLIOGRAFI .....	86
<b>PERKEMBANGAN AWAL FILSAFAT DI DUNIA ISLAM</b> .....	87
A. PENDAHULUAN .....	87
B. FILSAFAT PRA-ISLAM .....	89
C. PELARANGAN AKTIVITAS FILOSOF .....	90
D. PENERJEMAHAN KARYA-KARYA YUNANI .....	92
E. FILSAFAT ISLAM.....	93
F. PERLUASAN WILAYAH ISLAM.....	94
G. KEMUNCULAN FILOSOF MUSLIM.....	98
H. KONTROVERSI FILSAFAT .....	99
I. PENUTUP .....	100
BIBLIOGRAFI .....	102

A. PENDAHULUAN .....	103
B. PERKEMBANGAN TASAWUF.....	104
C. PERSETERUAN TASAWUF AKHLAQI VS TASAWUF FALSAFI ....	111
BIBLIOGRAFI .....	117
<b>KECEROBOHAN PARA FILOSOF MEMBACA KEMBALI TAHĀFUT AL-FALĀSIFAH KARYA AL-GHAZĀLĪ .....</b>	<b>119</b>
A. PENDAHULUAN .....	119
B. POSISI TAHĀFUT AL-FALĀSIFAH DALAM KORPUS AL-GHAZĀLĪ	121
C. STRUKTUR DAN ISI TAHĀFUT AL-FALĀSIFAH .....	126
D. ADAPTASI DAN APROPRIASI AJARAN-AJARAN FALSAFAH DALAM PEMIKIRAN AL-GHAZĀLĪ.....	132
E. PENUTUP .....	136
BIBLIOGRAFI .....	139
A. PENDAHULUAN .....	143
B. KONTEKS POLITIK.....	144
C. FAKTOR NON POLITIK.....	151
D. PENUTUP .....	157
BIBLIOGRAFI .....	158
<b>JABARIYAH VS QODARIYAH .....</b>	<b>161</b>
A. PENDAHULUAN .....	161
B. MUNCULNYA JABARIYAH DAN QODARIYAH. ....	162
C. REALITAS JABARIYAH SERTA QODARIYAH DALAM PANDANGAN AL-QUR’AN DAN HADITS.....	166
D. REALITAS MERIALISASIKAN NILAI-NIALI JABARIYAH DAN QODARIYAH DALAM SOSIAL .....	170
E. UNTUK MENGETAHUI DAMPAK POSITIF PAHAM JABARIYAH DAN QODARIYAH PADA ERA MILENIAL DALAM SOSIAL.....	171
F. UNTUK MENGETAHUI DAMPAK NEGATIF PAHAM JABARIYAH DAN QODARIYAH DALAM SOSIAL .....	172
G. PENUTUP .....	173
BIBLIOGRAFI .....	174
<b>PERKEMBANGAN DAN TAWARAN METODOLOGI TAFSIR .....</b>	<b>177</b>
A. PENDAHULUAN .....	177
B. PERIODISASI PERKEMBANGAN TAFSIR .....	179



C. METODELOGI TAFSIR SEBAGAI METODELOGI PENELITIAN AGAMA .....	182
D. Mencari Format Baru Metodologi Tafsir .....	190
E. Tawaran Metodologi Penafsiran .....	192
F. Metode Tafsir Konprehensif Kritis .....	193
G. Langkah-langkah dalam Penelitian Tafsir Konprehensif Kritis .....	195
H. Teknik Analisis Data dalam Kajian Tafsir .....	199
I. Penutup .....	203
Bibliografi .....	205

<b>Pandangan Barat tentang Hadis (Perbandingan antara orientalis dan Islamis) .....</b>	<b>207</b>
A. Pendahuluan .....	207
B. Biografi Ignaz Goldziher .....	208
C. Problem Otentisitas Hadis.....	210
D. Biografi Joseph Schacht.....	211
E. Sistem Isnad (Pemakaian Sanad).....	212
F. Teori Projecting Back .....	214
G. Merespons Pandangan Ignaz Goldziher tentang Otentisitas Hadis (Kriteria Matan).....	214
H. Merespons Pandangan Joseph Schacht tentang Sistem Sanad dan Teori Projecting Back .....	217
Bibliografi .....	218

<b>PEMIKIRAN FIKIH ABAD KE-DUA AL-MADZAHIB AL-ARBA'AH.....</b>	<b>221</b>
A. Pendahuluan .....	221
B. Sejarah Timbulnya Madzhab pada Abad ke-Dua.....	224
C. Empat Mazhab Besar Abad ke-Dua Hijrah .....	226
D. Data Perbedaan Metodologi Ijtihad Empat Mazhab..	232
E. Kitab-kitab Rujukan Mazhahibu al-Arba'ah .....	236
F. Contoh-contoh Perbedaan Pendapat Antar 4 Mazhab.....	242
G. Kesimpulan .....	243
Bibliografi .....	244

<b>ULAMA DALAM LAJNAH BAHTHUL MAS'AIL NU (LBMNU).....</b>	<b>246</b>
A. Pendahuluan .....	247
B. Ta'rif Ulama.....	248

C. ULAMA LAJNAH BATHUL MASĀIL NU ( LBMNU ).....	249
D. TIPOLOGI ULAMA LEMBAGA BATHUL MASĀIL NU / LBMNU	259
E. IKHTITAM.....	260
BIBLIOGRAFI .....	261

## BIODATA PENULIS



# STUDI PEMIKIRAN TASAWUF DI INDONESIA

Miftah Arifin<sup>1</sup>

Email: miftaharifin@uinkhas.ac.id



## A. PENDAHULUAN

Terdapat banyak pengertian yang dikemukakan para ulama terkait dengan terminologi tasawuf. Ibrahim Basyuni<sup>2</sup> telah memilih empat puluh definisi tasawuf yang diambil dari rumusan-rumusan ahli sufi yang hidup pada abad-3, yaitu antara tahun 200 – 334 H. Menurut Basyuni, untuk mendapatkan suatu definisi yang universal, haruslah bertolak dari definisi yang banyak itu, sehingga terdapat pengertian yang saling melengkapi. Untuk itu, dari definisi-definisi yang ada dapat dikelompokkan sebagai berikut :

1. *Al-Bidayah*, yaitu definisi yang membicarakan tentang pengalaman pada tahap permulaan. Definisi yang mengungkapkan pengalaman pada kelompok *bidayah* ini antara lain berasal dari :
  - Ma'ruf al-Karkhi (W 200 H), ia mengatakan bahwa *tashawwuf* ialah mengambil hakikat dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan makhluk, maka siapa yang tidak benar-benar fakir, dia tidak benar-benar *tashawwuf*.
  - Abu Turab al-Nakhsabi (W 245 H), ia mengatakan bahwa sufi ialah orang yang tidak ada sesuatu pun yang mengotori dirinya dan dapat membersihkan segala sesuatu.
  - Zunun al-Misri (W 245 H), ia mengatakan bahwa sufi ialah orang yang tidak suka meminta dan tidak merasa susah karena ketiadaan.

---

<sup>1</sup> Dosen Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

<sup>2</sup> Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islami*, (kairo: Dar al-Fikr, 1969)

- Sahl ibn 'Abdillah al-Tustari (W 283 H), ia mengatakan bahwa sufi ialah orang yang bersih dari kekeruhan dan penuh dengan cara pikir yang terpusat pada Tuhan dan memutuskan hubungan dengan manusia, baginya sama antara emas dan loyang.
2. *Al-Mujahadah*, yaitu definisi yang membicarakan tentang pengalaman yang menyangkut kesungguhan dan kegiatan. Definisi yang termasuk dalam kelompok ini antara lain dari :
    - Abu al-Husain al-Nuri (W 295 H), ia mengatakan bahwa *tashawwuf* bukanlah wawasan atau ilmu, tetapi akhlak, karena apabila wawasan, maka ia dapat dicapai hanya dengan kesungguhan, dan apabila ilmu ia akan dapat dicapai dengan be-lajar. Akan tetapi tasawuf hanya dapat dicapai dengan berakhlak dengan akhlak Allah.
    - Sahl ibn Abdillah al-Tustari, ia mengatakan bahwa *tashawwuf* ialah sedikit makan, tenang dengan Allah dan menjauhi manusia.
    - Abu Muhammad Ruwaim (W 303 H), ia mengatakan bahwa tasawuf terdiri dari tiga perangai; berpegang kepada kefakiran dan mengharap Allah, merendahkan diri, serta mendahulukan orang lain dengan tidak menonjolkan diri dan meninggalkan usaha.
  3. *Al-Mazaqah*, yaitu definisi yang membicarakan pengalaman dari segi perasaan. Definisi yang termasuk dalam kategori ini antara lain adalah :
    - Al-Junaid al-Baghdadi (W 297 H), ia mengatakan bahwa *tashawwuf* ialah seseorang bersama Allah tanpa ada penghubung.
    - Abu Muhammad Ruwaim, ia mengatakan bahwa *tashawwuf* ialah membiarkan diri dengan Allah menurut kehendak-Nya.
    - Abu Bakr al-Syibli (W 334 H), ia mengatakan bahwa orang-orang sufi adalah anak-anak kecil di pangkuan Tuhan.

Sebagai bagian dari khazanah intelektual islam, tasawuf mempunyai sejarah yang panjang dalam perkembangannya. Dalam doktrin Islam tidak disebutkan secara jelas tentang terminologi tasawuf. Tidak mengherankan kemudian, jika timbul se-

buah perbedaan tentang tasawuf dan hal yang terkait dengannya. Karena perkembangan doktrin tasawuf dalam Islam bisa dimulai dari gerakan-gerakan zuhd (*asceticism*) semenjak awal abad-abad I Hijriyah yang dipelopori oleh ulama seperti Abu Dzar al-Ghiffari,<sup>3</sup> Hasan al-Basri (W. 110/728), ataupun Rabiah al-Adawiyah (W. 185 H)<sup>4</sup> dan Ibrahim bin Adham, dan menjadi landasan asketisisme Islam yang berkembang dengan pesat selama abad I dan abad II Hijriyah. Akan tetapi pada perkembangan selanjutnya terutama mulai abad III H. tasawuf yang bersifat zuhud itu semakin menemukan bentuk doktrin tasawuf yang lebih baik yang kemudian memunculkan istilah-istilah baru seperti konsep *ma'rifah*, *Fana'*, *Baqa' Ittihad*, *Hulul* dan sebagainya. Dengan munculnya istilah-istilah dan konsep-konsep baru dalam tasawuf menjadikan sufisme Islam menjadi semakin sempurna dan berkembang menjadi sebuah ilmu tasawuf.<sup>5</sup>

Pada abad-abad ini muncul dua aliran besar dalam dunia tasawuf yaitu aliran Khurasani dan aliran Baghdadi.<sup>6</sup> Aliran Khurasanian bercirikan dengan pengutamaan *tawakkul*, penyerahan diri kepada kehendak Tuhan yang diekspresikan melalui hidup dengan penuh kemelaratan dan menjauhi kehidupan dunia. Tasawuf ini dikatakan memiliki kecenderungan untuk menyalahi perilaku keagamaan yang sudah baku di kalangan masyarakat Islam dan bahkan ada kesan cenderung mengabaikan syari'at dalam mencari dan merealisasikan pengalaman religius yang transendent. Eksponen utama aliran ini adalah Abu Yazid al-bustami dengan doktrin *fana'*, *baqa'* serta kemabukannya untuk berittihad dengan Tuhan yang diekspresikan dalam *syatahat*. Kedua adalah al-Hallaj dengan konsep *hululnya* dengan ucapannya *Ana al-Haqq* yang menggemparkan dunia Islam sehingga al-Hallaj dihukum mati

---

<sup>3</sup> Lihat Fazlurrahman, 1979, *Islam*, Chichago University,

<sup>4</sup> Mengenai perkembangan doktrin sufi ini dan tokoh-tokohnya baca misalnya al-Taftazani, 1983, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terjemahan oleh A. Rofi Usmani, Pustaka Hidayah, Bandung, A. Nicholson, "Sufis", dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 12 Charles Scriber's, tt.

<sup>5</sup> Lihat, Milson, Manahem, 1994, *Menjadi Sufi*, Terjemahan oleh Yuliani Iiputo dari *A Sufi Rule for Novices* (1975) Bandung: Pustaka

<sup>6</sup> Lihat Ira M. Lapidus, 1988, *A History of Islamic Societies*, Cambrigde University Press, Hal 109.

oleh penguasa.<sup>7</sup>

Aliran kedua adalah Aliran Bagdadi. Aliran ini menolak asketik yang radikal dan konsep penyatuan diri dengan Tuhan. Aliran ini memegang teguh pada Qur'an dan Syari'at, dan dalam prakteknya aliran ini lebih mampu berinteraksi dengan masyarakat Islam dalam perilaku keagamaannya pada umumnya. Al-Harits al-Muhasabi (W. 243 H.) dan al-Junayd (W. 298 H.) adalah eksponen utama aliran ini<sup>8</sup> Mereka mengutamakan pencapaian akhlak yang sempurna dengan melaksanakan syariat dan prinsip-prinsip teologi. Mereka ini kelak bersama dengan murid-muridnya merupakan cikal bakal munculnya aliran tarekat sufi dalam Islam.<sup>9</sup>

Sesudah kasus terbunuhnya al-Hallaj, golongan syari'at dan teologi makin membuat jarak terhadap golongan sufi baik terhadap golongan Khurasani ataupun Bagdadi. Akan tetapi ternyata ada diantara mereka ulama ortodoks yang memiliki kecenderungan pada sufisme ini. Mereka ini kemudian mencoba merekonsiliasi sufisme ke dalam golongan syariat dan berusaha agar sufisme ini bisa diterima oleh ulama fiqih (Syari'at) maupun ulama ahli kalam. Dalam usahanya ini mereka mencoba mengungkap kembali kehidupan para sufi ortodoks pada masa kemurniannya dan mengungkap kembali konsep-konsep sufisme yang bisa diterima dan dibenarkan oleh aqidah golongan sunni sebagai mayoritas Umat Islam. Di antara ulama ini adalah al-Sarraj (W. 377 H.) dengan karyanya *al-Luma'*, al-Kalabadzi (W. 385 H.) dengan kitabnya *al-Ta'aruf li Madhab ahl-al-Tashawuf* yang kitab ini segera bisa diterima sebagai buku pegangan yang sah tentang doktrin-doktrin sufi dan kitab ini

---

<sup>7</sup> Kasus matinya al-Hallaj dengan ucapannya *Ana al-Haqq* ini lebih dimungkinkan terjadi karena faktor-faktor politik dibanding terjadi karena faktor agama. Bila diteliti dan dianalisa lebih lanjut bahwa jika dibandingkan dengan Abu Yazid al-Bustami dengan *syatahat-syatahat* nya maka *syatahad* al-Hallaj masih berada satu tingkat dibawah Abu Yazid ini. Lebih lanjut lihat Harun Nasution, 1973, *Fasafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.

<sup>8</sup> Lapidus, *Ibid*, Lihat juga Bernard Lewis, et, all Ed. 1965. *The Encyclopaedia of Islam*, London Hal 600.

<sup>9</sup> Lihat, Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke ...*, Hal 16-20. Bahasan lebih lanjut dapat dilihat dari karya Margaretta Smith, 1931, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London, lihat juga Spencer J. Trimingham, 1971, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London, Hal 4.

dihargai sebagai ikhtisar sufisme yang paling bernilai.<sup>10</sup> dan al-Qusyairi (W. 465 H.) dengan risalahnya *al-Risalat fi Ilm al-Tashawuf*.<sup>11</sup>

Pada masa selanjutnya kedua aliran baik Khurasani ataupun Bagdadi saling berebut pengikut dan pengaruh. Namun berkat dukungan dari kalangan ortodoks maka golongan Bagdadi semakin naik pamornya sementara aliran Khurasani semakin tenggelam walaupun nanti pada abad selanjutnya terutama abad VI H aliran ini melahirkan benih sufisme yang bercorak filosofis dengan tokoh-tokohnya seperti al-Syuhrawardi al-maqtul (W. 549 H H.), Ibnu 'Arabi (W. 638 H.) Umar bin Faridh ( W. 632 H.). Kelompok tasawuf ini kemudian dikenal dengan kelompok tasawuf filosofis, sedangkan kelompok tasawuf Bagdadi setelah rekonsiliasi dengan golongan Sunni berhasil, dinamakan dengan tasawuf Sunni.<sup>12</sup>

Rekonsiliasi kemudian mencapai puncaknya pada periode al Ghazali (W. 505 H.) sehingga sufisme bisa diterima dengan utuh di kalangan sunni.<sup>13</sup> Karya-karya yang dihasilkan oleh al-Ghazali seperti *magnum opusnya Ihya' Ulumuddin, Al-Munqid min Al-Dhalal, al-Maqсад al-Asma: Syarh Asma Allah al Husna* ataupun *Miskat al-Anwar* dan lain-lain, menandai corak tasawuf yang ditempuh oleh al-Ghazali hingga di tangannyalah sufisme mendapatkan tempat terhormat di kalangan Sunni.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Aj. Arberry, 1995, *Ajaran-Ajaran Sufi*, Terjemahan oleh Astuti dari *The Doctrine of the Sufis*. 1976.

<sup>11</sup> Annimarie Schimmel, 1986, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terjemahan oleh Sapardi Joko Dkk. Dari *Mystical Dimension of Islam* 1975 Jakarta: Hal 85 -95

<sup>12</sup> Lihat, Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke ...*. Hal 19. Sesungguhnya perbedaan corak tasawuf falsafi dan tasawuf sunni, masih diperdebatkan. Tasawuf sunni tidak semestinya dipertentangkan dengan tasawuf falsafi. Karena makna kedua istilah tersebut secara konotatif tidak bisa dipertentangkan. Sunni menunjuk kepada sebuah istilah untuk membedakan dengan syi'ah, sementara falsafi menunjuk kepada sebuah pemikiran. Akan tetapi, kedua istilah tersebut (sunni dan falsafi) nampak sudah dipakai secara umum untuk membedakan antara kedua corak tasawuf tersebut.

<sup>13</sup> Lihat Julian Baldick, 1992, *Mystical Islam, An Introduction to Sufism*, London, Lihat juga Bernard Lewis, *The Encyclopaedia*, hal 65 dan lihat Bernard Lewis, 1994, *The Word of Islam London*, Hal 117

<sup>14</sup> D.B. Mac Donald, 1987, "Sufism", dalam *First Encyclopaedia of Islam* oleh E.J. Brill's London, Vol III h. 149.



## B. SEJARAH MASUKNYA DI INDONESIA

Membincangkan masuknya tasawuf di nusantara tidak bisa terlepas dari perdebatan tentang islamisasi nusantara. Terdapat banyak teori dan pendapat tentang hal ini yang dirangkum secara apik Drewes<sup>15</sup> dalam salah satu artikelnya. Sejumlah sarjana mengemukakan bahwa sumber Islam nusantara adalah anak benua India selain Arab dan Persia pada abad ke-13. Teori ini dikemukakan oleh Pijnapel, Snouck Hurgronje, dan Moquette. Sementara Crawford, Arnold, Al-Attas, mengatakan bahwa Islam nusantara datang secara langsung dari tanah Arab pada abad ke-7.

Di sisi lain, para sarjana juga mengemukakan teori yang berbeda tentang motif islamisasi nusantara. Van Leur<sup>16</sup> dan Schrieke<sup>17</sup> misalnya, menekankan pola perhubungan perdagangan dan monopoli orang muslim serta menegaskan bahwa faktor-faktor politik ternyata lebih krusial dibanding faktor niaga sebagai pijakan dasar islamisasi di nusantara. AH. John dan Fatimi<sup>18</sup> di sisi lain, lebih memandang serius bukti-bukti dari dalam dan merekonstruksi penjelasan tandingan mengenai islamisasi nusantara. Ternyata proses islamisasi yang terjadi di nusantara juga berpusat pada kaum sufi yang cakap di bidang ilmu kebatinan, memiliki kekuatan spiritual dan tidak kalah penting, mereka ini mampu memadukan dan menggunakan unsur-unsur kebudayaan pra Islam yang terbungkus dalam

---

<sup>15</sup> Uraian lebih lanjut lihat, Drewes, G.W.J. (1968), "New Light on the Coming of Islam to Indonesia," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia* oleh Ahmad Ibrahim, et all, Singapore : Institut of Southeast Asian Studies, 1985, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995, hal 23-36, Azyumardi Azra, *Islam Nusantara : Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung:Mizan. 2002, hal 24 – 36. Lihat juga Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah : Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung:Mizan, 1995, hal 73-95, Azyumardi Azra, (Ed.) *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Yayasan Obor, 1989, hal vi-xxiv.

<sup>16</sup> Van Leur, *Indonesia Trade and Society: Essays in Asian Sosial dan Economic History*, The Hague : Van Hoeve

<sup>17</sup> B. Schrieke, 1955, *Indonesian Sociological Studies*, I, Vol 2, Bandung, : Van Hoeve Ltd - The Hague

<sup>18</sup> Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute

semangat Islam (sinkretisme).

Perdebatan-perdebatan ini sesungguhnya masih bisa diperdebatkan kembali, sebab keduanya memberikan penjelasan secara benar namun dalam dimensi dan fenomena yang berbeda. Kedatangan Islam di nusantara memang tidak bisa dilepaskan oleh faktor niaga dan kepentingan ekonomi, namun juga kedatangan dalam hal ini acap kali diperkuat oleh faktor politik dan militer. Tanpa kedatangan para saudagar muslim, orang-orang di Asia Tenggara mungkin akan susah untuk berkenalan dan memeluk dengan agama ini, tetapi tanpa kekuasaan politik dan kerajaan, Islam akan terlalu sulit untuk mampu menaklukkan wilayah di luar pusat-pusat perniagaan. Oleh sebab itu, nampaknya kedua aspek ini tidak seharusnya dipertentangkan sebab keduanya justru saling melengkapi satu dengan lainnya.

Meskipun demikian, proses peralihan keberagamaan individu selalu melibatkan persoalan batiniah dan emosi, demikian juga peralihan penduduk nusantara dari agama lokal ke agama Islam senantiasa melibatkan persoalan-persoalan batiniah. Dalam kaitan inilah, para sufi pengembara ini memainkan peran signifikan dalam konversi penduduk lokal ke dalam Islam dalam skala yang lebih luas. Sebab ternyata para sufi ini mampu memelihara kontinuitas kepercayaan dan praktek keberagamaan penduduk lokal, sehingga agama baru tidak dianggap sebagai sesuatu yang asing, aneh dan membahayakan. Dengan kemampuan dan kewibawaannya yang dimiliki para sufi pengembara ini dapat dengan mudah menaklukkan elit masyarakat (raja dan bangsawan). Para sufi inilah yang berkeliling merambah ke berbagai tempat di nusantara yang dengan suka rela ikut merasakan kemelaratan, mereka mengajarkan teosofi sinkretis yang sangat akrab dengan orang-orang Indonesia, mereka mumpuni dalam hal magis dan memiliki kekuatan-kekuatan penyembuhan untuk mengobati orang.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> They were peripatetic preachers ranging over the whole known world, voluntary espousing poverty. They were frequently associated with trade of craft guild, according to the order (tarikah) to which they belonged; they taught a complex syncretism theosophy largely familiar to the Indonesian, but which subordinate to, although an enlargement on the fundamental dogmas in Islam; they

Sejumlah sufi tercatat melakukan ikatan pernikahan dengan anak para bangsawan kerajaan. Misalnya dalam *Babad Tanah Jawa* diceriterakan bahwa Maulana Ishak menikah dengan putri Raja Blambangan yang menghasilkan keturunan Sunan Giri, Raden Rahmat atau Sunan Ampel menikah dengan Nyi Gede Manila putri Tumenggung Wilwatikta, Syekh Abdurrahman menikah dengan Raden Ayu Teja. Dalam Babad Cirebon diceriterakan Sunan Gunung Jati menikah dengan putri Bupati Kawung Anten. Perkawinan dengan para bangsawan ini memberikan efek yang positif terhadap perkembangan Islam di nusantara. Seperti disampaikan oleh Tome Pirès dalam *Summa Oriental*, pernikahan yang dilakukan oleh raja/bangsawan menjadikan bukan hanya raja yang masuk Islam melainkan diikuti oleh rakyatnya seperti yang terjadi ke Malaka. Pernikahan semacam ini paling tidak telah membentuk inti masyarakat muslim (sebuah komunitas) yang menjadi titik tolak perkembangan Islam nusantara.<sup>20</sup> Oleh karena itu Johns menyimpulkan bahwa agama Islam tidak akan pernah tertanam dan mengakar di kalangan rakyat nusantara sebelum kedatangan para sufi pengembara ini dan kemudian menjadi agama baru yang dominan, yang hal ini baru terjadi pada abad ke-12 M.

Selama ini, para sarjana menduga bahwa islamisasi terjadi secara intensif di nusantara terutama di Sumatera terjadi pada abad ke 13 M, yaitu dengan berdasarkan nisan Sultan Malik al-Saleh yang bertanggal 696 H / 1297 M. Tetapi dengan diketemukannya bukti baru yaitu nisan Sultan Sulaiman bin Abdullah bin al-Basir yang bertanggal 608 H. / 1211 M.<sup>21</sup> di pemukiman Lamreh, maka bisa diasumsikan bahwa jauh sebelum Sultan Sulaiman meninggal, agama Islam sudah diterima di masyarakat

---

were proficient in magic and possessed power in healing; and not least, consciously or unconsciously; they were prepared to preserve continuity with the past, and to use the terms and elements of pre Islamic culture in an Islamic context. Lihat, AH. Johns. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* 2, II, 1961, hal. 61

<sup>20</sup> Lihat, Uka Tjandrasasmita, "Kedatangan dan Penyebaran Islam" dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002, hal 9 - 26

<sup>21</sup> Lihat, MC. Ricklefs, *Sejarah Modern Indonesia, 1200 – 2004*, Jakarta : Serambi, 2005, hal 28 – 29.

Lamreh. Maka abad islamisasi pun yang selama ini berkisar di akhir abad ke -13M (berdasarkan makam Malik al-Saleh) kini menjadi kurang lebih satu abad lebih awal (berdasarkan makam Sultan Sulaiman). Dan jika kitab *Idhar al-Haqq fi Silsilah Raja Ferlak*<sup>22</sup> yang ditulis oleh Abu Ishaq al-Makrani al-Fasi yang berasal dari keluarga Mekran – Baluchistan (Pakistan Barat) namun sejak lama telah tinggal di Pasai dan baru-baru ini ditemukan, benar adanya maka pada abad ke -9 sudah di Wilayah Perlak sudah berdiri kerajaan Islam.<sup>23</sup> Pada masa ini tasawuf telah menjadi wacana yang digemari oleh umat Islam di berbagai belahan dunia.

Kita perlu membaca pendapat yang dikemukakan oleh Arnold bahwasanya pada awal abad ke 12M, tasawuf *wahdat al-wujud* sudah sampai di nusantara dengan datangnya `Abdullah Arif (w. 1214 M.). Ia memiliki sebuah kitab tasawuf yang dikatakan sebagai kitab tasawuf paling awal yang muncul di Nusantara yaitu *Bahr al-Lahut* (lautan Ketuhanan). Isi kitab ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran yang wujudiyah Ibn `Arabi dan ajaran persatuan mistikal (*fana*) al-Hallaj. Syekh Abdullah Arif adalah pemuka tasawuf dari Arab dan tiba di Sumatra (Perulak, Pasai) pada tahun 1177 M. Maka, menurut T. Arnold, Syekh Abdullah Arif termasuk Sufi paling awal yang menyebarkan Islam bercorak tasawuf di Sumatra.<sup>24</sup>

Oleh sebab itu maka kecenderungan Islam nusantara adalah Islam sufistik, sebab seperti halnya dunia Islam lainnya, nusantara pada masa itu tidak bisa dilepaskan dari jaringan Islam global. Sufisme telah menjadi komoditas baru di kalangan

---

<sup>22</sup> Ada yang memberi judul yang lain yaitu *Idhar al-Haqq fi Mamlakati Raja Ferlak*. Lihat Yusuf Abdullah dkk, (ed.) “Sejarah Islam Masuk ke Kabupaten Muara Enim”, dalam Gadjahnata dkk, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta : UI Press, 1986, hal. 260

<sup>23</sup> Uka Tjandrasasmita, “Kedatangan dan Penyebaran Islam”..., hal 12. bandingkan dengan data dari TW Arnold bahwa pada tahun 1177 M. Syekh Abdullah Arif, (w. 1214 M.) pemuka tasawuf dari Arab tiba di Sumatra (Perulak, Pasai) yang menurutnya Syekh Abdullah Arif termasuk Sufi paling awal yang menyebarkan Islam bercorak tasawuf di Sumatra. Terdapat kemungkinan bahwa Syekh Abdullah Arif bertemu dengan Sultan Sulaiman dari Perlak. Arnold, TW, *The Preaching of Islam, A History of Propagation of the Muslim Faith*, London : Luzac & Company, 1935. hal. 366.

<sup>24</sup> Arnold, *The Preaching of ... ..*, hal. 366.

umat Islam, wacana tasawuf sangatlah berkembang pesat dan mendominasi umat Islam, sementara wacana filsafat mengalami kemacetan intelektual.<sup>25</sup> Tasawuf yang pada awalnya merupakan wacana yang bersifat privat, dan personal (hanya terbatas dalam gerakan individu) berubah menjadi gerakan yang bersifat sosial yang ditandai dengan munculnya gerakan-gerakan tarekat yang dipimpin oleh para syekh. Misalnya adanya Abd Qad'r al-Jilani (w. 1166 M) yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyyah<sup>26</sup>, Ahmad ibn Rifa'i (w. 1182 M.) pendiri Tarekat Rifaiyyah, Najmudin al-Kubra (w. 1221 M.) seorang tokoh sufi Asia Tengah yang produktif, pendiri Tarekat Kubrawiyah yang sangat mempengaruhi Tarekat Naqshabandiyah pada masa belakangan. Abu Hasan al-Sadzili (w. 1258 M.) seorang sufi Afrika Utara yang mendirikan Tarekat Sadziliyyah. Atau Bahaudin Naqshaband (w. 1389 M.) pendiri Tarekat Naqshabandiyah dan sebagainya.<sup>27</sup>

Hal ini pada gilirannya menyebar ke nusantara sehingga Islam yang diajarkan di nusantara sangatlah kental dan diwarnai

---

<sup>25</sup> Terdapat fenomena yang kontradiktif antara Islam di Barat dengan Islam di Timur. Pasca kejatuhan Baghdad oleh tentara Mongol, sentra-sentra keilmuan berpindah ke Barat seperti Isfahan, dan Andalusia, sementara di Timur umat Islam mengalami kemacetan intelektual. Kemacetan intelektual ini terjadi karena penyelesaian yang diberikan oleh al-Ghazali<sup>3</sup> terkait dengan perseteruan antara kaum esoteris dan eksoteris meski tidak sempurna tapi sangat komprehensif dan cukup memuaskan. Kedua, teologi Asy'ari dengan konsep *Kasbnya* sebagai penengah antara kaum Jabariyyah dengan Qadariyyah berhasil menimbulkan equilibrium sosial yang tiada taranya. Ketiga, setelah umat Islam berhasil menjadi super power dunia di masa keemasannya, umat Islam menjadi puas diri dan tidak lagi kreatif. Lihat, Nurkholis, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta:Paramadina, 1994, hal 78 – 80.

<sup>26</sup> Tarekat ini boleh jadi merupakan salah satu tarekat yang tertua. 'Abd al-Qadir al-Jilani adalah seorang Syaikh dari Madhab Hanbali dan pengelola ribat. Namun ajaran-ajaran tarekatnya kemudian dikritik oleh pengikut Hanbali yang lainnya seperti Ibn Taymiyyah karena dianggap banyak yang menyimpang dari ajaran-ajaran Islam. Dalam perkembangannya meskipun 'Abd al-Qadir adalah seorang penganut Hanbali akan tetapi tarekat ini dikelola secara longgar, tidak militan, dan terbuka bagi semua orang Islam. Lebih detail lihat Spencer J. Trimingham, *The Sufi Order* ..... hal 40-44. Lihat juga Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburg : T&A Constable Ltd, 1969, hal 42

<sup>27</sup> Karya Spencer J. Trimingham, yang berjudul *The Sufi Order in Islam* (1971) ini menjelaskan secara detail tentang muncul dan berkembangnya tarekat-tarekat sufi, dan mungkin masih menjadi salah satu rujukan yang terbaik dalam kajian ini. Lihat juga Ahmad, *An Intellectual History*... .., hal 34-43

dengan ajaran-ajaran sufi. Paling tidak terdapat ada beberapa tarekat yang berhubungan erat dengan proses islamisasi nusantara misalnya Tarekat Qadiriyyah, Syattariyyah, dan Tarekat Rifaiyyah. Dalam perjalanannya tarekat-tarekat ini memainkan peran penting dalam islamisasi nusantara, paling tidak hal ini tercermin dari tokoh-tokoh Islam awal menganut tarekat-tarekat ini. Hamzah Fansuri misalnya mengaku sebagai penganut Tarekat Qadiriyyah, Nurudin al-Raniri dikenal sebagai pengikut Tarekat Rifa'iyah, Aidrusiyah, dan Qadiriyyah,<sup>28</sup> 'Abd al-Rauf al-Sinkili misalnya dikenal sebagai penganut Tarekat Syattariyyah dan Qadiriyyah, dan Syekh Yusuf al-Maqassari dengan tarekat khalwatiyahnya ataupun Abd al-Shamad al-Palimbani dengan tarekat samaniyyahnya dan sebagainya. Sufi sufi dan tarekat-tarekat inilah dengan karakteristik khasnya yaitu toleransi dan sikap inklusif yang tinggi, dapat dengan mudah mendapat tempat di penduduk pribumi, sehingga para penduduk pribumi tidak memandang mereka sebagai sesuatu yang baru dan membahayakan.

Hal inilah yang membuat orang nusantara menjadi tertarik kepada agama baru ini dan membuat proses islamisasi nusantara berlangsung secara mudah dan damai. Sikap toleransi dan inklusif dari para sufi serta ajaran-ajaran metafisis dan kosmologis ibn 'Arabi dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut oleh masyarakat setempat. Corak sufistik dalam ajaran Islam dapat dengan mudah diterima oleh masyarakat Nusantara yang memiliki kemiripan dengan ajaran asketisme Hindu-Budha dan sinkretisme kepercayaan masyarakat lokal ketika itu.

## **C. PERKEMBANGAN PEMIKIRAN TASAWUF DI INDONESIA**

### **1. Periode Awal (abad 8 – 15 M)**

Periode awal dimulai dengan munculnya keilmuan tasawuf sebagai salah satu disiplin keilmuan tersendiri dalam islam sampai dengan berkembangnya tarekat di dunia Islam. Mengacu kepada proses islamisasi nusantara yang massif terjadi

---

<sup>28</sup> Lihat, Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin ar-Raniry*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1981

dimulai pada abad XIII, maka agak susah untuk menentukan bagaimana perkembangan tasawuf pada periode awal ini. Tidak ada teks-teks yang secara pasti menjadi penanda adanya gerakan pemikiran tasawuf pada abad awal ini. Teks-teks yang ramai diperbincangkan oleh para sarjana berkisar pada abad ke XV dan seterusnya.

Kitab tasawuf paling awal yang muncul di Nusantara ialah *Bahr al-Lahut* (lautan Ketuhanan) karangan `Abdullah Arif (w. 1214 M.). Isi kitab ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran yang wujudiyah Ibn `Arabi dan ajaran persatuan mistikal (*fana*) al-Hallaj. Syekh Abdullah Arif adalah pemuka tasawuf dari Arab. Beliau tiba di Sumatra (Perulak, Pasai) pada tahun 1177 M. Menurut T. Arnold, Syekh Abdullah Arif termasuk Sufi paling awal yang menyebarkan Islam bercorak tasawuf di Sumatra meskipun demikian tidak banyak sumber-sumber sejarah yang menjelaskan tentang sosok Syekh Abdullah Arif ini dan kiprahnya dalam proses islamisasi nusantara.<sup>29</sup>

Dalam *Babad Tanah Jawa* disebutkan misalnya Sunan Bonang dan Sunan Giri pergi ke Aceh untuk menuntut ilmu kepada Maulana Ishak setelah Maulana Ishak kembali dari Blambangan,<sup>30</sup> ia dipercaya oleh Sultan Pasai untuk menyebarkan Islam di Blambangan, namun tidak berhasil<sup>31</sup>. atau pasca kekalahan Pasai dari Portugis banyak ulama yang pergi ke daerah lain di nusantara seperti Maulana Makhдум yang dikenal dengan sunan Gunung Jati. Hal ini membuktikan bahwa Aceh (Pasai) telah menjadi salah satu pusat intelektual Islam di masanya.

Ajaran tasawuf paling tua yang diketemukan di Jawa adalah naskah yang diteliti dan yang dijadikan desertasi oleh BJO. Schrieke dengan judul *Het Boek van Bonang*,<sup>32</sup> yang kemudian

---

<sup>29</sup> Lihat, Arnold, *The Preaching of Islam*, hal. 336.

<sup>30</sup> Lihat *Babad Tanah Jawa*, Semarang : Dahara, 1997, hal 80 - 84

<sup>31</sup> Lihat, SMN Al-Attas, *Preliminary Statement on General Theory of the Islamization of the Malay – Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969. Hal 13

<sup>32</sup> Sunan Bonang adalah nama lain dari Maulana Makhдум Ibrahim merupakan putra dari Sunan Ampel dari perkawinannya dengan Nyi Ageng Manila, seorang putra dari Arya Teja Tumenggung Majapahit yang berkedudukan di Tuban. Menurut dugaan Sunan Bonang dilahirkan dalam tahun 1465 m dan meninggal pada tahun 1525 M. Lihat Solichin Salam, *Sekitar Wali Sanga*, Kudus : Menara,

diterbitkan lagi oleh Drewes dengan judul *The Admonition of Seh Bari*, berisi tentang ajaran tasawuf sunni (ortodoks) mengenai Tuhan secara murni. Dalam naskah ini, ketunggalan dan ketransendenan Tuhan dijaga sebaik-baiknya. Diferensiasi antara Tuhan dengan hamba-Nya dipisahkan secara mutlak. Menurut Zetmoelder,<sup>33</sup> naskah ini memperlihatkan pengaruh dari Imam al-Ghazali<sup>34</sup> terutama dalam kitab *Ihya 'Ulum al-Din* dan *Misykat al-Anwar* mengenai hubungan antara Tuhan dengan manusia yang selalu sadar bahwa ada tapal batas antara keduanya. Seperti tercatat dalam awal tulisan Sunan Bonang, bahwasanya kitab ini adalah ajaran dari Seh Bari yang diberikan kepada sahabatnya tentang ajaran prinsip-prinsip tasawuf, yang diambilkan dari ajaran-ajaran para Nabi, para sufi dan orang yang benar, dan Seh Bari mengambil dari kitab *Ihya* dan *Tamhid*.<sup>35</sup> Dalam naskah yang diidentifikasi sebagai Kitab Bonang tersebut hubungan antara Tuhan dengan hamba-Nya hampir selalu dipandang dari sudut pengalaman mistik.

Meskipun dalam kitab tersebut banyak dipengaruhi oleh tasawuf ghazalian, namun di dalam Kitab Seh Bari ini lebih lanjut juga menceritakan tentang paham *fana fillah* dan *makrifat*. Namun sebelum sampai kepada maqam tersebut seorang salik harus menempuh tahapan-tahapan<sup>36</sup> sebelumnya yaitu tahapan iman. Pada tahap ini seorang hamba masih bisa melihat dirinya, setelah melewati tahapan iman, sampailah ia ke tahapan tauhid. Pada tahapan ini disamping seorang hamba bisa melihat dirinya, terlihat juga Allah. Setelah melewati tahapan tauhid sampailah

---

1963, hal 36-37

<sup>33</sup> P.J. Zoetmulder. Manunggaling Kawulo Gusti : *Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, Terj. Dari *Pantheisme en Monisme : in de Javaneche soe-loek Litteratuur* (1935), Jakarta : Gramedia, 1990

hal 98

<sup>34</sup> Lihat Said Nurman, "The Significance of al-Ghazali and His Works for Indonesia Muslims; A Preliminary Study," dalam *Studia Islamika*, Vol 3, Jakarta : PPIM, 1996, hal 21-41

<sup>35</sup> Nan punika caritanira, Sekhul Bari tatkalanira apitutur dateng mitranira kabeh; kang pituturaken wirasaning usul suluk wedaling carita saking kitab *Ihya Ulumidin lan saking Tamhid*. Lihat GWJ Drewes. *The Admonition of Seh Bari*, Leiden : The Hague – Martinus Nijhoff, 1969. hal 38

<sup>36</sup> Seh Bari menggunakan istilah *ara-ara* (bahasa Jawa) yang berarti padang yang sangat luas.



hamba tersebut ke tahapan makrifat. Pada tahapan ini ia tidak lagi bisa melihat dirinya, semuanya telah melebur menjadi satu (tunggal). Diumpamakan seperti seorang arif yang tenggelam dalam lautan makrifat, maka dirinya sendiri menjadi hilang. Semua terlihat satu tidak ada yang lain.<sup>37</sup>

Dalam kitab tersebut juga ditemukan wejangan Seh Bari tentang iman, tauhid dan makrifat. Menurut Sunan Bonang, kesempurnaan orang makrifat, sepi lenyap penglihatannya, tak ada yang terlihat lagi, penghayatannya tenggelam dalam keagungan Tuhan. Telah menyatu antara penyembah dengan yang disembah. Dalam satu teks disebutkan:

Ing karsa manira iki // iman tokid lan makrifat // weruh ing kasampurnan // lamun maksiya makrifat // mapan durung sampurna // dadi batal kaweruhipun // pan maksih rasa rinasa  
Sinuhun Bonang ngukuhi // sampurnane wong makrifat // sawung ilang paningale // tan ana kang katingalan // iya jenenge tingal // mantep pangeran kang agung // kang anembah kang sinembah //  
Pan karsa manira iki // sampurnane ing Pangeran //kalimputan salawase // tan ana ing solahira // pan ora darbe sadya // wuta tuli bisu suwung // solah tingkah saking allah //

Artinya: “Yang kumaksudkan, kesempurnaan makrifat pada Allah, terhisap dalam Tuhan selamanya. Tidak punya tingkah laku lagi, tidak punya kehendak apa-apa, telah menjadi buta, tuli, bisu, dan lenyap perasaannya. Gerak dan tingkah lakunya dari Allah. Apabila masih sadar akan makrifatnya itu menjadi tanda bahwa makrifatnya belum sempurna, jadi masih batal pengetahuannya, sebab masih merasa sadar.”<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> E rijal mitraningsung kabeh, den sami amiarsa ing tuturingsun iki; kailayan sapisan ingsung lumampah ing ara-ara iman, sun tingali ing tindakingsun ika, sarta lan idining sih nugrahaning pangeran, sasampun ingsung lumampah ing ara-ara iman, tumindak ingsung ing ara-ara tohid, ya ta sung tingali tindakingsung ika tan katon, kang katingalan dening ingsung ika kaananing Allah, sasampun ingsung lumampah ing ra-ara tohod, lumampah ingsung ing ara-ara makrifat, noraana kaaningsung, tingalingsung kang maring pangeran pun ora ana, tegesing iku dening sampun anunggal tingal, dadi nir tingalingsung ika, ing itingal tunggal, kang tiningalan kang sadya andulu dinulu ing pandulunira.

Mangka akecap Syekh al-Bari, kadi ta pelayaraning wong arif, al-arifu gharaqa fi al-bahri al-adam, wong arif iku karem ing segara ora. Lihat, Drewes, *The Admonitions* ..... , hal 94-96

<sup>38</sup> *Ibid*, hal 20, Bandingkan dengan Zoetmulder, *Monism*, hal 297

Hal ini mengingatkan kita kepada konsep fana dan ma-krifah. Seorang sufi bisa mencapai tingkat penghayatan mistik yang tinggi, sehingga mengalami *fana fillah*, kesadaran akan dirinya telah lenyap. Bahkan ia tidak bisa menyaksikan keberadaan dirinya, sebab dirinya telah terlebur ke dalam Dia yang disaksikan. Bahkan dalam kitab ini menyinggung tentang ajaran ibn ‘Arabi yang dikatakan sebagai orang yang tersesat dari jalan yang benar, karena ajarannya tentang Tuhan dan alam. Dengan mengumpamakan biji dan dari biji itulah tumbuh (berubah dan berkembang) menjadi pohon, daun, tangkai dan segalanya.<sup>39</sup> Demikian juga Tuhan yang diumpamakan dengan biji dan alam yang diumpamakan dengan pohon, daun, tangkai dan segalanya, sehingga pada hakekatnya satu jua. Keyakinan seperti ini dikategorikan sebagai ajaran yang sesat. Dikatakan dalam Kitab Seh Bari bahwasanya sebelum adanya alam ini, nama Tuhan pun belum termanifestasi. Esensi-Nya baru termanifestasi dalam nama-nama-Nya berbarengan dengan alam semesta. Hal ini diumpamakan (dibandingkan) dengan biji yang terkandung di dalamnya lalu tumbuh menjadi pohon, memiliki daun, buah, dan seterusnya. Pandangan semacam ini dianggap sebagai pandangan orang sesat menurut Seh Bari.<sup>40</sup>

Sementara itu Perlak dan Pasai sebagai tempat tertua yang menerima ajaran Islam dan merupakan pusat penyebaran Islam yang pertama di nusantara. Dari sinilah agama Islam kemudian menyebar ke seluruh belahan nusantara. Tercatat banyak ulama yang berlalu lang ke Pasai, bermukim di sana dan meninggal di sana. Pada tahun 1407 M. terdapat ulama yang dimakamkan di Pasai yakni Abdullah ibn Muhammad ibn Abdul Kadir ibn Abdul Aziz ibn al- Mansur Abu Ja’far al-Abbasi al-Muntasir yang berasal dari Delhi.<sup>41</sup> *Hikayat Raja-Raja Pasai* juga menceritakan bahwa Sultan Muhammad dari Mu’tabar (nama

---

<sup>39</sup> Bandingkan dengan konsep Hamzah Fansuri tentang biji dan pohon.

<sup>40</sup> Utawi ana wang sasar sawiji, Arabiyah anane, akecap : Saduruning ana jagad iki kabeh, nama Allah pun dereng nata, lan dereng ana, iku dhat mangkana malih dhat iku, anyatakaken ing asmanira, sarta lan dadine jagad iki, kabuh, ingupamaaken ing dhat iku, kadi angga wiji sawiji, , awit agodong, akembang awoh, iku sami amuji ing wit... lihat Drewes, *The Admonition.....*, hal 58-60

<sup>41</sup> R. Winsteadt, *A History of Classical Malay Literature*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1972. Hal 112

itu juga dibaca Maabri dan Mangiri) meninggalkan kerajaannya dan ikut Syekh Islam ke Samudera. Setelah mengislamkan penguasa Pasai, Syekh Ismail kembali ke Makkah sementara Sultan Muhammad yang telah berganti nama menjadi Fakir Muhammad<sup>42</sup> tetap tinggal di Samudera dan mengajarkan Islam di sana.

Bahkan dalam sebuah naskah Jawa, *Tapel Adam*, nama Pasai tercantum dalam sejarah pendakwah-pendakwah Islam pertama. Di dalamnya juga diceriterakan bahwa Syekh Jumadil Kubra adalah keturunan dari Zainal Abidin, sedangkan putera Jumadil Kubra yang tertua adalah Maulana Ishak “*wonten ing Pase negeri, anyelametaken taiya, manjing Islam ing Pase*” dan puteranya yang kedua adalah Ibrahim Asmara, “*lumampah dateng Cempa*”. Di dalam naskah *Tapel Adam* juga dikisahkan tentang Batara Majapahit yang memperisterikan puteri Raja Pasai dan saudara puteri itu datang ke Majapahit dan kemudian oleh penguasa Majapahit di beri hadiah sebidang tanah di Ampel Denta sebagai tempat kediamannya.

Martin mencatat nama Najmudin Kubra (d. 1221 M.) sebagai salah satu transmitter penyebaran Islam di nusantara. Dalam Sejarah Banten misalnya dijelaskan bahwa Najmudin Kubra bukan hanya dikatakan sebagai salah satu guru tetapi Sejarah Banten juga menjelaskan genealogi spiritual (silsilah) dan menyebutkan nama-nama yang menjadi teman belajar dari Sunan Gunung Jati. Di samping itu, ada beberapa nama yang dapat dihubungkan dengan Najmudin Kubra dalam hal ini, misalnya Syekh Jumadil Kubra dan Jamaludin al-Akbar.<sup>43</sup> Nama-

---

<sup>42</sup> Legenda dalam Hikayat Raja-Raja Pasai yang menceritakan tentang Sultan Muhammad ini mirip ceritanya dengan Riwayat Hidup Ibrahim bin Nadham, seorang sultan yang memerintah di negeri Balch, pada abad ke- 8. Ibrahim adalah raja besar yang hidup penuh dengan kemewahan dan gemar berburu. Ketika berburu ia mendengar suara ghaib. Suara itu menggerakkan niatnya untuk menjalani kehidupan sufi dengan meninggalkan kerajaannya.

<sup>43</sup> Sumber yang lain dicatat oleh Pigeaud berasal dari cerita tutur yang mungkin berasal dari ujung Timur Pulau Jawa dan diberitakan dalam naskah CB 145 (1) A di perpustakaan Universitas Leiden, menyebutkan bahwa ada empat orang suci agama Islam pada masa kuno yaitu Jumadil Kubra dari Mantingan, Nyampo di Suku Dhomas, Dada Petak di gunung Bromo, dan Maulana Iskak dari Blambangan. Lihat De Graff dan Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, Jakarta : Grafiti Press dan KITLV, 1985, hal. 19.

nama ini bisa diketemukan dalam literatur lokal misalnya dalam Babad Cirebon dengan nama lain yakni Jumadil Kabir, dan atau Jumadil Makbur.<sup>44</sup> Sementara dalam Carita Purwaka Caruban Nagari tersebut bahwa Jamaludin adalah seorang penghulu yang menjadi pengikut dari Nyai Lara Santang ketika pergi ke Mekkah.<sup>45</sup> Martin ingin menegaskan bahwa ada pengaruh Tarekat Kubrawiyah dalam penyebaran Islam di nusantara. Sebagaimana dimaklumi bahwa kegelapan informasi tentang penyebaran Islam di Jawa khususnya disebabkan oleh terdapatnya literatur yang bervariasi tentang suatu tokoh (misalnya salah satu dari wali sanga). Sunan Gunung Jati, dalam beberapa literatur lokal memiliki nama yang bervariasi seperti Syarif Hidayatullah, Maulana Makdum, Sa'id Kamil, Muhammad Nuruddin, Nurullah Ibrahim, dan Maulana Shaikh Madhkur. Tempat kelahirannya pula terdapat dua versi, ada yang mengatakan berasal dari Mesir dan ada yang mengatakan berasal dari Pasai.<sup>46</sup> Dan jika mengikuti informasi dari Naskah Mertasinga dan Carita Purwaka Caruban Nagari maka Sunan Gunung Jati sebetulnya adalah keturunan dari Nyi Rara Santang, salah seorang putri dari Raja Galuh Pakuan yang dilahirkan pada tahun 1448 M.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> 'Kacapa kandi asal mula/ para wali Jawa kabèh/ ingkang dhihin Sunan Bonang/ iku kamulinira/ panceran tedhaking Rasul/ saking Syekh Jumadilkubra// Jumadilkubra sisiwi/ lanang ika kang peparab/ Syekh Molana Samsu Tamrès/ jumeneng pandhita Cempa/ akrama putra Cempa/ ing kanané wus amasyhur/ pandhita mustaqim akbar// paputra jalu kakalih/ kang nama Tubagus Rakhmat/ ya hiku Susunan Ampel/ kalih Tubagus Angejawa/ ngajak Islam ming sang ratu/ Majapahit datan karsa/ ...' (Brandes/Rinkes 1911, Canto 14); 'kaping sakawan satengah/ para wali ing nusa Jawi nami/ Sunan Kali Jaga ulu/ tedhak saking Syekh Aswa'/ Safarana'i kang pancer sang Jumadilmakbur/ ika nuli puputra/ Arya Shadiq ingkang nami// jujuluk Arya ing Tuban/ apuputra ika ingkang pernami/ Radèn Arya Tumenggung/ Wilatikta mengkana/ Wilatikta puputra Radèn Sahidun/ iku Sunan Kali Jaga/ ...' (idem, Canto 15), Sebagaimana dikutip dari Martin van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya influence in early Indonesian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150 (1994), 305-329.

<sup>45</sup> Lihat Atja, *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari*, Ikatan Karyawan Museum, 1972., hal. 4.

<sup>46</sup> Lihat Tim Kraton Kasepuhan Cirebon, *Babad Cirebon*, Jakarta : Perpustakaan Nasional RI, 2003.

<sup>47</sup> Lihat Atja, *Tjaruban Nagari*, hal. 6-7.

Di samping Sunan Gunung Jati, tokoh terpenting dalam tradisi cerita para wali yang tertua dan dianggap memiliki peran penting dalam penyebaran Islam di Jawa adalah Raden Rahmat dari Ngampel Denta. Ia diberi nama Sunan Ampel yang merupakan nama sebuah kampung tempat ia dimakamkan, dan mungkin saja ia pernah tinggal di sana. Menurut ceritera Jawa ia berasal dari Campa, yang darinyalah memunculkan keturunan-keturunan yang memegang peranan penting dalam cerita pengislaman tanah Jawa. Maka proses Islamisasi di Jawa tidak bisa dilepaskan dari legenda para wali yang dikenal dengan sebutan wali sembilan<sup>48</sup> dan Kerajaan Demak Bintara. Pada masa awal Kerajaan Demak inilah terjadi peristiwa hukuman mati<sup>49</sup> yang dijatuhkan oleh para wali kepada Syekh Siti Jenar karena dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam, sebab termasuk golongan tasawuf yang sesat.

Tidak mudah untuk menentukan dari manakah ajaran-

---

<sup>48</sup> "Wali songo" berarti sembilan orang wali. Mereka adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajad, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, serta Sunan Gunung Jati. Mereka tidak hidup pada saat yang persis bersamaan. Namun satu sama lain mempunyai keterkaitan erat, bila tidak dalam ikatan darah juga dalam hubungan guru-murid. Maulana Malik Ibrahim yang tertua. Sunan Ampel anak Maulana Malik Ibrahim. Sunan Giri adalah keponakan Maulana Malik Ibrahim yang berarti juga sepupu Sunan Ampel. Sunan Bonang dan Sunan Drajad adalah anak Sunan Ampel. Sunan Kalijaga merupakan sahabat sekaligus murid Sunan Bonang. Sunan Muria anak Sunan Kalijaga. Sunan Kudus murid Sunan Kalijaga. Sunan Gunung Jati adalah sahabat para Sunan lain, kecuali Maulana Malik Ibrahim yang lebih dahulu meninggal. Mereka tinggal di pantai utara Jawa dari awal abad 15 hingga pertengahan abad 16, di tiga wilayah penting. Yakni Surabaya-Gresik-Lamongan di Jawa Timur, Demak-Kudus-Muria di Jawa Tengah, serta Cirebon di Jawa Barat. Lihat Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa : Telaah Metode Dakwah Wali Songo*, Bandung:Mizan, 1994, hal. 24 – 67.

<sup>49</sup> Tragedi hukuman mati yang diterima oleh Syekh Siti Jenar telah menjadi inti dari berbagai cerita dan legenda dan babad yang terjadi di tanah Jawa pada masa awal Islam. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Soebardi (1975) saat ini paling tidak terdapat tiga versi tentang cerita Syekh Siti Jenar. Ketiga versi itu adalah Serat Siti Jenar yang ditulis oleh M. Ng. Mangunwidjaja, ditulis dalam aksara Jawa dan diterbitkan oleh Widya Pustaka pada tahun 1917, versi yang kedua diterbitkan oleh Tan khoen Swie di Kediri tahun 1930 dan ditulis juga dalam aksara Jawa. Versi ketiga ditulis dalam huruf latin oleh Raden Sastrawidjaja yang juga dikenal sebagai Raden Panji Natarata dan diterbitkan oleh Keluarga Bratakesawa pada tahun 1958. Lihat Soebardi, *The Book of Cabolek*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1975.

ajaran dan doktrin *wujudiyah* tersebut muncul dan berkembang di tanah Jawa. Para sejarawan mengatakan bahwa hal tersebut sampai saat ini masih gelap dan memerlukan penelitian lebih serius. Akan tetapi kalau hal tersebut dinisbahkan kepada Syeh Siti Jenar sebagai orang Islam yang menganut doktrin *wujudiyah* di tanah Jawa, maka hal itu dapat terlihat dari ajaran-ajaran dan ungkapan yang terkandung dalam naskah atau serat yang berhubungan dengan Syeh Siti Jenar ini.

Dalam serat Syekh Siti Jenar disebutkan telah terjadi dialog antara para wali tentang persoalan ketuhanan. Dalam dialog ini bukan hanya Syekh Siti Jenar saja berpendapat tentang ketuhanan, melainkan semua wali yang hadir di situ. Disebutkan dalam Serat Syekh Siti Jenar terbitan Tan Khoe Swie bahwa diskusi itu diikuti oleh Sunan Bonang, Pangeran Maja Agung, Sunan Gunung Jati, Sunan Kalijaga, Seh Bentong, Maulana Maghribi, dan Syekh Siti Jenar.<sup>50</sup> Masing masing wali mengungkapkan pendapatnya tentang iman, tauhid dan makrifat (ketuhanan) dimulai dari Sunan Bonang dan Syekh Siti Jenar memperoleh kesempatan terakhir.

Dalam dialog tersebut Syekh Siti Jenar mengatakan seperti halnya perkataan yang disampaikan oleh Al-Hallaj, ataupun Jalaludin al-Rumi yang mengatakan aku Tuhan, yang dari ungkapan ini kemudian dikatakan bahwa Syekh Siti Jenar menganut ajaran yang *wahdat al-wujud*. Dalam serat tersebut, disebutkan, bahwasanya setelah masing-masing wali menyatakan pendapatnya mengenai konsep ketauhidan maka Siti Jenar berkata “Tidak usah banyak basa basi, bahwasanya aku ini Allah. Akulah sebenarnya yang disebut Prabu Satmata (Hyang Manon, Yang Maha Tahu), tidak ada yang lain yang bernama Allah.

Mendengar hal itu Maulana Maghribi berkata kepada Siti Jenar : “tetapi itu adalah badan” , maka Seh Lemah Abang

---

<sup>50</sup> Bandingkan dengan ceritera dalam Seh Bari oleh Drewes tentang kejadian tersebut “Peristiwa ini terjadi di Girigajah Gunung Kedaton pada hari Jum’at tanggal 5 bulan Ramadhan tahun waw, yang diikuti oleh Pangeran Bonang, Pangeran Majaagung, Pangeran Cerbon, Pangeran Kalijaga, Seh Bentong, Maulana Maghribi, Seh Lemah Abang, Pangeran Girigajah” Lihat Drewes, *An Early of Javanese Code of Muslim Ethics*, The Hague – Martinus Nijhoff, 1978, hal. 46.

menjawab, “Saya menyampaikan ilmu tertinggi tentang katauhidan. Ini bukan badan selamanya, karena sesungguhnya badan itu tidak ada, dan yang ada hanya Allah. Yang kita bicarakan adalah ilmu sejati dan untuk semua orang kita membuka tabir.<sup>51</sup>

Dalam serat Syekh Siti Jenar edisi yang lain<sup>52</sup> juga diceriterakan tentang pertemuan antara Syekh Siti Jenar dengan Kebo Kenanga yang masih beragama Budha, lalu Kebo Kenanga menyampaikan ilmunya bahwa Tuhan menguasai kehidupan manusia dan bersemayam dalam batinnya sehingga manusia mampu mempergunakan panc inderanya. Kemudian dikatakan bahwa Syekh Siti Jenar membenarkan keyakinan Kebo Kenanga. Kemudian Siti Jenar memaparkan ilmunya mulai syari’at sampai dengan makrifat, sampai lewat tengah malam sebelum mengungkapkan ilmunya yang tertinggi tentang ketunggalan. Akan tetapi kata-kata yang dipakai tidak disebutkan dalam serat tersebut. Namun bisa terlihat jelas dari perkataan Kebo Kenanga. “Jadi tidak keliru bila aku mengatakan bahwa aku merupakan dat Hyang Suksma, sesungguhnya akulah Tuhan.<sup>53</sup>

Kemudian dilanjutkan oleh Kebo Kenanga secara lebih jelas lagi. Tanpa ragu-ragu Ki Ageng Pengging mengatakan bahwa dialah yang maha suci. “Allah tidak dijumpai di sini atau di sana. Sebetulnya itu hanya sebuah nama, yakni nama manusia

---

<sup>51</sup> “ ... Seh Lemah Abang anandika // aja na kakeyan semu // iya ingsun iki Allah // Nyata ingsun kang sajati // jejuluk Prabu Satmata // tan ana liyan jatine // ingkan aran bangsa Allah // Maulana Maghribi mujar // iku jisim aranyipun // Seh Lemahbang angandika // Kaula amedar Kaula amedar elmi // angraosi katunggalan // dede jisim sadangunee // mapan jisim nora nana // dene kang kawicara // mapan sajati ning ngelmu // sami aminyak warana //

Zoetmulder mengutip serat Syekh Siti Jenar terbitan Tan Khoe Swie, Kediri, 1922 Lihat Zoetmulder, 1935, *Pantheism and Monism in Javaneese Suluk Literature*, diedit oleh Ricklef (1995), Leiden:KITLV, hal 296 - 305 , bandingkan dengan versi dalam edisi Drewes, ..”Anapun kang andika Seh Lemah Abang: Iya ingsung iku Allah, endi sing maleh, mapan orane malih, saking Ing sun iki. .. Lihat Drewes, *An Early of Javaneese*, hal. 46.

<sup>52</sup> Serat Syekh Siti Jenar terbitan Widya Pustaka, Weltevreden , 1917.

<sup>53</sup> “nora luput lamun ingsun angekoki // kahanan ing Hyang Suksma // ia ingsun jati ning Hyang Widi”. Dikutip dalam Zoetmulder, 1935, *Pantheism and Monism*, hal. 360.

luhur yang memangku kedua puluh sifat. Tiada bedanya antara agama Budha dengan Islam. Menurut bentuknya memang dua tetapi menurut namanya adalah satu<sup>54</sup>. Pendapat ini tidaklah disembunyikan melainkan disampaikan kepada orang lain secara terbuka. Artinya setiap orang yang ingin mempelajari ilmu hakekat diperbolehkan tanpa persyaratan.

Tetapi dalam serat Niti Mani yang dikatakan mengandung ajaran Syekh Siti Jenar ditemukan perspektif lain mengenai kesatuan wujud. Dalam serat yang dikutip oleh Zetmoelder, dikatakan:

Wong ingkang sampun amakolih // kakkul yakin tingale pan nyata //  
sarta lan sapatemone // pan sampun sirna luluh// rerembenge jagad  
puniki // kabotan paningalan // ing wardayanipun // aning jatine  
Hyang Suksma // datan pegat anjenengaken mangkyeki // kang ke-  
tung mung pangeran //  
Sapolahe kapurba ing jati // tan angrungu miwah tan angucap // pan  
ora ningali mengke // nanging ta sang Hyang Ruhur // pan amuhung  
karna lan lati // apan tan amung netra // pan jatine suwung // tanpa  
darbe jiwa raga // sasolahe kawibuhan purba jati // brasta tan kat-  
inggalan  
Ladi lintang kasorotan rawi // liyep lebur datan ketingalan // dene  
kawibuhan reke // dening cahya surya gung // pan tan ana kaula ini  
// yen dadiya pangeran // pangeran luniku // pa ora dadi kaula //  
ingkang suci kahanan ing suksma jati // langgeng tanpa karana//<sup>55</sup>

Artinya:

*Bagi manusia terpilih yang telah mencapai kebenaran tertinggi, pandangannya menjadi jernih sekali ketika ia berjumpa dengan Dia, hilang dan terleburlah urai yakni dunia<sup>56</sup>. Ia dikuasai (oleh Tuhan), hatinya hanya memandang zat Dia yang terbebas dari unsur kebendaan. Tiada henti-hentinya ia membayangkan Tuhan. Ia hanya memperhitungkan Tuhan.*

*Seluruh tingkah lakunya dikuasai oleh satu-satunya yang Sejati. Ia tidak mendengar, ia tidak berbicara, ia tidak melihat, tetapi Yang*

---

<sup>54</sup> Kyageng Pengging tan riringa // angengkoki jati ning Mahasuci // Allah kana kene suwung // jatine amung asma // ya asmane manungsa ingkang linuhung // mengku sipat kalih dasa // gama Buda Islami // karonira ora beda// warna roro asmane mung sawiji. Zoetmulder, *Pantheism*, hal. 360.

<sup>55</sup> Zoetmulder, *Pantheisme*, hal. 362.

<sup>56</sup> Bandingkan konsep *fana fi Allah* dalam tasawuf Islam.



*Maha Luhur adalah telinganya, lidahnya dan matanya. Ia sungguh dalam kekosongan, tanpa jiwa dan raga. Ia diremahi seluruhnya oleh Sang Pencipta, ia disirnakkan sehingga tidak kelihatan lagi. Sama seperti bintang-bintang lenyap dan tidak kelihatan lagi karena diperdaya oleh cahaya matahari. Mustahillah kawula menjadi gusti dan gusti tidak menjadi kawula, karena Yang Suci, Zat Hyang Suksma itu langgeng tanpa sebab.*

Bila kita melihat ajaran dalam serat Niti Mani yang dikatakan mengandung ajaran Syekh Siti Jenar, maka ajaran yang terungkap dalam kalimat-kalimat tersebut mengandung ajaran tasawuf ortodoks yang sangat menekankan perbedaan antara Tuhan dan hamba, meski telah mengalami proses fana dan makrifah.

Pada tahap selanjutnya diajarkan tentang alam semesta ini, yang tampak secara lahir oleh panca indera maupun segala yang dipikirkan oleh manusia adalah sebagai penampilan (manifestasi) Tuhan. Dalam serat tersebut dikatakan :

*“Tubuhnya bagaikan sebuah cermin. Hyang Suksma sejati yang menguasai segalanya melihat bayangannya sendiri. Bayangan itu menunjukkan keberadaan yang nisbi. Sebetulnya itu sifat yang Maha Luhur. Sifat itu sebetulnya zat yang tidak dapat dipisahkan dari zat Tuhan, sesungguhnya mereka manunggal.”*

Bila kita memandang tubuh kita dan melihat bentuknya yang sejati, yakni bahwa tubuh itu sungguh berupa Hyang Suksma, maka kita berusaha untuk menyelami dasar pengetahuan itu. Bentuk yang sejati tidak dapat dipisahkan dari Dia yang memiliki bentuk. Demikianlah tubuh itu lenyap, yang kelihatan hanyalah Hyang Suksma sejati.

Bisa terjadi bahwa orang yang mencari rahasia itu terjerat dalam pikiran-pikirannya sendiri. Itu sebabnya karena sangat jelasnya (penampakan). Karena segala sesuatu yang ada, yang kita jumpai dan kita lihat, yang kita pikirkan dalam batin, yang nampak di luar serta yang tidak kelihatan, itu semuanya berbicara dan bersaksi mengenai penampilan Hyang Suksma<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Sarirane anglir pendah cermin // Hyang Jati Suksma ingkang amurba // andulu wawayangane // wawayangan punika // umpamane wujud ilapi // jatine iku

Kesaksian bahwa semua yang ada di dunia ini merupakan penampakan dari Tuhan dapat kita temukan dalam serat-serat Jawa seperti tersebut di atas. Ajaran ini dalam serat Niti Mani yang dikatakan sebagai ajaran Syekh Siti Jenar memberikan penjelasan yang lain sebagai berikut:

“Ajaran yang kedelapan dinamakan kesaksian. Karena uraian ini berguna untuk memberi kesaksian adanya saudara kita yaitu adanya segala sesuatu yang nampak di alam dunia, bumi, langit, matahari, bulan, bintang, api, angin, air, dan sebagainya, mereka semua harus memberi kesaksian bahwa mereka adalah sifat-sifat Tuhan yang sejati..<sup>58</sup>

Pada akhirnya, teks-teks dan naskah-naskah yang berisi tentang tasawuf nusantara pada periode-periode awal ini masihlah sedikit. Tidak banyak data yang menjelaskan bagaimana sesungguhnya transmisi keilmuan dan pemikiran tasawuf di nusantara kecuali naskah ataupun teks seperti tersebut sebelumnya. Data awal ini berbeda keadaannya dengan periode sesudahnya yaitu setelah abad ke – 16 M.

## 2. Periode Tengah (Abad 16 – 18 M)

Islamisasi di Indonesia semakin menemukan titik terangnya melalui teks-teks / manuscript yang tertulis pada periode

---

sipat // ing Hyang Maha Ruhur // sipat iku yestu dat // tan apisah saking ing dat ing Hyang Widi // jatine iku tunggal

Yen andulu sariraneki // paningale ing jati ning rupa // sestu Hyang Suksma awake // saksana lekas kayun // panelenge paningalneki // parijati ning rupa // tan apisah iku // sangking ingkang darbe rupa // dadya limut sarira nora kaeksi // anging Hyang Jati Suksma

Pilih ingkang ngupaya ing sandi // kudaringan sakatah // ing akal // sebab sangetè nyatanè // pan sakèhe kang wujud // kang kapanggih lan kang kaèksi // kang kaduga ing akal // kang lair kadulu // ingkang nora katingalan // kabèh iku awarah tur dadi seksi // maring nyataning suksma. Zoetmulder, *Pantheisme*, hal 180.

<sup>58</sup> Wewejanganipun ingkang kaping wolu dipunwastani sasahidan, awit panjenenganipun kinèn anyahidi dateng kahanan ing sanak kita, inggih punika kahanan ing dumadi ingkang gumelar wonten ing ngalam donya : bumi, langit, surya, wulan, lintang, latu, angin, toya, sapanunggalipun sadaya, sami anèksana, yèn kita mangkè sampun purun angakèni jumeneng dat ing gusti ingkang mahasuci, dados sipat ing Allah sejati. Zoetmulder, *Pantheisme*, hal. 176 – 177.

tengah. Teks-teks ini diyakini ditulis oleh para ulama yang hidup pada periode ini yang sampai hari ini masih dapat disaksikan keberadaan teks tersebut, meskipun data-data yang mendukung tentang perkembangan ilmu tasawuf di nusantara sangatlah sedikit. Tetapi dari sumber-sumber yang sedikit tersebut dapat menjadi titik terang yang menjelaskan tentang perkembangan tasawuf (Islam) di nusantara. Dalam berbagai naskah misalnya Sejarah Melayu bercerita kepada kita tentang kecenderungan masyarakat Melayu terhadap ilmu tasawuf.

*Sulalatus Salatin* atau *Sejarah Melayu* edisi Abdullah bin Abdul Kadir Munshi menceritakan bahwa di Tanah Arab terdapat seorang Alim yang bernama Maulana Abu Ishak yang sangat paham akan ilmu tasawuf. Ia mengarang kitab *Darrul Mandum* yang antara lain mengajarkan tentang zat, sifat dan perbuatan Tuhan. Sultan menyambut baik kitab ini dan memuliakan isinya yang berkaitan dengan tasawuf dan mengajarkan kitabnya tersebut kepada muridnya yang bernama Abu Bakar. Muridnya ini kemudian dikirimkan ke Malaka untuk mengajarkan isi kitabnya tersebut. Sultan Mansyur Syah sangat memuliakan Maulana Abu Bakar dan berguru kepadanya. Kemudian Sultan mengirim kitab tersebut ke Pasai dan Sultan Pasai menyuruh kepada Makhдум Patakan untuk mengartikan kitab tersebut. Setelah selesai, kitab beserta maknanya tersebut dikirim kembali ke Malaka, dan Sultan Malaka sangat bersenang hati melihat kitab tersebut sudah bermakna. Baginda memperlihatkan kitab yang sudah bermakna tersebut kepada Maulana Abu Bakar dan beliau berkenan di hati lalu dipujinya ulama Pasai tersebut.

Sejarah Melayu juga menceritakan ketika muncul persoalan “apakah segala isi surga itu, kekalkah ia di dalam surga, dan segala isi neraka dan kekalnya ia di neraka”. Sultan Malaka mengutus Tun Bija Wangsa untuk bertanya ke Pasai. Sultan Pasai mengutus kepada Makhдум Muda untuk menyiapkan jawaban terhadap masalah tersebut, bahwa siksaan di neraka dan pada akhirnya menjadi kesenangan<sup>59</sup> lalu dibawakannya kepada Maulana Abu Bakar. Sultan Malaka memuji Makhдум Muda dan menghadiahi emas erai tujuh tahlil dan dua orang sahaya per-

---

<sup>59</sup> A. Teeuw, *Sejarah Melayu*, Jakarta : Jambatan, 1952, hal 170-173

empuan peranakan Makasar bernama Dang Bunga dan Dang Bibah.

Nama lain yang tercatat dalam sejarah Aceh adalah Syekh Abul Khair pengarang kitab *al-Saif al-Qati* (pedang yang tajam) dan Syekh Muhammad Yaman, seorang teolog, yang keduanya diperkirakan sampai di Aceh pada tahun 990/1582. Mereka berdua terlibat perdebatan tentang *a'yan tsabitah* yang tidak berhasil diselesaikan dan akhirnya mereka berdua kembali ke Makkah.<sup>60</sup> Syekh Abul Khair dikatakan sebagai ulama yang menganut paham Wahdat al-Wujud yang kemudian paham ini diikuti pula oleh ulama-ulama Aceh lainnya seperti Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Al-Sumatrani.<sup>61</sup>

Antara tahun 1577 – 1586 M. Syekh Muhammad Jailani ibn Muhammad Hamdi al-Raniri seorang ahli hukum dan logika tiba di Aceh tetapi karena tidak mumpuni di bidang tasawuf, akhirnya kembali ke Makkah dan baru kembali ke Aceh pada tahun 1588 M. antara tahun 1604 M. dan 1607 M. terdapat Muhammad Azhari berasal dari Mesir yang mengajar metafisika. Pada tahun 1630-an diketahui terdapat seorang dari Syria yang bernama Syekh Ibrahim ibn Abdullah al-Shami.<sup>62</sup> Begitu banyak tokoh-tokoh intelektual yang mengunjungi Aceh menjadi khazanah intelektual di Aceh begitu hidup dan menjadi salah satu pusat keilmuan Islam di Nusantara.

Seperti disampaikan oleh John, bahwasanya kitab-kitab keagamaan yang beredar di Aceh ditulis oleh para ulama di luar Aceh yang umumnya berbahasa Arab. Kitab-kitab yang membahas ilmu batin (tasawuf) menjadi hal yang digemari. Dalam kasus ini dapat dijelaskan fenomena Kitab *Fushush al-Hikam*, dan *Futuhat al-Makkiyah* karya ibn 'Arabi, kitab *al-Insan al-Kamil* karya al-Jili, serta kitab *Tuhfah al-Mursalah* karya al-Burhanpuri yang menjadi bacaan terpenting di Aceh.<sup>63</sup> Pada abad ke-16 muncul kitab-kitab tasawuf yang ditulis dalam bahasa Melayu. Di antara

---

<sup>60</sup> Lihat Winsted, *A History*,....., h. 136

<sup>61</sup> Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya : Al-Ikhlash, 1980. Hal 32

<sup>62</sup> Winsted, *A History*,....., h. 136

<sup>63</sup> AH. John, "Islam in Southeast Asia ; Reflecting and new Directions" dalam *Indonesia*, No, 19, Cornell Modern Indonesia Project, 1975. Hal 45

kitab-kitab tasawuf dalam bahasa Melayu yang berpengaruh ialah *Syarab al-'Asyiqin* (Minuman Orang Berahi), *Asrar al-'Arifin* (Rahasia Ali Makrifat) dan *al-Muntahi*.

Tiga kitab yang terakhir tersebut merupakan karya Hamzah Fansuri. Nama Hamzah Fansuri menjadi penting dalam konteks penyebaran tasawuf di nusantara, tanpa menafikan tokoh-tokoh yang lainnya seperti Syamsuddin Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, Abdurrauf as-Singkili, Yusuf al-Maqassari, Abdusshamad al-Palimbani, Arsyad al-Banjari, Nafis al-Banjari, Abdul Muhyi Pamijahan, atau ulama lainnya.

Diskursus tasawuf nusantara menjadi menarik dan menjadi isu penting dimulai ketika terjadi perdebatan antara Nurudin al-Raniri dengan para pengikut Hamzah Fansuri di Aceh. Perdebatan ini tidaklah sekedar dalam wacana intelektual saja melainkan sampai menyebabkan jatuhnya hukuman fisik kepada para pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin yang dianggap sesat, setelah sebelumnya cerita tentang Syekh Siti Jenar yang dihukum mati di tanah Jawa. Oleh sebab itu, tasawuf nusantara tidak bias dilepaskan dari sosok Hamzah Fansuri sebagai ulama awal yang meninggalkan tulisan-tulisan tentang pemikiran tasawuf. Maka menelusuri tasawuf nusantara pada masa awal tentunya akan selalu bertemu dengan sosok Hamzah Fansuri. Akan tetapi sangat disayangkan tidak banyak data yang menjelaskan tentang biografi Hamzah Fansuri. Para sarjana memiliki perspektif yang beragam dalam menjelaskan biografi Hamzah Fansuri ini karena disebabkan minimnya data yang tersedia.

Mengenai tahun kelahiran dan kematian Hamzah Fansuri belum dapat diketahui secara pasti hingga hari ini. Menurut al-Attas persoalan ini masih merupakan teka teki.<sup>64</sup> Di dalam *Hikayat Aceh* dan *Bustan al-Salatin*, dua buah kitab yang dipercayai memuat rekaman sejarah kesultanan Aceh yang paling

---

<sup>64</sup> Tempat lahir Hamzah Fansuri juga menimbulkan perselisihan faham. Pada umumnya para sarjana mengatakan bahwa Hamzah Fansuri dilahirkan di Barus, sebuah bandar yang terletak di pantai Barat Sumatera Utara antara Singkel dan Sibolga. Fansuri adalah nama yang diberikan oleh pelaut dan pedagang asing yang singgah di bandar tersebut untuk berniaga. Tetapi al-Attas (1967:46) menyebutkan bahwa Hamzah Fansuri lahir di Syahr Nawi yaitu Ayuthia, ibu kota Siam yang dibangun pada tahun 1350 M.

lengkap juga tidak diketemukan nama Hamzah Fansuri. Tidak didapatinya keterangan mengenai biografi Hamzah Fansuri dalam *Hikayat Aceh* ataupun Bustan al-Salatin menimbulkan banyak spekulasi. Kramer (1921) mengemukakan bahwa nama Hamzah Fansuri tidak disebutkan di kedua kitab tersebut karena memang Hamzah Fansuri kurang dikenal di Aceh sebab sering mengembara keluar Aceh dan jarang sekali berada di Aceh. Kramer mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai tahun 1636 M.

Sementara Braginsky dengan mendasarkan pada puisi-puisi Hamzah Fansuri dan catatan orang Eropa tentang Hamzah Fansuri menduga keras bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai dengan tahun 1621 M.<sup>65</sup> Drewes dan Brakel berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai akhir abad ke- 16 M. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa pada awal abad ke-17 M. ajaran tasawuf yang berpengaruh di Aceh adalah ajaran Martabat Tujuh yang dibawa oleh Syams al-D<sup>3</sup>n Pasai (w. 1630 M.), murid Hamzah Fansuri.<sup>66</sup>

Namun dengan diketemukannya bukti baru yang disampaikan oleh Guillot<sup>67</sup> yaitu berupa inkripsi batu nisan di Mekkah yang dipercaya menunjuk kepada Hamzah Fansuri berpendapat bahwa sufi Melayu ini meninggal dan dikebumikan di Mekkah pada 11 April 1527 M. Dalam inkripsi itu tersebut dengan jelas nama Hamzah Fansuri. Apabila demikian maka sangat logis apabila sosok Hamzah Fansuri ini tidak disebutkan dalam sumber-sumber awal Aceh seperti Bustan al-Salatin atau *Hikayat Aceh*, sebab ternyata Hamzah Fansuri hidup jauh sebelumnya.

Al-Attas mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri hidup sekurang-kurangnya sampai awal abad ke- 17 M.. Hal ini berdasarkan fakta bahwa pertama, munculnya kitab *Tuhfah* pada

---

<sup>65</sup> Vladimir I. Braginsky, "Towards the Biography of Hamza Fansuri. When did Hamza Live? Data from his Poems and Early European Accounts." *Archipel*, vol II, no. 57, 1999, 137

<sup>66</sup> lihat Drewes and Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht-Holland : Foris Publication, 1986, hal 2-3

<sup>67</sup> Claude Guillot dan Ludvik Kalus, *Batu Nisan Hamzah Fansuri*, Jakarta:Depbudpar, 2007 terjemahan dari *La Stèle Funéraire de Hamzah Fansuri*, *Archipel*, 60, 2000. hal. 3-24.

awal abad ke- 17 M. dan cepatnya ajaran martabat tujuh tidak berarti bahwa pengaruh ajaran Hamzah Fansuri berkurang, apalagi menandakan bahwa ia telah wafat. Sebab ajaran martabat tujuh sesungguhnya berasal dari tasawuf ibn ‘Arabi dan tetap setia pada sumber aslinya. Kedua, Syams al-Din Pasai sendiri menulis *syarah* (tafsir) atas syair-syair Hamzah Fansuri dan ini menjadi bukti bahwa pesona ajaran Hamzah Fansuri masih kuat di awal abad ke- 17 M. Ketiga, pada zaman tersebarnya ajaran martabat tujuh di Sumatera dan Jawa, setidaknya-tidaknya di akhir abad ke- 17 M. kitab *al-Muntahi* dan *Syarab al-Asyiqin* diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa di Banten.<sup>68</sup>

Fakta ini menunjukkan kepada kita bahwasanya Hamzah Fansuri memiliki pengaruh dan peran yang cukup penting dalam perkembangan khasanah intelektual Islam di nusantara khususnya yang berkaitan dengan tasawuf, meski ada yang berpandangan bahwa ia dipandang sebagai tokoh tasawuf heterodoks. Sebagai misal, Hamzah Fansuri memulai ajarannya dengan mengemukakan bahwa Allah adalah Zat yang Maha Suci dan Maha Tinggi, yang menciptakan manusia. Dalam *Asrar al-‘Arifin* dikatakan :

“Ketahuilah, hai segala kamu anak Adam yang Islam, bahwa Allah subhanahu wa ta’ala menjadikan kita, dari pada tiada diadakannya dan dari pada tiada bernama diberi nama dan dari pada tiada berupa diberi berupa, lengkap dengan telinga, dengan hati, dengan nyawa, dengan budi. Yogya kita cari Tuhan kita ini supaya kita kenal dengan makrifat kita atau dengan khidmat kita kepada Guru yang sempurna mengenal dia supaya jangan taqsir kita.<sup>69</sup>

Dalam pengantar ini, Hamzah Fansuri dengan jelas menyuruh kepada manusia agar mencari Tuhannya dengan perantaraan Guru yang sudah mengenal dia, agar kita tidak berbuat salah. Sebuah metode suluk yang khas dalam dunia tarekat, bahwasanya seorang salik harus mendapat bimbingan

---

<sup>68</sup> lihat Drewes and Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, hal 226-277, lihat Juga Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas : Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Jakarta:Paramadina, 2001, hal 119

<sup>69</sup> Hamzah Fansuri, “*Asrar al-‘Arifin*,” dalam Johan Doorenbos, 1933, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden : N.V v.h Batteljee & Terpstra, hal. 120.

dari guru tarekat agar tidak tersesat dalam pencariannya. Dalam pada itu Hamzah Fansuri mengkritik para pencari al-Haqq baik dari kalangan muda dan tua yang tiba-tiba menjadi sufi dan mencari Tuhannya ke dalam hutan belantara, sementara Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Tuhan lebih dekat ada hamba-Nya dari pada urat nadi lehernya, sehingga hamba tidak usah mencari Tuhan-Nya ke dalam hutan belantara, menyeberangi laut dan samudera. Dalam salah satu syairnya diungkapkan :

Cahaya-Nya terlalu nyarak  
Dengan rupa kita yang banyak  
Ia juga takur dan arak  
Jangan kau cari jauh, hai anak.<sup>70</sup>

Paham *wahdat al-wujud* Hamzah Fansuri juga dapat dilihat dari ungkapannya sebagai berikut :  
Tuhan kita yang bernama qadim  
Pada sekalian makhluk terlalu karim  
Tandanya qadir lagi hakim  
Menjadikan alam dari al-Rahman al-Rahim  
Rahman itulah yang bernama sifat  
Tiada bercerai dengan kunhi Zat  
Di sana perhimpunan sekalian ibarat  
Itulah hakikat yang bernama ma'lumat

Rahman itulah yang bernama wujud  
Keadaan Tuhan yang bersedia ma'bud  
Kenyataan Islam, Nasrani dan Yahud  
Dari Rahman itulah sekalian maujud<sup>71</sup>

Dari syair ini dipahami bahwa rahman merupakan asosiasi segala ibarat akan hakekat segala ciptaan-Nya. Tanpa rahman Tuhan, tidak mungkin segala sesuatu itu mempunyai kewujudan, dan itulah sebabnya dikatakan bahwa wujud rahman-Nya merupakan hakekat segala bentuk ciptaan. Rahman Tuhan mencakup tujuh sifat utama Tuhan yaitu *Hay* (hidup), *'Ilm*

---

<sup>70</sup> Lihat Johan Doorenbos, 1933, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden : N.V v.h Batteljee & Terpstra.

<sup>71</sup> lihat Drewes, *The Poems of*, hal. 70 – 72.



(pengetahuan), *Ir±dat* (kehendak), *Qudrat* (kuasa), *Sama* (mendengar), *Ba±ar* (melihat), dan *Kalam* (berbicara). Menurut Hamzah Fansuri ketujuh sifat Tuhan ini adalah qadim dan merupakan isti'dadnya yang sempurna. Sifat Tuhan inilah yang terkandung dalam bacaan *Bismi Allah al-Rahman al-Rahim*.

Konsep *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) Hamzah Fansuri dapat terlihat dari ilustrasinya mengenai posisi Tuhan dalam alam semesta. Dalam *Asrar al-Arifin* Hamzah Fansuri menjelaskan hubungan antara Tuhan dengan alam dengan mengatakan bahwa alam itu adalah cermin Tuhan. Meski secara lahir ia (alam) berwujud, namun sesungguhnya wujud itu adalah wujud wahmi bukan wujud yang sesungguhnya. Wujud yang hakiki hanyalah Tuhan.<sup>72</sup> Dalam bagian yang lain Hamzah mengumpamakan Allah SWT. dan alam ibarat laut dengan ombak, seperti dijelaskan :

“Laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada bercerai dengan lautnya. Demikian juga Allah SWT. tiada bercerai dengan alam, tetapi tiada di dalam alam dan tiada di luar alam dan tiada di bawah alam dan tiada di kanan alam dan tiada di kiri alam dan tiada di hadapan alam dan tiada di belakang alam dan tiada bercerai dengan alam dan tiada bertemu dengan alam dan tiada jauh dari alam.”<sup>73</sup>

Di bagian yang lain Hamzah Fansuri menyatakan bahwasanya jika demikian sama-sama dengan Tuhannya, karena hamba tiada bercerai dengan Tuhannya, dan Tuhan pun tiada bercerai dengan hamba-Nya. Ungkapan ini menunjukkan adanya ajaran *wahdat al-wujud*. Menurut Hamzah Fansuri, sesuai dengan hadits Nabi bahwasanya orang yang mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya. Dalam karyanya Hamzah Fansuri menyatakan bahwa arti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya: yakni diri *kuntu kanzan makhfiyyah* [itu] dirinya dan semesta sekalian dalam ilmu Allah. Seperti biji dengan pohon; pohonnya sebiji itu; sungguhpun tiada kelihatan tetapi hukumnya ada dalam biji itu.” ..... “Hai Thalib!

---

<sup>72</sup> Lihat Hamzah Fansuri “*Asrar al-Arifin*”, hal. 128.

<sup>73</sup> *Ibid*, hal. 153

mengetahui *man 'arafa nafsahu* bukan mengenal jantung dan paru-paru dan bukan mengenal kaki dan tangan. Makna *man arfa nasahu* adanya dengan ada Tuhannya esa jua<sup>74</sup>

Sementara dalam syairnya Hamzah Fanzuri menjelaskan tentang makna dari hadits tersebut sebagai berikut:

Sabda Rasul Allah : *Man 'arafa nafsahu*  
Bahwasanya mengenal akan Rabbahu  
Jika sungguh engkau 'abdahu  
Jangan kau cari *illa Wajhahu*  
Wajah Allah itulah yang asal kata  
Pada wujudmu lengkap sekalian rata

Tuhan kita tiada bermakan  
Zahir-Nya nyata dengan rupa insan  
*Man 'Arafa nafsahu* suatu burhan  
*Fa qad 'arafa Rabbhau* terlalu bayang<sup>75</sup>

Dalam 3 kitabnya juga, Hamzah Fansuri mengungkapkan perkataan-perkataan yang diucapkan oleh para sufi seperti al-Rumi, "*man khuda am, man khuda am man khuda am,*" (Aku Allah, Aku Allah, Aku Allah,) dan perkataan al-Hallaj, "*ana al-Haqq*" (Aku Allah), maka itu adalah perkataan orang yang mabuk (birahi). Maka janganlah kita memperturutkan kata yang demikian. Akan tetapi jika dalam keadaan Mabuk dan birahi maka tiadalah berdosa. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya ungkapan itu hanya dibenarkan bagi orang yang sedang mengalami *fana*. Di sisi lain Hamzah Fansuri melarang orang untuk mengatakan itu jikalau tidak dalam keadaan *fana*.<sup>76</sup>

Ide dan pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri ini kemudian diikuti oleh Syamsuddin Sumatrani yang terlihat dari berbagai

---

<sup>74</sup> Lihat Hamzah Fansuri, "Syarab al-Asyiqin" dalam Johan Doorenbos, 1933, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden : N.V v.h Batteljee & Terpstra, hal. 150.

<sup>75</sup> Lihat Drewes & Brakel, *The Poem of*, hal. 46, 60, lihat juga Baginsky, *Yang Indah*, hal 494

<sup>76</sup> Lihat, Hamzah Fansuri "Asrar al-Arifin," hal. 155, lihat Hamzah Fansuri "Zinat al-Muwahidin", dalam Abd. Hadi, Hamzah, "Zinat al-Wahidin", dalam Abdul Hadi WM. *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung:Mizan. 1995, hal. 102,

karya tasawufnya seperti *Jauhar al-Haqa'iq* (permata kebenaran) dan *Risalat Tubayyin Mulahadhat al-Muwahhidin wa al-Mulhidin fi Zikrillah, Kitab al-Harakah*,<sup>77</sup> dan *Mir'at al-Mu'minin*. Hal ini menjadikan Syamsudin disebut sebagai salah satu rantai pemikiran tasawuf *wahdat al-wujud* di nusantara, dan posisi Syams al-Din al-Sumatrani menjadi sangat penting sesudah Hamzah Fansuri. Meski tidak banyak yang diketahui mengenai kehidupan Syams al-Din al-Sumatrani serta tidak didapati keterangan yang memadai tentang hubungan antara Syams al-Din al-Sumatrani dengan Hamzah Fansuri, namun banyak para sarjana yang menyimpulkan bahwa ada kedekatan antara keduanya.

A. Hasjmy misalnya cenderung menyimpulkan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani merupakan murid dan khalifah dari Hamzah Fansuri yang paling besar di antara pengikut Hamzah Fansuri di Aceh.<sup>78</sup> Pandangan ini menurut Aziz Dahlan<sup>79</sup> memiliki kemungkinan kebenaran sebab Syams al-Din al-Sumatrani ternyata memiliki tulisan sebagai syarah atas karya Hamzah Fansuri. Tulisan dari Syams al-Din al-Sumatrani tersebut adalah *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri* dan *Syarah Syair Ikan Tongkol*. Namun yang masih menjadi pertanyaan adalah apabila antara Syams al-Din al-Sumatrani dengan Hamzah Fansuri memiliki hubungan murid dan guru, di mana dan kapan Syams al-Din al-Sumatrani berguru kepada Hamzah Fansuri. Pertanyaan ini tidak bisa dijawab karena tidak ada informasi yang menjelaskan tentang hal itu. Tetapi jika melihat tradisi perjalanan intelektual dari Hamzah Fansuri yang suka mengembara ke berbagai

---

<sup>77</sup> Ketiga tulisan Syams al-Din al-Sumatrani ini yaitu *Jauhar al-Haqa'iq* (permata kebenaran) dan *Risalat Tubayyin Mulahadhat al-Muwahhidin wa al-Mulhidin fi Zikrillah, Kitab al-Harakah* disertakan dalam desertasinya CAO van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leiden : EJ Brill, 1945. dan dijadikan rujukan dalam penelitian ini. Sementara naskah *Mir'at al-Mu'minin* juga disertakan dalam desertasi van Niewenhuijze, dan sudah ditransliterasikan ke dalam bahasa Belanda.

<sup>78</sup> Lihat, A. Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh Dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam Di Kepulauan Nusantara*. Surabaya : Bina Ilmu, 1983, hal. 85.

<sup>79</sup> Lihat Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin Samatrani*, Padang : IAIN IB Press, 1999, hal. 23.

tempat, maka sangat dimungkinkan keduanya pernah bertemu. A. Winsted<sup>80</sup> menjelaskan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani pernah menjadi murid dari Pangeran Bonang di Jawa, dan A. Hasjmy bahkan memandangi bahwa keduanya (Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani) pernah berguru ke Sunan Bonang di Jawa.<sup>81</sup> Tentu saja spekulasi para sarjana di atas terjawab dengan penemuan inkripsi batu nisan dari Hamzah Fansuri yang tertanggal 11 April 1527 M, sehingga tidak mungkin Syamsudin memiliki hubungan guru murid dengan Hamzah Fansuri sebab antara keduanya terpaut jarak yang cukup jauh yaitu sekitar 1 abad.<sup>82</sup>

Siapa sebenarnya Syams al-Din al-Sumatrani, tidak banyak informasi yang didapat tentang biografi ulama besar ini, seperti halnya informasi tentang Hamzah Fansuri. Informasi lokal tentang Syams al-Din al-Sumatrani diperoleh dari *Hikayat Aceh*, *Adat Aceh* dan *Bustan al-Salatin*, sementara sumber-sumber barat adalah catatan perjalanan dari para pengembara Eropa yang datang di Aceh. Akan tetapi semua informasi tersebut mengarah pada sebuah informasi bahwa Syams al-Din al-Sumatrani merupakan tokoh yang cukup berpengaruh di kalangan istana kerajaan Aceh pada akhir abad ke-16 M. dan menjadi qadhi kerajaan. Ia diperkirakan hidup pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1603 – 1636 M)<sup>83</sup>. Pada masa inilah kelompok Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani mendapat penganut yang cukup banyak di masyarakat serta posisi yang kuat di istana. Apabila dihubungkan dengan Kesultanan Mughol di India nampaknya ada hubungan yang paralel. Di saat itu kelompok yang dianggap

---

<sup>80</sup> Winstedt, 1972, *A History of Classical ...*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, hal. 175.

<sup>81</sup> Hasjmy, *Syiah dan Ahlussunnah*, hal. 85.

<sup>82</sup> Lihat Guillot, "Batu Nisan", hal. 2-34.

<sup>83</sup> Snouck Hurgronje mencatat raja-raja yang memerintah kesultanan Aceh antara lain Sultan sayyidi al-Mukammal yakni Alaudin al-Qahhar yang memerintah tahun 1530 – 1552/1557 M., Sultan Meukota Alam yakni Sultan Iskandar Muda, 1603 – 1636 M, Sultan Tajul Alam yakni Sapiatodin, sultan wanita pertama, 1639, 1641 – 1675 M., Sultan Ahmad Syah, sultan pertama dari dinasti sekarang, 1723 M. atau 1726 – 1735 M., Sultan Johan Syah, 1735-1760, Sultan Mahmud Syah, 1781 – 1795 M., Sultan Jauhar alam Syah, 1802 – 1824 M., Sultan Mansyur Syah, 1838 – 1870 M.. Lihat Snouck, *Aceh, Rakyat dan Adat istiadat*, Jakarta : INIS.

heterodoks di India mendapat dukungan yang kuat di istana pada masa Sultan Akbar Agung (1560 – 1605 M.) dan penggantinya Jahangir (1605 – 1627 M.)<sup>84</sup>, sampai kemudian munculnya Nur al-Din al-Raniri di Aceh.

Dalam Hikayat Aceh diceriterakan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani merupakan pemimpin spiritual masyarakat. Dialah yang membaca al-Fatihah, dan atau menerima laporan dari para penziarah yang kembali dari Makkah. Adat Aceh memberinya kehormatan waktu sembahyang besar dan upacara-upacara keagamaan. Dan dengan Syams al-Din al-Sumatrani lah para pengembara tersebut berurusan antara tahun 1600 – 1630. Dalam catatan perjalanan orang Eropa ini, disebutkan terdapat seorang imam yang disebut-sebut dengan nama uskup (*bishop* atau *eveque*).

Informasi yang paling tua berasal dari Frederich de Houtman,<sup>85</sup> seorang pelaut Belanda yang sampai di Aceh pada tahun 1599 M., menyebutkan dalam bukunya bahwa di Aceh didapatinya seorang yang menjadi Syekh Penasehat Agung Raja. John Davis,<sup>86</sup> pelaut Inggris yang menumpang armada kapal Cornelis de Houtman dan Frederich de Houtman, membuat catatan harian tentang Aceh bahwasanya di Aceh terdapat Imam Besar yang sangat dihormati oleh raja dan rakyat, serta terdapat seorang yang dianggap memiliki roh kenabian yang juga sangat dihormati oleh rakyat. Informasi

---

<sup>84</sup> Lihat Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, hal. 327. 360.

<sup>85</sup> Frederich de Hotman merupakan orang Belanda yang datang ke aceh paling Awal semasa pemerintahan Alaudin Ri'ayat Syah (1589-1604 M.) kakek dari bakal menjadi Iskandar Muda dari pihak Ibu. Bersama saudaranya yaitu Cornelis de Hotman meninggalkan kota Texel pada tahun 1595 M. dan mencapai Indonesia setelah sebelumnya singgah di Madagaskar. Namun ia ditahan di Banten pada September 1595 M. dan berhasil keluar dengan tebusan pada Pebruari 1596 dan kembali ke tanah airnya. Pada tanggal 15 Maret 1598 M. ia berangkat lagi dan berlabuh di Aceh pada tanggal 21 Juni 1599 M. Karena terjadi perselisihan Cornelis meninggal dan Frederich di tahan di benteng Pidie selama kurang lebih dua tahun. Dan pada 29 Nopember 1601 M. dapat naik kapal lagi dan menumpang kapal Cornelis Bastiansz, dan berlayar ke Selandia. Lihat D. Lombard, *Kerajaan Aceh, Jaman Sultan Iskandar Muda 1607 – 1636*, Jakarta : Balai Pustaka, 1995. hal. 30.

<sup>86</sup> John Davis ini dikatakan bahwa ia adalah mata-mata Inggris yang ditugasi untuk memata-matai pedagang-pedagang Belanda itu selama dalam perjalanannya ke Hindia.

berikutnya diberikan oleh Lancaster,<sup>87</sup> utusan Ratu Elizabeth dari Inggris untuk mengadakan perundingan dagang dengan Aceh menyatakan bahwa ia berurusan dengan seorang uskup yang dihormati oleh raja dan rakyatnya, dan ikut dalam perundingan. Ia adalah orang yang fasih berbicara bahasa Arab. Dengan mempertimbangkan informasi perjalanan dari Barat ini serta memadukan dengan informasi lokal maka sangat mungkin yang dimaksud oleh Lancaster, Frederich de Houtman, dan John Davis ketika berhubungan dengan Aceh adalah Syams al-D<sup>3</sup>n al-Sumatrani.<sup>88</sup>

Corak tasawuf Syamsuddin terlihat misalnya dalam Kitab *Jauhar al-Haqa'iq* yang menguraikan masalah *wahdat al-wujud* yang dianutnya yang terdiri dari sebuah mukadimah, lima pasal dan sebuah khatimah. Kitab ini dikarang dalam bahasa Arab yang cukup baik dengan gaya bahasa sufi yang cukup menyentuh. Kitab ini diawali dengan peringatan Syams al-Din al-Sumatrani kepada manusia untuk mentauhidkan Allah SWT. dengan tauhid yang hakiki dan menyuruh manusia agar mengenal Allah SWT. dengan sebenarnya. Mengenal dengan sempurna dengan jalan memadukan antara *tanzih* dan *tasybih*, sebab barang siapa yang mengenal Tuhan dengan *tasybih* saja maka ia adalah bodoh dan kafir dan barang siapa yang mengenal Tuhan dengan *tanzih* saja maka ia adalah arif yang kurang. Dan barang siapa yang mengenal Tuhan dengan keduanya maka ia adalah arif sempurna yang disempurnakan.<sup>89</sup>

Tuhan dalam pengertian Syams al-Din al-Sumatrani adalah wujud yang tidak ada satupun yang seperti Dia, dan tidak ada

---

<sup>87</sup> Namanya adalah Sir James Lancaster, adalah orang Inggris yang antara tahun 1591 dan 1603 M. mengembara ke berbagai penjuru dunia, dan singgah di Aceh pada bulan Juni 1602 M.. Ia adalah utusan resmi dari ratu Elizabeth. Ceritera perjalanannya diterbitkan dengan judul *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies*, oleh Sir W. Foster, Hakluyt Society, XXXVIII, London, 1940.

<sup>88</sup> Dahlan, *Penilaian Teologis*, hal. 17 – 19.

<sup>89</sup> ياخي وحّد الله تعالى ونزهه واعرفه واعتقته انه تعالى الهك وربك.....فلتكن معرفتك معرفة كاملة هي الجامعة بين التنزيهية والتشبيهية.....ومن كانت معرفته جامعة بينهما ثم تنزيهية محضة فهو عارف كامل مكمل

Lihat al-Sumatrani, *Jauhar al-Haqa'iq*”, dalam CAO Van Niewenhuijze, *Sam-su'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leidien : EJ Brill, 1945, hal. 247. Selanjutnya disebut *Jauhar al-Haqa'iq*. Bandingkan dengan konsep *tanzih* dan *tasybih* ibn ‘Arabi.

suatupun yang berdiri menyertainya, namun Dia adalah yang menyebabkan adanya segala sesuatu tanpa menyebabkan perubahan pada Zat dan Sifat-Nya. Dia adalah yang Pertama (*al-Awwal*), yang Akhir (*al-Akhir*), yang Tampak (*al-Zahir* dan Yang Tersembunyi (*al-Batin*) karena keberadaan-Nya meliputi segala sesuatu. Dengan-Nya berdiri segala sifat-sifat yaitu hidup (*al-Hayah*), pengetahuan (*al-'Ilm*) kehendak (*al-Iradah*), kekuasaan (*al-Qudrah*), pendengaran (*al-Sama'*) penglihatan (*al-Bashar*) dan pembicaraan (*al-Kalam*). Maka dia adalah Yang Hidup (*al-Hayy*), Yang Berdiri Sendiri (*al-Qayyum*), Yang Berkehendak (*al-Murid*), Maha Kuasa (*al-Qadir*), Yang Mengetahui (*al-Alim*), Yang Mendengar (*al-Sami'*), Yang Melihat (*al-Bashir*) dan Yang Berbicara (*al-Mutakallim*) dengan Zat-Nya sendiri.<sup>90</sup> Dan wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan, sedangkan alam tidak lain hanyalah bayang-bayang dari wujud Tuhan yang hakiki.

Semua penganut dari doktrin wujudiyah ini nampak berangkat dari titik pandangan yang sama yaitu bahwa sesungguhnya wujud hakiki itu hanyalah satu yaitu Tuhan, sedangkan alam semesta yang beraneka ini hanyalah bayang-bayang dari wujud Tuhan yang satu tersebut. Demikian juga yang disampaikan oleh Syamsudin tentang ajaran Tuhan dan alam ini. Sementara perbedaan meskipun hanya secara teknis yang sering terlihat adalah terkait dengan urutan-urutan atau peringkat-peringkat terjadinya penampakan bayang-bayang Tuhan dari Yang Maha Ghaib sehingga menjadi beraneka seperti yang terlihat.

Gelombang penyebaran khazanah keislaman ini tidaklah terjadi secara mandiri tanpa melibatkan entitas keilmuan Islam di wilayah yang lain. Seperti disampaikan oleh Abdullah (1980) bahwa ulama-ulama yang mengajarkan paham wujudiyah yang dianggap sesat di Aceh mengundang perhatian dari pihak lain untuk datang di Aceh dengan maksud untuk berdebat dan membatasi pergerakan paham ini. Oleh sebab itu yang terjadi kemudian adalah dialektika yang justru membuat perkembangan khazanah keislaman ini menjadi dinamis. Ketika tasawuf

---

<sup>90</sup> al-Sumatrani, *Jauhar al-Haqa'iq*", hal. 251, bandingkan dengan konsep *ahadiyat* Hamzah Fansuri dalam *Syarab al-'Asyiqin*, hal. 196.

awal yang kental dengan corak tasawuf filosofis (wujudiyah) mendapatkan pengikut yang cukup banyak di Aceh pada abad ke – 16, tibalah seorang ulama lain yang dari India yaitu Syekh Nuruddin ar-Raniri. Polemik dengan penganut wujudiyah di Aceh, menjadikan ar-Raniri menulis risalah untuk meluruskan pemahaman yang salah atas doktrin wujudiyah yang berkembang di Aceh.

Berbagai tulisan ditulis oleh Nur al-Din al-Raniri dalam rangka menyerang pengikut aliran *wahdat al-wujud* di Aceh yang dianggapnya telah menyimpang dari ajaran-ajaran Islam sebenarnya, antara lain *Hill al-Zill* (Sifat Bayang-bayang), *Syifa al-Qulub* (Pengobatan Hati), *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (Penjelasan tentang Pengetahuan Agama), *Hujjat al-Shiddiq li Daf al-Zindiq* (Pembuktian Ulama dalam Membantah Penyokong Bid'ah), ataupun *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman* (Rahasia Manusia dalam Pengenalan Ruh dan Yang Maha Pengasih), serta *Al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin*.

Kitab *Al-Fath al-Mubin*<sup>91</sup> ini dianggap oleh Daudy<sup>92</sup> sebagai salah satu kitabnya yang terpenting, sebab dalam kitab ini kita bisa menemukan banyak informasi terkait dengan Nur al-Din al-Raniri, karya-karyanya yang lain, peristiwa yang dialaminya di Aceh. Dalam kitab ini juga ditulis kembali permasalahan teologis tentang persoalan wujudiyah yang berlangsung di Aceh. Meski kitab ini diselesaikan di tanah kelahirannya India namun secara jelas Nur al-Din al-Raniri memperuntukkan kaum muslim di nusantara sebab ia sengaja mengirimkannya kepada kaum muslim di nusantara, untuk dijadikan sebagai pegangan dari segala i'tikad yang tidak benar.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Pada mulanya kitab ini dianggap sudah hilang dan hanya diketahui dari catatan Van der Tuuk dalam Kort Verslag yang menyebutkan bahwa kitab ini ditulis oleh Nur al-Din al-Raniri atas perintah Sultan Alaudin Mughayat Syah untuk melawan kaum wujudiyah. Untuk jangka waktu yang lama catatan Van der Tuuk tersebut diterima sebagai kebenaran, dan baru diketahui kesalahannya ketika Ahmad Daudy menemukan naskah *Fath al-Mubin* dalam sebuah pustaka pribadi. Naskah ini merupakan salinan yang ditulis oleh Tuan Haji Abdul Wahab bin Abdul Jalil Jawi yang ditulis pada 3 Rabi'ul Akhir 127 H, untuk menjadi milik Tengku Abdul Karim Blang Ara. Lihat Daudy, "Tinjauan atas "... ..", hal 27

<sup>92</sup> *Ibid*, khususnya hal 21-35

<sup>93</sup> Pada lembaran kitab ini, Nur al-Din al-Raniri menulis : "Ya Tuhanku! ku hadiahkan kiranya kitab ini semata-mata demi hadirat-Mu jua dan sesuatu pun



Nur al-Din al-Raniri bukan hanya menyerang lewat tulisan saja melainkan beliau juga giat mengadakan perdebatan dengan para penganut doktrin *wahdat al-wujud* ini yang biasanya perdebatan ini diselenggarakan di istana. Seringkali perdebatan ini direkamnya dalam tulisannya antara lain tercermin karyanya *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*.<sup>94</sup>

Misalnya saja bagaimana Nur al-Din al-Raniri membantah ajaran Hamzah Fansuri dalam *Al-Muntahi* yang mengutip syatahatnya abu Mansur al-Hallaj ataupun Syams al-Din al-Sumatrani dalam *Mir'at al-Muhaqqiqin* yang mengutip syatahatnya Abu Yazid al-Bisthami. Nur al-Din al-Raniri menolak dengan keras penggunaan syatahat tersebut, sebab menurut ar-Raniri ucapan tersebut keluar dari mulut para wali karena mereka tiada henti untuk berzikir kepada Allah, dan tiada sekejap pun lidah mereka lupa untuk menyebut nama-Nya sebagai tanda cintanya kepada-Nya. Maka dalam keadaan asyik mereka mengalami fana fi Allah, sehingga hilanglah kesadaran terhadap wujud dirinya. Dan da-

---

tiada hamba menghendaki balasan, hanya memandangi Wajah-Mu jua Yang Mahatinggi dalam surga. Inilah haluanaku, kiriman kepada segala saudaraku yang di Pulau Aceh dan yang di negeri Kedah dan yang di Pulau Banten dan yang di Pulau Makasar dan yang di negeri Johor dan yang di negeri Pahang dan yang di negeri Petani dan yang di negeri Saggora dan kepada segala daerah negeri yang di bawah angin. Dipelihara Allah kiranya mereka itu dari segala bahaya dari dunia serta diteguhkan dan ditetapkan Allah kiranya mereka itu dalam agama Islam, dijauhkan Allah dari beri'tikad yang salah dan sesat. *Ibid*, hal 27

<sup>94</sup> "Maka tatkala zahirlah kaum Wujudiyah yang zindik mulhid lagi sesat, dari pada murid Syamsuddin Samatrai yang lisut, maka berbahaslah mereka itu dengan kami beberapa hari di hadapan hadrat Sultan yang terlebih shalih pada masanya ..., serta kata mereka itu bahwasanya Allah Ta'ala itu diri kami dan wujud kami, dan Kami diri-Nya dan wujud-Nya maka ku karang membatalkan kata mereka itu yang salah dan segala l'tikad mereka itu yang sia-sia itu suatu risalah pada menyatakan dakwah bayang-bayang dengan Empunya bayang-bayang ..., dan ku katakan mereka itu "Bahwasanya kamu mendakwah diri kamu ketuhanan, seperti dakwah Fir'aun, katanya : "Akulah Tuhan kamu yang maha tinggi, tetapi bahwasanya adalah kaum yang kafir"....., maka masamlah muka mereka itu serta ditundukkan mereka itulah kepalanya, dan apalah mereka itu musyrik. Maka memeri fatwalah segala Islam atas kufur mereka itu dan akan memunuh dia .... Dan setengah dari pada mereka itu memeri fatwa akan kufur dirinya, maka setengahnya taubat dan setengahnya tiada mau tobat. Dan setengahnya dari pada mereka itu yang tobat itu murtad pula ia, kembali ia kepada l'tikadnya yang dahulu itu jua....., Maka terbunuhnya segala tentara upama kafir. Dan segala pujijian bagi Allah Tuhan sarwa sekalian alam."

lam keadaan tanpa sadar ini mereka mengucapkan pernyataan (syatahat) tanpa sadar dan ikhtiar. Namun setelah mereka telah sadar dan kembali seperti biasa mereka mengingkari ucapan-ucapan yang keluar dari mulut mereka itu, dan segera bertobat. Jika ada yang mengucapkan dalam keadaan sadar dan tidak mau untuk bertobat maka mereka dihukum kafir seperti halnya kasus yang dialami oleh al-Hallaj.<sup>95</sup>

Al-Attas dalam tulisannya tentang Nur al-Din al-Raniri<sup>96</sup> menjelaskan bahwa al-Raniri membedakan penganut *wahdat al-wujud* menjadi dua bagian, yaitu wujudiyah al-muwahidah dan wujudiyah al-mulhidah. Para ulama semacam ibn 'Arabi, al-Jili dan al-Burhanpuri sebagai sumber doktrin *wahdat al-wujud* dikategorikan sebagai golongan wujudiyah al-muwahidah. Sementara Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani dikatakan sebagai sufi palsu yang telah menyimpang dari ajaran *wahdat al-wujud* yang sebenarnya. Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani telah mengabaikan syari'at, walalupun dalam tulisannya Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani selalu menekan pentingnya syari'at, untuk mencapai makrifat.<sup>97</sup> Oleh sebab itu al-Raniri memperingatkan kepada para pengikutnya agar jangan mengikuti golongan wujudiyah mulhidah, mengucapkan kata-kata seperti "*ana al-Haqq*" padahal tidak dalam keadaan fana, sebab yang demikian itu adalah perbuatan kafir dan zindik.

Pengaruh al-Raniri telah secara nyata menjadikan para penganut aliran *wahdat al-wujud* di Aceh menjadi termarginalisasi bahkan mengalami masa yang sulit bahkan ada pengikut dari Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani yang dihukum mati seperti terekam oleh Nur al-Din ar-Raniri dalam *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, akan tetapi tidak dijelaskan apakah mereka itu dibunuh dengan cara dibakar atau dengan cara yang lainnya. Kejadian hal ini berlangsung selama kurang lebih tujuh

---

<sup>95</sup> Lihat, Daudy, "Tinjauan atas "... ..", hal 34

<sup>96</sup> SMN. Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq on Nur al-Din al-Raniri*, Kualalumpur:A Ministry of Culture Malaysia, 1986, hal. 90-91, 161

<sup>97</sup> Misalnya tulisan Hamzah Fansuri dalam *Syar±b al-²syiq²n*, atau *Zin±t al-Muw±qid²n*.

tahun.<sup>98</sup> Namun Voorhoeve seperti dikutip oleh Braginsky menyatakan bahwasanya kejadian hukuman mati (dibakar) terhadap para penganut aliran wujudiyah ini hanyalah sebuah rekaman saja, sebab yang dibakar adalah buku-buku hasil karya Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani. Sebab tulisan yang menyatakan peristiwa pembakaran penganut wujudiyah ini ditulis sekitar tiga puluh tahun sesudah kejadian tersebut yaitu ketika pada tahun 1675 M. terdapat sebuah surat yang tanpa nama dikirim ke Madinah untuk khalifah Tarekat Syatariyah saat itu yaitu Ibrahim al-Kurani<sup>99</sup>. Dalam surat tersebut tertulis pertanyaan apakah perbuatan membakar penganut aliran wujudiyah itu dapat dibenarkan berdasarkan hukum-hukum syari'at. Dan Ibrahim al-Kurani menyatakan bahwa perbuatan itu sama sekali tidak dapat dibenarkan, dan menjelaskan bahwa tindakan yang demikian terjadi karena mereka yang menuduh tidak mau memahami makna metaforis dari kata-kata para penganut wujudiyah. Ditambahkan oleh al-Kurani bahwa kata-kata seorang muslim haruslah tidak ditafsirkan dalam arti yang buruk bagi muslim itu, selama masih ada kemungkinan untuk menafsirkan dalam arti yang baik bagi muslim tersebut.<sup>100</sup>

Adanya hukuman mati yang dilakukan di Aceh ini meninggalkan bekas dan dampak yang melekat lama dalam kehidupan Islam di nusantara. Hal ini nantinya mendorong dilakukannya peninjauan kembali terhadap terma-terma seperti kafir, muslim, *tasamuh* dan lain sebagainya. Sebagaimana yang akan dilihat nanti bahwa dalam kaitan ini Abd al-Rauf al-Sinkili menjadi sangat penting karena dia secara gigih melakukan penyelarasan antara syari'at dan sufisme di nusantara meski ia harus berulang kali melakukan komunikasi dengan Makkah untuk berkonsultasi dengan para ulama di Haramayn.

Tahun kelahiran 'Abd al-Rauf al-Sinkili<sup>101</sup> tidak dapat

---

<sup>98</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama ....*, hal. 179

<sup>99</sup> Lebih jauh tentang Ibrahim al-Kurani lihat AH. John, "al-Kurani" dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ Brill, 1986, hal 432 – 433. Lihat juga AH. John, "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and 'Abd al-Rauf al-Sinkili", dalam S. Udin (ed), *Spectrum, Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, Jakarta: Dian Rakyat, 1978, hal 469 – 485.

<sup>100</sup> Braginsky, *Yang Indah .....*, hal. 473

<sup>101</sup> Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Rauf bin 'Ali al-Jawiyi al-Fansury al-

diketahui dengan pasti hingga saat ini, tetapi menurut Rinkes seperti dikutip Azra menyebutkan bahwa al-Sinkili dilahirkan sekitar tahun 1024/1615 dan tahun kemudian diterima sebagai tahun kelahiran al-Sinkili. Ia juga dimungkinkan masih memiliki hubungan keluarga dengan Hamzah Fansuri sebab dalam sebagian karyanya namanya selalu diikuti dengan pernyataan “yang berbangsa Hamzah Fansuri”.<sup>102</sup>

Kehidupan awalnya tidak juga diketahui dengan pasti, tetapi diperkirakan ia memperoleh pendidikan awal di kalangan keluarganya. Setelah dewasa, pada tahun 1052/1642 al-Sinkili pergi ke Makkah, dan berguru kepada para ulama di Haramayn. Dalam *Umdat al-Muhtajin* al-Sinkili memberikan catatan biografinya mengenai studinya di Haramayn tersebut. Dia menuliskan daftar 19 orang guru dan 27 ulama lainnya yang dengan mereka lah al-Sinkili menimba ilmu dari berbagai bidang. Dalam catatannya juga al-Sinkili menyatakan bahwa ia menghabiskan waktu selama 19 tahun untuk belajar di Timur Tengah. Di antara guru-guru al-Sinkili yang terpenting adalah Ahmad al-Qusyasyi (w. 1071/1660), Ibrahim al-Kurani (w. 1101/1690), Ibrahim bin Abdullah bin Ja'man (w. 1083/1672), Abdullah al-Lahuri (w. 1083/1672) yang merupakan murid dari al-Qusyasyi, Ali bin Abd al-Qadir al-Tabari (w.1070/1660).<sup>103</sup>

Dari al-Qusyasyi lah nampaknya al-Sinkili mendapat pengetahuan tentang ilmu tasawuf dan tarekat sementara al-Kurani adalah lebih bersifat mengembangkan wawasan intelektualnya.<sup>104</sup> Namun hubungan kedekatan antara al-Sinkili dan al-Kurani tidak terbantahkan. Pasca al-Sinkili kembali ke Aceh pada tahun 1661 M<sup>105</sup>, ia terus menjalin komunikasi dengan ulama Timur Tengah terutama dengan Ibrahim al-Kurani untuk mendiskusikan persoalan yang timbul di tanah Jawa.<sup>106</sup>

---

Sinkili.

<sup>102</sup> Azra, *Jaringan Ulama* ..... , hal. 189 – 190.

<sup>103</sup> Azra, “Jaringan Ulama” ..... , hal 120 – 121.

<sup>104</sup> Lihat AH. John, “al-Kushashi” dalam dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden:EJ Brill, 1986, hal 525 – 526.

<sup>105</sup> Lihat S. Hurgronje, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya*, II, Jakarta I IS, 1997, hal. 14.

<sup>106</sup> Uraian detil tentang jaringan intelektual al-Sinkili dapat dilihat dalam Azra, *Jaringan Ulama*..... , hal 189 – 211.

Setelah kembali ke Aceh, al-Sinkili diangkat oleh Sultan menjadi Qadhi kerajaan pada masa Naqyatudin Nurul Alam (1086/1675 – 1088/1678) dan Sultanah Zakiyatuddin (1088/1678 – 1098/1688). Dengan demikian sepanjang karirnya, al-Sinkili mendapat patronasi dari kerajaan. Dalam masa itu al-Sinkili menghasilkan berbagai karya tulis dalam bahasa Melayu dan bahasa Arab.<sup>107</sup> Di antara karya-karya al-Sinkili adalah Kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid* (tafsir lengkap 30 Juz) yang dikatakan sebagai kitab tafsir pertama dalam bahasa Melayu.<sup>108</sup> Kedua adalah *Mir'at al-Tullab fi Tashil Ma'rifah al-Ahkam al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab*, sebuah kitab fiqih.<sup>109</sup> Kitab yang membahas masalah tasawuf misalnya *Tanbih al-Masyi*.

Ketika 'Abd al-Rauf al-Sinkili meninggalkan Aceh untuk belajar ke Timur Tengah pada tahun 1052/1642<sup>110</sup>, di Aceh terjadi polemik antara Nur al-Din al-Raniri dengan para pengikut Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani. Maka sangat dimungkinkan al-Sinkili melihat dan mengalami secara langsung polemik tersebut sampai adanya pengkafiran dan hukuman mati. Hal ini tentunya memberi kesan yang kuat kepada al-Sinkili, sehingga kepergiannya ke Timur Tengah juga salah satunya adalah untuk belajar tentang masalah-masalah tersebut. Al-Sinkili menemukan orang yang tepat di Madinah untuk membicarakan masalah itu yaitu dengan Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani. Pergaulannya dengan ulama-ulama ini pada gilirannya membawa al-Sinkili menjadi salah satu eksponen neo sufisme di nusantara dan menjadi salah satu pembela madhab ibn Arabi (wahdat al-wujud) meski dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih ortodoks.

---

<sup>107</sup> Untuk daftar karya-karya al-Sinkili dapat dilihat dalam tulisan Peunoh Daly (1982), Fathurrahman (1999).

<sup>108</sup> Kitab Tafsir ini telah diteliti oleh Salman Harun dalam sebuah Desertasinya di IAIN Jakarta dengan judul *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel* pada tahun 1988.

<sup>109</sup> Naskah *Mir'at al-Tullab* ini telah diteliti dalam sebuah desertasi oleh Peunoh Daly, *Hukum Nikah, Talak, Rujuk, Hadanah dan Nafkah Kerabat dalam Mir'at al-Tullab karya Abd al-Rauf Singkel*, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, tahun 1982, 923 halaman

<sup>110</sup> Menurut Rinkes yang mengkaji riwayat al-Sinkili menyatakan bahwa kemungkinan besar al-Sinkili meninggalkan Aceh pada tahun 1642. lihat, Azra, *Jaringan Ulama,....*, hal 191

Banyak ungkapan dan penjelasan yang diberikan oleh al-Sinkili terkait penafsiran doktrin ibn Arabi ini. Misalnya ketika al-Sinkili menjelaskan tentang hadits “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*” (Barang siapa mengenal dirinya maka dia pun mengenal Tuhannya), dalam *Tanbih al-Masyi*, dengan mengutip pendapat Abu Hasan al-Sadzili, al-Sinkili mengatakan bahwa yang dimaksud dengan makna hadits tersebut adalah barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang yang fakir maka niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Zat Yang Maha Kaya, barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang yang lemah, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Zat Yang Maha Kuat, barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang yang tidak berdaya, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Mahakuasa; dan barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang hina niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Mahamulia.<sup>111</sup>

Lebih lanjut ‘Abd al-Rauf al-Sinkili menegaskan bahwasanya hamba akan tetap menjadi seorang hamba betapapun ia naik pada tingkat yang tinggi (*taraqqi*), dan Allah tetap Allah meskipun Ia turun (*tanazzul*). Demikian juga hakekatnya juga tidak akan berubah, hakekat hamba adalah hamba dan tidak akan berubah menjadi hakekat Allah, demikian pula sebaliknya walau pada zaman azali sekalipun.<sup>112</sup> Kehati-hatian ‘Abd al-Rauf al-Sinkili juga tercermin dalam kitab *Daqq’iq al-Huruf* yang menjelaskan tentang simbol Aku dan dia. Ungkapan Aku dan Dia ini sebetulnya merupakan ungkapan dari ibn ‘Arabi yang dipandang sebagai ungkapan yang pantheistis sebab menggambarkan hubungan antara Tuhan dengan alam yang menegaskan kesatuan wujud pada segala realitas. Akan tetapi ‘Abd al-Rauf al-Sinkili menegaskan bahwa ungkapan dari ibn ‘Arabi ini harus dipahami bahwa hal itu berlaku pada zaman azali. Ungkapan ini dikutip oleh al-Sinkili dalam *Tanbih al-Masyi* sebagai berikut:

---

وانما معناه كما قال ابو الحسن الشاذلي رضي الله عنه من عرف نفسه بالفقير عرف ربه بالغنى و من عرف نفسه بالضعف عرف ربه بالقوة و من عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدر و من عرف نفسه بالذلة عرف ربه بالعزة انتهى.

Lihat al-Sinkili, “*Tanbih al-Masyi*,” hal. 98 – 100. Bandingkan dengan penafsiran Hamzah Fanzuri dan al-Raniri dalam hal ini.

وقل واعتقد ان العبد عبد وان ترقى والرب رب وان تنزل والحقائق لا تتقلب اعنى حقيقة العبد لا تصير حقيقة الرب <sup>112</sup> وبالعكس ولو في الازلي. Lihat, al-Sinkili, “*Tanbih al-Masyi*,” hal. 98

كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات في ذرى القلل انا انت فيه ونحن  
انت وانت هو والكل في هو هو فسئل عمن وصل<sup>113</sup>

Ungkapan ibn ‘Arabi ini kemudian dijelaskan lebih lanjut oleh al-Sinkili dalam bagiannya yang lain. Bahwasanya hakekat alam adalah wujud yang terikat dengan sifat-sifat mumkinat. Oleh karena itu alam disebut sebagai sesuatu selain al-Haqq. Dan jika dihubungkan dengan al-*ḥaqq* maka alam itu bagaikan bayangan. Karena itu menurut konsep ini manusia itu adalah bayangan al-Haqq.<sup>114</sup> Lebih lanjut ‘Abd al-Rauf al-Sinkili menjelaskan tentang konsep bayangan ini. Bahwasanya bayangan itu tidak memiliki wujud selain wujud pemilik bayangannya. Oleh karenanya, wujud bayangan itu sangat tergantung pada wujud pemilik bayangan. Jadi karena wujud bayangan itu ditentukan oleh wujud yang lain maka wujud yang lain itulah hakekat yang sebenarnya.<sup>115</sup>

Dalam *Daqa’iq al-Huruf* dengan sangat bagus al-Sinkili menjelaskan persoalan Tuhan dan alam bagaikan cermin dengan yang bercermin. Allah adalah cermin bagi orang yang arif dan ia pun sebagai cermin bagi Tuhannya. Rupa dalam cermin adalah tergantung kepada yang bercermin, apabila yang bercermin itu kecil, maka akan tampak keci pula, demikian seterusnya. ‘Abd al-Rauf al-Sinkili mengatakan sebagai berikut : “Dan adalah Haqq Ta’ala itu cermin bagi orang yang arif, maka dilihatnya dalamnya segala tafsil hal dirinya; dan ia pun cermin bagi Tuhannya, maka Tuhannya melihat dalamnya Diri-Nya dan Asma-Nya dan segala Sifat-Nya.... Maka terkadang kecil rupa dalam cermin itu sebab kecil cermin, dan terkadang panjang ia sebab panjang cermin, dan terkadang bergerak ia sebab bergerak cermin, dan terkadang berbalik ia, apabila ada cermin itu di atas atau di bawah; dan terkadang berbetulan kanannya dengan kanan yang bercermin tatkala banyak cermin dan terkadang berbetulan ka-

---

<sup>113</sup> Lihat al-Sinkili, “Tanbih al-Masyi, , hal. 100

<sup>114</sup> وحقيقة العالم و هو وجود المقيد بصفات الممكنات ولهذا يطلق عليه بأنه سوى الحق و هو بالنسبة الى الحق  
Lihat al-Sinkili, “Tanbih al-Masyi”, hal. 92

<sup>115</sup> ليس له الوجود الا بوجود الصاحب الظل و وجود الظل متوقف على وجود صاحب الظل فكلما لا وجود له الا بغيره  
*Ibid*, hal. 92 فالوجود لذلك الغير حقيقة

nannya dengan kirinya, apabila ada cermin itu di hadapannya. Maka adalah sekalian itu menunjukkan kepada rupa yang kelihatan dalam cermin, bukan ia sekali-kali diri yang bercermin dan bukan ia lain dari pada-Nya....

Kata setengah mereka itu, bahwa adalah rupa kecil dalam cermin kecil itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada tiap-tiap sesuatu dengan sekira-kira penerimaan diri sesuatu jua; Dan nyata rupa panjang dalam cermin yang panjang itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada alam amr dan alam malakut pun namanya, ia itu alam yang tiada dilihat oleh mata kepala; dan nyata rupa bergerak dalam cermin yang bergerak itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada segala pekerjaan yang berbalik-balik dan yang berubah-ubah pada tiap-tiap masa ini; dan nyata rupa berbalik-balik, apabila ada cermin di bawah itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada makhluk dikata ia makhluk. Dan nyata rupa berbalik-balik, apabila ada cermin di atas itu, upama nyata makhluk pada Haqq Ta'ala dikata ia Haqq; dan nyata rupa berbetulan kanan dengan kanan itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada insan kamil; dan nyata rupa berbetulan kanan dengan kiri itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada insan yang tiada kamil".<sup>116</sup>

Ternyata patronase ulama di timur tengah (haramayn) tidak bisa dielakkan. Mereka memiliki kepedulian yang cukup besar terhadap wacana dan perkembangan keagamaan di luar Haramayn termasuk dalam hal ini adalah Indonesia. Salah contohnya adalah Tulisan-tulisan yang dihasilkan oleh ulama Haramayn dalam rangka menjelaskan tentang doktrin *wa'dat al-wuj-d* dan martabat tujuh dalam kitab *Tuhfah* di kalangan orang Jawa cukup banyak. Al-Kurani di samping menulis *Ithaf al-Zaki* juga menulis *al-Jawabat al-Garawiyah 'an Masail al-Jawwiyah al-Dahriyah* (Jawaban Penting terhadap Masalah Orang Jawi Ateis), lewat karya ini ia berusaha meluruskan keimanan orang Jawa yang menurut pandangannya sudah termasuk ke dalam kelompok dahriyyah (ateis).

Masalah-masalah orang Jawa ini tampaknya bertahan lama dan menjadi wacana yang terus menerus di Hijaz. Abdul

---

<sup>116</sup> Lihat, AH. John, "Daka'ik al-Huruf by Abd al-Rau'uf al-Singkel, dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1955, hal. 67, lihat juga Braginski, *Yang Indah*, hal. 475



Syukur al-Syami' dari Suriah seorang murid dari Ibrahim al-Kurani juga menulis sebuah karya dalam masalah ini dengan judul *Ziyadah min 'Ibarah al-Mutaqaddimin min ahl al-Jawi* (Tambahan Perumpamaan Orang Terdahulu dari Kalangan Bangsa Jawi). Terkait dengan karya muridnya tersebut al-Kurani memberikan respon yang cukup positif dengan menulis risalah yang berjudul *Kasyf al-Mastur fi Jawab As'ilah 'Abd al-Syukur* (Pembuka Hal Tertutup atas Pertanyaan Abdul Syukur). Ulama lain terkemuka dari Makkah yaitu Tajudin bin Ahmad yang dikenal dengan nama Ibn Ya'kub juga menulis kitab tentang masalah orang Jawi dengan judul *al-Jadah al-Qawwimah ila Tahqiq Mas'alah al-Wujud wa Ta'alluq al-Qudrah al-Qadimah fi al-Jawab 'an As'ilah al-Walidah min Bilad Jawah* (Kebaikan yang Kukuh untuk Menyelidiki Masalah Eksistensi dan Apa yang Terkait dengan *al-Qudrah al-Qadimah* dalam Jawaban Pertanyaan yang Datang dari Negeri Jawa). Diduga bahwa Ibn Ya'kub menulis kitab ini atas permintaan 'Abd al-Rauf al-Sinkili yang tentunya mempunyai hubungan yang erat dengannya.

Masalah orang Jawa ini masih bertahan pada abad ke -18. Pada periode ini Sulaiman al-Kurdi menulis sebuah kitab yang berjudul *al-Durrah al-Bahiyah fi Jawab al-As'ilah al-Jawiyah* (Permata yang Indah dalam Jawaban Pertanyaan Masalah Orang Jawa).<sup>117</sup> Penulisan karya ini sekali lagi mengindikasikan adanya kedekatan dan kepedulian para ulama di Haramayn terhadap perkembangan Islam di luar Hijaz khususnya di nusantara. Para ulama nusantara tiada hentinya berkorespondensi dan tidak segan-segan untuk menanyakan masalah-masalah yang timbul di Jawa jika tidak diketemukan solusinya.

Periode neo sufisme di Indonesia telah dimulai oleh al-Sinkili dengan tanpa mengesampingkan doktrin ibn 'Arabi. Dalam prosesnya, tarekat Syattariyah<sup>118</sup> menjadi catatan

---

<sup>117</sup> Lihat, Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama" dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002, hal. 111 – 112.

<sup>118</sup> Tarekat Syattariyah adalah sebuah tarekat yang seperti diungkapkan oleh Trimingham tidak didapati informasi yang jelas terkait dengan asal-usulnya, namun diduga kuat ia pertama kali muncul di India pada abad ke-15. Ia dikenal

penting. Tarekat yang dibawa oleh ‘Abd al-Rauf al-Sinkili setelah menerima ijazah untuk menjadi khalifah Syattariyah dari Ahmad al-Qusyasyi yang disebutnya sebagai pembimbing spiritual dan guru di jalan Allah. Tarekat ini memiliki peranan yang cukup signifikan dalam pengembangan ajaran Islam paling tidak kehadirannya membawa pemahaman baru dan membuat polemik antara kaum ortodoks dengan yang dianggap heterodoks dapat diminimalisasi.

Pengaruh ‘Abd al-Rauf al-Sinkili segera tersebar ke nusantara lewat berbagai ijazah tarekat yang diterimanya (bukan hanya syattariyah saja). ia tersebar ke Pulau Jawa lewat salah satu muridnya Abdul Muhyi Pamijahan yang kemudian segera tersebar pula ke Jawa Tengah dan Jawa Timur. Sejumlah muridnya yang belum dapat diidentifikasi namanya juga membawa tarekat Syattariyah ini ke Bengkulu, yang mana membawa kepada bangkitnya sebuah tarekat yang dinamakan Qusyasyiyah, yang sebagaimana dapat diduga dinisbatkan kepada al-Qusyasyi yang merupakan guru dari al-Sinkili. Syekh Burhanudin menjadi murid al-Sinkili dan diangkat sebagai khalifah Syattariyah di Ulakan Sumatra Barat, yang kemudian mendirikan surau (lembaga pendidikan) dan terbukti efektif dalam rangka menyebarkan ajaran dan tarekat ini.<sup>119</sup>

---

juga sebagai aliran Isyqiyyah di daerah Iran, dan sebagai Bisthamiyah di wilayah Turki, yang keduanya diturunkan dari nama Abu Yazid al-Isyqi. Para penganutnya mengklaim bahwa tarekat ini berada dalam tradisi Thaifuri, tetapi ia dinisbatkan kepada keturunan Syihab al-Din Suhrawardi yang bernama Abdullah al-Syattar, karena ialah yang berjasa mengembangkan tarekat ini. Sepeninggal Abdullah al-Syattar, tarekat ini disebarkan oleh murid-muridnya ke berbagai wilayah dunia Islam. Figur yang paling penting dalam pembentukan tradisi tarekat ini adalah Muhammad Ghaus (w. 1562) yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya Shah Wajihudin (w. 1589). Syah Wajihudin memiliki dua orang murid yaitu Muhammad ibn Fadlullah al-Burhanpuri dan Shah Sibghat Allah, dari Sibghat Allah melalui muridnya Ahmad al-Shinawi (w. 1619) tarekat in tersebut keluar India seperti ke Mekkah, Medinah, dan termasuk pula di nusantara. Lihat, KA. Nizami, “Shattariyah” dalam dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden : EJ Brill, 1986, hal 369 – 370, Jamal L. Elias, “Syattariyah” dalam John, L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York : Oxford Univ. Press, 1995, 4:50 – 52. Lihat juga Aziz Dahlan et all, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : Ikhtiar Bar Van Hoeve, 2002, Vol 5, hal 1.

<sup>119</sup> Lihat, Azra, *Islam Nusantara*, hal 107-108. Mansour menyatakan bahwa Syekh Burhanudin masih memiliki hubungan keluarga dengan Sultan Alaudin

Ulama lain yang memiliki peran sangat penting adalah Syekh Yusuf al- Maqassari,<sup>120</sup> terlahir di Gowa pada 1037/1627.<sup>121</sup> Sejarah kelahirannya diselimuti ceritera-ceritera mistis<sup>122</sup> dalam tradisi setempat yang menggambarkan keistimewaannya. Namun melihat latar belakang kerajaan Gowa pada abad tersebut, diketahui bahwa Islam telah berkembang dengan baik di sana. Maka masa remaja al-Maqassari berkembang dalam tradisi keislaman yang kuat.<sup>123</sup>

Di usia 17 tahun (1644 M) al-Maqassari meninggalkan Makasar untuk menuntut ilmu ke Makkah, namun sebelum sampai di Makkah nampaknya al-Maqassari singgah di berbagai pusat keilmuan Islam seperti di Banten, Aceh, Gujarat, dan Yaman. Di setiap tempat yang disinggahi dipergunakan untuk berguru kepada ulama-ulama terkemuka. Di Aceh ia berguru kepada al-Raniri meski ada keraguan mereka pernah bertemu di Aceh sebab al-Raniri juga meninggalkan Aceh pada tahun yang sama, maka lebih mungkin jika mereka bertemu di India. Di Yaman al-Maqassari berguru kepada Muhammad al-Baqi al-Naqsabandi (w. 1074/1664) yang merupakan ulama terpenting

---

Riayat Shah al-Qahhar. Lihat MD. Mansour dkk, *Sedjarah Minangkabau*, Jakarta : Barata, 1970, hal. 79

<sup>120</sup> Namanya adalah Muhammad Yusuf bin Abdullah Abu al-Mahasin al-Taj al-Khalwati al-Maqassari, juga dikenal di Sulawesi dengan Tuanta Salamaka ri Gowa (guru kami yang agung dari Gowa), Lihat Azra, *Jaringan Ulama.....*, hal. 214. Azra mengutip historiografi lokal tertua dari Makasar yang berjudul *Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok*. Karya ini menurut para ahli sejarah dipercaya sebagai sumber sejarah tertua di kerajaan Gowa dan Tallo. Ia ditulis dalam bahasa Makasar dengan menggunakan penanggalan Hijrah. Saat ini historiografi ini telah disunting dan diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh A. Ligtoet.

<sup>121</sup> Lihat Azra, *Jaringan Ulama.....*, hal. 214. Azra mengutip historiografi lokal tertua dari Makasar yang berjudul *Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok*. Karya ini menurut para ahli sejarah dipercaya sebagai sumber sejarah tertua di kerajaan Gowa dan Tallo. Ia ditulis dalam bahasa Makasar dengan menggunakan penanggalan Hijrah. Saat ini historiografi ini telah disunting dan diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh A. Ligtoet.

<sup>122</sup> Misalnya dalam sejarahnya dikemukakan bahwa ayah dari al-Maqassari adalah Nabi Khidir, peristiwa kehamilan ibunya dan persalinan diliputi ceritera-ceritera yang penuh keajaiban. Lihat Abu Hamid, *Syekh Yusuf, Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1994. hal. 80 – 85. Dalam bukunya Hamid ini diselipkan ceritera tentang Syekh Yusuf yang tertera dalam *Lontarak* tersebut.

<sup>123</sup> Lihat Hamid, *Syekh Yusuf.....*, hal. 89 – 93.

dari keluarga Mizjaji.<sup>124</sup> Ulama ini juga pernah menjadi guru dari ‘Abd al-Rauf al-Sinkili ketika di Yaman.

Dan guru-guru terpenting dari al-Maqassari di Haramayn adalah Ahmad al-Qusyasyi, Ibrahim al-Kurani dan Hasan al-‘Ajami di samping guru-gurunya yang lain. Azra<sup>125</sup> menjelaskan bahwa hubungan antara al-Kurani dengan al-Maqassari sangat erat. Al-Maqassari dipercaya oleh al-Kurani untuk menyalin kitab *al-Durrat al-Fakhirat* dan *Risalah fi al-Wujud*, keduanya adalah karya Nur al-Din al-Jami (w. 898 / 1492). Kemudian al-Kurani menulis sebuah tafsir atas *al-Durrat al-Fakhirat* dengan judul *al-Tahrihat al-Bahirah li Mabahits al-Durrat al-Fakhirat*. Semua karya-karya ini berusaha mendamaikan pertentangan kaum teolog dengan para filosof menyangkut persoalan tasawuf filosofis dalam hal ketuhanan.

Setelah Makkah dan Madinah, al-Maqassari juga melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Damaskus dan berguru kepada Ayyub al-Khalwati (994 – 1071 / 1586 – 1661) seorang sufi muhadits di Damaskus, dan menguasai ilmu esoteris dan eksoteris Islam. Tulisan-tulisannya berusaha membuat penafsiran tentang doktrin wahdat al-wujud dan insan kamil yang disesuaikan dengan syari’at. Diperkirakan al-Maqassari menuntut ilmu selama beberapa tahun di Damaskus, sampai kemudian diberi gelar al-Taj al-Khalwati (mahkota khalwati). Dari Damaskus ini al-Maqassari lalu kembali ke nusantara.

Tidak diketahui dengan pasti kapan al-Maqassari tiba di nusantara, Bruinessen<sup>126</sup> dan Hamid<sup>127</sup> menyatakan angka yang berbeda yaitu 1083/1672 dan 1075/1664. Tetapi setibanya di nusantara al-Maqassari lebih banyak berkiprah dalam masalah politik, mengingat ketika itu Banten sedang berkonflik dengan Belanda dan timbulnya perpecahan di kesultanan Banten.

---

<sup>124</sup> Lihat Azra, *Jaringan Ulama*,....., hal. 215. Hamid, *Syekh Yusuf*....., hal. 90 – 95.

<sup>125</sup> Lihat Azra, *Jaringan Ulama*,....., hal. 216

<sup>126</sup> Martin van Bruinessen, "Origins and development of the Sufi orders (tarekat) in Southeast Asia", dalam *Studia Islamika*, vol. 1, no.1 Jakarta : PPIM, 1994. hal. 20.

<sup>127</sup> Hamid, *Syekh Yusuf*....., hal. 111

Akan tetapi pengaruh al-Maqassari nampak lebih kuat terlihat di Makasar dari pada di daerah yang lain seperti Banten. Meski Syekh Yusuf pada mulanya adalah guru dari Abul Nasr Abd al-Qahhar (Sultan Haji, 1680-1687 M.) b. Sultan Abul Fatah Abd al-Fattah (dikenal dengan Sultan Ageng Tirtayasa), akan tetapi pasca perselisihan antara Sultan Ageng Tirtayasa yang didukung oleh Syekh Yusuf dengan putra mahkota yang dibantu oleh Belanda, nampaknya hubungan antara guru dengan murid menjadi terhenti, karena sang guru menjadi lawan politik. Akibatnya ajaran Syekh Yusuf tidak ada yang meneruskan di wilayah kesultanan Banten ini, yang juga disebabkan karena Sultan Ageng Tirtayasa dan Syekh Yusuf berada di pihak yang kalah, sampai akhirnya al-Maqassari harus menjalani pembuangan di Tanjung Harapan.

Meskipun demikian, pengaruh al-Maqassari dalam transmisi keilmuan Islam khususnya dalam pemikiran tasawuf di Indonesia cukup kuat. Meski dalam tahanan Belanda, bukan berarti al-Maqassari membiarkan para pengikutnya di nusantara. Al-Maqassari justru di pengasingannya ini menghasilkan berbagai karya dalam berbagai bidang keilmuan. Karya-karya yang dihasilkan kemudian dikirimkan ke nusantara melalui para jama'ah haji yang sedang transit di Srilanka menuju ke Makkah. Dan dari mereka lah gagasan-gagasan al-Maqassari menyebar ke nusantara terutama ke Makasar.

Al-Maqassari adalah penulis yang sangat produktif dan menghasilkan puluhan karya tulis yang rata-rata dalam bahasa Arab yang baik. Hal ini menunjukkan penguasaannya yang baik dalam bidang bahasa Arab. Di antara karyanya adalah *al-Nafhat al-Sailaniyah*, *Zubdat al-Asrar*, *Taj al-Asrar*, *Matalib al-Salikin*, *Sirr al-Asrar*, *Tuhfat al-Rabbaniyah*, *Habl al-Warid* dan lain-lain.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Tudjihmah memberikan transliterasi pada sebagian karya-karya dari Syekh Yusuf dalam bukunya yang berjudul *Syekh Yusuf Makasar : Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya*, Jakarta : UI Press, 1997, setelah sebelumnya diterbitkan oleh Departemen P & K pada tahun 1987. *Zubdat al-Asrar* telah diteliti sebagai disertasi oleh Nabilah Lubis dengan judul, *Suntingan Naskah Zubdat al-Asrar fi Tahqiq Ba'd Masyarib al-Akhyar Karya Syekh Yusuf al-Taj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1991, sementara Abu Hamid dalam bukunya *Syekh Yusuf....*, memuat terjemahan tiga karya dari al-Maqassari yaitu *al-Nafhat al-Sailaniyah*, *Zubdat al-Asrar*, dan *Matalib al-Salikin*. lihat pada halaman 274 – 355.

Maka, Al-Maqassari adalah salah satu ulama terpenting nusantara pada abad ke tujuh belas. Seperti ulama yang lain, seperti al-Sinkili ataupun al-Raniri, gagasan pembaruan al-Maqassari berpusat kepada pemurnian tauhid atas paham wahdat al-wujud yang ketika itu sangat populer di nusantara. Seperti halnya al-Sinkili, al-Maqassari juga tidak mau terjebak kepada penafsiran doktrin wahdat al-wujud ibn Arabi yang ditafsirkan orang secara salah sehingga cenderung kepada panteisme. Al-Maqassari mencoba meluruskan pemahaman yang salah ini dan menafsirkan dengan berlandaskan pada syari'at kepada komunitas muslim nusantara.

Dalam berbagai karyanya, terlihat kecenderungan tasawuf dari al-Maqassari. Ia juga mengutip pendapat-pendapat ulama yang dipandang kontroversial seperti ibn Arabi, dan ataupun al-Jili,<sup>129</sup> di samping ia juga mengutip ulama sufi yang moderat. Nampaknya hal ini dilakukan agar ia tidak terjebak ke dalam panteisme. Al-Maqassari dalam menjelaskan tentang Tuhan menggunakan terma *al-ihatah* (melingkupi) dan *al-ma'iyah* (kebesertaan), bahwasanya Tuhan melingkupi segala sesuatu tanpa adanya percampuran dan perpaduan sekaligus Tuhan menyertai segala sesuatu tiada sesuatupun yang menyerupainya.<sup>130</sup> Hal ini mengandung pengertian imanensi Tuhan sebab Tuhan bisa diartikan ada di mana-mana. Tetapi al-Maqassari tidak ingin terjebak kepada paham imanensi Tuhan, maka selanjutnya dikatakan meskipun Tuhan itu melingkupi dan beserta segala sesuatu tetapi Dia tidak dapat diperbandingkan dengan apapun selain-Nya. Tuhan adalah wujud yang mutlak, sementara selain-Nya adalah majazi belaka.

Al-Maqassari juga membenarkan ucapan-ucapan syatahat semisal al-Bisthami, ataupun al-Hallaj, karena mereka mengucapkan hal itu dalam keadaan fana. Dan ini adalah maqam

---

<sup>129</sup> Lihat al-Maqassari, "Zubdat al-Asrar" dalam Nabilah Lubis, *Suntingan Naskah Zubdat al-Asrar fi Tahqiq Ba'd Masyarib al-Akhyar Karya Syekh Yusuf al-Taj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1991. Selanjutnya disebut "Zubdat al-Asrar."

<sup>130</sup> وذلك انه تعالى هو غيب الغيب ولا يعرف حقيقته الا هو ..... وهو محيط بالكل ظاهرا و باطنا من غير خلطة ولا  
Lihat al-Maqassari, *al-Nafaah al-Saylaniyah*, MS, NA, hal. 23.

tertinggi dalam jalan sufi.<sup>131</sup>

Dalam *Zubdat al-Asrar*, disebutkan:

“Seseorang setelah melalui maqam-maqam sufi maka ia dapat mencapai maqam kehambaan yang mutlak. Pada maqam ini yang ingat akan menjadi yang diingat, yang melihat menjadi yang dilihat, yang menyaksikan menjadi yang disaksikan, yang berkehendak menjadi yang dikehendaki, yang mencintai menjadi yang dicintai, Tuhan itu adalah hamba, dan hamba itu adalah Tuhan karena ia sudah fana pada Allah dan baqa dengan baqa-Nya Allah.....<sup>132</sup>

Meskipun dalam maqam fana tersebut, jiwanya telah *fana fi Allah*, tetapi al-Maqassari menegaskan perbedaan antara hamba dengan Tuhan. Hamba tetaplah hamba walaupun ia telah mencapai maqam tinggi dalam kesufian, dan Tuhan tetap Tuhan walaupun ia turun. Karena itu seperti sebagian sufi mengatakan laut tetap laut sejak semula (*qadim*) dan yang baru hanyalah ombak dan sungai-sungai.<sup>133</sup>

Dalam *Maṭlib al-Salikin* al-Maqassari membedakan dua macam tauhid, pertama adalah tauhid yang dimiliki oleh para sufi muhaqqiq yang telah memiliki pemahaman yang mendalam tentang ketuhanan. Dan mereka ini telah mencapai derajat sufi yang tertinggi, sehingga mengalami penyaksian (*kasfy*) dan fana dalam Tuhannya. Tauhid yang kedua adalah tauhidnya orang biasa yang menyakini bahwa Allah itu Esa, Allah tempat bergantung segala sesuatu, tidak beranak dan diperanakkan serta tiada seorang pun yang setara dengan Dia.<sup>134</sup>

Guna mencapai jalan mistis melalui syari'at ini, al-Maqassari menguraikan jalan (maqam) yang mesti dilalui oleh salik mulai dari tobat pada Allah Ta'ala dari semua dosa lahir dan

---

<sup>131</sup> Ketika dalam maqam tersebut maka terucaplah ucapan yang tanpa disengaja seperti ucapan al-Hallaj (akulah al-Haqq), ucapan Nasim al-Halabi (Akulah Tuhan)ucapan Abu Bakar al-Sibli (Yang ada dalam jubahku hanyalah Allah) ucapan Abu Yazid (Maha suci aku, alangkah agungnya keadaanku). Lihat al-Maqassari, “Zubdat al-Asrar” hal 206 – 209.

<sup>132</sup> Lihat al-Maqassari, “Zubdat al-Asrar” hal 198 – 203.

<sup>133</sup> Lihat al-Maqassari, “Zubdat al-Asrar” hal 198 – 203.

<sup>134</sup> Al-Maqassari mengutip Surat al-Ikhlās untuk menjelaskan tauhid orang awam ini. Lihat, *Matalib al-Salikin*, NA, 101, hal. 83 – 84.

batin, zuhud mengenai urusan duniawi, tawakal pada Allah Ta'ala, qana'ah, uzlah yakni mengasingkan dari makhluk dengan hati tidak cenderung kepada mereka, tawajjuh yaitu ber-sungguh-sungguh pada Allah dengan segala rahasianya, sabar atas segala cobaan, ridha menerima qadha dan qadarnya, senantiasa zikir lahir dan batin tanpa lalai tiap waktu dan urusan, dan muraqabah yakni melihat dengan hati kepada Allah Ta'ala.<sup>135</sup>

Lebih lanjut al-Maqassari menegaskan bahwa orang yang telah mencapai maqam tertinggi dalam jalan sufi tidak akan pernah sekali-kali meninggalkan syari'at, maka orang yang mengaku telah sampai kepada maqam tersebut tetapi meninggalkan syari'at maka ia adalah sufi gadungan. Dalam keseluruhan tulisannya al-Maqassari menegaskan pentingnya syari'at untuk mencapai jalan mistis, dan jalan mistis hanya dapat dilalui dengan kesetiaan penuh kepada syari'at. Dia menegaskan bahwa orang yang hanya bersandar kepada syari'at lebih baik dari pada orang yang mengamalkan tasawuf tetapi mengabaikan syari'at, dan menggolongkan orang yang menyakini bisa mendekati tuhan tanpa melalui jalan syari'at sebagai orang yang sesat dan ateis.<sup>136</sup>

Tema sentral neo sufisme pada abad ke -17 M. tersebut tak pelak lagi adalah keselarasan antara aspek syari'at (aspek hukum) dengan spiritualitas Islam (tasawuf). Pada abad ke-18 gagasan neo sufisme diteruskan oleh para ulama Indonesia lainnya. Mereka ini bukan merupakan murid-murid dari 'Abd al-Rauf al-Sinkili, ataupun Syekh Yusuf al-Maqassari, melainkan para ulama yang hidup di abad ke -18, tetapi menuntut ilmu ke Timur Tengah. Tetapi kecenderungan untuk mendamaikan tasawuf ibn 'Arabi dengan tasawuf al-Ghazali tampak semakin kuat, dan semakin menekankan pentingnya syari'at dalam mencapai jalan mistis. Lewat ulama di Hijaz inilah gagasan neo sufisme diterima oleh para ulama seperti Abd al-Shamad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari dan lain sebagainya. mereka mungkin tidak bertemu dengan guru-guru dari al-Sinkili ataupun al-Maqasari tetapi yang menjadi guru-guru mereka

---

<sup>135</sup> Lihat al-Maqassari, *al-Nafhah al-Saylaniyah*, MS, NA, hal. 25. bandingkan dengan konsep al-Ghazali dalam kitab *Ihya'nya*.

<sup>136</sup> Lihat al-Maqassari, "Zubdat al-Asrar" hal 206 – 209.



adalah para ulama terkemuka yang memiliki hubungan langsung dengan guru-guru al-Sinkili dan yang lainnya pada abad ke -17.

Kecenderungan ini tampak di Palembang. Pada pertengahan abad ke -18 M, Shihabuddin bin Abdullah Muhammad menulis sebuah kitab al-Risalah yang berisi penjelasan mengenai pokok-pokok tauhid. Kitab ini ditulis untuk mencegah timbulnya pemahaman yang salah atas ajaran martabat tujuh yang ketika itu sudah beredar di masyarakat. Shihabuddin juga melarang mempelajari kitab-kitab yang berisi doktrin martabat tujuh karena dikuatirkan justru akan menyebabkan timbulnya syirik dan zindik di kalangan masyarakat, sebab menurut Shihabudin di Palembang masih kekurangan guru-guru agama yang mumpuni dan memadai.<sup>137</sup>

Pada masa itu di Palembang juga terjadi konflik antara penganut wujudiyah (doktrin martabat tujuh) dengan para ulama, sehingga Shihabuddin bin Abdullah Muhammad perlu menulis sebuah kitab *Risalah Tawhid* agar masyarakat terhindar dari persoalan syirik dan zindik.<sup>138</sup> Tidak diketahui bagaimana dan siapa yang membawa ajaran ini ke Palembang pada abad-abad tersebut.

Dalam salah satu bagian dari *Kitab al-Risalah* yang ditulisnya Shihabudin menceritakan tentang doktrin *wahdat al-wujud* dan ajaran martabat tujuh yang disalah tafsirkan oleh orang awam sehingga mereka tersesat dari jalan yang benar. Hal ini terjadi karena memang pada masa itu ajaran *wahdat al-wujud* dan martabat tujuh sudah sangat terkenal di masyarakat Jawi (Nusantara), tetapi ulama-ulama yang mampu mengajarkan doktrin tersebut secara tepat dalam jumlah yang sangat terbatas, akibatnya banyak terjadi salah tafsir dari masyarakat awam. Oleh karena itu Shihabudin dalam *Risalahnya* menyatakan hendaknya kitab-kitab yang mengajarkan tentang doktrin *wahdat al-wujud* jangan disebarluaskan di kalangan orang awam, sehingga hanya menjadi konsumsi secara terbatas.<sup>139</sup>

Tidak seperti ulama Palembang yang tersebut sebelumnya

---

<sup>137</sup> Lihat Drewes, *Directions for.....*, hal 219

<sup>138</sup> Lihat Drewes, *Directions for*, hal. 219.

<sup>139</sup> Shihabudin, "Risalah" dalam GWJ. Drewes, 1977, *Directions on Travellers on the Mystic Path*, the Hague:KITLV hal. 88 – 99.

yaitu Shihabuddin bin Abdullah Muhammad yang lebih berorientasi kepada tasawuf Ghazalian, al-Palimbani lewat dua karya utamanya yaitu *Siyar al-Salikin* dan *Hidayah al-Salikin*, al-Palimbani mencoba melakukan seperti yang diperbuat oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkili yaitu melakukan kompromi dan penafsiran terhadap doktrin-doktrin yang dianggap sesat. Meskipun bahwa kitab *Siyar al-Salikin* dan *Hidayah al-Salikin* dikatakan sebagai adaptasi dari kitab *Ihya' Ulum al-Din* dan *Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali, tetapi ternyata al-Palimbani memperkaya kitabnya tersebut (terutama *Siyar al-Salikin*) dengan memasukkan karya-karya yang lain dari kitab *al-Hikam* karya Ibn Atha Allah, *Risalah al-Qusyairiyah* karya Imam al-Qusyairi, *Futuh al-Makkiyah* Ibn 'Arabi, *Insan al-Kamil* nya al-Jili, *Tuhfah al-Mursalah* nya al-Burhanpuri, *Syarah Hikam* Ibn Atha Allah oleh al-Qusyasyi, *al-Maslak al-Mukhtar* karya Ibrahim al-Kurani, *Jawhar al-Haqa'iq* nya Syams al-Din al-Sumatrani, *Ta'yid al-Bayan Hasyiyah* nya 'Abd al-Rauf al-Sinkili dan sebagainya.<sup>140</sup>

Dalam pandangannya tentang ajaran Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani, al-Palimbani justru memasukkan kitab-kitab kedua orang ini ke dalam golongan muntahi, artinya kitab bacaan tasawuf bagi salik yang sudah mencapai tingkatan spiritual yang tinggi dan mendalam. Dalam hal ini al-Palimbani membagi penganut tasawuf menjadi tiga golongan yaitu mubtadi', mutawasit dan muntahi,<sup>141</sup> disertai dengan kitab-kitab standar yang menjadi bacaan masing-masing golongan ini.

Dimulai dari golongan yang pertama, kitab-kitab yang menjadi bacaan standar golongan ini adalah karya-karya al-Ghazali, seperti *Bidayah al-Nihayah*, *Minhaj al-Abidin*, *Arba'in fi Ushul al-Din*, *Ihya' Ulum al-Din*, dan sebagainya; dan juga kitab

---

<sup>140</sup> Abd al-Shamad al-Palimbani, tt, *Siyar al-Salikin ila Ibadah Rabb al-'Alamin*, 4 Jilid, Beirut : Dar al-Fikr, Jus III, hal. 176 – 184.

<sup>141</sup> Golongan mubtadi' adalah golongan orang yang mempunyai nafsu yaitu orang yang sedang akan belajar ilmu tarekat, yang belum suci hatinya dari maksiyat batini, memiliki sifat riya' dan ujub, mudah marah dan sebagainya. Golongan mutawasith adalah golongan orang yang mempunyai hati yaitu orang yang sedang mendalami ilmu tarekat, dan telah suci hatinya dari maksiyat batin. Golongan muntahi adalah golongan orang yang mempunyai ruh, telah suci hatinya dari maksiyat batin dan telah suci hatinya dari selain Allah yaitu orang yang telah marifat kepada Allah. Lihat *Siyar al-Salikin*, III, hal. 177 – 178.

*Qut al-Qulub* dari Abu Thalib al-Makki, *Risalah al-Qusyairiyah* karya Abu al-Qasim al-Qusyairi, kitab *al-Ghunyah* karya Abd al-Qadir al-Jailani, kitab *'Awarif al-Ma'arif* karya Syihabudin Umar al-Suhrawardi, *Adab al-Muridin* karya Muhammad bin Habib al-Suhrawardi, *Miftah al-Falah* karya Ibn 'Athailah, *Al-Futuhat al-Ilahiyyah* karya Zakariya al-Anshari, kitab *Madarij al-Salikin*, *al-Matn al-Kabir wa al-Shaghbir* karya Abd al-Wahhab al-Sya'rani, *al-Simth al-Majid* karya Ahmad al-Qusyasyi, *al-Itqadz li al-Taqarrub bi al-Nawafil* karya Ibrahim al-Kurani, dan seterusnya. Terdapat sekitar 56 karya yang menjadi bacaan standar golongan pertama ini.<sup>142</sup> Pemilihan kitab-kitab ini tentu saja bukan secara acak akan tetapi secara metodologis. Nampaknya al-Palimbani hendak menekan kepada para pemula yang hendak menjalani ilmu tarekat bahwasanya syari'at tetap menjadi landasan pertama dan utama untuk menempuh jalan sufi.

Sementara untuk bacaan golongan mutawasith antara lain kitab yang mulai bersifat filosofis teologis seperti *al-Hikam* dan *Lathaif al-Minan* karya ibn Athailah, dan *Syarah al-Hikam* oleh antara lain Muhammad bin Ibrahim bin Abbad, Ahmad bin Abraham bin Allan al-Naqsabandi, Ahmad al-Qusyasyi, dan lain sebagainya. Dan juga kitab *Futuh al-Ghayb* karya Abd al-Qadir al-Jailani, *al-Masabir* karya Abd Allah al-Suhrawardi, *Risalah Qawanin al-Ahkam* karya Muhammad Abi al-Mawahib al-Sadzili, *Jawahir al-Khamsah* karya Muhammad al-Ghawts, *Risalah Asrar al-Ibadat* karya Muhammad al-Samman, dan sebagainya.<sup>143</sup>

Adapun kitab yang diperuntukkan golongan muntahi adalah kitab-kitab yang filosofis, rumit, dan terkadang kontroversial seperti kitab *Futuhat al-Makkiyah*, *Mawaqi' al-Nujum*, dan *Fushush al-Hikam* karya ibn 'Arabi serta syarahnya oleh Abd al-Ghani al-Nabulusi, Ali al-Maha'imi, kitab *al-Insan al-Kamil* karya Abd al-Karim al-Jili, *al-Sirr al-Mansun*, *Miskat al-Anwar* karya al-Ghazali, *Tuhfah al-Mursalat ila ruh al-Naby* karya Fadlullah al-Burhanpuri, *al-Maslakh al-Mukhtar* karya Ibrahim al-Kurani, *Jauhar al-Daqa'iq* dan *Tanbih al-Tullab fi Ma'rifah al-Malik al-Wahhab* karya Syams al-Din Al-Samatrani, *Ta'yid al-Bayan Hasyiyah atas*

---

<sup>142</sup> Detailnya lihat *Siyar al-Salikin*, III, hal. 177 – 181.

<sup>143</sup> Detailnya lihat *Siyar al-Salikin*, III, hal. 181 – 183.

*Idhah al-Bayan fi Tahqiq Masa'il al-A'yan* karya 'Abd al-Rauf al-Sinkili, dan sebagainya.<sup>144</sup>

Pemilahan dan pembedaan kitab-kitab tersebut dilakukan secara sadar oleh al-Palimbani untuk menghindarkan para penganut tasawuf dari kebingungan intelektual. Oleh sebab itu, al-Palimbani menyarankan hanya golongan yang telah mencapai tingkatan muntahi lah yang dianjurkan membaca kitab-kitab tersebut. Sebab jika kitab-kitab ini dibaca oleh orang-orang yang belum mapan, maka dikhawatirkan akan terjerumus kepada kesesatan dan menjadi golongan wujudiyah mulhidah.

Neo Sufisme juga merambah ke wilayah Kalimantan lewat Muhammad Arsyad al-Banjari yang merupakan teman seperguruan dari Abd al-Shamad al-Palimbani. Berlainan dengan al-Palimbani yang mencoba untuk mendamaikan tradisi tasawuf Islam, Arsyad al-Banjari lebih mementingkan pelaksanaan aspek syari'at di Kalimantan. Hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa pelaksanaan syariat Islam di Palembang masih minim, sehingga masyarakat perlu diberi tahu praktek-praktek syari'at Islam. Maka ia menulis kitab *Sabil al-Muhtadin*, sebuah kitab fiqh terbesar ketiga yang ditulis oleh ulama Melayu setelah *Shirat al-Mustaqim al-Raniri* dan *Mir'ah al-Thullab al-Sinkili*.

Usaha untuk mendamaikan tasawuf al-Ghazali dengan ibn Arabi dilakukan oleh ulama berikutnya yaitu Muhammad Nafis al-Banjari yang mengarang kitab *Durr al-Nafis*. Pada kitab ini Nafis al-Banjari mengatakan bahwa tauhid kepada Allah itu ada empat macam yaitu tauhid al-af'al (keesaan perbuatan Tuhan), tauhid al-Sifah (keesaan sifat-sifat Tuhan), tauhid al-asma' (keesaan nama-nama Tuhan) dan tauhid al-Zat (keesaan esensi Tuhan) yang merupakan tauhid tertinggi. Tauhid tertinggi ini termasuk di dalamnya ajaran wahdat al-wujud. Dan untuk mencapai tauhid tertinggi itu mesti melalui jalan syari'at, mustahil orang akan memperoleh kasyf tanpa melalui jalan syari'at. Maka seperti yang dilakukan oleh al-Palimbani, Nafis al-Banjari juga menguraikan jalan-jalan, tahapan-tahapan yang mesti dilalui oleh seorang salik dalam mencapai tauhid tertinggi. Dan sekali lagi selalu dalam perspektif syari'at.

---

<sup>144</sup> Detailnya lihat *Siyar al-Salikin*, III, hal. 183 – 184.

Sementara itu di Jawa, berlainan dengan wilayah luar Jawa yang tradisi neo sufisme berada di kalangan ulama (meski terkadang mereka menulis sebuah kitab juga atas permintaan raja atau sultan), tradisi neo sufisme berada dalam lingkaran keraton Mataram, yang ditulis oleh para pujangga keraton (mungkin juga atas perintah raja atau sultan). Karena ditulis oleh para pujangga (biasanya juru tulis istana), maka wacana neo sufisme muncul dalam karya-karya sastra. Menurut Ricklefs, masa pemerintahan Pakubuwana II<sup>145</sup>, merupakan masa kebangkitan budaya Jawa. Keraton menjadi pusat reproduksi nilai dan makna dan mengetengahkan rumusan Jawa Islam yang relatif khas. Isu-isu legitimasi raja dan kerajaan, hubungan raja dan rakyat, soal-soal politik, tradisi ritual dan spiritual diketengahkan dalam teks-teks yang berkembang di Keraton Mataram.

Kasus yang terjadi dalam serat Cebolek (serat ditulis pada abad ke – 18) yang menceritakan kasus Ahmad Mutamakin yang dianggap melalaikan syari'at untuk mencapai makrifat, sehingga meresahkan para ulama. Akhirnya mereka dengan dipimpin oleh Ketib Anom melaporkan hal ini kepada Raja. Mutamakin digambarkan orang yang mengabaikan syari'at dan Ketib Anom digambarkan orang yang mempedulikan syari'at dalam mencapai jalan mistis. Ketib Anom digambarkan sebagai profil ideal orang Islam Jawa. Ia mendalami aspek eksoteris dan juga esoteris Islam, sebaliknya Mutamakin digambarkan sebagai orang yang mengajarkan mistisisme tetapi tidak memiliki dasar keilmuan yang kuat.

Ceritera ini memang tidak sepenuhnya dipercayai sebab Serat Cebolek ditulis oleh Yasadipura I (1729 – 1803 M.), sementara kejadian Ahmad Mutamakin dan Ketib Anom terjadi pada masa pemerintahan Pakubuwana II (1726 – 1749 M.), maka jika diasumsikan peristiwa itu terjadi pada akhir pemerintahannya, maka usia Yasadipura I masih sangat muda yaitu 11 tahun. Dalam teks yang diperkirakan sebagai tulisan Ahmad Mutamakin yaitu

---

<sup>145</sup> Muncul banyak para pujanggan yang menulis, menulis ulang, atau mengubah ke dalam bahasa Jawa Baru, seperti Ratu Pakubuwana, Yasadipura I, Yasadipura II. Uraian detilnya lihat dalam MC. Ricklefs, *Sejarah Modern Indonesia*, 1200 –, khususnya bab 4 – 9.

'Arsy al-Muwahidin'<sup>146</sup> justru menampilkan wacana yang berbalik 180 derajat dengan teks Serat Cebolek. Oleh karena itu dimungkinkan terjadi reduksi dan pemaknaan yang disesuaikan dengan kehendak raja. Namun yang jelas benar tidaknya ceritera tersebut, wacana neo sufisme telah merambah di kalangan Keraton.

Gambaran neo sufisme berikutnya terlihat dengan jelas dalam Serat Centhini yang ditulis pada awal abad ke -19. Serat ini menggambarkan sosok Amongraga seorang santri Giri yang mengelana mencari ilmu, tetapi sebetulnya ia adalah santri yang memiliki pengetahuan yang mendalam dalam hal syari'at dan ilmu batin. Hal itu diperlihatkan dengan literatur bacaannya antara lain dalam bidang fiqh kitab-kitab yang tercatat dalam serat Centini adalah Mukarrar (al-Muharrar), karya Abu al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad (w. 1226); Suja' karya Qadi Abu Suja'; al-Mukhtasyar fi al-Fiqh 'ala Mazhab al-Imam al-Syafi'<sup>3</sup> (Ringkasan Fiqh menurut Madhab Imam Syafi'i), kitab Ibnu Hajar karangan Ibnu Hajr al-Haitami;

Untuk bidang teologi yang dijadikan acuan adalah Asmarakandi, kemungkinan besar kitab karangan al-Samarkandi, Bayan Aqidah wa al-Usul Penjelasan tentang Dasar-Dasar Teologi; kitab al-Durrah (mutiara) karangan Abdullah Muhammad Yusuf al-Sanusi (w. 1486) sebuah kitab tentang teologi (sifat duapuluh) yang dipergunakan secara luas di nusantara; Talsiman, karangan Abdullah bin Umar bin Ibrahim al-Tilimisani (w, 1591) yang berisi penjelasan terhadap kitab al-Durrah tersebut; Patakul Mubin (Fath al-Mubin) karangan Ibrahim bin Muhammad al-Bajuri.

Untuk masalah ilmu tasawuf, serat Centini menyebutkan kitab Hulomudin (Ihya Ulum al-Din) karya al-Ghazali; dan Adkiya (Hidayah al-Azkiya' ila Tarikh al-Auliya' (Petunjuk Orang Berakal ke Jalan Para Wali) karangan Zainudin Ali al-Mailabari (w. 1522). Dalam bidang tafsir disebutkan kitab Baedawi, kitab tafsir dari Abdullah bin Umar al-Baidawi, (w. 1206) yang berjudul Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (cahaya Wahyu dan Rahasia Takwil),

---

<sup>146</sup> Naskah ini dijadikan rujukan di dicantumkan sebagian dalam bukunya Bizawie. Lihat dalam Zainul Milal Bizawie, Perlawanan Kultural Agama Rakyat : Pemikiran dan Paham Keagamaan Sekh Ahmad al-Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645 – 1740), Yogyakarta : Keris, 2002

dan tafsir Jalalen (kitab tafsir al-Jalalain) karangan Jalaludin al-Mahalli (w. 1459) dan Jalaludin al-Suyuti (w. 1505), juga kitab Tuhfah al-Mursalah karya al-Burhanpuri.<sup>147</sup>

Gambaran rerefensi dari Amongraga ini juga menunjukkan kecenderungan yang kuat untuk rekonsiliasi antara syari'at dengan tasawuf di kalangan keraton dan masyarakat Jawa. Para ahli sejarah memberikan gambaran tentang kehidupan keagamaan di kalangan keraton. Praktek-praktek ritual keagamaan mendapat dukungan dari pihak keraton terutama yang dilakukan oleh para kyai dan haji. Tercatat pada tahun 1812, tercatat sejumlah besar kyai dan haji tinggal di lingkungan istana Keraton Surakarta, dan terdapat 51 ulama dan 24 haji yang menerima dana pensiun dari keraton.<sup>148</sup>

### 3. Periode Modern (Abad 19 – 20 M)

Setelah kasus-kasus dan polemik yang terjadi pada periode sebelumnya (sampai dengan abad ke – 18, studi tasawuf menampilkan perspektif yang berbeda. Kecenderungan pemikiran neo sufisme tampak mendominasi dan menjadi pilihan bagi ulama-ulama nusantara. Tentu saja, sekali lagi hal ini tidak terlepas dari konteks dunia Islam secara global (haramayn dan timur tengah). Kecenderungan neo sufisme ini pada gilirannya membatasi penyebaran pemikiran tasawuf yang dipandang berlebih-lebihan (*extravagant*). Pembaruan keagamaan ini juga terjadi di Sumatera Barat. Tarekat Syattariyah mulai ditentang oleh penganut tarekat Naqsabandiyah yang menganggap tarekat ini sesat karena mengajarkan ajaran Wahdat al-Wujud dan doktrin martabat tujuh. Meskipun menurut Fathurrahman tarekat Syattariyah yang ada di Sumatera Barat Ketika itu sudah terlucuti dari doktrin martabat tujuh dan Wahdat al-Wujud, sehingga berbeda dengan Syattariyah yang dibawa oleh al-Singkili pada awalnya. Oleh karenanya Fathurramhan menyimpulkan bahwa sesungguhnya konflik yang

---

<sup>147</sup> Lihat Pakubuwana V, *Falsafah Centhini*, Semarang:Dahara, 1995, lihat juga *Suluk Tambangraras, Ringkasan Serat Centini*, Jakarta:Balai Pustaka. 1985. bandingkan dengan Burhanudin, “Tradisi Keilmuan dan Intelektual” dalam dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta:Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002, hal 171.

<sup>148</sup> Burhanudin, “Tradisi Keilmuan... . . . .”, hal 173

terjadi antara antara kedua kelompok ini bukan semata-mata persoalan perbedaan faham dan ajaran, melainkan juga dipengaruhi oleh masalah rebutan pengaruh dan kehormatan. Beberapa sumber misalnya menginformasikan bahwa Syaikh Jalaluddin, seorang Syaikh tarekat Naqsybandiyyah paling berpengaruh dari Cangking telah berhasil menarik perhatian sejumlah pengikut tarekat Syattariyyah di Ulakan untuk berpindah menjadi pengikut tarekat Naqsybandiyyah

Ada beberapa nama yang memainkan peran dalam menjelaskan fenomena neo sufisme yaitu Indonesia Rifa'i (1786 – 1875) dari Kalisalak, Muhammad bin Umar al-Nawawi al-Bantani (1230/1813 – 1314/1897) dari Banten dan Muhammad Kholil dari Bangkalan Madura. Ketiganya pulang ke Jawa setelah menuntut ilmu di Hijaz dan bahkan membuat kesepakatan yang harus dilaksanakan masing-masing yaitu (1) melaksanakan amar makruf nahi mungkar (2) menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab ke bahasa Setempat demi terlaksananya dakwah Islam (3) mendirikan lembaga-lembaga pendidikan (4) berjuang fi sabilillah untuk mengusir kaum penjajah. Pada pelaksanaannya ketiganya memiliki tugas yang berbeda. Kyai Khalil bertugas untuk menulis kitab-kitab dalam masalah ilmu akidah, al-Bantani menulis ilmu tasawuf dan Indonesia Rifai menulis kitab-kitab yang membahas masalah fiqih.<sup>149</sup>

Dan bahkan kemudian pada abad ke-19 terdapat kecenderungan puritanisme yang lebih kental pada ulama-ulama nusantara yang lebih menekankan kepada aspek syari'at (fiqih) misalnya pada kasus di Sumatera Barat dengan kaum padrinya, ataupun kasus di Jawa dengan pemberontakan di Banten.<sup>150</sup> Sebagai ilustrasi misalnya pada tahun 1802 ada tiga orang ulama dari Minangkabau yang kembali dari Mekkah yaitu Haji Miskin dari Pandai Sikat, Luhak Agam, Haji Abdurrahman dari Piobang,

---

<sup>149</sup> Azyumardi, "Jaringan Ulama" dalam dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta:Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002, hal 121 – 122.

<sup>150</sup> Studi yang dilakukan oleh Sartono Kartodirdjo memperlihatkan peran tarekat terutama tarekat qadiriyyah naqsabandiyah dalam memobilisasi massa untuk melawan Belanda. Lihat Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*. The Hage: Martinus Nijhoff, 1966.



Luhak Lima Puluh Kota, dan Haji Muhammad Arif dari Sumanik, luhak Tanah Datar. Mereka berhasil mempengaruhi salah seorang ulama berpengaruh yaitu Tuanku Nan Renceh dari Lembah Alahan Panjang, Dato Bendaharo, dan muridnya yaitu Peto Syarif yang kemudian dikenal dengan gelar Tuanku Imam Bonjol. Merekalah kemudian yang terkenal dengan gerakan puritanisme (kaum modernis) yang diilhami oleh kaum wahabi terhadap perilaku keagamaan masyarakat Minangkabau ketika itu sampai menimbulkan peristiwa perang Paderi. Gerakan tiga Haji tersebut juga kemudian diikuti oleh generasi ulama Minangkabau berikutnya pada pertengahan abad ke-19 hingga awal abad ke-20, seperti: Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdullah Indonesia, dan Haji Abdul Karim Amrullah.

Tokoh yang memiliki pengaruh luas di Indonesia pada abad -19 ini tentu saja adalah Syekh Nawawi al-Bantani. Meskipun pada awalnya dia dan kawan-kawannya belajar di Makkah dan kembali ke Nusantara, tetapi beliau adalah seorang yang paling produktif dan berpengaruh,<sup>151</sup> sehingga hampir semua kiai di zaman sekarang menganggapnya sebagai nenek moyang intelektual mereka, dan bahkan Syekh Indonesia Khatib Minangkabau yang dikenal sebagai bapak Reformis Indonesia, KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Khalil Bangkalan juga pernah menjadi salah satu muridnya.<sup>152</sup> Ulama yang mungkin saja hidup sezaman atau lebih dulu dengan Nawawi adalah Muhammad Hasbullah. Ia dikenal karena karyanya yang disyarah oleh Nawawi.<sup>153</sup>

Indonesia Khatib Minangkabau (w. 1915) menjadi terkenal karena polemik dengan adat matrilineal di Minangkabau dan melawan tarekat Naqshabandiyah yang memiliki pengikut paling banyak di Sumatera Barat. Namun perannya di Mekkah lebih dari itu semua. Ia adalah ulama Indonesia yang pertama kali dipercaya untuk mengajar di Masjidil Haram dan menjadi imam

---

<sup>151</sup> Mengenai karya tulis dan murid-muridnya yang lain lihat dalam Hafidudin, "Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*, Bandung:Mizan, 1990.

<sup>152</sup> Lihat Bruinessen, *Kitab Kuning*, hal. 38.

<sup>153</sup> Bruinessen, *Kitab Kuning*, hal. 122.

di sana, sebuah penghargaan yang luar biasa yang biasanya diberikan kepada ulama kelahiran Mekkah saja. Kedudukannya ini memberikan pengaruh yang kuat kepada masyarakat Indonesia khususnya yang berada di Mekkah. Ulama lainnya adalah Muhammad Khalil dari Bangkalan Madura, yang menuntut ilmu di Timur Tengah pada tahun 1860-an dan kembali ke Madura sebagai seorang guru baik ilmu lahir maupun batin. Dia dianggap sebagai seorang wali dan memiliki kekuatan magis yang luar biasa.

Pada abad ini banyak ulama Indonesia yang memiliki pengaruh luas dan menjadi pengarang terkemuka di Indonesia. Di samping Syekh Nawawi al-Bantani, yang lainnya adalah Saleh Darat (Shalih bin Umar al-Samarani, w. 1321/1903). Dia menulis beberapa kitab syarah dalam bahasa Jawa atas beberapa kitab penting dalam bidang fiqh, akidah dan tasawuf. Mahfudz Termas (Mahfudz bin Abdullah al-Tarmasi), yang hidup dan mengajar di Mekkah pada pergantian abad ke -19.<sup>154</sup> Karyanya yang paling besar adalah empat jilid kitab fiqh yang berjudul *Mauhibah Zawi al-Fadl*, yang merupakan komentar atas kitab fiqh *al-Muqaddimah al-Hadramiyah* karya 'Abdullah Ba-Fadl yang banyak dipakai di pesantren. Ia juga mengarang kitab nahwu sebagai syarah atas kitab *Alfiyah* ibn Malik. Di samping itu, tampaknya ia merupakan ulama Indonesia pertama yang mengajarkan kitab hadits sahih Bukhari. Salah seorang murid kesayangannya yaitu Hasyim Asy'ari membawa tradisi ini ke Indonesia dan menjadikan pesantren Tebu Ireng menjadi pondok pesantren hadits yang paling terkenal.<sup>155</sup>

Para ulama nusantara yang muncul dan bersinar pada abad ke -19 hampir selalu mengangkat tema penekanan kepada aspek syari'at, serta penulisan kitab-kitab yang lebih berorientasi kepada fiqh, sementara kitab-kitab yang berkaitan dengan doktrin Wahdat al-Wujud cenderung ditinggalkan dan jika pun diajarkan hanya pada santri-santri pilihan. Van Den Berg menyusun katalog kitab yang diajarkan di Pesantren, dan dilanjutkan oleh Martin van Bruinessen yang menelusuri

---

<sup>154</sup> Bruinessen, *Kitab Kuning*, hal. 144.

<sup>155</sup> Bruinessen, *Kitab Kuning*, hal. 22.

sekaligus mengkoleksi kitab-kitab yang sering dipakai dan diajarkan di kalangan pesantren Pembaruan keagamaan yang dilakukan di kalangan pesantren pada abad ke -19 menemukan bahwa tidak ada kitab-kitab yang diajarkan di pesantren berhubungan dengan doktrin wujudiyah.

Pada akhirnya pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam khususnya di Jawa pada abad ke -20 hampir tidak ditemui pengajaran tentang ajaran wahdat al-wujud, seperti kitab yang dikarang oleh para sufi seperti ibn 'Arabi, ataupun al-Jili.<sup>156</sup> Apabila dilihat sekilas, hal ini tampak mengherankan mengingat corak mistik memiliki pengaruh yang kuat pada Islam di Indonesia. Hal ini -tentu saja- sesungguhnya merupakan kerugian besar bagi khazanah intelektual Islam khususnya di Indonesia, sebab pesantren semestinya menjadi tempat berkembangnya keilmuan Islam tetapi yang nampak justru pemilihan dan pemilahan terhadap khazanah intelektual yang telah dihasilkan oleh generasi terdahulu, yang hal ini akan mengakibatkan penyempitan pemahaman bagi generasi sekarang terhadap perbedaan-perbedaan pandangan yang terjadi pada generasi masa lalu.

Meski demikian kitab-kitab tersebut tidaklah tidak dibaca sama sekali. Menurut Bruinessen, Kitab *al-Insan al-Kamil* karya al-Jili dan *Futuh al-Makkiyah* karya ibn 'Arabi masih ditemui di beberapa toko buku dan dibaca oleh sekelompok kecil. Sementara karya yang berbahasa Melayu seperti *al-Durr al-Nafis* karya Nafis al-Banjari masih banyak ditemui di Indonesia Selatan, Aceh dan Malaysia, demikian juga kitab *Siyar al-Salikin* karya Abd al-Shamad al-Palimbani juga masih banyak ditemukan.

#### D. CATATAN PENUTUP

Sejarah tasawuf nusantara sesungguhnya identik dengan sejarah perkembangan Islam di nusantara. Munculnya doktrin tasawuf di Indonesia berbarengan dengan akselerasi penyebaran Islam di Indonesia yang terjadi secara massif pasca

---

<sup>156</sup> Untuk kurikulum dan kitab standar yang diberikan di pesantren-pesantren lihat tulisan Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning, Buku-buku Berhuruf Arab yang Dipakai di Lingkungan Pesantren, dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung : Mizan, hal. 131 – 171.

abad ke 11-12 M. Para ulama Timur Tengah yang datang di Indonesia rata-rata memiliki tradisi sufi. Apalagi jika dikaitkan dengan masa kemunduran politik Islam pasca kejatuhan Baghdad oleh tentara Mongol di tahun 1258 M, dan kemunduran kerajaan Islam Spanyol, paham tasawuf dan gerakan tarekatnya menjadi sebuah komoditas rebutan mayoritas umat Islam. Maka, Berdasarkan analisa Gibb seperti dikutip oleh Johns, bahwasanya sesudah direbutnya kekhalifahan di Baghdad oleh Kaum Mongol, maka tugas untuk memelihara kesatuan masyarakat Islam beralih kepada kaum sufi sebagai akibat dari sebuah perkembangan yang muncul dari adanya hubungan yang erat antara syekh sufi dan para pengikutnya, adanya semangat untuk menyebarkan Islam dari kaum sufi, dan dengan adanya basis kerakyatan dari gerakan ini. Tarekat sufi perlahan-lahan menjadi lebih mantap dan memiliki basis yang disiplin, dan sebagian lagi menyebar ke wilayah lain yang lebih luas. Dan karena para guru sufi serta pengikutnya melakukan perjalanan ke wilayah-wilayah lain, dari dunia Islam yang satu ke dunia Islam yang lain, maka mereka pun membawa gagasan yang melampaui wilayah bahasa namun masih memelihara adanya perkembangan yang paralel.<sup>157</sup>

Pada gilirannya mereka inilah, datang ke Indonesia dan menyebarkan ajaran Islam sekaligus berperan besar dalam proses konversi agama lokal ke agama Islam. Jaringan intelektual yang terbangun kemudian selalu melibatkan haramayn dan timur tengah yang senantiasa dianggap sebagai pusat Islam. Ulama-ulama awal nusantara seperti wali sanga seperti Maulana Malik Ibrahim, Sunan Bonang dan lainnya ataupun Hamzah Fansuri, Nurudin al-Raniri dan generasi sesudahnya merupakan produk sekaligus mata rantai dari penyebaran Islam di Indonesia. Sekalipun di antara mereka sering terjadi polemik pemikiran keagamaan, akan tetapi hal tersebut justru menimbulkan dialektika dan efek positif terhadap perkembangan pemikiran tasawuf. Dimulai dengan polemik Siti Jenar di Jawa dan al-Raniri di Aceh, berkembanglah pemikiran neo sufisme di Indonesia.

---

<sup>157</sup> Lihat, AH. Johns, "Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah", dalam Taufik Abdullah (Ed), *Sejarah dan Masyarakat : Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta : Obor, 1987, hal. 87 – 88.

Bahkan puritanisme menjadi isu penting di abad 19 dan berlanjut sampai dengan hari ini. Dialektika keagamaan ini pada gilirannya memberikan pengaruh terhadap pemikiran tasawuf.

Ketika ortodoksi tasawuf semakin menemukan momentumnya di abad ke delapan belas dan sembilan belas, maka pemikiran tasawuf yang dianggap berlebihan seperti doktrin *wahdatul wujud* ibn 'Arabi sedikit demi sedikit ditinggalkan. Secara tidak di sengaja (atau justru disengaja) adanya pembagian-pembagian kitab tasawuf yang boleh dibaca di kalangan masyarakat memberi ruang baca yang lebih sempit akan tersiarnya kitab-kitab yang membahas masalah *wahdat al-wujud* di kalangan masyarakat luas. Hal ini menjadikan paham *wahdat al-wujud* lewat karya-karya ibn Arabi dan pengikutnya menjadi bacaan yang jarang disentuh, kecuali hanya oleh orang-orang yang mampu. Ulama-ulama Indonesia yang muncul dan berpengaruh terhadap tradisi intelektual Islam di nusantara pada abad ke sembilan belas pun melakukan hal serupa. Mereka adalah penyokong tradisi neo sufisme bahkan ada di antara mereka yang masuk dalam kategori ulama puritan. Hal ini sesungguhnya merupakan sebuah kemunduran bagi tradisi intelektual Islam khususnya di Indonesia. Fenomena keagamaan ini berlangsung sampai abad ke dua puluh, hingga pada akhirnya pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam khususnya di Jawa pada abad ke -20 hampir tidak ditemui pengajaran tentang ajaran *wahdat al-wujud*, seperti kitab yang dikarang oleh para sufi seperti ibn 'Arabi, ataupun al-Jili. Meskipun pada saat ini muncul beberapa kelompok yang mencoba untuk menggairahkan kembali bacaan-bacaan yang terkait dengan doktrin *wahdatul wujud* dan semacamnya, akan tetapi masih belum mampu mengembalikan wacana pemikiran tasawuf seperti abad ke 17 – 18.

## BIBLIOGRAFI

- Abdullah, Hawash, 1980. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya : Al-Ikhlash.
- Abdullah, Yusuf dkk, (ed.). 1986. "Sejarah Islam Masuk ke Kabupaten Muara Enim", dalam *Gadjahnata dkk, Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta : UI Press.
- Ahmad, Aziz, 1969 *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburg : T&A Constable Ltd, , hal 42
- Arberry Aj., 1995, *Ajaran-Ajaran Sufi*, Terjemahan oleh Astuti dari *The Doctrine of the Sufis*. 1976. Bandung: Pustaka
- Arnold, TW, *The Preaching of Islam, A History of Propagation of the Muslim Faith*, London : Luzac & Company, 1935
- Atja, 1972. *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari*, Ikatan Karyawan Museum.
- Al-Attas, SMN. 1969. *Preliminary Statement on General Theory of the Islamization of the Malay – Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- , 1986. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq on Nur al-Din al-Raniri*, Kualalumpur: A Ministry of Culture Malaysia.
- Azra, Azyumardi, (Ed.), 1989. *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Yayasan Obor
- Azra, Azyumardi, 1994, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran di Indonesia*, Bandung: Mizan
- , 2002. *Islam Nusantara : Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung:Mizan.
- , 2002, "Jaringan Ulama" dalam dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta:Ikhtiar Baru Van Hoeve,
- Babad Tanah Jawa*, Semarang : Dahara, 1997, hal 80 - 84
- Baldick, Julian, 1992, *Mystical Islam, An Introduction to Sufism*, London.
- Basyuni, Ibrahim, 1969. *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikr,
- Bizawie, Zainul Milal, 2002, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat : Pemikiran dan Paham Keagamaan Sekh Ahmad al-*

- Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645 – 1740)*, Yogyakarta : Keris,
- Braginsky, Vladimir I. , 1999. "Towards the Biography of Hamza Fansuri. When did Hamza Live? Data from his Poems and Early European Accounts." *Archipel*, vol II, no. 57.
- Bruinessen, Martin van, 1994. "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya influence in early Indonesian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*.
- , 1994. "Origins and development of the Sufi orders (tarekat) in Southeast Asia", dalam *Studia Islamika*, vol. I, no.1 Jakarta : PPIM
- Burhanudin, 2002, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual" dalam dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve
- Dahlan, Aziz, 1999. *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin Samatrani*, Padang : IAIN IB Press.
- Dahlan, Aziz et all, 2002. *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : Ikhtiar Bar Van Hoeve, Vol 5.
- Daly, Peunoh, 1982. *Hukum Nikah, Talak, Rujuk, Hadanah dan Nafkah Kerabat dalam Mir'at al-Tullab karya Abd al-Rauf Singkel*, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah
- Daudy, Ahmad, 1981. *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin ar-Raniry*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah
- De Graff dan Pigeaud, 1985. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, Jakarta : Grafiti Press dan KITLV.
- Doorenbos, Johan, 1933, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden : N.V v.h Batteljee & Terpstra
- Drewes, GWJ. and Brakel, 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht-Holland : Foris Publication.
- Drewes, G.W.J. (1968), "New Light on the Coming of Islam to Indonesia," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia* oleh Ahmad Ibrahim, et all, 1985. Singapore : Institut of South-east Asian Studies.
- . 1969. *The Admonition of Seh Bari*, Leiden : The Hague –

- Martinus Nijhoff.
- , 1978. *An Early of Javaneese Code of Muslim Ethics*, The Hague – Martinus Nijhoff.
- Elias, Jamal L. 1995, “Syattariyah” dalam John, L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York : Oxford Univ. Press
- Fansuri, Hamzah, “Asrar al-Arifin,” dalam Johan Doorenbos, 1933, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden : N.V v.h Batteljee & Terpstra.
- , 1995. “Zinat al-Wahidin”, dalam Abdul Hadi WM. *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung: Mizan.
- Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapura: Malaysian Sociological Research Institute
- Fazlurrahman, 1979, *Islam*, Chichago University,
- Guillot, Claude dan Ludvik Kalus, 2007. *Batu Nisan Hamzah Fansuri*, Jakarta: Depbudpar, terjemahan dari *La Stèle Funéraire de Hamzah Fansuri*, Archipel, 60, 2000
- Hadi, Abdul, 2001. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina.
- Hafidudin, 1990, “Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara” dalam Ahmad Rifa’i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*, Bandung: Mizan.
- Hamid, Abu 1994, *Syekh Yusuf, Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia
- Harun, Salman, 1988, *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, IAIN Jakarta: Desertasi.
- Hasjmy, A. 1983. *Syi’ah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh Dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam Di Kepulauan Nusantara*. Surabaya : Bina Ilmu.
- Hurgronje, Snouck. 1997. *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya*, II, Jakarta: INIS.
- John, AH. 1955. “Daka’ik al-Huruf by Abd al-Rau’uf al-Singkel”, dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, April.
- , 1961, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* 2, II.
- , 1975. “Islam in Southeast Asia ; Reflecting and new Directions” dalam *Indonesia*, No, 19, Cornell Modern Indonesia



- Project.
- . 1978. "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and 'Abd al-Rauf al-Sinkeli", dalam S. Udin (ed), *Spectrum, Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, Jakarta: Dian Rakyat.
- . 1986. "al-Kurani" dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ Brill.
- . 1986. "al-Kushashi" dalam dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, AH. Leiden: EJ Brill
- . 1987, "Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah", dalam Taufik Abdullah (Ed), *Sejarah dan Masyarakat : Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta : Obor.
- Kartodirdjo, Sartono, 1966, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*. The Hage: Martinus Nijhoff,
- Lapidus, Ira M. 1988, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press.
- Lewis, Bernard et. all. Ed. 1965. *The Encyclopaedia of Islam*, London.
- Lewis, Bernard, 1994, *The Word of Islam*, London.
- Lombard, Dennys. 1995. *Kerajaan Aceh, Jaman Sultan Iskandar Muda 1607 – 1636*, Jakarta : Balai Pustaka.
- Lubis, Nabilah, 1991, *Suntingan Naskah Zubdat al-Asrar fi Tahqiq Ba'd Masyarib al-Akhyar Karya Syekh Yusuf al-Taj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah
- Mac Donald, D.B. 1987, "Sufism", dalam *First Encyclopaedia of Islam* oleh E.J. Brill London, Vol III.
- Madjid, Nurkholis, 1994, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina.
- Mansour, MD. dkk, 1970. *Sedjarah Minangkabau*, Jakarta : Barata.
- Al-Maqassari, Muhammad Yusuf, *Zubdat al-Asrar*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, Naskah Arab No, 101
- , *Matalib al-Salikin*, MS, Jakarta : perpustakaan Nasional, Naskah Arab No, 101
- , 1991, "Zubdat al-Asrar" dalam Nabilah Lubis, *Suntingan Naskah Zubdat al-Asrar fi Tahqiq Ba'd Masyarib al-Akhyar Karya Syekh Yusuf al-Taj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah.
- , *al-Nafahat al-Saylaniyah*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, Naskah Arab No, 101

- Milson, Manahem, 1994, *Menjadi Sufi*, Terjemahan oleh Yuliani liputo dari *A Sufi Rule for Novices* (1975) Bandung: Pustaka Nasution
- Harun, 1973, *Fasafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Nicholson, A. tt. "Sufis", dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 12 Charles Scriber's,
- Nizami, KA. 1986. "Shattariya" dalam dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden : EJ Brill.
- Pakubuwana V, 1995, *Falsafah Centhini*, Semarang:Dahara,
- Al-Palimbani, Abd al-Shamad, tt, *Siyar al-Salikin ila Ibadah Rabb al-'Alamin*, 4 Jilid, Beirut : Dar al-Fikr
- Ricklefs, MC, 1981. *A. History of Modern Indonesia*, London: Macmillan Education
- . 2005. *Sejarah Modern Indonesia, 1200 – 2004*, Jakarta: Serambi
- Said, Nurman, 1996. "The Significance of al-Ghazali and His Works for Indonesia Muslims; A Preliminary Study," dalam *Studia Islamika*, Vol 3, Jakarta : PPIM.
- Saksono, Widji, 1994. *Mengislamkan Tanah Jawa : Telaah Metode Dakwah Wali Songo*, Bandung:Mizan.
- Salam, Solichin, 1963. *Sekitar Wali Sanga*, Kudus : Menara.
- Schimmel, Annimarie, 1986, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terjemahan oleh Sapardi Joko Dkk. Dari *Mystical Dimension of Islam* (1975), Jakarta.
- Schrieke, B. 1955, *Indonesian Sociological Studies*, I, Vol 2, Bandung, : Van Hoeve Ltd - The Hague
- Shihabudin, "Risalah" dalam GWJ. Drewes, 1977, *Directions on Travellers on the Mystic Path*, the Hague:KITLV hal. 88 – 99.
- Al-Sinkili, 'Abd al-Rauf, *Bayan Tajalli*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, ML. 115
- , *Mir'at al-Tullab*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, ML. 445
- , *Syattariyah*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, ML. 336 D
- , *Tanbih al-Masyi*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, NA. No. 655
- Smith, Margaretta, 1931, *Studies in Early Mysticism in the Near and Midlle East*. London.

- Soebardi, 1975. *The Book of Cabolek*, The Hague : Martinus Nijhoff.
- Suluk Tambangraras, *Ringkasan Serat Centini*, Jakarta:Balai Pustaka. 1985
- Al-Sumatrani, Syams al-Din, *Jauhar al-Daqa'iq*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, NA, No. 31
- , 1945, *Jauhar al-Haqa'iq*, dalam CAO van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leidien : EJ Brill
- , 1945, *Risalat Tubayyin Mulahazhat al-Muwahhidin wa al-Mulhidin fi Zikrillah, Kitab al-Harakah*, dalam CAO van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leidien : EJ Brill
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah : Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung:Mizan
- Al-Taftazani, 1983, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terjemahan oleh A. Rofi Usmani, Bandung:Pustaka Hidayah, ,
- Tim Kraton Kasepuhan Cirebon, 2003, *Babad Cirebon*, Jakarta : Perpustakaan Nasional RI.
- Tjandrasasmita, Uka, 2002. “Kedatangan dan Penyebaran Islam” dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve
- Trimingham, J. Spencer, 1971, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London.
- Tudjimah, 1997, *Syekh Yusuf Makasar : Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya*, Jakarta : UI Press.
- Van Leur, *Indonesia Trade and Society: Essays in Asian Sosial dan Economic History*, The Hague : Van Hoeve
- Winsteadt, R. 1972. *A History of Classical Malay Literature*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- Zoetmulder. PJ. 1990. *Manunggaling Kawulo Gusti : Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, Terj. Dari *Pantheisme en Monisme : in de Javaneche soeloek Litteratuur* (1935), Jakarta : Gramedia.

# TAREKAT DALAM TRADISI TASAWUF

Maimunah Jauhari<sup>1</sup>

Email: jauharahjauhari@gmail.com



## A. PENDAHULUAN

Tasawuf merupakan tradisi spiritual yang amat luas dan kompleks, sehingga terlalu sulit atau bahkan tak mungkin mengeksplorasinya secara utuh. Kaum Muslim sendiri seringkali bermacam-macam memandang fenomena ini sesuai dengan perspektifnya masing-masing. Para pengkaji Barat, yang lazim disebut Orientalis menyebut tasawuf sebagai Sufisme yang mereka pandang sebagai cangkakan budaya asing yang tidak sesuai dengan Islam ortodoks. Mereka menganggap kaum Sufi sebagai komunitas dan atau gerakan yang telah melepaskan diri dari aturan hukum Islam dan acapkali dianggap sebagai golongan heterodoks. Louis Massingnour,<sup>2</sup> seorang pakar al-Hallaj Prancis, dan Annemarie Schimmel,<sup>3</sup> pengamat ajaran-ajaran Maulana Rumi, termasuk yang membantah pandangan ini. Menurut mereka, ajaran kaum Sufi tidak bisa dilepaskan dari Syari'at. Sayangnya, hal ini selalu disalahpahami, baik oleh pengikut tarekat, orang-orang salafi, maupun peneliti Barat.

Tulisan ini akan mengkaji salah satu dari aspek organisasional dari tasawuf yaitu tarekat. Kelahirannya adalah pada periode kematangan tasawuf, ketika doktrin-doktrin dan amaliah tasawuf sudah dirumuskan oleh para guru Sufi terkemuka seperti al-Muhasibi, Abu Talib al-Makki, al-Hujwiri, hingga al-Ghazali. Namun akar tarekat dapat kita lacak hingga pada periode awal, kurun para

---

<sup>1</sup> Mahasiswa Pascasarjana Program Doktorat Studi Islam Universitas Islam Negeri Kiyai Haji Achmad Siddiq Jember

<sup>2</sup> Louis Massignou, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Benjamin Clark (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997).

<sup>3</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

zahid di zaman formatif tasawuf.<sup>4</sup> Sistematika penulisan makalah ini pertama akan diarahkan untuk mengkaji doktrin dan amaliyah tasawuf seperti yang dirumuskan pada masa pra-tarekat tentang *maqam, ahwal, taubat, tawakkal, ridha*, hingga *mahabbah*. Baru dilanjutkan dengan sejarah dan kemunculan tarekat.

## B. DOKTRIN DAN AMALIYAH TASAWUF

Istilah *tasawuf* seringkali diidentikkan dengan *makrifat* (atau *irfan*), sebuah istilah yang secara harfiah mengandung makna ‘pengetahuan’ atau ‘pengenalan’. Pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan langsung tentang diri Allah SWT dengan menyucikan hati agar layak dan pantas diajari oleh Allah sendiri. Pendekatan yang digunakan lebih menekankan persepsi imajinal daripada pengkajian rasional. Kedekatan kehadiran dan imanensi Tuhan daripada kejauhan dan transendensi-Nya. Sebagaimana firman Allah SWT “Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lebernnya sendiri” (QS. Qaf [50]: 16).<sup>5</sup>

Sedangkan tentang istilah ‘Sufi,’ al-Ghazali memberikan deskripsi bahwa para Sufi merupakan kelompok Muslim yang berusaha mendapatkan pencerahan spiritual dan bahwa pencerahan ini dicapai oleh mereka melalui disiplin spiritual dan etis, dengan melaksanakan secara ketat ajaran *Syari’ah* dan akhlak Nabi.<sup>6</sup> Sebutan Sufi adalah nama atau istilah yang dilekatkan pada orang-orang yang telah menyucikan akhlak dan tindakan mereka sehingga disebut Sufi. Secara leksikal, istilah ini diperselisihkan asal muasalnyanya oleh para pengkaji. Ada mengatakan bahwa kata Sufi atau tasawuf berasal dari kata ‘saf’ atau barisan dalam salat. Dinamai demikian karena seorang Sufi adalah orang yang selalu berada di barisan awal dalam salat (*shaff-i awwal*). Ada yang mengaitkan istilah ini pada *ashhab-i shuffah* di zaman Nabi, yaitu para Sahabat Nabi yang rela hidup miskin untuk mencari ‘diridha Allah.’ Ada pula yang menyatakan bahwa Sufi itu berasal dari nama

---

<sup>4</sup> Tentang periode awal tasawuf, lihat Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

<sup>5</sup> William Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi* (Bandung: Mizan, 2002), 69.

<sup>6</sup> Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, 10 jilid (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), utamanya buku pertamanya, *Kitab al-‘Ilm*.

kesucian ajaran. Peran ulama yang melakukan musyawarah dalam LBMNU ini seharusnya melakukan kaderisasi dan terus memproduksi banyak cendekiawan dan ulama yang memberikan kontribusi signifikan dalam menjawab problema umat yang begitu kompleks, ditambah lagi dengan perkembangan yang serba cepat, serba canggih membutuhkan ulama-ulama yang intelektual inovatif, sehingga bisa memberikan penyegaran dan perubahan pemikiran yang shalihun likulli zaman wal makan.

## BIBLIOGRAFI

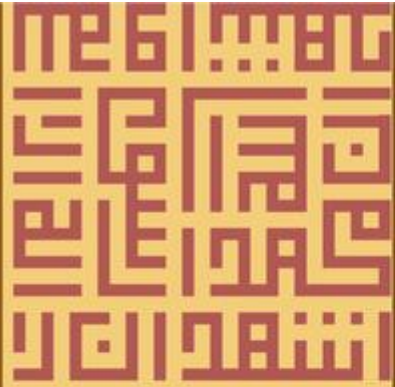
- Ahmad Zahro, "Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama', 1926 – 1999: Telaah Kritis Terhadap Keputusan Hukum Fiqih" (Desertasi Doktor, IAIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2001).
- Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKIS, 2004).
- Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama Bab II tentang Aqidah/ Asas, pasal 3 ayat 1.
- Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama, Bab V tentang perangkat organisasi pasal 16 ayat 4 huruf I.
- D. B. McDonald, "Ulama" dalam M.Th. Houtma, *First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, (Leiden: E.J. Brill, 1987).
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005).
- I.H. Qureshi, *The Political Role of Ulama in Moeslem Society*, dalam Abubakar A., Bagader (ed.), *The Ulama in the Modern Muslim National State, Muslim Youth Movement of Malaysia*, Kuala Lumpur 1983
- Jalaluddin Rahmat, *Kontekstualisasai Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- KH.A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: PP. Rabithat al-Ma`ahid al-Islamiyah/ Dinamika Press, 1997).
- M.A. Sahal Mahfdh, "Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam Imam Ghazali Said dan

- A. Ma`ruf Asrori (Penyunting), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, ter. Djamaluddin Miri, (Surabaya: LTN NU dan Diantama, 2005).
- Mansur Noor, *Islam in an Indonesiaan World, Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press 1990)
- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2000).
- Poetoesan-Poetoesan *Congres Nahdloetoel Oelama`*, *Oetoesan Nahdloetoel Oelama`*, No 3 th1 (Soerabaia: tp., 1347 H)
- Sahal Mahfudh, *Bahthul masail dan Istinbat Hukum NU: Sebuah catatan Pendek*, dalam "H.M. Jamaluddin Miri (ter.), *AHKAMUL FUQAHA: Solussi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama*" (1926-1999), (Surabaya: TN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004).
- Saifullah Ma`sum, ed., *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, (Bandung: Mizan, 1998).





# ANTOLOGI PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM



Buku tentang “Perkembangan Pemikiran Islam” ini diambil dari nama satu mata kuliah yang disajikan bagi mahasiswa Program Doktor Studi Islam di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Kalau diperhatikan dari frasa perkembangan, maka seyogyanya batasan wilayah kajiannya merupakan kelanjutan dari kajian dasar pemikiran Islam. Akan tetapi suatu kajian tidak pernah habis atau hilang karena sudah dilewati, sebab kajian sebagai suatu pemikiran itu berada dalam ranah selalu *updated*. Sehingga walaupun ia dibatasi tetap saja ia tak terbatas. Karena itulah dalam kajian yang berkemutakhiran masih juga memerlukan peninjauan terhadap yang klasik, setikan untuk melihat kesinambungan antara yang terdahulu dan yang mengikuti.



**UIN KHAS PRESS**

Jl. Mataram No. 1 Mangli, Jember 65136,  
Jawa Timur, Indonesia  
Telp. 0331-487550, Fax 0331-427005  
email: lp2m@uinkhas.ac.id