

MIFTAH ARIFIN

SUFI AWAL NUSANTARA

Biografi, Karya Intelektual, dan
Pemikiran Tasawufnya

Menampilkan kembali para ulama-ulama Islam awal nusantara sebagai mata rantai penyebaran Islam dari Timur Tengah ke Indonesia di masa-masa awal.

PENGANTAR

Mengkaji Islam nusantara sesungguhnya masih sangat menarik dan relevan hingga hari ini. Dalam jangka yang relatif lama Nusantara yang terletak di wilayah periperi dunia Islam dianggap sebagai Islam pinggiran dan jauh dari bentuk asli seperti halnya Islam di Timur Tengah. Pandangan ini menjadikan kajian Islam nusantara yang dilakukan oleh sarjana Eropa menjadi pincang. Sebab, sesungguhnya dalam pandangan Barat, literatur-literatur nusantara yang berisi kisah-kisah, dongeng, kronik, sejarah dan lain sebagainya tidak cukup untuk menjelaskan tentang nusantara. Sebab mayoritas historiografi nusantara tersebut, dalam pandangan Barat lebih banyak berisi “mitos” dari pada berisi sejarah.

Oleh sebab itu, mudah untuk dipahami bahwasanya para peneliti biasanya lebih mengutamakan sumber-sumber Barat yang ditulis oleh orang-orang Eropa yang datang di nusantara sebagai pengembara, wartawan, misionaris, dan imperialis yang ternyata tulisan-tulisan tersebut mengandung bias. Tulisan-tulisan ini pada gilirannya menggiring adanya distorsi dan miskonsepsi dalam memandang Islam nusantara. Meskipun tidak semuanya para orientalis melakukan hal yang sama, sebab ada juga di antara mereka yang telah melakukannya secara lebih obyektif, menggali sumber-sumber lokal seperti yang dilakukan oleh De Graff dan Peageaud.

Hal demikian menimbulkan munculnya berbagai teori tentang islamisasi Islam nusantara seperti teori Arab, India atau Persia dan kaitannya dengan motivasi penyebaran Islam di nusantara. Drewes menjelaskan tentang

perdebatan proses islamisasi nusantara ini dalam salah satu artikel yang berjudul *New light on the Coming of Islam to Indonesia* (1968) dan dikumpulkan kembali bersama artikel-artikel keindonesiaan lainnya oleh Ahmad Ibrahim dkk (1985) dalam *Readings on Islam in Southeast Asia* Singapore : Institute of Southeast Asian Studies.

Akan tetapi kita tidak harus terlena dengan argumen dari teori islamisasi nusantara, ataupun motif penyebarannya. Apakah untuk kepentingan modal kapital dan politik seperti yang disampaikan oleh Van Leur (1955) serta Antony Reid (1993), atau justru terkait dengan teori balapan (race theory) antara agama Islam dan agama Nasrani (agama misi) seperti yang disampaikan oleh Schrieke (1955). Namun sebagai seorang terpelajar masih banyak sisi-sisi lain yang dapat dikemukakan dalam melihat proses islamisasi nusantara.

Dalam kaitan ini sangat penting untuk melihat argumen yang disampaikan oleh AH. John (1961), bahwa 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 batini. 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 dan jaringan intelektual yang dimilikinya 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, serta secara sadar dan tidak mereka siap menjaga kontinuitas dengan masa lalu dan menggunakan unsur-unsur dan budaya-budaya pra-islam dalam konteks islami.

Karakteristik para sufi ini disampaikan oleh AH. Joh (1961) sebagai berikut : "They were peripatetic preachers ranging over the whole known world, voluntarily 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 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."

Mereka, para sufi-sufi pengembara inilah (*dan para murid-muridnya*) yang mestinya juga mendapatkan tempat dalam khazanah Islam nusantara karena tinta emas yang telah ditorehkannya. Tulisan-tulisan ini berusaha menampilkan kembali sebagian sufi awal nusantara yang mungkin sebagiannya sudah dilupakan. Tentu masih banyak nama-nama lain yang sangat layak untuk ditampilkan yang belum tertuang dalam tulisan. Maka

tentu saja hal ini menjadi tantangan kita untuk terus melestarikan khazanah Islam nusantara, agar kita tidak sebagai generasi yang sudah melupakan sejarahnya sendiri.

Jember, Nopember 2011

Penulis

DAFTAR ISI

PENGANTAR

SATU MENGENAL ISLAM AWAL NUSANTARA

DUA HAMZAH FANSURI : Pembawa Doktrin Wujudiyah

Latar Belakang Sosio historis

Karya Intelektual

Paham Wahdat al-Wujud Hamzah Fansuri

Tajalli dalam perspektif Hamzah Fansuri

Pengaruh Hamzah Fansuri di Nusantara.

TIGA SYAMS AL-DIN AL-SUMATRANI : Pelopor Ajaran

Martabat Tujuh

Di sekitar kehidupannya.

Karya Intelektual

Paham Wahda al-Wujud Syamsudin Sumatrani

Pengaruh Syamsudin Sumatrani di Nusantara

EMPAT 'ABD AL-RAUF AL-SINKILI DAN TAREKAT

SYATTARIYAH

Tentang al-Sinkili

Karya Intelektualnya

Neo Sufisme al-Sinkili

Tarekat Syattariyah di Nusantara

LIMA ABD. SHAMAD AL-PALIMBANI DAN TAREKAT
SAMMANIYAH

Kesultanan Palembang Abad ke -18 M.

Biografi Abd al-Shamad al-Palimbani

Pembaruan Wujudiyah Abd al-Shamad al-Palimbani

Tarekat Sammaniyah di Palembang

ENAM AHMAD MUTAMAKIN DAN POLEMIK SERAT CABOLEK

Biografi Ahmad Mutamakin

Mutamakin dan Penyebaran Doktrin Wahdat al-Wujud

TUJUH ABDUL MUHYI PAMIJAHAN :Sufi dari Desa Karang

Biografi Abdul Muhyi Pamijahan

Martabat Tujuh dari Desa Karang Pamijahan

Abdul Muhyi dan Tarekat Syattariyah.

DELAPAN YUSUF AL-MAQASSARI DAN PENGARUHNYA DI
MAKASAR

Tentang Yusuf al-Maqassari

Karya Intelektualnya

Pembaruan Tasawuf al-Maqassari.

Pengaruh Syekh Yusuf di Makasar

SEMBILAN MUHAMMAD NAFIS AL-BANJARI

Tentang Muhamad Nafis al-Banjari

Tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari

BIBLIOGRAFI

SATU

MENGENAL ISLAM AWAL NUSANTARA

Nusantara yang terletak di wilayah periperi dunia Islam dalam jangka yang relatif lama dianggap sebagai Islam pinggiran dan jauh dari bentuk asli seperti halnya Islam di Timur Tengah. Pandangan ini menjadikan kajian Islam nusantara yang dilakukan oleh sarjana Eropa menjadi pincang. Kajian yang dilakukan oleh Snouck Hurgronje¹ tentang Agama dan sistem sosial orang Aceh atau kajian oleh Geertz² tentang pengelompokan sosial seperti santri, abangan dan priyayi, merepresentasikan secara jelas fenomena ini.

Snouck C. Hurgronje membuat sebuah penelitian etnografi tentang rakyat Aceh, yang kemudian dibukukan dengan Judul *De Atjehers* diterbitkan oleh E.J. Brill di Leiden, tahun 1893. tulisan tersebut telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh INIS dengan Judul *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya*, tahun 1996. Dari kajian yang dilakukannya kemudian Snouck merumuskan apa yang disebut politik Islam Belanda. Snouck membagi aspek Islam menjadi tiga varian, yaitu ibadah pribadi, ibadah kemasyarakatan, dan politik. Kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh pemerintah Belanda harus mendasarkan kepada aspek-aspek ini. Terkait

¹ lihat, Snouck C. Hurgronje, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya*, Jakarta:INIS, 1996.

² Lihat Clifford Geertz, 1960, *The Religion of Java*, Illionis: The Free of Glenco. Atau lihat edisi ringkasnya dalam C. Geertz, "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto", dalam Taufik Abdullah (Ed), *Sejarah dan Masyarakat : Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta : Obor, 1987, hal. 54 – 84.

dengan islamisasi nusantara Snouck berpendapat bahwa asal negara yang membawa Islam ke nusantara adalah India. Hal ini didasarkan atas beberapa argumen, pertama; kurangnya fakta yang menjelaskan peranan bangsa Arab dalam proses islamisasi, kedua; hubungan perdagangan antara nusantara dengan India telah lama terjalin dan ketiga; inkripsi tertua tentang Islam yang terdapat di Sumatera memberikan gambaran hubungan antara Sumatera dengan Gujarat.

C. Geertz meneliti tentang tradisi dan perilaku pemeluk, agama di Mojokuto, yang disajikan dengan judul *The Religion of Java*, dan diterbitkan oleh The Free of Glencoe. Dalam buku tersebut misalnya terlihat dikotomi sosial antara santri, priyayi dan abangan dalam masyarakat Jawa. Ketiganya, kata Geertz, memiliki alam sendiri dan hidup dalam alam mereka sendiri. Santri berusaha hidup dengan ketentuan syari'ah, priyayi sibuk dengan filsafat yang berbau kehinduan dan abangan sibuk dengan urusan slametan. Ketiga varian ini merupakan sumber ketegangan dan integrasi dalam perilaku sosial. Geertz juga menyakini bahwa Islam ke Nusantara berasal dari India, sehingga perkembangan agama Islam di Indonesia sangat dipengaruhi oleh agama Hindu, Budha dan bahkan animisme, sebab terputusnya hubungan antara Indonesia dengan Makkah dan Kairo sebagai sumber Islam yang berlangsung sampai dengan abad ke -19.

Sebab, sesungguhnya dalam pandangan Barat, literatur-literatur nusantara yang berisi kisah-kisah, dongeng, kronik, sejarah dan lain sebagainya tidak cukup untuk menjelaskan tentang nusantara. Sebab mayoritas historiografi nusantara tersebut, dalam pandangan Barat lebih

banyak berisi “mitos” dari pada berisi sejarah. Oleh sebab itu, mudah untuk dipahami bahwasanya para peneliti biasanya lebih mengutamakan sumber-sumber Barat yang ditulis oleh orang-orang Eropa yang datang di nusantara sebagai pengembara, wartawan, misionaris, dan imperialis yang ternyata tulisan-tulisan tersebut mengandung bias. Tulisan-tulisan ini pada gilirannya menggiring adanya distorsi dan miskonsepsi dalam memandang Islam nusantara. Meskipun tidak semuanya para orientalis melakukan hal yang sama, sebab ada juga di antara mereka yang telah melakukannya secara lebih obyektif, menggali sumber-sumber lokal seperti yang dilakukan oleh De Graff dan Peageaud.³

Reid menambahkan bahwasanya literatur tentang proses islamisasi yang terjadi di nusantara bila dibandingkan dengan perubahan keagamaan yang terjadi dalam sejarah dunia, terkadang kita disuguhi oleh sumber-sumber luar yang pada dasarnya tidak menaruh simpati atau merasa terancam dengan proses islamisasi yang terjadi. Ketika Marcopolo melaporkan bahwa orang-orang Perlak adalah penyembah berhala, namun karena terus menerus berhubungan dengan pedagang Saracen yang terus menerus melabuhkan kapalnya maka mereka beralih kepada hukum Mohamet. Tome Pirès dan orang Iberia abad ke-16 lainnya dalam masalah ini cenderung mengikuti pendapat Marcopolo yang menekankan bahwa kontak-kontak perdagangan muslim dari wilayah Barat tersebut adalah penjelasan yang memadai

³ Banyak tulisan yang telah dihasilkan oleh kedua sarjana Belanda dalam menggunakan sumber-sumber lokal seperti *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram, Literature of Java*,

mengenai islamisasi.⁴

Sejarah nusantara sesungguhnya sudah mulai ditulis melalui pandangan orang asing, baik berupa kutipan yang rinci, dari berita-berita Cina yang menyebut secara tepat tanggal kedatangan perutusan mereka untuk membayar upeti maupun berupa laporan sederhana tentang kisah-kisah Arab yang berisi anekdot, keterangan-keterangan, atau yang secara langsung menyebut sebuah peristiwa yang sulit dibuktikan tanggal kejadiannya. Hal seperti ini bertahan cukup lama, bahkan setelah penemuan-penemuan arkeologis dan epigrafis serta memulihkan obyektifitas dokumentasi.⁵ Karena mula-mula hanya dikenal melalui kesaksian-kesaksian dari luar, maka kawasan Asia Tenggara dalam jangka yang lama hanya dianggap sebagai kawasan pertemuan, penampungan dan kolonisasi.

Akibatnya para sarjana tidak mampu secara pasti menentukan sejak kapan orang-orang di nusantara telah memeluk agama Islam, namun hanya mengira-ngira bahwasanya agama Islam telah masuk di nusantara pada abad pertama Hijriyah atau abad 7 M. pendapat seperti ini didasarkan atas ramainya jalur niaga yang dilakukan oleh orang-orang Arab dengan dunia

⁴ Lihat Universal Library, *The Travels of Marco Polo*, New York : Grosset & Dunlap, tanpa tahun, hal 247 – 255. Lihat juga, Reid, Anthony, 2002, *Sejarah Modern Asia Tenggara, Sebuah Pemetaan*, Jakarta:LP3ES, hal. 22.

⁵ Sejak abad 18 M, pastor-pastor Jesuit dari Beijing mencoba melacak kembali persentuhan-persentuhan pertama mereka antara negeri Cina dengan negeri-negeri lain. Pastor JJM Amiot (1718-1793) memberi catatan yang menarik tentang pulau Jawa dalam jilid XIV karangannya yang berjudul *Memoires Concernant Les Chinois*. WP Groenevelt (1880) menerbitkan buku *Notes on Malay Archipelago and Malacca, Compiled from Chinesse Sources* dan dicetak ulang dengan judul *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinesse Sources*.

Timur. Pada abad ke-7 M ini perdagangan dengan Tiongkok melalui Ceylon sangatlah marak, sehingga pada abad ke-8 dijumpai banyak pedagang-pedagang Arab di Canton. Dan menurut berita Tiongkok tahun 674 M. terdapat kabar bahwa terdapat seorang pembesar Arab yang menjadi pimpinan orang Arab di pantai Barat Sumatera.⁶

Pendapat yang sama diberikan oleh Van Leur dengan menyatakan bahwa rupanya koloni-koloni Arab telah didirikan di Kanton mulai sebelum abad IV. Koloni-koloni tersebut kemudian disebut-sebut lagi pada tahun 618 M. dan 626 M. Tahun-tahun berikutnya koloni-koloni membawa praktek agama Islam dan pelaksanaan ajaran Islam tersebut berada di bawah pengawasan orang Islam. Orang-orang Arab ini berada satu kelompok dengan rombongan lain seperti pedagang Persia, Yahudi, Katolik. Koloni-koloni Arab juga didapati di sepanjang jalur perdagangan Asia Tenggara. Jadi ada perkiraan bahwa pada tahun 674 M. telah terdapat koloni-koloni Arab di pantai Barat Sumatera.⁷

Sangat mudah untuk dipahami bahwasanya jalur niaga di Asia Tenggara pada masa-masa itu sangatlah ramai. Produk-produk unggulan berupa cengkeh, lada, pala, kayu cendana, kayu sapan, kamfer, dan pernis sesungguhnya telah mendapatkan pangsa pasar yang jelas semenjak zaman kekaisaran Romawi dan Dinasti Han. Dan yang terutama adalah rempah-rempah sebagai sebuah komoditas yang mampu memikat para pedagang dari

⁶ TW, Arnold, *The Preaching of Islam, A History of Propagation of the Muslim Faith*, London : Luzac & Company, 1935, hal. 363 – 364.

⁷ Van Leur, *Indonesian Trade and Society*, A. Mantau W. Van Moeve's Gravenhage. 1955. hal 111.

belahan dunia lain meski sebenarnya rempah-rempah ini hanya dalam volume yang kecil, sebab justru barang-barang seperti beras, garam, dan asinan, tekstil, barang logam dan lainnya lebih memberikan volume penjualan dan pembelian yang lebih besar. Rempah-rempah menjadi komoditas penting karena ternyata komoditas ini mampu menghasilkan keuntungan yang paling besar dibandingkan dengan komoditas-komoditas lainnya.⁸

Dan saat itu memang penguasaan jalan perdagangan khususnya laut oleh bangsa Arab lebih maju dibanding dengan orang Barat. Bangsa Arab telah mampu menguasai jalur laut melalui samudera India yang mereka namakan sebagai samudera Persia, karena memang sejak masa pra-Islam teluk Persia dengan pelabuhannya Siraf dan Basra sebagai pusat perdagangan antara Asia, Afrika dengan Timur Tengah.⁹ Dan memang bangsa Arab telah mampu melakukan pelayaran jarak jauh dengan kemampuan dan kesiapan fisik dan mental yang luar biasa sampai ke daratan Cina bahkan di abad X M. navigasi perdagangannya telah sampai ke Korea dan Jepang.¹⁰

Lebih lanjut Kramer menyatakan bahwa dalam perjalanannya ke negara-negara di Timur Jauh atau Jepang dan Korea mereka mengadakan hubungan dagang dengan negara yang disebutnya *Zabaj* (Sriwijaya).¹¹ Azra menguraikan dengan lengkap tentang hubungan Timur Tengah dengan Cina

⁸ Lihat Anthony Reid, *Dari Ekspansi Hingga Krisis : Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara*. Jakarta : OBOR, 1998, hal. 1-20.

⁹ JH. Kramers, "Geography and Commerce," dalam *The Legacy of Islam*, oleh Arnold, et. all, (Ed.) 1952, Oxford University Press, hal. 94-95.

¹⁰ *Ibid*, hal. 95.

¹¹ *Ibid*,

yang nantinya memberikan asumsi adanya hubungan antara Timur Tengah dengan nusantara juga. Dikatakan bahwa kontak pertama antara Timur Tengah dengan Nusantara banyak memiliki kaitan diplomatik. Sejarah Dinasti Cina yang berjudul *Chiu T'ang Shu* meriwayatkan pada tahun 31 H. / 651 M. istana T'ang dikunjungi oleh duta dari Ta Shih (istilah Cina untuk menyebut Arab. Empat tahun kemudian duta Tan-mi-nomi' (*Amīr al-Mu'minīn*) datang ke Cina dan memberitahu kepada penguasa Cina bahwa mereka telah mendirikan negara di Timur Tengah sejak 34 tahun sebelumnya dan telah memiliki tiga penguasa. Duta ini datang ketika pemerintahan Utsman bin Affan¹².

Ketika kekuasaan Islam di masa dinasti Umayyah makin meluas dan sampai ke Persia dan anak benua India memberikan angin segar bagi pedagang muslim untuk lebih giat melakukan kegiatan pelayaran ke daerah tersebut bahkan sampai ke Timur Jauh. Hal ini menimbulkan adanya jalur reguler pelayaran mulai dari Arabia Selatan sampai ke Timur Jauh, yang disebut oleh Hourani sebagai jalur pelayaran yang terjauh sebelum kebangkitan Eropa di abad XVI M.¹³ Intensitas pelayaran ini bukan hanya didokumentasikan oleh Cina tetapi juga oleh para peziarah Budha yang mengadakan kunjungan ke pusat-pusat keilmuan di India. Demikianlah, sehingga tercatat ada 17 duta muslim yang datang di Cina di masa dinasti Umayyah dan di masa Abbasiyah ada 18 duta muslim yang datang ke Cina. Berita Cina dan Arab dari sekitar abad 7 dan 8 M. memberikan bukti

¹² Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung : Mizan, 1999, hal. 37.

¹³ Ibid.

tingginya intensitas pelayaran dan jaringan perdagangan internasional antara Timur Tengah dengan Cina melalui selat Malaka. Hal ini pada gilirannya mendorong timbulnya kota-kota muslim pesisir mulai dari Pasai, Aceh, Malaka, Demak, Banten, Cirebon, Ternate-Tidore, Goa Tallo, Banjar, Kutai, Mataram dan sebagainya.¹⁴

Hamka menjelaskan bahwa pada tahun 674 M. orang Arab telah sampai di tanah Jawa. Berita ini didapat dari laporan Tiongkok yang menyebutkan bahwa Raja Ta Cheh telah mengirimkan utusannya ke Cho' po untuk mencecerkan pundi-pundi emas ke dalam holing, yang waktu itu diperintah oleh Ratu Sima. Raja Ta Cheh yang dimaksud oleh Hamka adalah Raja Arab yang ketika itu adalah Muawiyah bin Abi Sufyan¹⁵. Namun hal ini direvisi oleh Pusponegoro yang menyatakan bahwa isi berita Cina tersebut bukan seperti tersebut, melainkan orang Ta Cheh (Ta shih) mengurungkan niatnya untuk menyerang kerajaan Holing di bawah pemerintahan Ratu Sima karena pemerintahan di Ho ling itu sangat keras.¹⁶

Para sarjana mengemukakan teori yang berbeda tentang motif

¹⁴ Uraian detil tentang jaringan perdagangan lihat dalam Tjandrasasmita, "Jaringan Perdagangan Kesultanan di Indonesia Abad XV – XVII" dalam *Seminar Nasional Sumbangan Islam terhadap Kebangkitan Bangsa*. Jakarta:UIN Syahid Jarta, 2002.

¹⁵ Ta-Cheh merupakan nama yang diberikan oleh orang Tionghoa untuk Raja Arab. Jadi pada tahun 674 M. orang Arab telah menginjakkan kakinya di nusantara. Lihat Hamka, 1980, "Dari Hati ke Hati, Suatu Komentar terhadap Seminar Pendahuluan Sejarah Islam di Indonesia, dalam *PANJIMAS*, no. 291 tahun XXI, Maret 1980, hal. 9.

¹⁶ Marwati Djoened Pusponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III*, Jakarta:Balai Pustaka, 1993. hal. 180.

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.”⁵¹

Di bagian yang lain Hamzah Fanzuri 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 *waḥdāt al-wujūd*. Menurut Hamzah Fanzuri, sesuai dengan hadits Nabi bahwasanya orang yang mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya. Dalam karyanya Hamzah Fanzuri 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! mengetahui *man ‘arafa nafsahu* bukan mengenal jantung dan paru-paru dan bukan mengenal kaki dan tangan. Ma’na *man arfa nasahu* adanya dengan ada Tuhannya esa jua⁵²

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

Sabda Rasul Allah : *Man ‘arafa nafsahu*

⁵¹ Ibid, hal. 153

⁵² Lihat Hamzah Fansuri, “Syarāb al-Āsyiqīn” hal. 150.

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 bayan⁵³

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 mempertuturkan 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*.⁵⁴

⁵³ Lihat Drewes & Brakel, *The Poem of*, hal. 46, 60, lihat juga Baginsky, *Yang Indah*, hal 494

⁵⁴ Lihat, Hamzah Fansuri "Asrār al-Ārifīn", hal. 155 lihat Hamzah Fansuri "Zināt al-Muwāhidīn", dalam Abd. Hadi, *Hamzah Fansuri*, hal. 102,

d. Tajalli dalam perspektif Hamzah Fansuri

Dalam *Asrār al-Ārifīn*⁵⁵ Hamzah Fansuri menjelaskan dengan gamblang tentang doktrin metafisika dan ontologi wujudiyah. Kitab ini dianggap sebagai salah satu kitab tasawuf klasik yang terbaik, yang banyak diilhami oleh *Sawanih* karya Ahmad al-Ghazālī, *Tarjuman al-‘Asywāq* karya ibn ‘Arabi, *Lama’at* karya al-‘Iraqi, dan *Lawā’ih* karya al-Jami. Jika dibandingkan dengan risalah tasawuf Hamzah Fansuri yang lain (*Syarāb al-Āsyiqīn* dan *al-Muntahī*) karya ini merupakan kitabnya yang terbesar dan original.⁵⁶

Hamzah Fansuri memulai pembahasannya dengan menjelaskan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat-Nya yang kekal. Dalam sifat-sifat-Nya itulah tersimpan segala potensi (*isti’dad*) dari tindakan-tindakan Tuhan yang tiada berkesudahan dalam memperlihatkan segala ciptaan-Nya.

Dalam hal tajalli terlihat bahwasana Hamzah tidaklah mengikuti konsep Ibn Arabi ataupun al-Jili. Hamzah membuat konsep martabat yang berbeda dengan Ibn Arabi atau al-Jili yakni Tuhan bertajalli dalam lima martabat., yakni:

Martabat pertama adalah martabat la ta’ayun. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Zat Haqq Subhanahu wa Ta’ala dinamakan dengan *la*

⁵⁵ Kitab ini mula-mula disunting oleh Doorenbos (1933, 120-175) yang juga menyuntingnya. Tiga puluh tahun kemudian, Syed M. Naquib al-Attas juga menyuntingnya dan menerjemahkannya dalam bahasa Inggris (1970, 233-296, 354-415). Kitab ini diketemukan dalam koleksi Snouck Hurgronje dan disimpan di Museum Perpustakaan Universitas Leiden (MS. Cod. Or. 7291-I). Versi lain diketemukan di Banten, dan disimpan di Universitas Leiden juga. Hanya dua naskah inilah yang ditemukan hingga sekarang.

⁵⁶ Lihat Hadi, *Tasawuf yang Tertindas*, hal. 152.

ta'ayyun, karena akal budi dan pengetahuan manusia tidak mungkin dapat menjangkaunya. Hamzah Fansuri menyitir sabda Nabi SAW. yang melarang manusia untuk tidak memikirkan tentang Zat Allah SWT.⁵⁷ Karena itulah ia disebut *la Ta'ayyun* (tiada nyata) dan lawannya *ta'ayyun* (nyata).

Martabat kedua adalah *ta'ayyun* pertama (*awwal*), yaitu *Ilmu*, *Wujud*, *Syuhud* dan *Nur*. Dengan sebab *Ilmu* maka *Alim* dan *Ma'lum* menjadi nyata, dengan sebab *Wujud* maka Yang Mengadakan dan Yang diadakan menjadi nyata, dengan sebab *Syuhud* maka Yang Melihat dan Yang Dilihat menjadi nyata, dengan sebab *Nur* maka Yang Menerangi dan Yang Diterangi menjadi nyata. *Ta'ayyun* awal ini dinamakan dengan *Ahad* dan *Wahid*. Dinamakan dengan *Ahad* karena Zat Allah berada dalam keesaan-Nya. Namun apabila disertakan sifatt-Nya maka Ia dinamai *Wahid*

Martabat ketiga adalah *ta'ayyun* kedua, yaitu *Ma'lum* (yang diketahui) yang oleh kaum sufi disebut juga dengan *a'yan tsabitah* (sesuatu yang pasti), yang dinamakan juga *shuwār al-ilmiah* (lukisan ilmu), adakalanya dinamakan *ḥaqāiqat al-asyyā'* (hakikat sesuatu), dan *ruh idhafi* (ruh yang terpaut/terpelihara)

Martabat keempat adalah *ta'ayyun* ketiga yaitu kenyataan di dalam peringkat ketiga berupa ruh insan, ruh hewan dan tumbuhan

Martabat kelima adalah *ta'ayyun* keempat dan kelima yaitu segala yang berbentuk fisik (jasmani) dan segala makhlukat. Tahap ini merupakan tahap penciptaan yang tiada akhir, *ila ma la nihayatan lahu*, sebab bila tidak

⁵⁷ تفكر في خلق الله ولا تفكر في ذات الله

ada penciptaan maka Tuhan bukan merupakan Pencipta.⁵⁸

Inilah lima martabat yang disampaikan oleh Hamzah Fansuri, yang jika dibandingkan dengan konsep tajalli Tuhan yang disampaikan oleh Ibn Arabi dan al-Jili maka terdapat perbedaan meskipun ada juga kesamaannya. Hamzah membagi martabat ta'ayun dalam lima martabat maka jika martabat pertama yaitu martabat la ta'ayun dimasukkan dalam konsep pemikiran Hamzah, maka ia juga bisa dikatakan sebagai martabat enam.

e. Pengaruh Hamzah Fansuri di Nusantara.

Persoalan doktrin *waḥdat al-wujūd* menjadi mengemuka di Aceh pada abad ke -16 M., dan ternyata ajaran Hamzah Fansuri bukan hanya dikenal di Aceh dan sekitarnya akan tetapi tersebar ke berbagai wilayah nusantara, dan menjadi salah satu kitab-kitab tasawuf yang berbahasa Melayu yang paling awal ditulis di nusantara. Di Sulawesi tepatnya di Kesultanan Buton, ajaran Hamzah Fansuri dikenal dengan kitabnya *Asrār al-Ārifīn* yang dijadikan rujukan dalam perdebatan antara penganut madhab wujudiyah dengan penentangannya pada akhir abad ke-17 M., meskipun menurut penelitian yang dilakukan Yunus bahwa pada masa Sultan Dayyan Ihsan al-Dīn (1597 – 1631 M.), ajaran martabat tujuh sudah sangat dikenal di Buton dan bahkan menjadi Undang-Undang Kerajaan. Hal ini terlihat dari adanya perjanjian yang dibuat antara pihak kerajaan dengan Belanda yang diwakili oleh Pieter Both pada tahun 1613 M. yang isinya antara lain bahwa kerajaan

⁵⁸ Lihat Hamzah Fansuri, “*Syarāb al-Āsyiqīn*”, hal 191-192, bandingkan dengan *Zināt al-Muwāḥidīn* yang diedit oleh Abd al-Hadi, 1995, *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisinya*, Bandung:Mizan, hal. 84 – 86.

Buton bebas untuk melaksanakan sistem pemerintahannya menurut adat setempat. Adat setempat yang dimaksud dalam perjanjian tersebut adalah satu-satunya adat yang resmi mengatur pembagian kekuasaan yang disebut dengan Undang-Undang Martabat Tujuh.⁵⁹

Tulisan-tulisan dari Hamzah Fansuri juga dikenal dengan sangat baik di Pulau Jawa, sehingga kemudian ditemukan terjemahan *Syarāb al-Āsyiqīn* dan *al-Muntahī* karya Hamzah Fansuri ke dalam bahasa Jawa. Naskah *al-Muntahī* yang berbahasa Jawa tersimpan dalam Cod. Or. Leiden no. 5716 di Perpustakaan Universitas Leiden. Naskah ini telah disajikan oleh Snouck Hurgronje pada tahun 1906 M., bukan saja berisi terjemahan dari *al-Muntahī* akan tetapi juga mengandung kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikām* dengan terjemahan bahasa Jawa.

Voerhoeve mengatakan bahwa naskah ini diperkirakan ditulis pada abad ke 17, namun Pegeaud mengatakan bahwa naskah ini kemungkinan besar ditulis pada abad ke 19. akan tetapi sebagaimana diketahui bahwa pada abad ke 17 kitab-kitab karya dari Hamzah Fansuri sangatlah terkenal di Banten seperti tercatat dalam *Sejarah Banten*.⁶⁰ Pada masa Sultan Abu Nasr Zainal Abidin (1753 – 1777 M.) terdapat seorang ulama yang merupakan pengikutnya yang bernama Abdullah bin Abd al-Qahhar seorang Teolog dari Banten setelah ia menyelesaikan studinya di Makkah kepada Muhammad bin

⁵⁹ Lihat Yunus, *Tasawuf*, hal. 21.

⁶⁰ Drewes & Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, 251, lihat juga Martin Van Bruinessen, "Shari`a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Sultanate of Banten", dalam *Archipel* 50 (1995), hal 165-200. lihat juga MC, Ricklefs "Islamising Java : The long Shadow of Sultan Agung", dalam *Archipel*, 56, Paris, 1998, hal. 479.

Ali al-Tabari al-Husayni, yang kemudian diangkat sebagai residen di Cianjur. Ia dikenal sebagai penulis yang produktif, ketika masih berada di Makkah ia mengumpulkan, menulis dan menyalin kitab-kitab termasuk karangan dari 'Abd al-Rauf al-Sinkili yang diselesaikan pada tahun 1745 M.⁶¹ Ia menulis risalah yakni *Risāla fī Syurūṭ al-Ḥajj wa Arkānihi* ditulis di Makkah pada tahun 1161 H. / 1748 M. Setelah kepulangannya dari Makkah ia menulis dua risalah sufi yaitu *Masyāhid al-Nāsiq fī al-Maqāmah al-Sālik, Faṭḥ al-Mulk* pada tahun 1183 H. / 1769 M., serta menyalin *Syarāb al-Āsyiqīn* ke dalam bahasa Jawa atas permintaan Sultan. Abdullah bin Abd al-Qahhar mengikuti tarekat Syatariyah dan Naqṣabandi yang pengikutnya banyak tersebar di wilayah Bogor dan Cianjur.⁶²,

Manuskrip *Syarāb al-Āsyiqīn* yang berbahasa Jawa ini tersimpan dalam Cod. Or. Leiden no. 7392 dalam koleksi Perpustakaan Universitas Leiden. Kumpulan naskah ini mengandung masalah-masalah teologi, hukum dan tasawuf, serta risalah Arab dengan catatan-catatan berbahasa Jawa. Terjemahan dari *Syarāb al-Āsyiqīn* dalam kumpulan naskah ini tidaklah lengkap, hanya empat bab yang pertama dari naskah dan tidak secara jelas menunjukkan keaslian teks-teks berbahasa Melayu.

Di samping itu, pengaruh doktrin *waḥdat al-wujūd* juga diketemukan dalam syair⁶³ yang sangat mirip dengan syair Hamzah Fansuri. Hal ini

⁶¹ Martin van Bruinessen, "Shari`a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Sultanate of Banten", *Archipel* 50 (1995), 165-200. mengutip dari Voorhoeve, Bayan Tadjalli, TBG, 85, hal. 108.

⁶² Drewes & Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, hal. 226.

⁶³ Syair ini dikenal dengan syair sukarsa (Suluk Sukarsa) yang bertemakan mirip dengan Hamzah Fansuri ketika mencari dan menemukan Tuhan-Nya serta

mungkin membuktikan bahwa sebagai sufi pengembara Hamzah Fansuri mungkin saja telah mengadakan perjalanan ke pulau Jawa, setelah dia mengunjungi tempat-tempat lain yang dianggap penting. Dalam satu syairnya Hamzah dengan jelas mengatakan :

"Hamzah Fansuri di dalam Makkah,
 mencari tuhan di Baitul Ka'bah,
 di Barus ke Kudus⁶⁴ terlalu payah,
 akhirnya dapat di dalam rumah."⁶⁵

Berkenaan dengan ini, dapat dicatat bahwa pada abad ke 16 M., di Jawa diketemukan sajak yang mengangkat kembali tema *Syair Perahu* meskipun dengan cara yang berbeda. Tokoh utama yang diangkat adalah Ki Sukarsa, sebagai orang *yang ber'tikad* baik, dan *orang* yang pada akhirnya mencapai perairan keabadian, sehingga suluk tersebut dikenal dengan *Suluk Sukarsa*.

"Ki Sukarsa wus alayar/ing sakatahing sagara,

mengambil objek lautan. Sangat mungkin diilhami dengan tulisan Hamzah Fansuri tentang laut dan ombak. Lihat Hamzah Fansuri, "Asrār al-Ārifīn " dalam Doorenbos, hal. 153.

⁶⁴ Tulisan sesungguhnya adalah Quds, kata ini kemudian dihubungkan dengan daerah Kudus di Jawa Tengah sehingga seolah Hamzah pernah berhubungan dengan sunan Kudus, akan tetapi menurut Guillot, dengan mendasarkan pada inskripsi batu nisan Hamzah menyimpulkan maka yang lebih masuk akal adalah kata Quds menunjuk kepada tempat di Baitul Maqdis sebagai salah satu tempat yang dikunjungi oleh Hamzah Fansuri. Lihat, Guillot, Batu Nisan, hal. 10-11.

⁶⁵ Drewes & Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, hal. 108.

margane tekeng ma'rifat/tan aetung urip pejah,
damare murup tan pejah/panganggo mulyo tan rusak,
asangu tan kena telas/angungsi ing desa jimbar
.....

Ki Sukarsa denya layar/perahu sabar darana,
Salat mangka tiyangira/kinamuden pangawikan,
Linayaran amangun hak/winelahan niat donga.
Ki Sukarsa denya layar/wus tekeng sagara rakhmat,
Kawasa denira layar/wus tekeng sagara ora,"⁶⁶

Teks ini sebagaimana sejumlah teks lainnya dari masa itu, mengangkat tema menyatunya dengan alam semesta (*waḥdat al-wujūd*). Tema-tema seperti ini mengilhami sebagian besar suluk pada abad ke 16 - 17 M. di Jawa.⁶⁷ Suluk Sukarsa ini ditengarai muncul lebih dulu jika dibandingkan dengan dua manuskrip lainnya dari abad keenam belas yaitu

⁶⁶ Mengenai Suluk Sukarsa, lihat R.M.Ng. Poerbatjaraka, *Kepustakaan Djawa*, Jakarta: Djambatan, 1952, hal 100-103. Setiap bait mengandung 8 larik dan masing-masing 8 suku kata, semuanya sama-sama berasonansi.

Ki Sukarsa telah menjelajahi semua lautan
Sebab ia telah tahu ilmu utama
hidup dan mati baginya sama saja,
Pelitanya selalu menyala; tak pernah pakaiannya rusak
Bekalnya tak pernah habis; berada di tempat yang lapang
Maka, ki Sukarsa berlayar; perahunya bernama "kesabaran"
"Salat" adalah tiangnya; kemudinya adalah "pengetahuan",
berlayar dengan "kebenaran"; "do'a" adalah dayungnya
Ki Sukarsa telah berlayar dan telah sampai di lautan rakhmat
Layarnya telah menggiringnya ke tempat segalanya sirna"

⁶⁷ Denys Lombard, *Nusa Jawa : Silang Budaya*, terjemahan dari *Le Carrefour Javanais* (1990) oleh Winarsih dkk, bagian II, Jakarta : Gramedia, 2000, hal. 187.

Het Boek van Bonang (Buku Sunan Bonang) yang diedit oleh Schrieke, serta manuskrip kedua yaitu *Een Javaneese Primbon Uit De Zestiende Eeuw* (Primbon Jawa Abad Enambelas) yang sudah dibahas oleh H. Kraemer dan GWJ Drewes. Manuskrip yang pertama yang diberi judul *Het Boek van Bonang* oleh Schrieke dianggap kurang tepat oleh Drewes dalam penelitiannya, sehingga ia kemudian memberikan judul yang lain yaitu *The Admonition of Seh Bari* (Wejangan Seh Bari).⁶⁸

⁶⁸ Lihat, GWJ. Drewes, 1969, *The Admonition of Seh Bari*, Leiden : The Hague – Martinus Nijhoff.

TIGA

SYAMS AL-DĪN AL-SUMATRANI : Pelopor Ajaran martabat Tujuh

a. Di sekitar kehidupannya.

Sebagai salah satu rantai pemikiran *wahdat al-wujud* di nusantara, 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.⁶⁹ Pandangan ini menurut Aziz Dahlan⁷⁰ 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

⁶⁹ 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.

⁷⁰ Lihat Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin Samatrani*, Padang : IAIN IB Press, 1999, hal. 23.

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 tempat, maka sangat dimungkinkan keduanya pernah bertemu. A. Winsted⁷¹ menjelaskan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani pernah menjadi murid dari Pangeran Bonang di Jawa, dan A. Hasjmy bahkan memandang bahwa keduanya (Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani) pernah berguru ke Sunan Bonang di Jawa.⁷² Tentu saja spekulasi para sarjana di atas terjawab dengan penemuan inkripsi batu nisan dari Hamzah Fansuri (jika nisan itu betul-betul mengarah kepada 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.⁷³

Siapa sebenarnya Syams al-Dīn al-Sumatrani, tidak banyak informasi yang didapat tentang biografi ulama besar ini, seperti halnya informasi tentang Hamzah Fansuri. Informasi lokal tentang Syams al-Dīn al-Sumatrani diperoleh dari *Hikayat Aceh*, *Adat Aceh* dan *Bustān al-Salatīn*, sementara sumber-sumber barat adalah catatan perjalanan dari para pengembara Eropa

⁷¹ Winstedt, 1972, *History A History of Classical Malay Literature*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, hal. 175.

⁷² Hasjmy, *Syah dan Ahlussunnah*, hal. 85.

⁷³ Lihat Guillot, "Batu Nisan", hal. 2-34.

yang datang di Aceh. Akan tetapi semua informasi tersebut mengarah pada sebuah informasi bahwa Syams al-Dīn 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)⁷⁴. Pada masa inilah kelompok Hamzah Fansuri dan Syams al-Dīn 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 heterodoks di India mendapat dukungan yang kuat di istana pada masa Sultan Akbar Agung (1560 – 1605 M.) dan penggantinya Jahangir (1605 – 1627 M.)⁷⁵, sampai kemudian munculnya Nūr al-Dīn al-Raniri di Aceh.

Dalam Hikayat Aceh diceriterakan bahwa Syams al-Dīn 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-Dīn al-Sumatrani lah para pengembara tersebut berurusan antara tahun 1600 – 1630. Dalam catatan

⁷⁴ 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.

⁷⁵ Lihat Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, hal. 327. 360.

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,⁷⁶ seorang pelaut Belanda yang sampai di Aceh pada tahun 1599 M., menyebutkan dalam bukunya bahwa di Aceh didapatinya seorang yang menjadi Syeikh Penasehat Agung Raja. John Davis,⁷⁷ 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 berikutnya diberikan oleh Lancaster,⁷⁸ utusan Ratu Elizabeth dari Inggris untuk mengadakan perundingan dagang dengan Aceh menyatakan

⁷⁶ 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 Lombard, *Kerajaan Aceh*, hal. 30.

⁷⁷ John Davis ini dikatakan bahwa ia adalah mata-mata Inggris yang ditugasi untuk memata-matai pedagang-pedagang Belanda itu selama dalam perjalanannya ke Hindia.

⁷⁸ 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.

silsilah guru Tarekat Syattariyah ini yang menghubungkannya sampai dengan ‘Abd al-Rauf al-Sinkili. Guru terakhir yang ditemuinya adalah Syekh Ali Umar Tuanku Nan Elok menerima ijazah dari Syekh Tuanku Bermawi menerima ijazah dari Syekh Bosai menerima ijazah dari Syekh Muhammad Sani menerima ijazah dari Syekh Jafarin menerima ijazah dari Syekh Abdul Muhib menerima ijazah dari Syekh Sultan Kusai menerima ijazah dari Syekh Tuanku Tibaran menerima ijazah dari Syekh Ahmad Qasim menerima ijazah dari Syekh Habibullah menerima ijazah dari Syekh Khalidin menerima ijazah dari Syekh Abdul Hasan menerima ijazah dari Syekh Abdul Musin menerima ijazah dari Syekh Idris Khatib Majolela menerima ijazah dari Syekh Jalaludin menerima ijazah dari Syekh Khairudin menerima ijazah dari Syekh Abdurrahman menerima ijazah dari Syekh Muhammad Idris menerima ijazah dari Syekh Burhanudin Ulakan menerima ijazah dari ‘Abd Rauf bin Ali al-Sinkili.

Meski demikian tidak semua jaringan Tarekat Syattariyah di nusantara selalu dihubungkan dengan ‘Abd al-Rauf al-Sinkili, melainkan ada yang menyatakan bahwa ada beberapa daerah di nusantara yang memperoleh Tarekat Syattariyah dari jalur yang lain meski pada muara yang sama yaitu Ahmad al-Qusyasyi melalui muridnya Ibrahim al-Kurani, seperti berkembangnya tarekat Syattariyah di Buntet Cirebon. Menurut Muhaimin,¹⁴² bahwasanya tarekat Syattariyah di Buntet ini berkembang tidak melewati ‘Abd

¹⁴² Lihat, Muhaimin, 1997, “Pesantren and Tarekat in The Modern Era : An Account on the Transmission of Traditional Islam in Java, dalam *Studia Islamika*, Vol 4 No. 1, Jakarta : PPIM, hal 6 – 9. Bandingkan dengan Muhaimin, AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal : Potret dari Cirebon*, Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2002, hal .337 -343.

al-Rauf al-Sinkili melainkan melalui Muhammad Tahir bin Ibrahim al-Kurani yang menerima dari ayahnya Ibrahim al-Kurani, dan seterusnya. Hal yang sama juga berlaku untuk tarekat Syattariyah di wilayah kerajaan Buton yang juga menerima tarekat Syattariyah melalui Muhammad Tahir bin Ibrahim al-Kurani. Fenomena ini tentunya mudah dimengerti sebab kedudukan Haramayn sebagai pusat ilmu ketika itu sangatlah dominan sehingga merangsang sekaligus mengundang kaum muslimin untuk menuntut ilmu di Haramayn tersebut.

Jika ditelusuri lebih jauh, sebetulnya inti jaringan penyebaran doktrin *wahdat al-wujūd* dan pengembangannya adalah berada di Haramayn. Sebagaimana kita lihat bahwa Al-Qusyasyi dan Al-Kurani memiliki peran yang jelas dalam penyebaran ajaran martabat tujuh di nusantara melalui Tarekat Syattariyah dan 'Abd al-Rauf al-Sinkili, namun ulama yang dikenal di nusantara sebagai khalifah dari Tarekat Syattariyah tersebut justru di Haramayn sendiri lebih dikenal sebagai penganut tarekat Naqsabandiyah. Seperti disampaikan oleh Bruinessen bahwa Kamus biografi ulama Kurdi yang terbit paling akhir yakni oleh Mudarris pada tahun 1983 M. hanya menyebutkan al-Kurani sebagai penganut tarekat Naqsabandi, begitu juga kamus biografi yang terkenal dari Muhammad Khalil yang berjudul *Silk al-Durrar* juga menyebutkan hal yang sama.¹⁴³ Mereka mengajarkan latihan-latihan zikir dengan suara keras serta melalui mendengarkan musik yang hal ini tidak disukai oleh ulama Naqsabandi yang lain khususnya al-Sirhindi. Ulama ini mengajarkan Tarekat Syattariyah kepada ulama-ulama Jawi semisal

¹⁴³ Lihat, Bruinessen, *Tarekat Naqsabandi*, hal. 59.

‘Abd al-Rauf al-Sinkili. Namun putra al-Kurani, Abul Tahir justru mengajarkan tarekat Naqsabandi dan mengangkatnya sebagai khalifah tarekat Naqsabandiyah kepada Abdullah bin Abd al-Qahhar al-Bantani putra dari Sultan Ageng Tirtayasa.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Dikutip dari Martin van Bruinessen, "Shari`a court, tarekat and pesantren: religious institutions in the sultanate of Banten", *Archipel* 50 (1995), 165-200. lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung:Mizan, 1990, hal. 269-270.

LIMA

ABD. ŞAMAD AL-PALIMBANI (1704 – 1785 M.)

DAN TAREKAT SAMMANIYAH

a. Kesultanan Palembang pada Abad ke -18 M.

Salah satu pusat intelektual Islam nusantara adalah di Kesultanan Palembang¹⁴⁵, Sumatera Selatan. Setelah berdirinya kesultanan Palembang di abad ke-17, Islamisasi yang massif terjadi di Palembang dan sekitarnya. Di sisi lain para Sultan nampaknya mempunyai kepedulian yang khusus terhadap keilmuan Islam. Menurut Azra¹⁴⁶, nampaknya para Sultan menempuh berbagai cara untuk menarik minat para ulama terutama dari Timur Tengah untuk datang ke Palembang dan mengajarkan ilmu agama Islam di sana. Akibatnya semenjak abad ketujuh belas para imigran Arab terutama dari Hadramaut mulai berdatangan di Palembang dan semakin hari semakin bertambah banyak. Menjelang pertengahan abad ketujuh belas tersebut sudah terdapat beberapa ulama dari Arab yang mempunyai kedudukan penting di istana. Lebih lanjut Azra menjelaskan bahwa pada tahun 1754 – 1755 M. dilaporkan seorang Sayyid Aydarus menikah dengan saudara perempuan

¹⁴⁵ Kesultanan Palembang adalah kelanjutan dari kerajaan Majapahit, Demak dan Pajang serta Mataram. Dalam sejarah tutur Palembang, adipati Majapahit yang berkuasa di Palembang adalah Arya Damar (1455-1486), putra dari Prabu Brawijaya Sri Kertawijaya, yang kemudian digantikan oleh Pangeran Sedo ing Lautan. Lihat Husni Rahim, “Kesultanan Palembang Menghadapi Belanda serta Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Palembang, dalam *Sejarah*, MSI, Jakarta:Gramedia, 1993, hal. 34-57

¹⁴⁶ Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 244.

Sultan Mahmud dan beberapa sayyid lain menjadi pemimpin-pemimpin keagamaan yang diketuai oleh salah satu di antara mereka dan dikenal dengan sebutan tuan besar.

Kepedulian para sultan yang hendak menjadikan Palembang sebagai pusat ilmu keagamaan menjadikan Palembang memiliki banyak koleksi naskah-naskah karya ulama setempat dan salinan dari kitab-kitab yang ditulis oleh ulama Timur Tengah. Akan tetapi nampaknya pembaruan ini hanya dalam lingkup istana saja, tidak menyebar keluar istana. Akibatnya naskah-naskah dan tradisi keilmuan hanya menjadi konsumsi istana dan kuat di lingkup istana. Nampaknya ada persamaan dengan tradisi yang ada di lingkungan kerajaan Buton di Sulawesi akan tradisi intelektualnya. Meski demikian, hal ini paling tidak menjadikan istana kesultanan Palembang menjadi pusat koleksi besar para ulama-ulama lokal dan internasional.¹⁴⁷

Drewes¹⁴⁸ dan juga Iskandar¹⁴⁹ memberikan daftar naskah-naskah koleksi di istana Palembang pada abad ke -18 M. yang merupakan hasil karya ulama lokal dan internasional. Terdapat naskah dengan judul *Idrāk al-Ḥaḡīqah fī takhrīj aḡādits al-Ṭāriqa* karya Ali bin Hasan bin Sadaqa al-Mishri yang ditulis pada tahun 1640 M. Atau naskah *Umdāt al-Murīd li al-Jawharāt al-Tawhīd* bertanggal ditulis pada tahun 1650 M. Terjemahan kitab *al-Ḥikām*

¹⁴⁷ Lihat, GWJ. Drewes, *Directions on Travelers on the Mystic Path*, the Hague : KITLV, 1977.

¹⁴⁸ Lihat, GWJ. Drewes, "Palembang Manuscripts and Author", dalam *Directions on Travelers on the Mystic Path*, the Hague : KITLV, 1977, hal. 198 – 237.

¹⁴⁹ Lihat T. Iskandar, "Palembang Kraton Manuscripts" dalam CMS Hekwig & SO. Robson (ed), *A Man of Indonesian Letters, Essays in Honour of Professor A Teew*, Forris Publication, 1986, hal. 67 – 72.

karya ibn Athaillah ke dalam bahasa Melayu sebagai koleksi Sultan Ahmad Najmudin (1754 – 1777 M.). Di samping itu kitab karya dari ulama-ulama nusantara yang berasal dari luar Palembang juga tersebut dalam daftar naskah tersebut, seperti kitab *Asrār al-Ārifīn* karya Nūr al-Dīn al-Raniri, *Daqā'iq al-Ḥurūf*, *Umdāt al-Muḥtajīn*, karya 'Abd al-Rauf al-Sinkili. Dan naskah-naskah yang berbahasa Jawa seperti *Serat Wulang Jayalengkara* yang dikoleksi oleh Sultan Muhammad Baha'udin (1774 – 1803 M.), serta karya-karya dari ulama dan penulis dari Palembang sendiri semisal Shihabuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhrudin, Abd al-Ṣamad al-Palimbani, Muhammad Muhyidin bin Syaikh Shihabudin, Kemas Muhammad bin Ahmad dan sebagainya.

Kitab-kitab yang beredar di Palembang tersebut meliputi kitab-kitab dalam bidang hadits, fiqih, tasawuf, teologi, sejarah. Namun dalam pengamatan Drewes kitab yang dihasilkan oleh Hamzah Fansuri dan Syams al-Dīn al-Sumatrani tidak nampak dan tidak dijumpai dalam koleksi tersebut, yang ada justru kitab dari Nūr al-Dīn al-Raniri dan 'Abd al-Rauf al-Sinkili.¹⁵⁰ Hal ini menunjukkan nampaknya ulama-ulama di Palembang menghindar untuk mempelajari kitab-kitab yang dianggap bermasalah.

Ulama-ulama yang ada sebelum Abd al-Ṣamad al-Palimbani seperti misalnya Shihabuddin bin Abdullah Muhammad¹⁵¹ menulis terjemahan dalam bahasa Melayu dari *Jawhārat al-Tawhīd* yang diselesaikan pada tahun

¹⁵⁰ Drewes, *Directions for*, hal. 217.

¹⁵¹ Tidak diketahui riwayat hidupnya dengan jelas, tetapi Drewes memperkirakan bahwa yang bersangkutan hidup pada pertengahan abad ke -18 seperti terlihat dari karya-karya yang diinisiasikan kepadanya. Lihat, Drewes, *Directions for*, hal. 219

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.

Seperti para pendahulunya, al-Palimbani mencoba mengkompromikan tasawuf ibn ‘Arabian dengan Ghazalian dengan membuat penafsiran-penafsiran tentang konsep-konsep yang mengundang kontroversi, seperti yang dilakukan al-Qusyasyi, al-Kurani, al-Sinkili maupun al-Maqassari. Hampir di keseluruhan karya-karyanya al-Palimbani selalu menekankan pentingnya pemenuhan kewajiban-kewajiban syari’at di jalan mistis tetapi menolak mistisisme spekulatif yang tidak terkontrol yang ia namakan dengan doktrin wujudiyah mulhidah.

Al-Palimbani menyebutkan golongan sufi gadungan termasuk di dalamnya wujudiyah yang mulhidah. Golongan yang dimaksud oleh al-Palimbani adalah *kaum hubbiyah, awliyaiyah, samrakhiyah, khaliyyah, waqifiyyah, mutakasiliyah, hululiyah, mujassimah, ibahiyah, hururiyah, mutajahiliyyah, dan wujudiyah*.¹⁷³ Adapun yang dimaksud dengan golongan wujudiyah di sini adalah kaum yang i’tikad dan katanya *lā ilā ha illa Allāh* diyakini sebagai tiada wujudku hanya wujud Allah, yakni bahwa aku wujud Allah. Lagi pula mereka itu menyatakan bahwa *inna al-Ḥaqq subḥānahu wa ta’ala laisa bi maujūd illa fi ḡimni wujud al-kā’inat*, yakni bahwa sesungguhnya Haqq Ta’ala tiada wujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk, maka mereka itu mengitsbatkan keesaan Haqq Ta’ala di dalam wujud makhluk.....mereka juga berkata “kami dengan Allah sebangsa dan

¹⁷³ Al-Palimbani, *Tuḥfah al-Raghībīn fī Bayān Haqīqāt Imān al-Mu’minīn*, MS Jakarta : Perpustakaan Nasional, ML 719, hal. 14 – 16.

sewujud”. Golongan yang berpendapat seperti dihukumi kafir oleh al-Palimbani.¹⁷⁴ Maka dalam pandangan al-Palimbani terdapat dua golongan wujudiyah, yaitu wujudiyah mulhidah (ateis) yang memiliki keyakinan seperti tersebut dan wujudiyah muwahidah, yaitu sufi sebenarnya yang tidak berpandangan seperti sufi gadungan tersebut.

Sementara untuk menjelaskan tentang kemajemukan alam semesta al-Palimbani mengadopsi konsep martabat tujuh al-Burhanpuri dengan beberapa modifikasi. Menurut al-Palimbani wujud Allah yang Esa tersebut dapat dikenal dengan tujuh tahapan. Martabat yang pertama adalah *martabat al-ahadiyah* yang dinamakan juga dengan *la ta'ayun* dan martabat *al-itlāq* yaitu ibarat dari semata-mata esensi-Nya, yakni memandang dengan hatinya akan wujud Allah dengan tiada iktibar sifat, af'al dan asma-Nya. Martabat kedua adalah *martabat al-wahidah* yang disebut juga *ta'ayun al-awwāl*, dan *ḥaqīqat al-muḥammadiyah*, yaitu ilmu Tuhan mengenai esensi dan sifat-Nya serta alam semesta ini secara global. Martabat ketiga adalah *martabat al-wahidiyyah*, dinamakan juga *ḥaqīqat al-insāniyah* yakni ilmu Tuhan atas dirinya dan alam semesta secara terinci. Ketiga martabat ini menurut al-Palimbani adalah qadim dan azali karena ketika itu belum ada yang maujud kecuali zat Allah semata, sementara alam semesta sudah ada dalam ilmu Allah tetapi belum *ẓahir* di dalam wujud luar (*kharij*).¹⁷⁵

Martabat keempat adalah *alam arwah* yakni nur Muhammad yang

¹⁷⁴ Al-Palimbani, *Tuhfah*, hal. 24 – 26.

¹⁷⁵ Al-Palimbani, *Siyār al-Salikiin*, IV, hal 103 – 105. Bandingkan dengan al-Burhanpuri, *Tuhfah*, hal. 130 – 131. lihat juga al-Sumatrani, *Jauhār al-Daqā'iq*, hal. 249 – 258.

dijadikan dari nur-Nya yang merupakan asal segala roh di alam ini. Martabat kelima adalah *alam mitsal* pemisahan atau deferensiasi atas roh tunggal ke dalam roh-roh perseorangan. Martabat keenam adalah *alam ajsam* yaitu alam-alam benda yang terdiri dari empat unsur api, angin, tanah dan air. Martabat yang ketujuh adalah *martabat insan* yaitu kesatuan dari keseluruhan martabat yang terdahulu maka disebut juga martabat *al-jami'ah*. Disebut juga martabat ta'ayun akhir yaitu penampakan zahir Allah yang kemudian sekali.¹⁷⁶

Meski al-Palimbani mengadopsi konsep martabat tujuh al-Burhanpuri, tetapi ia menafsirkan doktrin ini dalam perspektif ghazalian. Menurut al-Palimbani, al-Ghazalī membagi tiga tingkatan manusia dalam menuju makrifah kepada Tuhan-Nya yaitu martabat pertama dinamakan *nafs al-ammarah* yaitu jiwa yang selalu menyuruh berbuat maksiat dan segala kejahatan dan tidak mencela atas kejahatan. Martabat kedua; dinamakan *nafs al-lawwamah*, yaitu jiwa yang mencela adanya kejahatan dan ia tiada ridha kepadanya, dan hatinya selalu ingin berbuat kebaikan, tetapi masih ada sifat 'ujub dan riya' di dalam hatinya. Martabat ketiga adalah *nafs al-mutmainnah*, yaitu jiwa yang telah mempunyai ketetapan hati untuk selalu berbuat kebaikan, dan ia tidak ridho atas segala kejahatan. Inilah martabat orang yang telah sampai kepada Tuhan.¹⁷⁷

Nampaknya al-Palimbani tidak puas dengan penjelasan yang diberikan oleh al-Ghazalī sehingga kemudian ia menyempurnakan tingkatan manusia menjadi tujuh tingkatan. Nampaknya ia ingin memadukan konsep martabat tujuh dalam mencapai martabat insan kamil ke dalam madhab

¹⁷⁶ Al-Palimbani, *Siyār al-Salikiin*, IV, hal. 104 – 105.

¹⁷⁷ Al-Palimbani, *Siyār al-Salikin*, III, hal. 6 – 8.

Ghazalian. Menurut al-Palimbani jiwa manusia memiliki tujuh peringkat yaitu *nafs al-ammarah*, *nafs al-lawwamah*, *nafs al-mulhamah*, *nafs al-mutmainnah*, *nafs al-radhiyah*, *nafs al-mardiyah*, dan *nafs al-kamilah*.¹⁷⁸ Peringkat pertama sampai dengan peringkat tujuh menggambarkan tingkatan-tingkatan dalam martabat tujuh, tetapi dibungkus dalam perspektif ghazalian. Nampaknya al-Palimbani mencoba memadukan antara metafisika 'Arabian dengan pelaksanaan syari'at dalam tasawuf Ghazali.

Untuk mencapai peringkat insan kamil ini, manusia harus menaklukkan hawa nafsunya sehingga ia terbebas dari ikatan nafsu dan jiwanya berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Upaya ini dikenal dengan *taraqqi* yaitu perjalanan kembali menuju Tuhan. Perjalanan ini dimulai dengan menundukkan *nafs al-ammarah* yang memiliki ciri-ciri antara lain cenderung kepada kejahatan, bersifat jahil, loba, kikir, suka marah, banyak makan, dan pelupa. Perjalanan pada tahap ini identik dengan alam ajsam dan ditempuh melalui syari'at. Perjalanan selanjutnya adalah menaklukkan *nafs al-lawwamah* yang memiliki sifat-sifat bangga diri, ria, dan suka membantah. Perjalanan ini identik dengan alam mitsal dan ditempuh melalui tarekat. Perjalanan berikutnya adalah menempuh tahapan *nafs al-mulhamah* dengan memiliki sifat-sifat pemurah, qana'ah, berilmu, tawaduk, sabar dan beramal saleh. Perjalanan ini identik dengan alam arwah yang dilalui dengan makrifat. Setelah itu sufi mesti melalui *nafs al-mutmainnah* yang memiliki sifat murah hati, tawakal.

Menurut al-Palimbani sebetulnya paham *waḥdat al-wujūd* dalam

¹⁷⁸ Al-Palimbani, *Siyār al-Salikīn*, III, hal. 9 – 12.

perspektif ibn Arabi merupakan tingkatan tauhid paling tinggi yang merupakan tujuan kaum sufi jika dilihat dalam perspektif al-Ghazali. Menurut al-Palimbani dengan mengutip al-Ghazali menyatakan bahwa tingkatan tauhid ada empat yaitu pertama, orang yang mengatakan *lā ilā ha illa Allāh* tetapi hatinya lalai; kedua, orang yang mengucapkan kalimat *lā ilā ha illa Allāh* serta mengimani makna; ketiga, adalah tauhid orang yang dekat dengan Allah (*muqarrabin*), yang memandang dengan mata hatinya bahwasanya alam dan isinya sebagai ciptaan Allah SWT; keempat, tauhidnya orang siddiqin yaitu orang yang memandang dengan mata hatinya tiada yang lain selain zat Allah yang wajib al-wujud, dinamakan pula dengan istilah *fana di dalam tauhid*, maka ia tidak lagi melihat dirinya, karena batinnya telah tenggelam dalam memandang (syuhud) Tuhan yang Esa yang sebenar-benarnya.¹⁷⁹

e. Tarekat Sammaniyah di Nusantara

Tarekat ini didirikan oleh Muhammad bin Abd al-Karim al-Samman. Lahir di Madinah tahun 1132/1719, yang sebelumnya belajar tarekat Khalwatiyah dari Mustafa bin Kamal al-Din al-Bakri (w. 1749). Namun kemudian mendirikan sebuah cabang tarekat tersendiri. Sesudah Syekh Muhammad Samman wafat pada tahun 1189/1775, tarekat ini terus menyebar ke berbagai penjuru negeri muslim seperti di Sudan dan Mesir. Sementara ke arah Timur yakni ke Sumatera dan Semenanjung Melayu,

¹⁷⁹ Lihat al-Palimbani, *Siyār al-Sālikīn*, IV, hal. 102 – 103. lihat juga al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Dīn*, IV, hal. 240.

tarekat ini menyebar dibawa oleh para jama'ah haji. Juru dakwah pertama yang berasal dari kaum Jawa di Makkah adalah Abd al-Şamad al-Palimbani yang ketika itu menetap di Hijaz dan memperoleh ijazah tarekat Sammaniyah dari Muhammad Samman. Hal ini disebutkan dalam kitabnya *Syair al-Sālikīn*.¹⁸⁰ Penyebar tarekat yang lainnya adalah Kemas H. Ahmad yang juga berasal dari Palembang. Melalui kedua tokoh inilah tarekat Sammaniyah menyebar di Palembang.

Setelah Abd al-Şamad al-Palimbani terdapat seorang tokoh Sammaniyah yang lain yaitu Ki Agus Muhammad Akib yang dilahirkan sekitar tahun 1760 M. di Palembang. Pada usia muda ia pergi ke Makkah dan bergabung dengan al-Palimbani. Setelah selesai ia kembali ke Palembang dan menetap di belakang Masjid Agung yang langsung berdekatan dengan keraton Palembang. Nampaknya terdapat hubungan yang cukup erat antara keraton dengan tarekat Sammaniyah ini. Hal ini dibuktikan dengan dibangunnya zawiyah oleh Sultan Mahmud Baha'udin pada tahun 1776 M. bukti yang lain adalah keraton memiliki naskah-naskah keagamaan yang beragam yang menunjukkan kepedulian terhadap perkembangan intelektual di Palembang.¹⁸¹

Setelah keraton Palembang jatuh ke tangan kolonial Belanda pada tahun 1821 M., memberikan pengaruh terhadap Islam di Palembang. Para sultan tidak bisa lagi memberikan perlindungan terhadap agama Islam. Tetapi hal ini tidak berarti bubarnya tarekat Sammaniyah di Palembang, justru tarekat ini kemudian menjadi pelindung alternatif masyarakat keraton,

¹⁸⁰ Lihat al-Palimbani, *Siyār al-Sālikīn*, III, hal. 39 – 40.

¹⁸¹ Lihat Drewes, *Directions for*, hal. 219 – 224.

terutama yang dikembangkan oleh Panembahan Bupati, satu-satunya saudara lelaki Sultan Mahmud Badarudin dan Sultan Ahmad Najmudin II, yang diizinkan tinggal di Palembang oleh Belanda. Panembahan Bupati adalah yang kemudian berkoalisi dengan Muhammad Akib untuk mengembangkan tarekat ini. Pada tahun 1840 M., diadakan perayaan besar keagamaan yang dipimpin oleh Muhammad Akib dan dibiayai oleh Panembahan Bupati, yang hal ini menimbulkan kecurigaan di pihak pemerintah kolonial Belanda. Sebab ditakutkan mereka akan menggunakan momentum-momentum seperti ini sebagai kedok untuk memobilisasi massa untuk menentang Belanda. Setelah tahun 1858 M. peran Panembahan Bupati sebagai pelindung agama sudah tidak terdengar lagi dan berakhir.¹⁸²

Penafsirannya yang moderat dalam doktrin *waḥdat al-wujūd* tentu saja memberikan efek dalam perkembangan doktrin *waḥdat al-wujūd* di nusantara. Apalagi, Abd al-Ṣamad al-Palimbani adalah salah satu khalifah tarekat Sammaniyah¹⁸³ di nusantara yang memiliki pengikut yang cukup banyak. Dengan pengaruh yang dimilikinya, al-Palimbani menyebar ide-ide dan ajarannya lewat berbagai karya-karyanya, termasuk magnum opusnya kitab *Siyār al-Sālikīn*. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Bruinessen pada tahun 1990 an, kitab *Siyār al-Sālikīn* masih menjadi bacaan masyarakat terutama di Sumatera dan di luar Jawa dan masih banyak ditemui toko-toko kitab yang menjual kitab ini.

¹⁸² Pembahasan detail tentang situasi sosial keagamaan di Palembang abad ke -19 lihat Peeters, Jeroen, *Kaum Tuo – Kaum Mudo, Perubahan Religius di Palembang 1821 – 1942*, Jakarta : INIS, 1997.

¹⁸³ Lihat Trimmingham, *The Sufi Order*, hal. 77.

Tarekat ini tidak hanya tersebar di daerah Palembang dan sekitarnya melainkan juga ke wilayah-wilayah lain di nusantara, meski keberadaannya di nusantara selalu dihubungkan dengan abd al-Shamad. Hal ini tidak berlebihan, sebab dikatakan bahwa Abdus shamad lah yang dikenal sebagai orang yang pertama kali membawa tarekat ini ke nusantara meski dalam konteks kesultanan Palembang. Untuk keperluan itu ia menulis ratib saman. Di Aceh, Ratib Samman dan atau Hikayat Samman, sangat populer. Ratib Samman inilah yang kemudian berubah menjadi suatu macam permainan (tarian) rakyat yang terkenal dengan nama seudati (tarian). (Usman Said, 1981, 286). Tarian Saman ini. hingga kini sangat terkenal di seantero nusantara yang berasal dari Aceh. Di Kalimantan tarekat sammaniyah ini dibawa oleh Arsyad al-Banjari yang nampaknya merupakan kawan seperguruan dengan al-Palimbani, atau paling tidak pernah menuntut ilmu bersama di timur tengah.

ENAM

AHMAD MUTAMAKIN DAN POLEMIK SERAT CABOLEK

a. Biografi Ahmad Mutamakin

Serat Cabolek¹⁸⁴ merupakan salah satu sumber yang banyak mengungkapkan tentang tokoh Ahmad Mutamakin yang disebutkan hidup pada zaman Sunan Mangkurat (1719 – 1726) dan puteranya Paku Buwana II (1726 – 1749)¹⁸⁵. Sementara dalam sumber-sumber lain pada abad ke -18 tidak dijumpai informasi mengenai tokoh ini. Informasi lain yang bisa dijadikan sebagai sumber adalah tradisi lisan yang berkembang di masyarakat setempat. Menurut tradisi masyarakat setempat bahwasanya Ahmad Mutamakin adalah masih keturunan dari Raden Fatah, penguasa Demak yang pertama, memiliki putra Sultan Trenggana yang memiliki menantu Jaka Tingkir (Sultan Hadiwijaya). Jaka Tingkir memiliki putra Candradinigrat (Sumahadinegara atau Pangeran Benawa). Ahmad Mutamakin merupakan putra dari Pangeran Benawa II (Sumahadiwijaya) yang ketika terjadi peperangan antara Pajang dengan Mataram pada 1617, Pangeran Benawa II melarikan diri ke Giri dan meminta suaka politik untuk menghindari serangan dari Mataram. Diceriterakan pula bahwa Adipati Tuban memiliki hubungan

¹⁸⁴ Telah diteliti oleh Soebardi sebagai sebuah disertasi pada Australian National University (ANU) pada tahun 1967 dengan judul asli *The Book of Cabolek*. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh pihak Koninklijk Instituut Voor Taal-Land-En Volkenkunde (KITLV) sebagai seri nomor 10 Bibliotheca Indonesia pada tahun 1975.

¹⁸⁵ Lihat S. Soebardi, *The Book of Cabolek*, Leiden : KITLV, 1975, hal. 37.

kekerabatan dengan Pangeran Benawa II ini¹⁸⁶. Jika disimpulkan bahwa Mutamakin adalah merupakan putra dari Pangeran Benawa II yang dilahirkan pada tahun 1645, maka usia Pangeran Benawa pada waktu itu sudah mencapai 55 tahun.¹⁸⁷ Menurut sumber lain, Mutamakin juga memiliki garis keturunan langsung dari Nabi Muhammad SAW.

Ia dilahirkan di desa Cabolek¹⁸⁸ distrik Tuban dan di desa Cebolek, Mutamakin menghabiskan masa mudanya. Ia kemudian dikenal dengan sebutan Mbah Mbolek. Sementara mutamakin sendiri adalah gelar yang didapatkannya setelah melakukan studi di Timur Tengah. Mutamakin berarti orang yang meneguhan hati. Tidak diperoleh penjelasan yang memadai tentang tradisi intelektual dari Ahmad Mutamakin. Hanya dalam Serat Cabolek disebutkan bahwa Mutamakin menyebut nama Syekh Zen dari Yaman sebagai gurunya. Namun tidak diketahui dengan pasti kapan dan berapa lama Mutamakin menuntut ilmu ke Yaman ini. Akan tetapi berdasarkan tahun hidup antara Syekh Zen yang diidentifikasi sebagai Syekh Muhammad Zain al-Mizjaji al-Yamani, seorang pemimpin tarekat Naqshabandiyah yang sangat berpengaruh di Yaman maka sangat mungkin

¹⁸⁶ Lihat Edwin Wieringa, "The Mystical Figure of Haji Ahmad Mutamakin", dalam *Studia Islamika*, Vol 5, no. 1, 1998, hal 33 – 34. lihat juga Bizawie, *Perlawanan Kultural*, hal. 103 – 105.

¹⁸⁷ Untuk silsilah Haji Mutamakin, Lihat Wieringa, *The Mystical*, hal. 42.

¹⁸⁸ Ada dua versi tentang orang yang memiliki sebutan Ki Cebolek, pertama adalah murid dari Sunan Muria di abad ke -15 dan kedua adalah Haji Mutamakin sendiri yang hidup tiga abad kemudian. Di dalam ceritera Jawa, disebutkan bahwa Sunan Muria ingin menikahkan keponakannya kepada muridnya tersebut tetapi kemudian keponakannya menolak untuk dinikahi karena murid Sunan Muria itu *cebol* (pendek) dan *elek* (jelek), sehingga dijuluki Cebolek. Wieringa, *The Mystical*, hal. 37.

keduanya bertemu. Sebab Mutamakin adalah generasi setelah 'Abd al-Rauf al-Sinkili dan Yusuf al-Maqassari. Sementara Syekh Zain yang disebut diatas merupakan putra dari Syekh Muhammad al-Baqi al-Mizjaji yang juga dikenal sebagai guru dari 'Abd al-Rauf al-Sinkili dan Syekh Yusuf al-Maqassari)

b. Mutamakin dan Penyebaran Doktrin Waḥdat al-Wujūd

Di samping Syekh Siti Jenar yang dihukum mati pada masa kerajaan Giripura terkait dengan paham *union mystic* dalam tradisi Islam di Jawa, juga terdapat beberapa cerita lain yang diabadikan dalam bentuk serat, seperti suluk Malang Sumirang yang menceritakan peristiwa Sunan Panggung yang meninggal dengan cara dibakar pada masa Kerajaan Demak, Ki Bebeluk dengan cara ditenggelamkan dalam laut pada zaman Kerajaan Pajang, Serat Centhini yang bercerita tentang Syekh Amongraga yang ditenggelamkan di laut pada zaman Kerajaan Mataram.¹⁸⁹ Tokoh mistikus lainnya yang dianggap menyimpang adalah Syekh al-Mutamakin. Kehadirannya memperjelas penyebaran doktrin *waḥdat al-wujūd* (wujudiyah) khususnya yang tersebar di Pulau Jawa pada abad 18. Polemik yang dimunculkan oleh para mistikus ini diabadikan dalam Serat yang salah satunya adalah Serat Cabolek dan juga Serat Centini.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Pupuh V (*Sinom*) syair ke-5, dalam Soebardi, *The Book of Cabolek* . hal. 55.

¹⁹⁰ Serat Cebolek telah diteliti oleh S. Soebardi dan merupakan hasil disertasinya pada *Faculty of Asian Studies, The Australian National University, Canberra*, A.G.T., Australia, telah diterbitkan oleh The Hague Martinus Nijhoff Leiden, tahun 1975. Ada juga Versi lain dari *Serat Cabolek* yang merupakan terbitan Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen

Diperkirakan al-Mutamakin sejaman dengan Syekh Yusuf al-Maqassari atau bahkan pernah menjalin hubungan guru-murid. Hal ini diasumsikan dari karangannya yang menyebut tarekat Naqsyabandiyah dan Khalwatiyah, yang kemungkinannya Mutamakin bertemu dengan Maqassari di Banten sebelum al-Maqassari diasingkan ke Tanjung Harapan pada tahun 1694 M. Hal ini sangat dimungkinkan terjadi sebab mengingat hubungan sosial politik antara Tuban dan Pati dengan Banten pada abad 17 sangatlah intens. Para pedagang dari Banten banyak berlayar ke Timur dan singgah di pelabuhan Tuban dan Pati, sebab kedua pelabuhan ini menjadi pelabuhan penting bagi kerajaan Mataram dalam distribusi hasil-hasil pertanian dari daerah pedalaman, apalagi setelah pelabuhan Jepara dipandang tidak lagi aman dengan adanya pembajakan kapal.

Maka dapat diduga bahwa Mutamakin ikut berlayar ke Banten yang di sana ia bertemu dengan Syekh Yusuf Maqassari yang kemudian memberikan inspirasi untuk kemajuan intelektualnya dengan mengadakan perjalanan intelektual ke berbagai pusat-pusat keilmuan keislaman khususnya di Timur Tengah. Di sepanjang rute perjalanannya inilah kemungkinan besar Mutamakin bertemu dengan murid-murid dari al-Sinkili dan Syekh Yusuf al-Maqassari yang kemudian bisa jadi menjadi gurunya atau teman studinya.

Menurut Serat Cebilek, ketika Mutamakin pulang dari menuntut ilmu

Pendidikan dan Kebudayaan, 1981 dan transliterasi bahasa Indonesia oleh Sudibyo Z. Hadisutijpto, terjemahan oleh T.W.K. Hadisuprpta. Pada versi ini disamping memuat dua tokoh seperti disebut Soebardi, juga menyebut dua tokoh kontroversi serupa: Haji Ahmad Rifai dari Pekalongan dan Haji Pinang dari Batang yang hidup setelah sekitar seabad dari peristiwa Mutamakin. Lihat, Soebardi, *The Book of Cebilek*, Leiden: The Hague Martinus Nijhoff, 1975, 231 halaman.

ia kemudian menyebarkan ajarannya yang cenderung ke arah pengabaian syari'at dalam mencapai makrifat. Ia mengajarkan ini secara terbuka kepada para murid-muridnya sehingga meresahkan ulama yang lain. Ahmad Mutamakin dalam Serat Cabolek memang digambarkan sebagai tokoh yang negatif, sementara Ketib Anom Kudus sebagai pemimpin dari para ulama digambarkan sebagai tipe muslim Jawa yang ideal yang menguasai syari'at sekaligus hakekat, mahir dalam ilmu syari'at (lahir) dan mumpuni dalam ilmu batin.

Teks ini berbanding terbalik dengan tradisi lokal di Kajen, tempat Mutamakin dimakamkan. Dalam teks yang diyakini oleh para penduduk Kajen sebagai teks dari Mutamakin yang berjudul *Arsy al-Muwāhidīn*¹⁹¹ diketahui bahwasanya al-Mutamakin termasuk kategori ulama neo sufisme yang mengutamakan pentingnya pengamalan syari'at dengan bersandarkan kepada teks Al-Qur'an dan Al-Sunnah, dalam mencapai makrifat. Dalam *Arsy al-Muwāhidīn* tergambar dengan jelas bagaimana Mutamakin menjelaskan pentingnya Iman, dan Syahadat, tata cara wudhu dan Shalat, sembari menjelaskan filosofi waktu shalat dan rakaat shalat.¹⁹²

¹⁹¹ Naskah ini setebal 300 halaman dan dihalaman terakir tertanggal 9 Rabiul Awal 1117 H (1705 M) yang tersimpan di salah seorang penduduk Kajen. Kitab ini dianggap sebagai salah satu hasil karya dari Kyai Mutamakin, yang masih dimiliki oleh masyarakat Kajen Jawa Tengah, namun perlu penelitian lebih mendalam untuk membuktikan bahwa kitab ini betul-betul merupakan buah tangan dari Kyai Mutamakin, mengingat kitab yang tersebar tersebut tidak menyebutkan dengan tegas siapa penulisnya dan sudah disalin oleh banyak orang. Lihat, Bizawie, Zainul Milal, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat : Pemikiran dan Paham Keagamaan Sekh Ahmad al-Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi 1645 – 1740*), Yogyakarta : Keris, 2002.

¹⁹² Waktu zuhur digambarkan keluar dari aksara alifnya Nabi Ibrahim,

Setelah menjelaskan berbagai persoalan tentang syari'ah, maka dilanjutkan menjelaskan tentang ilmu suluk. Seorang mukmin yang hendak menjalani suluk harus menghimpun dan melakukan syari'at dan hakekat bersama-sama. Setelah itu seorang salik harus melatih diri mencapai tingkat tertinggi melalui maqam-maqam, mulai maqam tobat sampai kepada muraqabah (melihat dengan mata hati). Inilah dikatakan sebagai maqam tertinggi, ketika hamba tenggelam dalam *tajalli jalāl wa jamāl* Tuhan dengan syuhud wahdah.

Pengaruh ibn 'Arabi dan ataupun al-Jīlī serta al-Burhanpuri terlihat ketika Mutamakin mencoba menjelaskan tentang Tuhan dengan menggunakan metode tajalli Tuhan dalam tiga tahap penciptaan lewat sifat dan asma-Nya dalam alam batin seperti yang ditunjukkan dalam deskripsinya tentang ibadah shalat maghrib yang menunjuk pada ahādiyah, wahdah dan

malaikatnya adalah malaikat Jibril, dan sahabatnya adalah Abu Bakar. Empat rakaat karena tajalli Allah ada 4 yakni Wujud, Ilmu, Nur, dan Sifat Asma Af'al. juga empat indera yaitu pengucap, pencium, penglihat, dan pendengar.

Waktu ashar digambarkan dari aksara lam dari Nabi Yusuf, malaikatnya adalah Mikail, dan sahabatnya adalah Umar. Empat rakaat karena asal manusia yang empat yakni dari air, angin, air dan tanah. Juga empat anggota tubuh yaitu dua tangan dan dua bahu.

Waktu maghrib digambarkan dari aksara ha' dari nabi Isa, malaikatnya adalah Isrifil, dan sahabatnya adalah Usman. Tiga rakaat karena tiga hal yaitu Ahadiyah, Wahdah, dan Wahidah/wahdaniyah. Juga tiga bagian dari diri manusia yaitu tubuh, hati, dan nyawa.

Waktu Isya digambarkan dari aksara mim dari Nabi Musa, malaikatnya adalah Jibril dan sahabatnya adalah Ali. Empat rakaat karena yang keluar dari manusia ada empat yakni mani, wadi, madi dan asal manikam juga empat anggota tubuh yaitu dua dada dan dua pundak.

Waktu subuh digambarkan dari aksara dal, dan malaikatnya adalah ruhani, dan sahabatnya adalah shorut. Dua rakaat karena zat dan sifat, badan dan nyawa. Lihat Bizawie, *Perlawanan Kultural*, hal. 153-154.

wāhidiyah. Setelah itu muncullah alam arwah atau disebut juga alam jabarut, roh insan, hewan dan tumbuh-tumbuhan masih berada dalam kesatuannya. Setelah terjadi klasifikasi atas roh-roh tersebut, maka dari alam arwah turun ke alam mitsal yang biasa disebut juga dengan alam malakut. Setelah itu turun ke alam ajsam atau alam syahadah, yaitu alam segala jasad yang terdiri dari anasir yang halus yang tidak teramati. Dari alam ajsam, turun ke alam insan kamil. Proses tajalli dari alam ajsam ke alam insan kamil terjadi setelah para arwah dan ruh Muhammad berikrar kepada Allah.¹⁹³

¹⁹³ “Pada alam ini Allah berseru kepada arwah, “Bukankah Aku ini Tuhan kamu sekalian?” Arwah menjawab, “Segala puji bagi Allah Tuhan sekalian alam,” yang disusul dengan ikrar, “Betul Engkau Tuhan kami,” Saat itu arwah mendapat pendengaran lalu membaca, “Subhana rabbiyal azimi wabihamdihi,” kemudian duduk bersimpuh, berzikir dan membaca, “Rabbighfirli warhamni,” selanjutnya menoleh ke kanan dan melihat malaikat, ia mengucapkan, “Assalamu ‘alaikum warahmatulahi wabarakutuhu, dan dari sinilah asal usul shalat lima waktu dan sumbernya. Shalat pada waktu itu dinamai shalat daim atau shalat batin. Karena itu barang siapa yang tidak melakukan shalat zahir berarti kafir karena telah melupakan Tuhannya.

Setelah arwah berikrar di hadapan Allah, lalu Allah menyeru malaikat untuk memunculkan burung-burung di alam. Kemudian Allah memanggil malaikat untuk mengambil asap dari api neraka, dari asap itu diciptakannya jin di atas dunia ini. Oleh karena itu, jin menyerupai tabiat manusia dalam hal makan, minum, tidur, dan melakukan imitasi. Dan Allah merasa iba dengan bumi karena keberadaan jin, lalu memerintahkan malaikat untuk memindahkan jin ke langit ketujuh. Setelah perpindahan itu, Allah berfirman, “Aku ciptakan segala sesuatu demi engkau, wahai Muhammad,” maka ruh Muhammad segera menjawab, “Inni wajahtu wajhiya li al-ladzi faṭara al-samāwāti wa al-ardhi wa asyhadu an lā ilāha illa Allāh wa asyhadu anna muḥammadan Rasulullāh.

Setelah ikrar ruh Muhammad kemudian Allah menyeru kepada malaikat untuk mengumpulkan empat unsur yaitu tanah, api, angin dan air. Tanah diambilkan dari bumi Mekkah, api dari neraka, angin dari ruang hampa, dan air dari surga. Setelah dicampur maka unsur tanah berubah menjadi kulit, api menjadi daging, angin menjadi darah, dan air menjadi tulang. Unsur-unsur inilah yang menjadi dasar manusia. Martabat inilah yang dinamakan martabat insan kamil karena benda bisa

Atas dasar konsep tajalli tersebut, Mutamakin menghindari istilah-istilah hulul yang diajarkan oleh al-Hallaj maupun ittiḥādnya al-Buṣṭāmi. Tidak diketemukan ungkapan yang secara tegas menyebutkan kesatuan Tuhan dan manusia sampai tidak ada bedanya. Bahkan Mutamakin menyatakan dengan tegas keberbedaan antara Tuhan dan manusia dengan mengutip sebuah hadits qudsi.¹⁹⁴

c. Mutamakin dan Polemik Serat Cabolek

Serat Cabolek, merupakan sebuah karya yang menggambarkan tentang mistisisme keagamaan Jawa. Karya ini dapat disamakan dengan serat-serat Jawa lainnya seperti halnya *Serat Darmogandul*, *Serat Gatholoco*, dan *Serat Centini*. Namun tidak seperti serat-serat lainnya, *Serat Cabolek* tidak sekedar menjelaskan tentang paham keagamaan melainkan juga merupakan sebuah karya perdana yang menampilkan pertentangan antara Islam mistik (sufisme) yang bercorak esoterik dengan Islam ortodoks yang bercorak eksoterik di lingkungan masyarakat Jawa. Tidak hanya itu, didalamnya juga diceritakan tentang peranan pemerintah atau kerajaan, khususnya pada masa Paku Buwana II, yang berusaha menempatkan diri pada posisi yang netral dan tidak melakukan penetrasi kekuasaan.

hidup apabila telah dimasuki oleh roh yang telah berikrar di hadapan Allah. Lihat Bizawir, *Perlawanan Kultural*, hal. 170. bandingkan dengan Al-Burhanpuri, *Tuḥfah al-Mursālah ilā Rūh al-Nabī*. Bandingkan juga ajaran martabat tujuh dalam serat Tuḥfah dalam Bahasa Jawa.

¹⁹⁴ Hadits qudsi tersebut berbunyi, “Jika wujudmu sudah sirna, maka engkau akan menemui-Ku. Ketahuilah bahwasanya manusia adalah tempatnya tanazzul dan taraqqi-Ku. Untuk detailnya lihat Bizawie, *Perlawanan Kultural*, hal. 166-176.

Cerita *Serat Cabolek* juga menggambarkan pertentangan dua aliran Islam (esoterisme dan eksoterisme) yang menjadi *mainstream* pada masa awal perkembangan Islam di Indonesia, khususnya Jawa. Namun tidak seperti kebanyakan *serat* yang ada di tanah Jawa, *Serat Cabolek* merupakan karya yang menggambarkan secara relatif utuh dan analitis atas peran yang dimainkan para aktor utama. *Walhasil*, karya ini dapat disebut sebagai *magnum opus*-nya seluruh karya masa lampau yang menggambarkan pertentangan kedua aliran Islam itu di tanah Jawa.

Di dalam *Serat Cabolek*, terdapat dua tokoh kontroversi: Ahmad Mutamakin dan Ketib Anom. Keduanya hidup pada masa pemerintahan Amangkurat IV (1719-1726) dan puteranya, Paku Buwana II (1726-1749). Yang disebut pertama merupakan representasi mistisisme Islam (sufisme), sedang yang kedua mewakili ortodoksi Islam.

Menurut Azra¹⁹⁵, kontroversi *Mbah* Mutamakin bermula ketika ia mengajarkan kepada masyarakat luas tentang esoterisme atau ilmu *hakekat* yakni ilmu tasawuf, yang berpusat pada penyatuan manusia dengan Tuhan. Para ulama berusaha keras agar Mutamakin tidak berbuat sesuatu yang merusak hukum-hukum Islam, namun ia tetap menolak dan tidak gentar dengan tekanan para ulama dan lingkungan kerajaan. Bahkan, Mutamakin mempunyai anjing piaraan¹⁹⁶ yang diberi nama seperti manusia; *Abdul*

¹⁹⁵Uraian lebih jauh tentang hal ini dapat dilihat dalam tulisan Azyumardi Azra pada harian umum *Kompas* edisi 01 Januari 2000 dengan judul “Mistifikasi Politik Indonesia di Awal Milenium Baru; Gus Dur dan KH Ahmad Mutamakin”.

¹⁹⁶ Dalam tulisan Kuntowijoyo “*Serat Cebolek dan Mitos tentang Pembangkangan Islam*” disebutkan bahwa Mutamakin memelihara dua belas anjing--yang terbesar diberi nama Abdul Kahar seperti nama penghulu Tuban, dan di antara

Pada masa Muhammad Aidrus (1824 – 1851 M.) ini, nampaknya paham waḥdat al-wujūd sudah benar-benar dilucuti dari kandungan eskatik dan filosofisnya, yang dipakai hanyalah istilah-istilah yang sudah menjadi wacana baku dan sudah menjadi budaya dalam masyarakat seperti martabat tujuh, insan al-kamil. Di sisi lain tradisi tasawuf dapat dikendalikan secara baik di Buton ini, sebab nampaknya tradisi tasawuf hanya merupakan konsumsi terbatas yaitu teruntuk kaum elit masyarakat. Maka bisa dimaklumi apabila istana dapat dengan mudah melakukan kontrol terhadap tradisi pemikiran yang terjadi di masyarakat.

DELAPAN

YUSUF AL-MAQASSARI DAN PENGARUHNYA DI MAKASAR

a. Tentang Yusuf al-Maqassari

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), terlahir di Gowa pada 1037/1627.²³³ Sejarah kelahirannya diselimuti ceritera-ceritera mistis²³⁴ 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.²³⁵

Di usia 17 tahun (1644 M) al-Maqassari meninggalkan Makasar untuk menuntut ilmu ke Makkah, namun sebelum sampai di Makkah nampaknya al-

²³³ 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.

²³⁴ Misalnya dalam sejarahnya dikemukakan bahwa ayah dari al-Maqassari adalah Nabi Khidir, peristiwa kehamilan ibunya dan persalinan diliputi ceritera-ceritera yang penuh keajaiban. Lihat Hamid, *Syekh Yusuf.....*, hal. 80 – 85. Dalam bukunya Hamid ini diselipkan ceritera tentang Syekh Yusuf yang tertera dalam *Lontarak* tersebut.

²³⁵ Lihat Hamid, *Syekh Yusuf.....*, hal. 89 – 93.

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 dari keluarga Mizjaji.²³⁶ 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 gurugurunya yang lain. Azra²³⁷ 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

²³⁶ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*,....., hal. 215. Hamid, *Syekh Yusuf*....., hal. 90 – 95.

²³⁷ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*,....., hal. 216

menguasai ilmu esoteris dan eksoteris Islam. Tulisan-tulisannya berusaha membuat penafsiran tentang doktrin waḥdat al-wujūd 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, Bruinessen²³⁸ dan Hamid²³⁹ 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.

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.

Ketika al-Maqassari dibuang ke Srilanka, penguasa Makasar berulang kali meminta Belanda agar mengembalikan Syekh Yusuf ke Makasar. Tetapi

²³⁸ Bruinessen, "Origins and development", hal. 20.

²³⁹ Hamid, *Syekh Yusuf*....., hal. 111

permintaan ini tidak dipenuhi oleh Belanda, sebab dikhawatirkan akan menimbulkan efek yang negatif bagi Belanda. Bahkan menyimak intensitas hubungan antara al-Maqassari dengan orang-orang nusantara yang singgah ke Srilanka ketika hendak melakukan ibadah haji, maka Belanda memutuskan untuk memindahkan al-Maqassari dari Srilanka ke Tanjung Harapan. Di tempat inilah al-Maqassari menghabiskan sisa umurnya dan meninggal pada tahun 1699 M, di usia 73 tahun.

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.

b. Karya Intelektual

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 sebagai berikut :

1. Al-Barakah al-Saylaniyah. Kitab ini berbahasa Arab ditulis ketika berada di pembuangannya di Ceylon. Kitab ini berisi ajaran tentang zikir, tata cara berzikir dan makna yang terkandung dalam masing-masing zikir tersebut. Juga membicarakan tentang syahadat yang juga terkait dengan zikir

seorang hamba kepada tuhannya.

2. *Bidayat al-Mubtadi*, kitab ini berbahasa Arab, menjelaskan tentang sifat-sifat Allah disertai dengan penjelasan tentang sifat-sifat Allah tersebut.
3. *Al-Fawaih al-Yusufiyya fi Bayan Tahqiq al-Suffiya*. Kitab ini berbahasa Arab dan menjelaskan tentang hakekat sufi dan kesufian. Kitab ini ditulis dalam rangka menjawab persoalan-persoalan yang dikemukakan oleh sahabat-sahabatnya yang berkaitan dengan persoalan tasawuf.
4. *al-Nafḥat al-Sailaniyah*, kitab ini menjelaskan tentang tasawuf, dan cara menggapainya secara benar. Disebutkan juga beberapa perkataan dan ungkapan dari para sufi-sufi terdahulu dan kemudian menyebutkan nama-nama para guru syekh Yusuf.
5. *Zubdat al-Asrār*, berbicara tentang zikir kepada Allah, bagaimana melakukan zikir secara benar sesuai dengan tingkatan-tingkatan zikir. Serta menjelaskan tentang syariat yang harus dilalui sebelum menempuh jalan sufi.
6. *Taj al-Asrār*, kitab ini berbicara tentang syari'at, hakikat dan makrifat dalam ilmu tasawuf.
7. *Maṭalib al-Salikīn*,
8. *Sirr al-Asrār*, berisi tentang tata cara zikir dan tingkatan-tingkatan dalam berzikir.
9. *Tuhfah al-Rabbaniyah*,
10. *Habl al-Warīd*.²⁴⁰

²⁴⁰ Tudjimah 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

c. Pembaruan Tasawuf al-Maqassari.

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 waḥdat al-wujūd yang ketika itu sangat populer di nusantara. Seperti halnya al-Sinkili, al-Maqassari juga tidak mau terjebak kepada penafsiran doktrin waḥdat al-wujūd 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 Arābī, dan ataupun al-Jīlī,²⁴¹ 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-iḥāṭah* (melingkupi) dan *al-ma'īyah* (kebesertaan), bahwasanya Tuhan melingkupi segala sesuatu tanpa adanya percampuran dan perpaduan sekaligus Tuhan menyertai segala sesuatu tiada

Departemen P & K pada tahun 1987. *Zubdāt al-Asrār* telah diteliti sebagai desertasi oleh Nabilah Lubis dengan judul, *Suntingan Naskah Zubdāt al-Asrār fī Taḥqīq Ba'd Masyārib al-Akhyār Karya Syekh Yusuf al-Tāj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1991, sementara Abu Hamid dalam bukunya *Syekh Yusuf.....*, memuat terjemahan tiga karya dari al-Maqassari yaitu *al-Nafḥat al-Sailaniyah*, *Zubdat al-Asrār*, dan *Maṭālib al-Sālikīn*. lihat pada halaman 274 – 355.

²⁴¹ Lihat al-Maqassari, “Zubdāt al-Asrār” dalam Nabilah Lubis, *Suntingan Naskah Zubdāt al-Asrār fī Taḥqīq Ba'd Masyārib al-Akhyār Karya Syekh Yusuf al-Tāj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1991. Selanjutnya disebut “Zubdat al-Asrār.”

sesuatupun yang menyerupainya.²⁴² 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-Bisṭāmi, ataupun al-Hallaj, karena mereka mengucapkan hal itu dalam keadaan fana. Dan ini adalah maqam tertinggi dalam jalan sufi.²⁴³

Dalam *Zubdāt al-Asrār*, 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.....²⁴⁴

Meskipun dalam maqam fana tersebut, jiwanya telah *fana fi Allah*,

²⁴² وذلك انه تعالى هو غيب الغيب ولا يعرف حقيقته الا هو وهو محيط بالكل ظاهرا و باطنا من غير خلطة ولا ممزجة

Lihat al-Maqassari, *al-Nafḥah al-Saylaniyah*, MS, NA, hal. 23.

²⁴³ 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 agungny keadaannku). Lihat al-Maqassari, “Zubdat al-Asrar” hal 206 – 209.

²⁴⁴ Lihat al-Maqassari, “Zubdāt al-Asrar” hal 198 – 203.

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.²⁴⁵

Dalam *Maṭālib al-Salīkīn* 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 (*kasfī*) 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.²⁴⁶

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 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 bersungguh-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

²⁴⁵ Lihat al-Maqassari, "Zubdāt al-Asrar" hal 198 – 203.

²⁴⁶ Al-Maqassari mengutip Surat al-Ikhlās untuk menjelaskan tauhid orang awam ini. Lihat, *Maṭālib al-Salīkīn*, NA, 101, hal. 83 – 84.

kepada Allah Ta'ala.²⁴⁷

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.²⁴⁸

c. Pengaruh Syekh Yusuf di Makasar

Nama Makasar diperkirakan sudah ada semenjak abad ke -9 M. namun sebagai sebuah kerajaan, ia baru berdiri di sekitar abad ke -14 M. yang dikenal sebagai kerajaan Gowa. Menurut sejarah lokal bahwa baru pada raja yang ketiga belas, kerajaan Gowa ini hampir menguasai seluruh kepulauan Sulawesi.²⁴⁹ Kerajaan Gowa semakin dikenal dengan keahliannya

²⁴⁷ Lihat al-Maqassari, *al-Nafḥah al-Saylaniyah*, MS, NA, hal. 25. bandingkan dengan konsep al-Ghazali dalam kitab Iḥyā nya.

²⁴⁸ Lihat al-Maqassari, "Zubdāt al-Asrār" hal 206 – 209.

²⁴⁹ Untuk sejarah awal kerajaan Makasar Lihat Abu Hamid, *Syekh Yusuf, Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta:Yayasan Obor Indonesia, 1994, hal. 1 – 56. lihat juga Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (ed), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta:Rajawali, 1983, hal. 209 – 259, lihat juga

di maritim pasca kejatuhan Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 M. Dan semenjak Portugis menguasai Malaka, pengaruh missionaris kristen telah sampai di Sulawesi setelah kedatangan Islam. Penguasa Gowa dihadapkan kepada keputusan untuk memilih dua alternatif ini, sebab kedua agama ini sudah mulai berpengaruh di kalangan masyarakat. Maka raja Gowa mengundang guru agama dari Aceh untuk memperkenalkan Islam di Sulawesi.

Akhirnya pada awal abad ke -17 Islam diterima sebagai agama resmi kerajaan. Diceriterakan bahwa raja gowa ke -14 yaitu Manga'ranggi Daeng Manrabbia (m. 1593 – 1639)²⁵⁰ masuk Islam pada hari Jum'at tanggal 20 September 1605 M. Raja Gowa ini menerima Islam dari Khatib Tunggal atau Abdul Makmur yang juga dikenal sebagai Datuk ri Bandang. Semenjak itu kerajan Gowa resmi menjadi kerajaan Islam dan penguasanya berganti nama menjadi Sultan Alaudin, sementara raja Tallo²⁵¹ yaitu I Malingkaan Daeng Manyori, menerima Islam juga yang kemudian berganti nama menjadi Sultan Awwaludin Islam.²⁵²

Mattulada, "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (ed), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta:Rajawali, 1983, hal. 333 – 343. lihat juga J Noordyn, "Origin of South Celebes Historical Writing", dalam Soedjatmoko et.al, *An Introduction to Indonesian Historiography*, Cornell Univ. Press, 1975, hal. 137 – 155.

²⁵⁰ Untuk silsilah raja-raja Gowa lihat dalam Hamid, *Syekh Yusuf.....*, hal. 18 – 20.

²⁵¹ Kerajaan Tallo adalah kerajaan yang tak terpisahkan dari kerajaan Gowa, bahkan keduanya dianggap dua kerajaan Kembar. Hal ini tidak terlepas dari penguasa kedua kerajaan tersebut yang masih memiliki hubungan saudara. Lihat Hamid, *Syekh Yusuf.....*, hal. 8 – 9.

²⁵² Hamid, *Syekh Yusuf.....*, hal. 10

Datuk ri Bandang datang di Makasar bersama dua orang temannya yaitu Khatib Sulaiman Datok Pattimang dan Khatib Bungsu atau Datuk ri Tiro yang berasal dari Minangkabau. Datuk ri Bandang menekankan pengajaran syari'at pada rakyat, sementara Khatib Bungsu cenderung pada pengajaran tasawuf sementara Khatib Sulaiman cenderung kepada pengajaran tauhid. Penekanan pengajaran tersebut didasarkan pada kebutuhan masyarakat setempat, seperti masyarakat yang dalam wilayah dakwah Khatib bungsu memiliki kecenderungan pada persoalan kebatinan, sementara masyarakat di bawah Khatib Sulaiman mempunyai kepercayaan lokal yang kuat sehingga pengajaran tauhid lebih diutamakan.

Jika melihat hal ini maka diperkirakan tasawuf yang bercorak waḥdat al-wujūd sudah pula masuk di wilayah Makasar, sebab ketiga ulama yang datang di Makasar berasal dari Aceh yang ketika itu mempunyai pengaruh yang cukup besar, terutama Khatib Bungsu.²⁵³ Maka jika pada awalnya penguasa gowa meminta guru agama dari Aceh, tentunya ia memintanya melalui jalur kerajaan Aceh yang semestinya telah memiliki hubungan diplomatik antara keduanya. Maka kemudian raja Aceh mengirimkan guru-guru agama ke Makasar. Kasus yang hampir sama juga terjadi di wilayah kesultanan Buton yang kedatangan ulama dari Aceh pada abad ke -17 M.²⁵⁴

Mattulada menyebutkan bahwa pada raja Gowa XV yaitu sultan Malikussaid yang konon mendapat gelar Sultan Muhammad Said dari Mufti Makkah adanya pengaruh tasawuf waḥdat al-wujūd semakin kelihatan di Makasar. Petunjuk ini menjadi lebih jelas lagi pada sultan ke 16 yaitu Sultan

²⁵³ Lihat Mattulada, *Sistem Pendidikan.....*, hal. 356

²⁵⁴ Lihat Yunus, *Posisi Tasawuf*, hal 21

Hasanudin yang berperang melawan Belanda pada tahun 1666 – 1669 M. Petunjuk ini berasal dari syair perang Makasar yang ditulis oleh sekretaris kerajaan dalam bahasa Melayu. Dalam syair tersebut Sultan Hasanudin dipuji sebagai orang yang arif dan mukamil serta sudah mencapai martabat tertinggi (martabat insan kamil ?). dalam syair tersebut juga terdapat kutipan karangan Hamzah Fansuri dan ajarannya. Pengaruh tasawuf menjadi sangat kelihatan setelah murid dari Syekh Yusuf al-Maqassari yaitu Syekh Nurudin Abdul Fatah dan Abdul Kadir mengajarkan tarekat di Sulawesi.

SEMBILAN

Muhammad Nafis al-Banjari dan Kitab Durr al-Nafis.

a. Tentang Muhamad Nafis al-Banjari

Perkembangan tasawuf di Kalimantan Selatan menemukan momentum pada Muhammad Nafis al-Banjari yang terkenal sebagai seorang sufi lewat karyanya *al-Dūrr al-Nafis*, yang beredar luas di nusantara. Dilahirkan di Martapura pada 1735 M.²⁵⁵ dalam kalangan keluarga Bangsawan, jadi Nafis al-Banjari hidup dalam kurun waktu yang lebih belakangan dibanding dengan Arsyad al-Banjari. Setelah dewasa Nafis al-Banjari pergi ke Makkah untuk menuntut ilmu, namun tidak diketemukan informasi siapa teman seperguruannya di Haramayn tersebut. Di Makkah lah kemudian Nafis al-Banjari atas permintaan dari teman-temannya –meski tidak disebutkan siapa saja- menulis sebuah kitab tasawuf dalam bahasa Melayu yang berjudul *al-Dūrr al-Nafis fī Bayān waḥdāt al-Af'al wa al-Asma' wa al-Ṣifāt wa al-Ẓāt al-Taqdīs* (Mutiara yang Indah Menjelaskan Kesatuan Perbuatan, Nama, Sifat, dan Zat yang disucikan) yang diselesaikannya pada tahun 1785 M. Dalam kitab tersebut disebutkan sumber-sumber rujukan dalam menyusunnya antara lain kitab *Syarh Dalā'il al-Khairat* karangan

²⁵⁵ Sebenarnya tahun kelahiran dari Nafis al-Banjari tidak dapat ditentukan dengan pasti. Tahun 1735 itu dihasilkan dari perhitungan bahwa dalam kitabnya *al-Durr al-Nafis* disebutkan bahwa kitab itu diselesaikannya pada tahun 1200 H / 1785. jika diasumsikan ia menyelesaikan kitab tersebut pada usia 50 tahun maka diperkirakan tahun kelahirannya adalah sekitar tahun 1735 M.

kalau air itu tiada bergerak dan tiada tempatnya luas, niscaya tiadalah baginya ombak dan buih dan laut. Maka kembalilah ia kepada air semata-mata dan hilanglah buih dan laut itu padanya, seperti demikianlah wujud Allah Ta'ala itu meliputi wujud-Nya pada segala alam ini tiada yang maujud hanya Ia jua yang alam dan sekaliannya itu fana pada wujud Allah Ta'ala.²⁶⁷

Ungkapan tentang ombak dan laut ini mengingatkan kepada ungkapan yang disampaikan oleh Hamzah Fansuri dalam karya *prosanya Syarāb al-Āsyiqīn*²⁶⁸ dan juga dapat ditemukan dalam kitab *al-Insān al-Kāmil* nya al-Jīlī tentang ibarat air dengan es.²⁶⁹

Kemudian al-Banjari menegaskan bahwa manusia secara potensial dapat mencapai martabat insan kamil jika ia sudah mampu melalui martabat-martabat sebagaimana telah disebutkan, sehingga terhimpun padanya sifat *jalal* dan *jamal* seperti tercermin pada diri Nabi Muhammad SAW., dan mereka yang mampu memandang bahwa segala perbuatan adalah perbuatan Allah, dan hamba tidak sedikit pun memiliki perbuatan, segala asma adalah asma Allah, segala sifat adalah sifat Allah, serta segala yang ada pada makhluk hanyalah mazhar wujud-Nya.²⁷⁰ Ini adalah tauhid yang tertinggi

²⁶⁷ Al-Banjari, *Durr al-Nafis*, hal 16

²⁶⁸ Lihat Hamzah Fansuri, "Syarāb al-Āsyiqīn", dalam Doorenbos, hal 191-192, bandingkan dengan *Zināt al-Muwāhidīn* yang diedit oleh Abd al-Hadi, 1995, *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisinya*, Bandung:Mizan, h. 84 – 86.

²⁶⁹ Sebagai tamsil, makhluk adalah bagaikan es

Dan kamu adalah air yang mengalir

Es, sebenarnya tidak lain dari airnya

Hanya karena ketentuan ia menjadi demikian

Lihat Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, vol II, Kairo:Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Babī al-Ḥalalī, 1956, hal 46

²⁷⁰ Al-Banjari, *Durr al-Nafis*, hal 24. Bandingkan dengan konsep Abd al-

dalam pandangan Nafis al-Banjari.

Pada gilirannya Nafis al-Banjari terkenal gigih menyebarkan ajaran Islam hingga ke wilayah pedalaman. Ini yang kemudian membuat Nafis cepat dikenal masyarakat luas sebagai ulama pengembara. Salah satu hasil dari kegiatan dakwahnya tersebut mencapai Kalua (kini termasuk ke dalam wilayah Kabupaten Tabalong), pada abad 19 telah menjelma menjadi pusat penyebaran Islam di Kalimantan Selatan bagian utara. Peranannya sangat besar dalam upaya pengembangan Islam di wilayah kekuasaan Kesultanan Banjar. Hingga selanjutnya Nafis diberi gelar kehormatan *Maulana al-Allamah al-Fakhamah al-Mursyid ila Tariq as-Salamah* (Yang mulia, berilmu tinggi, terhormat, pembimbing) ke jalan kebenaran).²⁷¹

Şamad al-Palimbani dalam Syair al-Salikīn.

²⁷¹ Yusuf Asidiq, "Muhammad Nafis al-Banjari 'Sang Ulama Pengembara'"
Dalam *Republika*, Jumat, 01 Agustus 2003

BIBLIOGRAFI

- Al-Burhanpuri, *Tuḥfat al-Mursālah ilā rūh al-Nabī*, MS, Jakarta :
Perpustakaan Nasional, NA. 669
- Al-Fansuri, Hamzah, “Zīnat al-Wāhidīn”, dalam Abdul Hadi WM. *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung:Mizan. 1995
- Al-Maqassari, Muhammad Yusuf, *al-Nafahat al-Saylaniyah*, MS, Jakarta :
Perpustakaan Nasional, Naskah Arab No, 101
- Al-Maqassari, Muhammad Yusuf, *Zubdāt al-Asrār*, MS, Jakarta :
Perpustakaan Nasional, Naskah Arab No, 101
- Al-Maqassari, Muhammad Yusuf, *Matālib al-Sālikīn*, MS, Jakarta :
perpustakaan Nasional, Naskah Arab No, 101
- Al-Palimbani, *Tuḥfah al-Raghibīn fī Bayān Haqīqāt Imān al-Mu’minin*, MS
Jakarta : Perpustakaan Nasional, M1 719
- Al-Sinkili, ‘Abd al-Rauf, *Bayān Tajallī*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional,
ML. 115
- , *Syattariyah*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, ML. 336 D
- , *Tanbīh al-Māsyī*, MS, Jakarta : Perpustakaan Nasional, NA.
No. 655
- Al-Sumatrani, Syams al-Dīn, *Jauhar al-Daqā’iq*, MS, Jakarta : Perpustakaan
Nasional, NA, No. 31
- Al-Banjari, M. Arsyad, *Sabīl al-Muhtadīn*, 2 Jilid, Jakarta : Maktabah Nur al-
Tsaqāfah al-Islāmiyah, tanpa tahun
- Al-Banjari, Muhammad Nafis, *Al-Durr al-Nafis*, Singapura-Jeddah: al-
Haramain, t.t.
- Basang, Djirong. *Riwayat Syekh Yusuf dan Kisah I Makkutaknang dengan
Mannuntungi*, Transliterasi dan Terjemahan, Jakarta:Balai Pustaka,
1981.
- Al-Burhanpuri, “*Tuḥfat al-Mursālah ilā rūh al-Nabī*” dalam AH. Johns
(ed), *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra : The
Australian National University, 1965
- Cortesao, Armando (ed), *The Summa Oriental of Tome Pires*, Nendels:Kraus
Reprint Limited, 1967
- Drewes, GWJ. dan LF. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Bibl.
Indonesica, 26, Foris Publ, Dordrecht-Cinnaminson, 1986

- Al-Fansuri, Hamzah, "Asrār al-Ārifīn," dalam Johan Doorenbos, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden : N.V v.h Batteljee & Terpstra, 1933
- , "Syarāb al-Āsyiqīn", dalam Johan Doorenbos, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri*, Leiden:N.V v.h Batteljee & Terpstra, 1933
- Al-Maqassari, Muhammad Yusuf, "Zubdat al-Asrar" dalam Nabilah Lubis, *Suntingan Naskah Zubdat al-Asrār fī Taḥqīq Ba'd Masyārib al-Akhyār Karya Syekh Yusuf al-Tāj*, Desertasi, Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1991
- Al-Palimbani, Abd al-Shamad, *Siyār al-Sālikīn ilā Ibādah Rabb al-Ālamīn*, 4 Jilid, Beirut : Dar al-Fikr, tanpa tahun
- Al-Raniri, Nūr al-Dīn, "Asrār al-Insān fī Ma'rifat al-Rūh wa al-Raḥmān", Tudjimah (ed), Jakarta : UI Press. 1961
- , *Bustanu's Salatin, Bab II, Fasal 13*, diedit oleh T. Iskandar, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, , 1966
- , *Bustanu's Salatin, Bab IV, Fasal 1*, diedit oleh R Jones, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, , 1974
- Shihabudin "Al-Risālah" dalam GWJ. Drewes, *Directions on Travelers on the Mystic Path*, the Hague : KITLV, 1977
- Al-Sinkili, "Tanbīh al-Māsyī", diedit oleh Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyī, Menyoal Paham waḥdat al-wujūd*, Bandung : Mizan, 1999
- Soebardi, S, *The Book of Cabolek*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1975
- Al-Sumatrani, Syams al-Dīn, "Al-Harākat," dalam CAO Van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leiden : EJ Briil, 1945
- , "Jauhar al-Daqā'iq", dalam CAO Van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leiden : EJ Briil, 1945
- , "Risālah Tubayyin al-Mulāḥazāt al-Muwahḥidīn wa al-Mulḥidīn fī Zikr Allah," dalam CAO Van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek*, Leiden : EJ Briil, 1945
- Abdullah, Abdurrahman Haji, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara : Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990
- Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di*

- Nusantara, Surabaya : Al-Ikhlās, 1980
- , *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur : Univ. of Malaya Press, 1970
- , Preliminary Statement on General Theory of the Islamization of the Malay – Indonesian Archipelago, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969
- Alfian, Teuku Ibrahim, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, Banda Aceh : Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh. 1999
- Arnold, TW, *The Preaching of Islam, A History of Propagation of the Muslim Faith*, London : Luzac & Company, 1935
- Azra, Azyumardi, (Ed.) *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Yayasan Obor, 1989
- , Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran di Indonesia, Bandung: Mizan, 1995
- , Islam Nusantara : Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara, Bandung : Mizan. 2002
- Bizawie, Zainul Milal, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat : Pemikiran dan Paham Keagamaan Sekh Ahmad al-Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi 1645 – 1740*, Yogyakarta : Keris, 2002
- Braginsky, Vladimir I, Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal, *Sejarah Sastra Melayu Abad 7 – 19*, Jakarta : INIS, 1988
- , *The System of Classical Malay Literature*, Leiden : KITLV, 1993
- , *A Heritage of Traditional Malay Literature, A History Survey of Genres, Writings, and Literary Views*, Leiden : KITLV, 2004
- , *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung : Mizan, 1994
- Choy, Lee Khoo. *Indonesia Between Myth and Reality*, London: Nile & Mackenzie Ltd, 1976
- Cuzwain, Chatib, *Mengenal Allah, Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf “Syekh Abd al-Shamad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke - 18*, Jakarta : Bulan Bintang, 1985
- Dahlan, Aziz et all, *Ensiklopedi Islam*, 5 Vol, Jakarta : Ikhtiar Bar Van Hoeve, 2002
- Dahlan, Aziz, *Penilaian Teologis atas Paham Waḥdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin*

- Samatrani, Padang:IAIN IB Press, 1999
- Doorenbos, J., *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Disertasi, Univ. Leiden, 1933
- Drewes, GWJ. *Directions on Travelers on the Mystic Path*, the Hague : KITLV, 1977
- Dunn, Ross E, *Petualangan Ibn Battuta: Seorang Musafir Muslim Abad 14.* terjemahan dari *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (1986). Jakarta : OBOR. 1995.
- Fathurrahman, Oman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdat al-Wujud Kasus Abd al-Rauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung : Mizan, 1999
- Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, tt
- Gibb, H.A.R, *Ibn Battuta : Travel in Asia and Africa, 1325-1354*, London : Routledge and Kegan Paul Ltd. 1957
- Guillot, Claude dan Ludvik Kalus, *Batu Nisan Hamzah Fansuri*, Jakarta:Depbudpar, 2007 terjemahan dari *La Stèle Funéraire de Hamzah Fansuri*, Archipel, 60, 2000
- Hadi, Abdul WM. *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung : Mizan. 1995
- Hamid, Abu, *Syekh Yusuf, Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1994
- Hasjmy, A, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia : Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh*, Bandung : al-Ma'arif, 1989
- Johns, Anthony H. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra : The Australian National University, 1965
- Lapidus, Ira M, *History of Islamic Societies*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993
- Leur, Van, *Indonesia Trade and Society: Essays in Asian Sosial dan Economic History*, The Hague : Van Hoeve
- Mulkan, Abdul Munir, *Syekh Siti Jenar : Pergumulan Islam Jawa*, Yogyakarta : Bentang Budaya, 2002
- Niewenhuijze, CAO van, *Samsu'l-Din van Pasai*, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek, Leidien : EJ Briil, 1945
- Quzwain, Chatib, *Mengenal Allah : Suatu Studi tentang Ajaran Tasawuf 'Abd al-Shamad al-Palembani*, Jakarta : Bulan Bintang, 1985

- Reid, Anthony, *Dari Ekspansi Hingga Krisis : Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara*. Jakarta : OBOR, 1998
- , *Sejarah Modern Asia Tenggara, Sebuah Pemetaan*, Jakarta : LP3ES, 2002,
- Ricklefs, MC, *A. History of Modern Indonesia*, London Macmillan Education, 1981
- , *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726 – 1749, History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*. Honolulu : Hawaii Press Univ. 1998
- , *Sejarah Modern Indonesia, 1200 – 2004*, Jakarta : Serambi, 2005
- , *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Century*, Norwalk, CT: Eastbridge, 2006
- Schrieke, B., *Indonesian Sociological Studies*, I, Vol 2, Bandung, : Van Hoeve Ltd - The Hague, 1955
- Tudjimah, Syekh Yusuf Makasar Riwayat dan Ajarannya, Jakarta : UI Press, 1997
- Winstedt, R, *A History of Malay Literature*, Edisi Revisi, Singapore : MBRAS. 1961
- , *A History of Classical Malay Literature*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1972
- Woodward, Mark W., *Islam in Java : Normative Piety and Mysticism in The Sultanate of Yogyakarta*, Arizona : The University of Arizona Press, 1989
- Yunus, Abdurrahim, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton*, Jakarta : INIS, Vol XXIV, 1995
- Abdullah, Taufiq (ed), “Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah, dalam *PRISMA*, nomor 3, Maret, tahun XX, Jakarta : LP3ES, 1991
- Azra, Azyumardi. “Pembentukan Tradisi Kesultanan Melayu” dalam *International Seminar on Brunei Malay Sultanate in Nusantara Proceeding*. (1996) Akademi Pengajian Universiti Brunei Darussalam, 1996
- , “Jaringan Ulama” dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002

- Baried, Siti Baroroh, "Perkembangan ilmu tasawuf di Indonesia", dalam S. Sutrisno, (ed), *Bahasa, Sastra, dan Budaya*, Yogyakarta : UGM Press, 1985
- , "Syair Ikan Tongkol, Paham Tasawuf Abad XVI – XVII di Indonesia", dalam Ibrahim Alpian, *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah kritis*, Yogyakarta : UGM Press, 1992
- , "Origins and development of the Sufi orders (tarekat) in Southeast Asia", dalam *Studia Islamika*, vol. I, no.1 Jakarta : PPIM, 1994
- , "Kitab Kuning, Buku-buku Berhuruf Arab yang Dipakai di Lingkungan Pesantren, dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung : Mizan, 1994
- , "Muslim of the Dutch East Indies and the Caliphate Question, *Studia Islamika*, 2, vol 3 , 1995
- Braginsky, Vladimir I., "Towards the Biography of Hamza Fansuri. When did Hamza Live? Data from his Poems and Early European Accounts." *Archipel*, vol II, no. 57, 1999
- Cense, AA "Pemujaan Syekh Yusuf di Sulawesi Selatan", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah lokal di Indonesia*, Yogyakarta:UGM Press, 1996,
- Christomy, Tommy, "Shattariyah Tradition in West Java : The Case of Pamijahan", dalam *Studia Islamika*, Vol 8 No. 2, Jakarta : PPIM, 2001
- Cuzwain, Chatib, "Syekh Abd al-Shamad al-Palimbani, "Suatu Studi Mengenai Perkembangan Islam di Palembang dalam Abad ke -18 Masehi", dalam Gadjahnata (ed), *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta : UI Press, 1986
- Drewes, GWJ. "Palembang Manuscripts and Author", dalam *Directions on Travellers on the Mystic Path*, the Hague : KITLV, 1977
- , "New light on the Coming of Islam to Indonesia" dalam Ahmad Ibrahim dkk, *Readings on Islam in Southeast Asia* Singapore : Institute of Southeast Asian Studies. 1985
- Elias, Jamal L. "Syattariyah" dalam John, L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York : Oxford Univ. Press, 1995
- Fathurahman, Oman, "Reinforcing Neo-Sufism in the Malay Indonesian

- World, Syattariyah Order in West Sumatra”, dalam *Studia Islamika*, Vol 10 no. 3, 2003
- , “Tarekat Syattariyah: Memperkuat Ajaran Neo Sufisme, dalam Sri Mulyati (ed), *Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia*, Jakarta : Kencana, 2004
- Johns, AH., " Malay Sufism as Illustrated in an Anonymous Collection of 17th Century Tracts”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 30, 2, 1957
- , "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* 2, II, 1961
- , “Islam in Southeast Asia ; Reflecting and new Directions” dalam *Indonesia*, No, 19, Cornell Modern Indonesia Project, 1975
- Kuntowijoyo, “Serat Cebolek dan Mitos tentang Pembangkangan Islam”, *Ulumul Quran*, No. 5 Vol. II Th. 1990
- Majid, M Dien, “Selintas tentang Keadaan Islam di Sriwijaya,” dalam *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan* oleh Gadjahnata, (Ed.) Jakarta : UI Press, 1984
- Mattulada, “Islam di Sulawesi Selatan” dalam Taufik Abdullah (ed), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta : Rajawali, 1983
- Milner. AC. “Islam and Malay Kingship” dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, oleh Ahmad Ibrahim dkk, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies. 1981
- Nizami, KA. “Shattariya” dalam dalam CE. Bosworth dkk (Ed), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden : EJ Brill, 1986
- Noer, Kautsar Azhari, “Tasawuf Filosofis”, dalam dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid IV, Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Noordyn, J, “Origin of South Celebes Historical Writing”, dalam Soedjatmoko et.al, *An Introduction to Indonesian Historiography*, Cornell Univ. Press, 1975
- Santri, Aliefya, M. “Martabat Alam Tujuh : Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang Pamijahan”, dalam Ahmad Rifa'i Hasan (Ed), *Warisan Intelektual Islam Indonesia : Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Bandung:Mizan, 1987
- Soebardi “The Pesantren Tarikat of Surialaya in West Java” dalam S. Udin (ed), *Spectrum, Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on*

- His Seventieth Birthday*, Jakarta : Dian Rakyat, 1978
- T. Iskandar, "Palembang Kraton Manuscripts" dalam CMS Hekwig & SO. Robson (ed), *A Man of Indonesian Letters, Essays in Honour of Professor A Teew*, Forris Publication, 1986
- Tjandrasasmita, Uka, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-Kerajaan Islam di Aceh", dalam A. Hasmy (Ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung : Al-Ma'arif, 1983
- , "Kedatangan dan Penyebaran Islam" dalam Taufik Abdullah (ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid V, Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002
- , "Jaringan Perdagangan Kesultanan di Indonesia Abad XV – XVII" dalam Seminar Nasional Sumbangan Islam terhadap Kebangkitan Bangsa. Jakarta:UIN Syahid Jarta, 2002
- Voerhoeve, "Preface to the Arabic Text of the Tuḥfa", dalam AH. John, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, ANU, 1965
- Wieringa, Edwin, " The Mystical Figure of Haji Ahmad Mutamakin", dalam *Studia Islamika*, Vol 5, no. 1, 1998

TENTANG PENULIS



Miftah Arifin, Dilahirkan di Blitar pada 3 Januari 1975 dari keluarga H. Sahad Zunaidi dan Hj. Muslihatun. Semasa kecil menerima pendidikan agama di madrasah diniyah yang kemudian diteruskan dengan nyantri di Pondok Miftahul Huda Gading Kasri Malang sambil menyelesaikan jenjang pendidikan S-1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang dan lulus di tahun 1997. Pada tahun yang sama, atas beasiswa dari DEPAG RI melanjutkan ke jenjang pendidikan S-2 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan selesai pada tahun 1999. Tidak mau tanggung-tanggung yang bersangkutan kemudian meneruskan ke program doktor di Universitas Islam Negeri Jakarta dan berhasil lulus di tahun 2007.

Mulai tahun 1999 yang bersangkutan diangkat sebagai dosen tetap di STAIN Jember. Di Jember pula ia menikah dengan wanita yang bernama Ari Faizatsiyam PN, dan saat ini dikaruniai dua orang putra, Askana Mirza Mawlana Irfany dan Ukaysa Mirza Muhammadiya Irfany. Di tengah kesibukannya, ia aktif menulis di berbagai jurnal seperti Jurnal Religia, Jurnal IPS, Society Journal, Jurnal Al-Adalah, Jurnal Fenomena, Jurnal Sosio Religia, dan sebagainya. Buku yang telah diterbitkan antara lain *Meraih Kebahagiaan Hakiki, Pendidikan Akhlak menurut al-Ghazali, dan Menelusuri Jejak-Jejak Tarekat Syattariyah di Jawa*.