

## SUFISME-PERSIA DAN PENGARUHNYA TERHADAP EKSPRESI BUDAYA ISLAM NUSANTARA

**Fahrudin Faiz**

*UIN Sunan Kalijaga  
fahrudin@uin-suka.ac.id*

### Abstract

*There are numerous religious and cultural ethnic groups worldwide, many of which have mutual interactions with each other. For hundreds of years, Persian as well as Shi'a communities have been known as minority groups with considerable influence on some Eastern and Western societies. The following article try to uncover modes of Indonesian Islamic culture, which have influenced by Persian Sufism, along with its Syi'ah tendencies. The purpose of this essay is to display the influence of Persian Sufism in the cultural expressions of Moslems in Indonesia in early Islam era. With this purpose in mind, a comprehensive bibliography of works published related to the issues is presented. An attempt is also made to present the influence of Persian Sufism figures and elements on the historical and modern Indonesian Islam.*

**Keywords:** *Persia, Syi'ah, Sufism, Archipelago.*

### Abstrak

*Terdapat beragam kelompok religius dan etnis yang tersebar di berbagai belahan dunia yang memiliki interaksi timbal balik satu sama lain. Selama ratusan tahun, Bangsa Persia, sebagaimana halnya komunitas Syi'ah, telah dikenal sebagai kelompok minoritas yang memiliki pengaruh yang patut diperhitungkan bagi masyarakat dunia, baik di belahan Barat maupun Timur. Artikel berikut ini mencoba untuk mengungkap modus budaya Islam Indonesia yang telah terpengaruh oleh sufisme Persia bersamaan dengan kecenderungan Syi'ah. Tujuan tulisan ini adalah menampilkan pengaruh sufisme Persia dalam ekspresi kultural umat Islam Indonesia di masa awal. Dengan demikian, karya-karya bibliografi komprehensif terkait hal tersebut akan disajikan. Sebuah upaya juga dibuat untuk menyajikan pengaruh dari figur-figur sufi Persia dan beberapa unsur historis dan modern dalam Islam Indonesia.*

**Kata kunci:** *Persia, Syi'ah, Sufisme, Nusantara.*

### Pendahuluan

Membicarakan Persia dapat dikatakan membincang satu variabel tak tergantikan dalam sejarah peradaban manusia. Wilayah Persia secara geografis memang sangat strategis karena berada di satu jalan silang utama yang menghubungkan antara Negara-negara Eropa dan Timur Tengah. Secara kultural Persia termasuk salah satu wilayah tempat pembibitan peradaban manusia yang permulaan. Dari wilayah ini dapat digali kebijaksanaan dan wawasan mengenai berbagai

pengalaman hidup bermasyarakat selama ribuan tahun.

Peradaban Persia dikenal sebagai peradaban tertua di dunia dan juga telah menyumbangkan berbagai prestasi peradaban, mulai dari ilmu-pengetahuan, filsafat, hingga seni dan arsitektur. Dari sisi agama saja, Persia –sebelum Islam– dikenal telah memperkenalkan tiga agama utama yaitu Zoroastrianisme, Manikeanisme, dan Bahā'ī. Saat ini mayoritas orang Persia beragama Islam, meskipun masih ada pula kelompok minoritas beragama Zoroastrianisme, Kristen, Yahudi dan

Bahā'i, bahkan ada pula kelompok ateis dan agnostik. Bagi umat Islam, peran sejarah bangsa Persia dalam membangun dan mengembangkan peradaban dan kebudayaan Islam adalah sesuatu yang tidak dapat dipungkiri. Bahkan menurut Ibnu Khaldūn, Mas'ūdī dan George Zeydan, tiga sejarawan kenamaan dalam Islam, sebagian besar ilmuwan dunia Islam berasal dari negeri Persia.<sup>1</sup>

Di antara kontribusi Persia terhadap peradaban Islam, sufisme Persia dapat dikatakan merupakan salah satu yang terbesar. Telah dimaklumi bersama bahwa sufisme dalam Islam berkembang pesat dari wilayah ini. Asumsi ini didukung fakta konvensional bahwa, diakui atau tidak diakui, para tokoh sufi terkemuka dalam sejarah Islam sebagian besar dari wilayah ini, sehingga karya-karya tasawwuf pun lebih banyak tersusun melalui bahasa kawasan ini: Persia.

Kajian tentang sufisme Persia memiliki urgensi yang khas. Sufisme Persia memiliki ciri sendiri: keagungan, keunikan dan intensitas yang luar biasa, sehingga bisa dimaklumi jika efek dan pengaruhnya menyebar ke banyak ruang, seperti Indonesia (nusantara) dan menjelajah waktu hingga masa kini, seperti kata Seyyed Hossein Nasr:

“Sufisme Persia mungkin bisa digambarkan sebagai sebuah pohon yang sangat besar dengan akar-akar dan dahan-dahan yang merentang jauh dari Albania sampai Malaysia, dan menghamparkan bayangan di tanah-tanah ini. Akan tetapi, daratan tempat asal pohon ini tumbuh adalah tanah Persia.”<sup>2</sup>

Di bagian lain tulisannya Nasr juga menyatakan:

“Tanpa melimpah-ruahnya kemunculan orang-orang bijak dan pujangga Persia, Islam tidak akan pernah menyebar ke wilayah-wilayah seperti India, Asia Tengah atau Asia Tenggara, seluas sakarang ini.”<sup>3</sup>

Pengaruh sufisme Persia ke berbagai penjuru dunia, tidak hanya dunia Islam, termasuk

Indonesia, tidak sulit untuk ditemukan dan kenyataan ini telah menjadi obyek kajian banyak ilmuwan, muslim maupun non-muslim. Dalam konteks Indonesia, berbagai ekspresi budaya, beragama dan bahkan berbahasa menunjukkan pengaruh dari Persia ini. Bahkan hingga saat ini, meskipun belakangan muncul kalangan yang “anti-pati” dengan “segala yang berbau Persia” atas dasar *prejudice* kesyi'ahan, berbagai ekspresi yang dimaksud masih berjalan.

Dari dunia ilmiah-akademik pun pengaruh ini masih dapat terdeteksi berjalan, dan bahkan masih berproses. Kitab-kitab karya ulama besar Persia atau Iran mendapat sambutan hangat dari banyak cendekiawan muslim Indonesia. Tafsir “al-Mizān”, misalnya, kerap menjadi rujukan bagi Quraisy Syihab dalam menulis tafsir fenomenalnya, “Al-Misbah”. Demikian pula dengan karya-karya dari Murthada Muthahari dan Ali Syariati yang sangat mempengaruhi pola pikir muslim progresif di Tanah Air. Belum lagi para cendekiawan kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr atau Abdul karim Soroush.

Tulisan berikut akan mencoba mengungkap modus-modus budaya Islam, khususnya dalam dunia tasawwuf, yang berkembang di Indonesia yang asal-usulnya dapat ditelusuri berhubungan dengan bangsa Persia -yang mayoritas menganut ajaran Syi'ah-, baik wadah maupun isinya. Tema ini sebenarnya telah banyak dibahas oleh banyak pengamat dan sejarawan seperti Abubakar Aceh, A. Hasyimi, Agus Sunyoto, Azmi Jamil, juga S.Q. Fatimi, sehingga hakikatnya tulisan ini adalah sebuah survey pustaka untuk memetakan ulang isu ini secara lebih tegas.

### Persia: Sufisme, Sastra dan Wacana Alternatif Kajian Islam

Bagi muslim Indonesia hari ini, secara umum, kata “Persia” mungkin tidak terlalu akrab didengar, dan seandainya pernah mendengar mungkin konotasinya adalah Iran, dan Iran bagi muslim

<sup>1</sup> “Iran dan Budaya Islam”, dalam [http://indonesian.irib.ir/en/kultur/-/asset\\_publisher/Kd7k/content/id/4883481](http://indonesian.irib.ir/en/kultur/-/asset_publisher/Kd7k/content/id/4883481).

<sup>2</sup> Javad Nurbaksh & Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme Persia Awal*, terj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 46.

<sup>3</sup> Javad Nurbaksh & Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme*, 60.

Indonesia hari ini setidaknya memiliki dua konotasi yang agak “kontradiktif” yaitu Syi’ah (yang secara umum cenderung dipandang negatif) dan “musuh Amerika” (yang secara umum cenderung dipandang positif).

Tidak banyak orang di Indonesia yang memahami bahwa Muslim Persia pada suatu ketika adalah orang-orang pertama yang memperkenalkan mereka kepada Islam. Ada banyak sebab yang melatari kondisi ini, namun secara umum harus dikatakan bahwa “gairah ilmiah” umat Islam, khususnya di Indonesia, untuk memahami dirinya sendiri dan juga “saudara-saudaranya” di berbagai belahan dunia lain, tergolong rendah.

Ada sangat banyak variabel budaya yang hidup di kalangan umat Islam Indonesia yang merupakan “serapan” dari budaya luar, termasuk Persia, mungkin juga India, Arab dan bahkan Jawa atau Melayu, namun tidak banyak orang yang mengenali dan bahkan tidak banyak ilmuwan yang tertarik dalam bidang ini. Untuk kasus Persia misalnya, tidak banyak orang yang memahami bahwa Imam Ghazali atau Syakh Jamaluddin al-Kubra yang menurunkan para wali songo berasal dari Persia.

Perkembangan budaya Persia hingga merambah Indonesia, khususnya Islam yang bercorak sufistik, sebenarnya bukan sesuatu yang aneh dan luar biasa, karena di abad-abad pertama, semua perkembangan penting dalam dunia tasawwuf secara geografis berkaitan dengan Persia. Apalagi jika dilihat ternyata sebagian besar tokoh besar sufisme adalah “orang Persia”.<sup>4</sup>

Menarik untuk dicermati bahwa dalam ihwal dunia sufisme, sufisme Persia tidak bisa dilepaskan dari dunia sastra, khususnya puisi. Mode ini juga yang nantinya berpengaruh di Indonesia, seperti tampak dalam puisi-puisi sufistik Hamzah Fansuri. Sufisme Persia sejak awal memang terkait dengan puisi; alasannya adalah karena bahasa Persia dan sufisme Persia bertemu pada suatu waktu ketika

bahasa Persia masih belum mengkristal utuh seperti sekarang, sehingga masih terbuka untuk mendapat pengaruh dari luar. Bahasa Persia seperti dikenal hari ini, dilahirkan sekitar abad 13 M di Khurasān dan Transoxiana dan berbasis di Persia Tengah dan diperkaya juga dengan banyak kosa kata Arab yang memiliki orientasi religius yang kuat yang secara mendalam diipengaruhi al-Qur’an. Selama pembentukan ini pengaruh sufisme begitu kuat sehingga jauh lebih mudah bagi sufisme untuk meninggalkan jejaknya pada kebudayaan sastra dan bahasa Persia, daripada bahasa Arab yang juga telah begitu pesat mengembangkan tradisi persajakan dan puisi.<sup>5</sup>

Sufisme adalah salah satu karakteristik dalam sastra Persia. Di Persia Tasawuf tumbuh subur pada abad 10 M yang nampak awal dalam karya Abū Ḥasan al-Kharqani dan Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, akan tetapi tasawuf dalam bentuk puisi dan syair mulai berkembang dan disempurnakan pada abad 11 oleh penyair Abū Sa’īd Aba al-Khair di kota Khurasān, propinsi bagian timur laut Iran sekarang. Sastra sufistik ini kemudian berkembang pesat melalui tangan penyair-penyair Persia selanjutnya seperti Sanai, ‘Aṭṭār dan Jalāluddīn Rūmī yang mengantarkan sastra mistik Persia ke puncaknya melalui karya besarnya Matsnawi Ma’nawi.

Di Indonesia sendiri sastra sufi baru dikenal pada abad 16, yang—menurut Abdul Hadi W.M.—dikenalkan oleh para penyair melayu seperti Hamzah Fansuri yang hidup di pertengahan abad 16 sampai awal abad 17 M dan oleh beberapa orang muridnya seperti Abdul Jamal, Abdurrahman Singkel dan Samsuddin Pasai. Karya-karya mereka seperti yang disimpulkan oleh para ilmuwan banyak sekali pengaruh dari sastra sufistik Persia.

Sastra sufistik Persia dapat dikatakan memuat puisi mistik paling kaya di dunia. Bahkan dapat dikatakan lebih kaya daripada puisi Arab, meskipun untuk puisi non-mistik Arab sangatlah

<sup>4</sup> Javad Nurbaksh & Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme*, 47.

<sup>5</sup> Javad Nurbaksh & Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme*, 60-61.

kaya dan dalam banyak hal lebih kaya dari pada puisi Persia. Semua puisi sufi awal berbahasa arab—kecuali Rabi’ah—berasal dari Persia.<sup>6</sup>

Tidak hanya dalam aspek “wadah”-nya yang bercorak sastra, tasawwuf Persia juga melahirkan ide-ide sufistik yang khas dan menawarkan mode-mode sufistik original yang membawa pengaruh besar tidak hanya di dunia Islam, namun juga mengagumkan bagi mereka di dunia luar Islam. Sebagai gambaran bisa disebut misalnya salah seorang sufi besar Persia, Jalāluddīn Rūmī. Reynald A. Nicholson mengatakan “Dialah penyair mistik terbesar sepanjang zaman”; Gandhi mengutip kata-katanya dalam berbagai ceramah; Rembrandt mengabadikannya di kanvas; Paus Yohanes XXIII pada 1958 menuliskan pesan khusus: “Atas nama dunia Katolik, saya menundukkan kepala penuh hormat mengenang Rūmī”; Tahun 2007 ditetapkan UNESCO (United Nations Educational Scientific and Cultural Organization) sebagai ‘Tahun Rūmī’ untuk menandai 800 tahun kelahiran pujangga, sang sufi dan filsuf besar Persia ini, Syekh Maulana Jalāluddīn Rūmī.

Dari aspek ide dan mode-mode baru dalam tasawwuf, Tasawwuf Persia memberikan kontribusi besar dalam ranah yang kemudian dikenal sebagai ‘*irfān teoritis*’ atau kadang disebut juga *Taşawwuf Falsafi*. Para Sufi besar Persia secara umum tidak hanya ahli *sulūk* dan *Riyāḍah*, namun juga ahli sastra dan filsafat. Dalam hal ini, Ibnu Khaldūn, sebagaimana yang dikutip oleh al-Taftazānī,<sup>7</sup> dalam karyanya *al-Muqaddimah* menyimpulkan bahwa ada empat objek utama yang menjadi perhatian para sufi filosof yang menjadi ciri khas sufisme Persia:

*Pertama*, latihan rohaniyah dengan rasa, instusi serta intropeksi diri yang timbul darinya. Mengenai latihan rohaniyah dengan tahapan (*maqām*) maupun keadaan (*ḥāl*) rohaniyah serta rasa (*ẓauq*), para sufi filosof cenderung sependapat dengan

para sufi sunni, sebab masalah tersebut, menurut Ibnu Khaldun, merupakan sesuatu yang tidak dapat ditolak oleh siapapun.

*Kedua*, *iluminasi* atau hakikat yang tersingkap dari alam gaib, seperti sifat-sifat *rabbānī*, ‘arsy, kursi, malaikat, wahyu, kenabian, roh, hakikat realitas segala yang wujud, yang gaib maupun yang tampak, dan susunan kosmos, terutama tentang penciptanya serta penciptannya.

*Ketiga*, peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh dalam berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan.

*Keempat*, penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*syāḥiyyat*) yang dalam hal ini telah melahirkan reaksi masyarakat berupa mengingkarinya, menyetujui, ataupun menginterpretasikannya dengan interpretasi yang berbeda-beda.

Lebih jauh menurut al-Taftazani, para sufi-filosof ini melebihi para sufi sunni. Hal ini disebabkan oleh berapa hal: *Pertama*, mereka adalah para teoritis yang baik tentang wujud, sebagaimana terlihat dalam karya-karya atau puisi-puisi mereka. Untuk yang satu ini, mereka tidak menggunakan ungkapan-ungkapan *syāḥiyyat*. *Kedua*, kepandaian mereka menggunakan simbol-simbol sehingga ajarannya tidak begitu saja dapat di pahami orang lain di luar mereka. *Ketiga*, kesiapan mereka yang sungguh-sungguh terhadap diri sendiri ataupun ilmunya.<sup>8</sup>

*Taşawwuf Falsafi* dapat dikatakan juga memiliki sumbangan yang besar dalam pengembangan filsafat Islam, khususnya metafisika, yang mencakup konsep-konsep ontologis, teologis, kosmologis, dan antropologis. Konsep utama tasawwuf yang besar sumbangannya bagi metafisika adalah *waḥdatul wujūd* (kesatuan wujud). *Waḥdatul wujūd* adalah doktrin bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan; hanya ada Satu Wujud Hakiki, yaitu Tuhan, yang oleh Ibn ‘Arabi sering disebut *al-Ḥaqq*. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya

<sup>6</sup> Javad Nurbaksh & Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme*, 60.

<sup>7</sup> Abu Al-wafa’ Al-Ghanimi At-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi’ Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), 188.

<sup>8</sup> At-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, 193.

sendiri; ia hanya ada sejauh memanasifestasikan Wujud Tuhan. Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) adalah mikrokosmos, yang merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Di dalam sistem Ibn ‘Arabi penampakan diri (*tajallī*) Tuhan merupakan salah satu ajaran sentral. Alam tidak mempunyai wujud sendiri kecuali wujud pinjaman, wujud yang berasal, “melimpah” atau “memancar”, dari Tuhan.

Di sisi lain, sebagaimana disinggung di atas, dapat dikatakan bahwa di antara para ulama Islam, para sufi adalah kelompok yang paling menghargai dan paling besar perhatiannya terhadap seni dan sastra. Cinta, penghargaan, dan perhatian para sufi terhadap seni dan sastra telah mendorong mereka menciptakan karya-karya seni dan sastra yang tidak ternilai harganya. Kreativitas mereka ini telah menempatkan tasawuf sebagai unsur yang memperkaya peradaban Islam dalam bidang seni dan sastra. Dalam bidang sastra yang dikembangkan para sastrawan sufi, khususnya para penyair sufi, sebagai ekspresi pengalaman spiritual dan sekaligus sebagai media untuk menyampaikan pesan moral sufi, syair adalah bentuk yang lebih menonjol dan lebih dikenal daripada prosa. Syair sufi telah diubah dalam berbagai bahasa, termasuk Indonesia.

Sebagai gambaran dapat dicontohkan misalnya syair-syair al-Ḥallāj yang cerdas dan penuh gairah serta memiliki daya pesonanya yang kuat. Beberapa syairnya memaknai cinta sebagai penyatuan diri dengan Tuhan, seperti dalam ucapannya:

Aku adalah Dia yang kucintai,  
dan Dia yang kucintai adalah Aku,  
kami adalah dua roh yang bertempat dalam satu tubuh  
jika engkau melihat aku, engkau melihat-Nya,  
jika engkau melihat-Nya, engkau melihat kami

Tidak bisa dilupakan pula nama Jalāludīn Rūmī. Ia adalah penulis korpus syair sufi terbesar dalam sastra Persia, *Diwan-i Syams-i Tabriz* dan epik mistis, *Masnawi*. Karya Rumi yang paling

terkenal ini, *Masnawi*, yang disebut oleh Jami sebagai “al-Qur’an dalam bahasa Persia”, telah menginspirasi dan diadaptasi ke dalam berbagai bahasa seluruh dunia. Reynold A. Nicholson, yang menghabiskan seluruh hidupnya untuk menerjemahkan seluruh karya Rūmī dalam bahasa Inggris, menyebut Rumi adalah penyair sufi terbesar yang pernah hidup. Bait-bait awal pembukaan *Masnawi* mengungkapkan tema karya terbesarnya itu dalam bahasa simbolik.

Dengarlah nyanyi Seruling Bambu  
Mendesah selalu, sejuk direnggut  
Dari rumpunnya yang dulu, alunan  
Lagu pedih dan cinta membara.  
“Rahasia nyanyianku, meski dekat,  
Tak seorang pun bisa mendengar dan melihat  
Oh, andai ada teman tahu isyarat  
Mendekap segenap jiwanya dengan jiwaku !  
Ini nyala Cinta yang membakarku,  
Ini anggur Cinta mengilhamiku.  
Sudilah pahami betapa para pecinta terluka,  
Dengar, dengarkanlah rintihan seruling!”

“Nyanyian” seruling yang berasal Rumi ini adalah kerinduan jiwa manusia yang terpisah dari sumbernya. Bait-bait ini membimbing jiwa untuk kembali ke Tempat Asal, tempat yang selalu ia rindukan dan kepadanya pada akhirnya ia akan kembali. Nada seruling yang juga menjadi ciri khas musik tarekat Maulawiyah memunculkan kenangan akan kampung halaman asal, sebuah kenangan paling dalam yang dirasakan oleh orang-orang yang didorong oleh daya tarik surga dalam kehidupan ini dan orang-orang yang tetap mendapat bimbingan utama Rumi.<sup>9</sup>

Sumbangan lain tasawuf bagi peradaban Islam adalah musik dan tarian, misalnya Konser musik spiritual yang disertai pembacaan syair, pujian atau doa yang disebut *Sama’* (yang secara harfiah berarti “pendengaran”). Pada akhir abad ke-9 M, *Sama’* telah menjadi praktek yang dilakukan oleh

<sup>9</sup> Ada banyak buku yang berisi kumpulan puisi Rumi yang beredar di Indonesia, satu di antaranya adalah karya Annemarie Schimmel; lihat Annemarie Schimmel, *Akulah Angin Engkaulah Api: Hidup dan Karya Jalaluddin Rumi* (Bandung: Mizan, 2005).



sebagian para sufi, dan secara tipikal disertai oleh tarian. Sebagian besar ahli fiqih dan sebagainya para sufi memandang musik dan tarian sebagai praktik yang diharamkan oleh hukum syari'at. Sebaliknya, para sufi yang mempraktikkan Sama' juga memberikan berbagai argumen syari'at untuk membuktikan keabsahannya. Meskipun demikian, alasan dasar keabsahan praktik Sama' bagi para sufi adalah "membangkitkan zikir kepada Allah dalam hati". Ada sesuatu dalam musik, menuntut mereka, yang bisa membawa manusia kedalam alam yang tidak dapat dilihat, kepada asal mereka sendiri dalam "ketiadaan", kedalam alam tempat Allah masih mengatakan kata azali-Nya kepada mereka.

Apabila diteliti, di banyak wilayah dunia Islam, para sufi mengembangkan musik dengan warna masing-masing yang berbeda, yang dipengaruhi oleh warna masing-masing musik dari berbagai wilayah dan lokal. Di Turki misalnya, musik spiritual dari jenis musik klasik mewarisi tidak hanya mode-mode melodi Arab, Byzantium, dan Persia, tetapi juga mengambil suara-suara dan ritme-ritme yang berasal dari padang-padang rumput Asia dan banyak menyerap hal-hal yang berhubungan dengan dunia mistikal.

Di India bagian utara, unsur Hindu dan unsur Islam telah menjadi satu sintesis penting dalam seni musik yang di mulai sejak perkembangan Islam di India pada abad ke-12 dan ke-13. Tradisi musik sufi India dan Pakistan yang paling penting terkenal adalah musik tarekat Chistiyah. Musik tarekat ini lebih dikenal dengan sebutan *Qawwālī* (dari kata arab *qawwāl* yang berarti "yang banyak berkata"). Biasanya penampilan *Qawwālī* merupakan ritual yang sangat terstruktur, yang dilaksanakan di *ribāṭ-ribāṭ* sufi pada peringatan wafatnya para wali terkenal atau pada perayaan besar hari keagamaan lain.

Kontribusi lain dari tradisi Persia yang tidak mungkin diingkari, khususnya para pengkaji *Islamic Studies* adalah lahirnya orientasi baru dalam kajian

Islam, khususnya Filsafat Islam, yang populer dengan istilah *al-Ḥikmah al-Isyrā'iqiyah* dan *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*. *Al-Ḥikmah al-Isyrā'iqiyah* dikenal karena memperkenalkan bentuk epistemologi alternatif yang berbeda dengan tawaran dari mode yang populer sebelumnya, yaitu *Peripatetik*. Dengan dimotori oleh Sang Syaikh *al-Isyrāq*, Suhrāwardi al-Maqtūl, model bernalar dan analisis ontologis model *Isyrā'iqiyah* selain mengkritik epistemologi *peripatetik*, membagi cara memperoleh pengetahuan dengan dua cara, yaitu dengan jalan *huṣūlī* dan *huḍūri*. Suhrāwardi mengkritik epistemologi *peripatetik* yang hanya memusatkan pada pencarian pengetahuan dengan jalan *huṣūlī*. Bagi Suhrāwardi perolehan pengetahuan dengan jalan *hushuli* hanya akan mendapatkan pengetahuan tidak sempurna.

Sementara itu upaya Mullā Ṣadrā dengan *al-ḥikmah muta'āliyah*-nya dapat dikatakan merupakan sumbangan besar dalam perkembangan filsafat Islam *pasca* al-Kindi dan Ibnu Rusyd, karena setelah kedua tokoh tersebut, seakan tidak terlihat lagi dinamika filsafat dan juga teologi Islam. Ajaran-ajaran *al-ḥikmah muta'āliyah* menjadi luar biasa, khususnya karena kemampuannya untuk melakukan sintesis terhadap pemikiran-pemikiran yang muncul rentang waktu yang panjang dalam sejarah *Islamic-Studies* sebelumnya; yaitu dari aliran pemikiran *Masyā'iyah* (*Peripatetik*), *Isyrā'iqiyah* (iluminatif) dan Ilmu Kalam.

### Gaya-Persia dalam Budaya Islam Indonesia

Tesis paling dasar untuk membuktikan bahwa ada pengaruh Persia dalam budaya Islam Indonesia adalah pandangan bahwa masuknya Islam ke Indonesia adalah melalui Persia, atau dari Gujarat India yang sudah terpengaruh oleh Persia. Teori ini berpendapat bahwa Islam masuk ke Indonesia abad 13 M dan pembawanya berasal dari Persia. Dasar teori ini adalah beberapa kesamaan budaya Persia dengan budaya masyarakat Islam Indonesia. Pendukung teori ini antara lain adalah P. A. Hoessein Djajadiningrat.

Menurut Hoesein Djajadiningrat, Islam yang masuk ke Indonesia berasal dari Persia. Djajadiningrat beralasan, peringatan 10 Muharram atau hari Asyura sebagai hari kematian Husain bin 'Ali bin Abi Tālib yang ada di Indonesia berasal dari perayaan kaum Syi'ah di Persia. Peringatan 10 Muharram itu lebih dikenal sebagai perayaan Hari Karbala.<sup>10</sup>

Di sisi lain, Djajadiningrat yakin dengan pendapat ini, karena keberadaan pengaruh bahasa Persia di beberapa tempat di Indonesia. Selain itu, keberadaan Syekh Siti Jenar dan Hamzah Fansuri dalam sejarah Indonesia menandakan adanya pengaruh ajaran *wahdatul wujud* al-Hallāj. Menurut teori ini, dahulu para pengikut Syi'ah dari Persia yang dikejar-kejar oleh penguasa 'Abbāsiyyah lari dari Timur Tengah sebelah utara, yang sekarang mungkin daerah Irak, ke sebelah selatan –dibawah pimpinan seorang yang bernama Ahmad Muhājir– sampai ke Yaman. Kemudian mereka semua secara lahir menganut mazhab Syafi'i. Mereka ber-taqiyyah sebagai pengikut mazhab Syafi'i di daerah Yaman, Ḥaḍramaut. Dari Ḥaḍramaut inilah menyebar para penyebar Islam yang pertama, khususnya kaum 'Alawiyy, orang-orang keturunan Sayyid, atau yang mengklaim sebagai keturunan Sayyid. Mereka datang ke Indonesia dan menyebarkan Islam<sup>11</sup> Tidak mengherankan apabila kemudian Abubakar Atjeh menyebut bahwa mazhab awal Islam Indonesia adalah Syafi'i-Syi'ah.<sup>12</sup>

Dalam konteks ini lebih jauh K.H. Abdurahman Wahid pernah menyatakan bahwa NU secara kultural adalah Syiah. Hal itu karena tradisi Syafi'i di Indonesia—berbeda dengan tradisi Syafi'i di negeri-negeri lain—sangat kental diwarnai tradisi-tradisi Syiah. Ada beberapa shalawat khas Syiah yang sampai sekarang masih dijalankan di

pesantren-pesantren. Ada wirid-wirid tertentu yang jelas menyebutkan lima keturunan Ahlul Bait. Kemudian juga ada tradisi ziarah kubur, lalu membuat kubah pada kuburan. Menurut beliau, itu semua tradisi Syi'ah. Tradisi itu lahir di sini dalam bentuk Mazhab Syafi'i. Jadi, di luarnya Syafi'i, di dalamnya Syiah.<sup>13</sup>

Di antara argumen lain ada pula versi yang menyatakan bahwa pada abad ke-10 Masehi, terdapat migrasi suku-suku dari Persia ke Indonesia yaitu suku Lor, Yawani dan Sabangkara. Orang-orang Lor mendirikan pemukiman-pemukiman di pantai utara Pulau Jawa yang disebut Loram dan Leran. Ditemukannya makam Fatimah binti Maimun bin Hibatallah di Leran, Gresik, yang kronogram di batu nisannya menunjuk angka tahun 475 H/ 1082 M, adalah petunjuk yang mengarah kepada kebenaran berita kehadiran suku Lor tersebut.<sup>14</sup>

Persinggungan antara para pedagang yang kebanyakan dari Persia dengan penduduk Nusantara semenjak abad ke-7, dapat diasumsikan mengakibatkan terjadinya proses saling pengaruh dalam aspek ekonomi, sosial, budaya, religi, dan terutama bahasa di antara keduanya. Dalam konteks bahasa, pengaruh Persia di Nusantara cukup signifikan karena tidak saja sejumlah kata Persia diserap menjadi kosa kata Nusantara, melainkan pola peminjaman kata Arab pun dicapai melalui bahasa Persia. Beberapa contoh yang paling dikenal dalam hal ini adalah kata *kanduri* (kenduri), *astana* (istana), *bandar* (pelabuhan), *bedebah*, *biadab*, *bius*, *diwan* (dewan), *gandum*, *jadah* (anak haram), *lasykar*, *nakhoda*, *tamasya*, *saudagar*, *pasar*, *syahbandar*, *pahlawan*, *kismis*, *anggur*, *takhta*, *medan*, *firman*, dan lain sebagainya.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> P.A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam di Indonesia" dalam *Dari Sini Ia Bersemi* (Banda Aceh: Panitia Penyelenggara MTQ ke-12, 1981).

<sup>11</sup> P.A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam di Indonesia".

<sup>12</sup> Lihat Aboebakar Aceh, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia* (Solo: Ramadhani, 1985), 43.

<sup>13</sup> Yayan Sopyani Al-Hadi, "Kutip Gus Dur, NU Disebut Syiah Tanpa Imamah", dalam <http://www.rakyatmerdeka.co.id/news/2010/01/01/85823/Kutip-Gus-Dur,-NU-Disebut-Syiah-Minus-Imamah>.

<sup>14</sup> Agus Sunyoto, "Pengaruh Persia pada Sastra dan Seni Islam Nusantara", dalam *Jurnal Al-Qurba*, vol.1, no. 1, 2010, 130.

<sup>15</sup> Agus Sunyoto, *Pengaruh Persia*, 131-132.

Pengaruh Persia yang kuat dalam kebahasaan di Nusantara, yang berhubungan dengan Islamisasi adalah sistem pengajaran membaca Al-Qur'an yang menggunakan istilah-istilah berbahasa Persia untuk menyebut *ḥarakat* (vokal) dalam bahasa Arab seperti istilah *Jabar* untuk *fatkhah*, *Jer* (*Zher*) untuk *kasroh* dan *Pes* (*Fyes*) untuk *dommah*.

Menurut Nurcholis Madjid, bahasa Indonesia banyak sekali mengandung kata-kata pinjaman dari bahasa Persia. Hampir semua kata Arab dalam bahasa Indonesia dipinjam dari dan melalui bahasa Persia. Ini bisa dibuktikan dari kasus *ta' marbutāh* (huruf "t", yang kalau berhenti, berubah bacaannya menjadi seperti "h", dan kalau disambung dengan huruf hidup tetap berbunyi "t" - *ta' maftūḥah*). Hampir semua kata Arab dalam bahasa Indonesia dengan akhiran *ta' marbutāh* dibaca (dalam waqaf) sebagai "t" seperti: adat, berkat, dawat, hajat, jemaat, kalimat, masyarakat, niat, rahmat, sifat, tobat, warkat, zakat, dan lain sebagainya.<sup>16</sup>

Masuknya kosa kata Persia dalam bahasa Nusantara itu secara berangsur-angsur diikuti masuknya beberapa karya sastra terjemahan dari bahasa Persia dan India seperti *Qiṣṣah Insiyāq al-Qamar* (Hikayat Bulan Terbelah, yang mengisahkan mukjizat Nabi Muhammad Saw), *Rauḍat al-Aḥbāb* (Hikayat Nur Muhammad, yang mengisahkan cahaya kenabian yang mulamula dicipta Allah dari cahaya-Nya), *Wafat Nameh* (Hikayat Nabi Wafat), *Qiṣṣah Waṣṣiyah al-Muṣṭāfā li Imam 'Ali* (Hikayat Nabi Mengajar Imam Ali), *Qiṣṣah Amīr al-Mu'minin Ḥasan wa Ḥusain* (Hikayat Amir al-Mukminin Hasan dan Husain), *Qiṣṣah-i Ali Hanafiah* (Hikayat Muhammad Hanafiah, mengisahkan kepahlawanan putra Ali bin Abi Thalib dengan perempuan dari kabilah Hanafiyah), *Qiṣṣa-i Emir Hamza* (Hikayat Amir Hamzah, mengisahkan kepahlawanan Hamzah bin Abdul Muthalib, paman Nabi Muhammad Saw), *Qiṣṣ al-Anbiyā'* (Hikayat Nabi-nabi), *Qissa-i Bakhtiar* (Hikayat Bakhtiar), *Tutinameh* (Hikayat

Bayan Budiman), *Keratako wa Damanakala* (Hikayat Kalilah dan Daminah), dan lain sebagainya.

Serat Menak - yang merupakan naskah terjemahan - di Jawa berkembang dengan berbagai jenis lakon-lakonnya seperti *Menak Sarehas*, *Menak Lare*, *Menak Sulub*, *Menak Serandhil*, *Menak Kuristan*, *Menak Kanjun*, *Menak Kandhabumi*, *Menak Jobin*, *Menak Ngambarkustup*, *Menak Kalakodrat*, *Menak Kuwari*, *Menak Cina*, *Menak Malebari*, *Menak Purwakandha*, *Menak Sorangan*, *Menak Jaminambar*, *Menak Lakat*, dan lain sebagainya. Meski berbeda-beda judul, namun intisari cerita Menak berpijak pada kisah tokoh utama bernama Amir Ambyah putera Abdul Mutalib, seorang bangsawan di Makkah. Amir Ambyah ditampilkan sebagai pahlawan Islam yang berperang dari satu negeri ke negeri lain untuk menyebarkan Islam. Cerita Menak Amir Ambyah bersumber dari Hikayat Amir Hamzah berbahasa Melayu, di mana Hikayat Amir Hamzah berbahasa Melayu sendiri merupakan naskah terjemahan sastra Persia berjudul *Qissa-i Emir Hamza*, sebuah epos Persia yang meriwayatkan tokoh Amir Hamzah.<sup>17</sup>

Bagi kebanyakan orang, ada anggapan bahwa sebagian adat kebiasaan dan tradisi keagamaan yang di lakukan kalangan muslim tradisional, khususnya di Jawa, adalah pencampur-adukan antara ajaran Hindu-Buddha dengan Islam. Sebagai contoh, tradisi keagamaan tentang kenduri dan memperingati orang mati pada hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke 1000, padahal dalam agama Hindu dan Buddha tidak dikenal kenduri peringatan orang mati pada hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke-1000. Menurut Agus Sunyoto, apabila ditelusuri dari fakta sosio-kultural religius pada masyarakat Jawa *pasca* Majapahit, ternyata upacara peringatan orang mati pada hari ke 3, ke 7, ke 40, ke 100, dan ke 1000 termasuk *haul* adalah tradisi khas Campa yang terpengaruh faham Syi'ah.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Agus Sunyoto, *Pengaruh Persia pada*, 134.

<sup>18</sup> Agus Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya* (Surabaya: Diantama, 2004), 84-86.

<sup>16</sup> Agus Sunyoto, *Pengaruh Persia*, 132.



Sebagai contoh lain, kebiasaan orang Jawa yang lebih menganggap Muharram sebagai bulan nahas merupakan pengaruh dari Syiah-Persia yang juga menganggap Muharram sebagai bulan nahas dengan tewasnya Sayyidina Husain. Karenanya, orang-orang Jawa berpantang menggelar perayaan nikah atau membangun rumah pada bulan “Suro” atau Muharram.

Di daerah Sunda, pada bulan Muharram dikenal tradisi mengadakan bubur “beureumbodas” (merah-putih), dan dikenal dengan istilah bubur Suro. Konon, “merah” pada bubur perlambang darah syahid Sayyidina Husain, dan putih perlambang kesucian nurani Sayyidina Husain. Demikian pula dengan cerita-cerita dan istilah seperti “Tongkat Ali” dan “rumput Fatimah” yang beredar di tengah masyarakat, jelas lebih menunjukkan pengaruh Syiah ketimbang Sunni.

Apabila diteliti lebih jauh, ternyata budaya-budaya lokal yang menunjukkan *Persian-expressions* yang kental dengan tradisi Syi’ahnya, tidak hanya terdapat di Jawa. Di Sumatera Barat dimulai sekitar abad ke-17 misalnya, Syekh Burhanuddin Ulakan memperkenalkan tradisi “*tabut*” (perayaan Asyura) dan “*basapa*” (berjalan safar). Sementara Syekh Jalaluddin al-Aidid memperkenalkan tradisi “*maudu lompoa*” (Maulid Nabi yang Agung) di daerah Makasar (kini di Cikoang, Takalar). Perayaan “*tabut*”, “*basapa*” dan “*maudu lompoa*” semuanya menunjukkan karakter Islam Syi’ah. Tradisi ini diperkenalkan sebagai instrumen penyebaran agama Islam di Nusantara. Syekh Burhanuddin Ulakan yang dikenal sebagai penyebar Islam pertama di daerah Minangkabau dan Bengkulu, sementara Syekh Jalaluddin al-Aidid salah seorang tokoh penyebar Islam di daerah Sulawesi Selatan.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Ahmad Baso, “Asyura dan Karakter Islam Nusantara” dalam <http://konspirasi.com/peristiwa/asyura-dan-karakter-islam-nusantara>.

Meski disanggah oleh Hamka dan sejumlah penulis lainnya, pengaruh Syi’ah di daerah pesisir Sumatera seperti di Minangkabau dan Bengkulu sukar untuk dibantah, misalnya pada perayaan Hoyak Tabuik (Tabut) atau Hoyak Husain, yang dirayakan untuk mengenang syahidnya Imam Husain, salah seorang cucu Nabi Muhammad SAW. Upacara Hoyak Tabuik atau mengarak usungan (tabut) yang dilambangkan sebagai keranda jenazah Imam Husain yang gugur di Padang Karbala. Perayaan ini dimulai pada hari pertama bulan Muharram hingga hari kesepuluh.<sup>20</sup>

Di Pariaman, Sumatera Barat, pada tanggal 1 Muharram, perayaan dimulai dengan mengambil lumpur dari sungai di tengah malam. Para pengambil lumpur harus berpakaian putih. Lumpur dikumpulkan ke dalam periuk yang ditutup kain putih, kemudian dibawa ke sebuah tempat yang disebut Daraga yang besamya 3 x 3 meter yang juga ditutup kain putih.<sup>21</sup>

Pengambilan lumpur melambangkan pengumpulan bagian-bagian tubuh Imam Husain yang terpotong. Daraga melambangkan makam suci Imam Husain, sedangkan kain putih adalah perlambang kesucian Imam Husain. Pada tanggal 15 Muharram mereka menebang batang pisang dengan pedang yang sangat tajam. Batang pisang itu harus tumbang sekali tebas. Penebangan batang pisang ini melambangkan kehebatan putra Imam Husain, Qāsim, yang bertempur bersenjatakan pedang di tanah Karbala. Pada tanggal 7 Muharram, persis di tengah hari, panja atau potongan jari-jari Imam Husain yang sudah dibuat sebelumnya dibawa ke jalan-jalan dalam sebuah belanga bersama dengan Daraga.

Biasanya orang menangis penuh kesedihan karena teringat tragedi Karbala yang mengenaskan. Pada hari kesembilan Muharram sorban atau penutup kepala wama putih yang melambangkan serban Imam Husain diarak di jalan-jalan untuk

<sup>20</sup> Ahmad Baso, “Asyura dan Karakter.

<sup>21</sup> Ahmad Baso, “Asyura dan Karakter.

menunjukkan betapa hebatnya Imam Ḥusain dalam membela Islam. Dan pada tanggal 10 Muharram ritual Tabuik mencapai puncaknya. Di pagi hari Tabut yang sudah dipersiapkan sebelumnya, Daraga, Panja dan serban diarak keliling kota dalam suatu pawai besar yang disaksikan oleh ribuan bahkan puluhan ribu penonton yang datang dari berbagai penjuru. Orang-orang pun berkabung dan berteriak “*Hoyak Tabuik, Hoyak Ḥusain*”. Sore hari menjelang matahari terbenam saat arak-arakan selesai, semua benda-benda di atas diarak ke laut kemudian dibuang di tengah laut, lalu mereka pulang sambil melantunkan seruan “*Ali Bidaya... Ali Bidaya, Ya Ali, Ya Ali, dan Ya Husain*”.<sup>22</sup>

Sementara di Bengkulu, perayaan Asyura ini dinamakan “Tabot” dan sering juga dikenal dengan nama “Tabut”. Istilah “Tabot” berasal dari kata Arab (tabut) yang secara harfiah berarti “kotak kayu” atau “peti”. Perayaan ini berlangsung selama sepuluh hari. Pada hari terakhir, pada 10 Muharram, digelar tabot tebuang (tabot terbuang). Seluruh tabot berkumpul di lapangan diarak menuju Padang Jati, dan berakhir di kompleks pemakaman umum Karabela. Tempat ini menjadi lokasi acara ritual tabot tebuang karena di sini dimakamkan Imam Senggolo (sebutan untuk Syekh Burhanuddin Ulakan), perintis upacara tabot di Bengkulu. Kemudian bangunan tabot dibuang ke rawa-rawa yang berdampingan dengan makam, yang menandai berakhirnya segenap rangkaian upacara tabot.<sup>23</sup>

Bagi muslim Indonesia sendiri pada saat itu, pengaruh budaya Islam lain di Indonesia yang “bukan Arab”, seperti Islam versi Persia, jarang diketahui apalagi dikenal oleh masyarakat pada umumnya. Kenyataan ini muncul dipengaruhi oleh beberapa faktor; *pertama*, pandangan eksklusif sebagian umat Islam yang menganggap Islam sama dengan Arab. *Kedua*, Ulama Persia, dalam

menyebarkan Islam lebih suka dan cenderung untuk menggunakan bahasa Arab, sehingga masyarakat memahaminya sebagai orang Arab. *Ketiga*, secara fisik orang-orang Persia sangat mirip dengan orang Arab. *Keempat*, mereka yang punya status sosial tinggi di masyarakat, seperti; raja, ilmuwan-intelektual, sejarawan, dan pemimpin agama mempunyai kontribusi yang kuat untuk semakin menegaskan persepsi tersebut dengan *taken for granted*, tanpa melakukan penelitian secara akurat dan mendalam.<sup>24</sup>

Sebagai contoh, jarang orang yang mengetahui bahwa Sayyid Jamaluddīn Ḥusain al-Kubrā, yang dalam lidah orang Jawa kadang disebut sebagai Syaikh Jumadil Kubro, yang merupakan kakek dari para wali songo, adalah Ulama besar dari Persia. Menurut Martin Van Bruinessen anak-anak Syah Ahmad Jamaluddīn dan saudara-saudaranya, mengembara ke Asia Tenggara. Jamaluddīn, pada awalnya, menginjakkan kaki di Kamboja terus ke Aceh. Setelah itu, ia berlayar ke Semarang dan menghabiskan bertahun-tahun waktunya di pulau Jawa. Akhirnya, ia melanjutkan perjalanan ke Pulau Sulawesi dan tinggal di sana sampai wafat.<sup>25</sup>

Menurut riwayat lain ia menyebarkan Islam ke Indonesia dengan kafilah keluarganya. Ketika ia menuju ke Pulau Jawa, anaknya Sayyid Ibrahim (Maulana Malik Ibrahim) tetap di Aceh untuk mendidik rakyat tentang Islam. Sayyid Jamaluddīn Ḥusain al-Kubrā tiba di Pulau Jawa pada masa Imperium Majapahit. Beberapa tahun tinggal di bawah pemerintahan Majapahit, lalu menuju ke negeri Bugis, dan ia meninggal di Wajo (Sulawesi Selatan).<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Ahmad Baso, “Asyura dan Karakter.

<sup>23</sup> Ahmad Baso, “Asyura dan Karakter.

<sup>24</sup> Supa Atha’na, “Jejak Ajaran Syiah (Persia) di Sulawesi: Studi Awal Kasus Suku Bugis, Makassar dan Mandar” dalam *Jurnal Qurba*, Vol. 1, No.1, 2010, 83.

<sup>25</sup> Supa Atha’na, “Jejak Ajaran”, 83-84.

<sup>26</sup> Supa Atha’na, “Jejak Ajaran”, 84.

## Warna Persia dalam Tasawwuf Nusantara

Sebagaimana dijelaskan di atas, variabel paling penting yang disumbangkan oleh peradaban Islam Persia terhadap peradaban Islam secara umum adalah tasawwuf, khususnya tasawwuf falsafy atau *'Irfān Nazari*. Dalam konteks Islam Nusantara, tasawwuf merupakan salah satu unsur Islamisasi yang penting. Tasawwuf termasuk kategori yang berfungsi membentuk kehidupan sosial suatu bangsa. Kemungkinan besar yang pertama kali mengenal paham tasawwuf adalah daerah Sumatera Utara, yaitu tempat datangnya agama Islam yang pertama. Kedatangan para ahli tasawwuf ke Melayu diperkirakan terutama sejak abad ke-13 M, yaitu pada masa perkembangan dan penyebaran ahli-ahli tasawwuf dari Persia dan India.<sup>27</sup> Tidak mengherankan apabila kemudian ajaran tasawwuf yang tersebar di tanah Melayu memiliki warna kebudayaan Persia dan juga India.

Bukti paling nyata dari pengaruh sufisme Persia ini adalah munculnya ide-ide sufistik Persia—seperti *wujūdiyyah*—di kalangan para sufi awal di nusantara. Ide wujūdiyyah ini terkenal dipopulerkan oleh Ibn 'Araby. Kecenderungan *wujūdiyyah* yang bercorak pantheistik tampak berkembang di Sumatera utara dan Jawa di sekitar akhir abad ke-13. Dalam pandangan *wujūdiyyah*, semua yang ada dalam keseluruhannya adalah Tuhan dan Tuhan adalah semua yang ada dalam keseluruhan.<sup>28</sup> Karena Tuhan adalah keseluruhan kosmos ini dalam keseluruhannya dan karena benda-benda adalah bagian dari Tuhan, maka Tuhan itu dekat sekali dengan alam. Tuhan adalah immanen dalam alam, dan tidak berada di luar alam. Tokoh-tokoh tasawwuf *wujūdiyyah* yang dikenal di nusantara adalah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani.

Hamzah Fansuri adalah tokoh tasawwuf yang termasuk dalam Tarekat Qadariyah. Ia dikenal

<sup>27</sup> Sartono Kartodirdjo, dkk., *Sejarah Nasional Indonesia III*, (Jakarta: Grafitas, 1975), 138.

<sup>28</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan-Bintang, 1979), 41-42.

karena syair-syairnya yang bersifat sufistik dan melambangkan hubungan manusia dan Tuhannya. Syair-syairnya menunjukkan pengaruh Persia yang kuat, baik dalam bentuk maupun isi.<sup>29</sup> Karya-karya Hamzah Fansuri sebenarnya tidak hanya dalam bentuk Syair, namun beberapa juga dalam bentuk prosa. Karya yang berbentuk syair antara lain adalah *Syair Perahu*, *Syair Dagang* dan *Syair Burung Pingai*.<sup>30</sup> Sementara karyanya dalam bentuk prosa adalah *Syaqirab al-'Āsyiqīn*, *Asrār al-'Ārifīn fi Bayān 'Ilm al-Sulūk wa al-Tauhid*, serta *Al-Muntahi*.<sup>31</sup>

Meskipun menurut beberapa kalangan biografi tentang Hamzah Fansuri ini agak kabur, namun mode ekspresi sufistik yang tampak dalam karya-karyanya jelas menunjukkan eksistensinya dan sekaligus keterpengaruhannya oleh tradisi sufisme Persia.<sup>32</sup> Bagi Abdul Hadi W. M., Hamzah Fansuri adalah tokoh penting yang memberi warna pada khasanah kesustraan melayu. Selain seorang sastrawan, Hamzah Fansuri juga adalah seorang sufi yang berpengaruh di zamannya. Karya-karya Hamzah Fansuri-pun kental dengan unsur-unsur kesufian yang pembahasannya tidak akan jauh dari pembahasan Tuhan, cinta, dan asketisisme. Tema-tema ini menandai bahwa Hamzah Fansuri memang mewarisi tradisi sastra sufi, baik yang bercorak Arab maupun Parsi. Selain itu beberapa sajak Hamzah Fansuri kerap merujuk pada tokoh-tokoh sastra sufi, misalnya Fariduddin 'Attar, Jalaludin Rumi, dan Ghazali.<sup>33</sup>

Adapun Syamsuddin Sumatrani dikenal sebagai guru Sultan Iskandar Muda. Karya-karya

<sup>29</sup> R.O. Winstedt, "Some Malay Mystics, heretical and Orthodox" dalam *JIMBRAS*, vol. 1, April, 1923.

<sup>30</sup> Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik* (Singapore: Pustaka Nasional, 1982), 189.

<sup>31</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), xiii.

<sup>32</sup> Bukti Pengaruh Persia pada syair-syair Hamzah Fansuri ini dapat dilihat antara lain dalam Syarifuddin, "Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri" dalam *jurnal Media Syari'ah*, vol. XV, no. 1, Januari-Juni, 2013, 111-121.

<sup>33</sup> Lebih jauh tentang pandangan Abdul Hadi W.M. terhadap Hamzah Fansuri bisa dilihat antara lain dalam Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika, Estetika Dan Religiusitas* (Yogyakarta: Matahari, 2004), 101-135.

Syamsuddin Sumatrani antara lain adalah *Mir'atul Mu'minīn* dan *Mir'atul Muḥaqqiqīn*.<sup>34</sup> *Mir'atul Mu'minīn* ditulis sekitar tahun 1601 M dan berisi tentang ilmu-ilmu agama yang pokok dalam Islam, sementara *Mir'atul Muḥaqqiqīn* berbicara tentang Makrifat, hakikat Tuhan, zikir dan ilmu rahasia. Dalam *Mir'atul Muḥaqqiqīn* dijelaskan bahwa yang nyata ada hanyalah Allah, sementara semua makhluk adalah bayangan-Nya.

Selain dua orang sufi di atas, dikenal pula dua orang tokoh tasawwuf lainnya yang memiliki pandangan wujudiyah, namun dengan konotasi yang agak berbeda, yaitu Nuruddin ar-Raniri dan Abdurrauf As-Singkili. Kedua tokoh ini sering disebut mengajarkan wujudiyah yang bercorak *muwahhidah*.

Nuruddin ar-Raniri berasal dari Ranir, Gujarat, India. Ia pergi ke nusantara untuk mengikuti jejak pamannya. Ia mengajarkan paham *wujūdiyyah* yang berdeda; menurutnya manusia memang dapat berhubungan dan dekat dengan Tuhan, namun tidak mungkin bersatu. Pada waktu Aceh diperintah oleh Sultan Iskandar Sani, Nuruddin ar-Raniri datang ke Aceh dan mendapat sambutan yang baik. Di antara karya-karya Nuruddin ar-Raniri adalah *Širāṭ al-Mustaqīm*, *al-Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān*, *Ḥill al-Zill*, *Syifā' al-Qulūb*, *Hujjatus Šiddiq li Daf' al-Zindīq* dan *Asrār al-Insān fi Ma'rifat al-Rūḥ wa al-Raḥmān*.

Adapun Abdurrauf As-Singkili adalah seorang tokoh tasawwuf Aceh yang berasal dari tarekat Syaṭṭariyyah. Sejak tahun 1661 M, Abdurrauf mulai mengajar di Aceh selama tiga puluh tahun sehingga muridnya banyak sekali datang dari seluruh penjuru nusantara. Orang-orang Jawa dan orang dari seluruh nusantara yang pergi haji ke mekkah biasanya singgah dahulu di Aceh. Mungkin dari sinilah dapat ditemukan jawaban mengapa banyak orang Jawa yang menganut tarekat Syattariyah.

<sup>34</sup> Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, 191.

Di antara karya-karya Abdurrauf as-Singkili adalah *Daqā'iq al-Ḥurūf*, *Mir'āt al-Tullāb*, *Umdat al-Muḥtājīn ilā Sulūk Maslak al-Mufradīn*.<sup>35</sup> Ada pula cerita yang berhubungan dengan Nabi Muhammad, yaitu *Hikayat Nur Muhammad*, *Hikayat Nabi Wafat* dan *Hikayat Bulan Terbelah*. Dalam cerita-cerita itu dikisahkan tentang Nabi Muhammad dan keluarganya, serta dengan jelas Ali sangat ditonjolkan keunggulannya, kepahlawannya dan kesaktiannya. Sebagai contoh dalam *Hikayat Nur Muhammad* diceritakan bahwa Allah menciptakan Nur Muhammad seumpama burung; kepala burung itu adalah Ali, matanya Hasan dan Husein, lehernya Fatimah, dan seterusnya.<sup>36</sup> Sementara isi *Hikayat Bulan terbelah* berdasarkan Al-Qur'an yang menunjukkan ketika nabi Muhammad diberi Allah mu'jizat dapat membelah bulan dan *Hikayat Nabi wafat* diadaptasi dari *Wafat Nama*, sebuah cerita dari Persia.<sup>37</sup>

Di belahan Nusantara yang lain, yaitu Jawa, pengaruh sufisme Persia ini tampak dalam berkembangnya paham *manunggaling kawulo gusti*. Paham ini kadang disebut juga sebagai *pamoring kawulo gusti*, *jumbuhing kawulo gusti*, *curiga manjing warangka*, *warangka manjing curiga*.<sup>38</sup> Tegas sekali paham ini menampakkan pengaruh Al-Hallaj dengan ajaran *hulul*-nya. Tokoh sufi Jawa yang sering dianggap sebagai penyebar ajaran ini adalah Syekh Siti jenar.

Dalam berbagai kisah yang beredar Syekh Siti Jenar yang juga akrab dipanggil Syekh Lemah Abang adalah seorang wali dari wali sembilan di tanah Jawa, tetapi dia mempunyai pandangan yang berseberangan dengan pendapat wali pada umumnya pada saat itu. Ia dianggap murtad dan keluar dari Islam. Sebuah riwayat bahkan menyatakan bahwa Syekh Siti Jenar memiliki

<sup>35</sup> Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan*, 178.

<sup>36</sup> Edwar Djamaris, *Menggali Khazanah Sastra Melayu Klasik (Sastra Indonesia Lama)* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984), 107.

<sup>37</sup> Edwar Djamaris, *Menggali Khazanah*, 105-107.

<sup>38</sup> Sudirman Tebba, *Syekh Siti Jenar, Pengaruh Tasawwuf al-Hallaj di Jawa* (Jakarta: Pustaka Irvan, 2008), 91.



nama asli Sayyid Hasan ‘Ali al-Ḥusaini yang lahir di Persia tahun 1404. Ia adalah seorang Sayyid atau Habib keturunan Rasulullah dan saat dewasa mendapat gelar Syekh Abdul Jalil. Saat berdakwah ke wilayah Caruban, sebelah tenggara Cirebon, ia mendapat gelar Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang atau Syekh Lemah Brit.

Syekh Siti Jenar dianggap berdosa karena menyebarkan paham *wihdatul wujud* (*manunggaling kawula gusti*) kepada masyarakat yang waktu itu masih tergolong awam. Lebih fatal lagi adalah ucapannya *Ana al-ḥaqq* (Akulah al-ḥaqq) – sebuah pernyataan yang sama yang menyebabkan al-Ḥallāj dihukum mati. Karena alasan inilah maka DH Kraemar menjulukinya Al-Hallaj dari Jawa; dan tentang Syekh Siti jenar ini, para penulis Belanda seperti Rinkes dan Zoetmolder – menyebut Siti Jenar sebagai penganut Syi’ah, beraliran Jabariah serta pengikut tarekat Rifaiyah.<sup>39</sup>

Siti jenar menganggap “dunia ini alam kematian” karena hidup sejati menurutnya tak tersentuh kematian. Menurutnya kehidupan sekarang ini bukan kehidupan sejati karena masih dihindangi kematian. Adapun tentang bersatunya hamba dengan tuhan atau yang biasa disebut dalam bahasa Jawa *manunggaling kawulo gusti* adalah ajaran yang memandang hidup sebagai tekanan pribadi, hidup adalah wujud pribadi, merdeka dari belenggu gangguan dan godaan sekitar. Masuklah engkau sebagai hamba-hambaku! Masuklah engkau ke dalam taman-ku (Q.S 89:29-30) Siti Jenar berpendapat melalui ayat di atas bahwasanya hanya diri pribadi yang ada, tuhan tidak butuh tempat tinggal. Taman-Nya merupakan tempat kembali hamba-hambanya yang beriman. Tetapi Dia tidak ada di dalam maupun luar taman-Nya. Hamba menyatu dengan tuhan, hidup hamba tidak tak terpisah dari Tuhan. Diri pribadilah yang ada, itu jika hamba betul-betul hidup. Di dalam “Serat

Siti Jenar” yang dikisahkan dalam bait syair oleh Aryawijaya disebutkan sebagai berikut (transliterasi dari bahasa jawa).

Hakikat ilmu yang sejati  
Terletak pada cipta pribadi  
Maksud dan tujuannya  
Disatukan adanya  
Lahirnya ilmu unggul  
Dalam keadaan sunyi, jernih.<sup>40</sup>

Ada yang mengatakan bahwa Syekh Siti Jenar itu tidak ada, ia hanyalah tokoh fiktif yang diciptakan untuk menyebarkan ajaran *manunggaling kawulo gusti*. Paham ini memerlukan tokoh sebagai pembawanya, sehingga dimunculkanlah Syekh Siti Jenar sebagai tokohnya. Namun terlepas pernah ada atau tidaknya syekh siti jenar, yang pasti ialah ajaran *manunggaling kawulo gusti* itu ada dan jika dilihat dari isinya, ajaran ini tidak berbeda dengan teori *ḥulūl al-Ḥallāj*. Menarik untuk dicermati ternyata dalam berbagai versi cerita yang beredar tentang Syekh siti jenar, nasibnya tidak jauh dengan al-Ḥallāj, yaitu: a) menyebarkan ajaran tentang menyatunya manusia dengan Tuhan dan ajaran ini dianggap sesat; 2) keduanya dituduh melawan pemerintah yang berkuasa; 3) keduanya dihukum mati.<sup>41</sup>

## Simpulan

Hakikatnya Persia dan nusantara telah akrab “bergaul” sejak lebih dari seribu tahun yang lalu. Masyarakat di tanah nusantara dan Persia ternyata telah menjalin kerjasama emosional dan fungsional sejak 10 abad lalu. Keakraban Indonesia-Persia 10 abad yang lalu tersebut tampak dilakukan secara damai dan saling mendukung, sehingga melahirkan ekspresi-ekspresi budaya yang unik dan khas, misalnya bagaimana sebagian muslim Indonesia yang secara fiqih bercorak Syafi’i,

<sup>39</sup> Walid Syaikhun, “Menimbang Kembali Kasus Syekh Siti Jenar (I)” dalam <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/12/03/09/m0m8uf-menimbang-kembali-kasus-syekh-siti-jenar-i>

<sup>40</sup> Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar; Makna Kematian* (Jakarta: Serambi, 2009), 120.

<sup>41</sup> Sudirman Tebba, *Syekh Siti Jenar*, 179-180.



namun beberapa aktifitas budayanya bergaya Persia yang menunjukkan pengaruh Syi'ah.

Perlu pula untuk digarisbawahi apabila dilihat dari jenis-jenis pengaruh yang masuk, mode budaya dan agama yang dijadikan media kontak antara Persia dan nusantara adalah sufisme dan sastra, atau lebih definitif lagi: sastra sufistik. Kenyataan inilah kiranya yang membuat pergaulan antara dua peradaban yang berbeda tersebut berjalan secara harmonis dan mudah dalam menjalin komunikasi, sesuai dengan karakter-karakter utama yang dimiliki oleh dunia tasawwuf dan dunia sastra.

Fakta indah yang lahir di awal pertemuan Persia dengan Islam sebagaimana dijelaskan di atas –tanpa kekerasan, lewat jalur estetika-kultural– selayaknya dijadikan semacam *prototype* dan *modus* pergaulan antar umat Islam di tengah segala perbedaan yang muncul saat ini, khususnya dalam hal harmoni, saling memahami dan saling menghargai. Tidak dapat dipungkiri, keadaan *ukhuwwah* di antara kaum muslimin saat ini berkembang ke arah yang lebih tertutup, kaku, formal, saling klaim kebenaran sendiri, mengedepankan *prejudice* dan kecurigaan kepada yang lain, mencari sebanyak mungkin kesalahan “yang lain” serta menutup diri dari segala wawasan dan pengetahuan baru apapun yang dianggap mengancam kemapanan ideologisnya. Al-Qur'an memperingatkan: “Dan janganlah kalian menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang kepada mereka keterangan yang jelas kepada mereka. Mereka itulah orang-orang yang akan mendapat siksa yang amat berat.” (Ali 'Imrān: 105) “Dan janganlah kalian berbantah-bantah, yang menyebabkan kalian gagal dan hilang kekuatan.” (al-Anfāl: 46)

## DAFTAR PUSTAKA

“Iran dan Budaya Islam” dalam [http://indonesian.tribe.com/en/kultur/-/asset\\_publisher/Kd7k/content/id/4883481](http://indonesian.tribe.com/en/kultur/-/asset_publisher/Kd7k/content/id/4883481)

Aceh, Aboebakar. *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*. Solo: Ramadhani, 1985.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970

Al-Hadi, Yayan Sopyani, “Kutip Gus Dur, NU Disebut Syiah Tanpa Imamah”, dalam <http://www.rakyatmerdeka.co.id/news/2010/01/01/85823/Kutip-Gus-Dur,-NU-Disebut-Syiah-Minus-Imamah>.

al-Taftazāni, Abu al-Wafā' al-Ghānīmi. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Usmani. Pustaka: Bandung, 1985.

Atha'na, Supa. “Jejak Ajaran Syiah (Persia) di Sulawesi: Studi Awal Kasus Suku Bugis, Makassar dan Mandar”. Dalam *Jurnal Qurba*, Vol. 1, No.1, 2010.

Baso, Ahmad. “Asyura dan Karakter Islam Nusantara”. Dalam <http://konspirasi.com/peristiwa/asyura-dan-karakter-islam-nusantara/> diakses.

Chodjim, Ahmad. *Syeikh Siti Jenar; Makna Kematian*. Jakarta: Serambi, 2009.

Djamaris, Edwar. *Menggali Khazanah Sastra Melayu Klasik (Sastra Indonesia Lama)*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984.

Hoesein Djajadiningrat, P.A. “Islam di Indonesia” dalam *Dari Sini Ia Bersemi*. Banda Aceh: Panitia Penyelenggara MTQ ke-12, 1981.

Kartodirdjo, Sartono, dkk. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Grafitas, 1975.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1979.

Nurbaksh, Javad & Nasr, Seyyed Hossein. *Sufisme Persia Awal*, terj. Gafna Raizha Wahyudi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Schimmel, Annemarie. *Akulah Angin Engkaulah Api: Hidup dan Karya Jalaluddin Rumi*. Bandung: Mizan, 2005.

- Sunyoto, Agus. *Pengaruh Persia pada Sastra dan Seni Islam Nusantara* dalam Jurnal Al-Qurba Vol.1, No. 1, 2010.
- Sunyoto, Agus. *Sunan Ampel Raja Surabaya*. Surabaya: Diantama, 2004
- Syaikhun, Walid. “Menimbang Kembali Kasus Syekh Siti Jenar (I)” dalam <http://www.republika.co.id/berita/dunia-Islam/khazanah/12/03/09/m0m8uf-menimbang-kembali-kasus-syekh-siti-jenar-i>
- Syarifuddin, “*Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri*” dalam jurnal Media Syari’ah, Vol. XV, no. 1, Januari-Juni, 2013
- Tebba, Sudirman. *Syekh Siti Jenar, Pengaruh Tasawwuf al-Hallaj di Jawa*. Jakarta: Pustaka Irvan, 2008.
- W.M., Abdul Hadi. *Hermeneutika, Estetika dan Religiusitas*. Yogyakarta: Matahari, 2004.
- Winstedt, R.O. “Some Malay Mystics, heretical and Orthodox” dalam JIMBRAS, Vol. 1, April, 1923.
- Yock Fang, Liaw. *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*. Singapura: Pustaka Nasional, 1982.