

## DIALEKTIKA FILSAFAT ISLAM SUFISTIK WUJUDDIYAH DI INDONESIA

Syaifan Nur  
UIN Sunan Kalijaga

### Abstract

The first Islamic philosophy that emerged in Indonesia was the Islamic philosophy that had been linked to Sufism, or Sufistic Islamic philosophy, namely Islamic philosophy in Sufism. This is called *tasawwuf falsafi*. This type is based on the *dzauq* and *'irfân* which is different from the rational system of rational reasoning. In Indonesia, the philosophical conversation in the earliest of the philosophy of Sufism appeared in the 16th century AD. In this period, the philosophical style of Sufism was taught by such figures as Hamzah Fansuri and Shamsuddin al-Sumatrânî. The monistic idea Fansuri expanded and formed the central core of the teachings and writings of al-Sumatrânî. Both are the main characters of the interpretation of the concept of *wahdah al-wujûd*, which is philosophical-sufistic. The influences of Fansuri and al-Sumatrânî teachings are not only found in Aceh, but also to the land of Java. The philosophical Sufism of *wujûdiyyah* or *tasawwuf falsafi* was strongly opposed by many scholars of the time, especially from orthodox oriented *syarî'ah*. The most harsh and intolerant opponent and critic of this notion is Nur al-Din al-Raniri. Repudiation and al-Raniri's opposition to Sufistic philosophy *wujûdiyyah* of Fansuri is based on some evidence that he considers it deviated from pure Islamic teachings.

**Keywords:** tasawwuf falsafi, islamic philosophy.

### Abstrak

Filsafat Islam yang muncul pertama kali di Indonesia adalah filsafat Islam yang telah berkait-kelindan dengan tasawuf, atau filsafat Islam sufistik, yakni filsafat Islam dalam baju tasawuf. Ini disebut tasawuf *falsafi*. Jenis ini didasarkan pada *dzauq* dan ilmu *'Irfân* yang berbeda dengan sistem penalaran rasional yang ketat. Di Indonesia, perbincangan filosofis dalam corak tasawuf *falsafi* yang paling dini muncul pada abad ke-16 M. Pada periode ini, corak filosofis dari tasawuf diajarkan oleh tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrânî. Gagasan monistik Fansuri diperluas dan membentuk inti pokok ajaran-ajaran dan tulisan-tulisan al-Sumatrânî. Keduanya merupakan tokoh utama penafsiran konsep *wahdah al-wujûd*, yang bersifat sufistik-filosofis. Pengaruh ajaran Fansuri dan al-Sumatrânî tidak hanya ditemukan di Aceh, tetapi juga sampai ke tanah Jawa. Paham filsafat sufistik *wujûdiyyah* atau tasawuf *falsafi* ditentang keras oleh banyak ulama saat itu, terutama dari kalangan ortodoks yang berorientasi *syarî'ah*. Penentang dan kritikus yang paling keras dan paling tidak toleran terhadap paham ini adalah Nuruddin al-Raniri. Sanggahan dan

penentangan al-Raniri terhadap filsafat sufistik *wujûdiyyah* Fansuri didasarkan atas beberapa bukti yang dianggapnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni.

**Kata Kunci:** Tasawuf falsafi, filsafat islam.

## A. Pendahuluan: Sejarah dan Perkembangan Filsafat Islam di Indonesia

Sejak pemikiran filosofis mulai dikenal dan dipraktekkan oleh umat Muslim di Indonesia, ia secara keilmuan telah mengalami masa pasang-surut. Perwujudan filsafat Islam juga telah dimanifestasikan dalam berbagai corak dan bentuk. Demikian pula, tema-tema filsafat yang diperbincangkan dalam masing-masing perwujudannya telah mengalami variasi dan perkembangan. Pada bagian berikut ini akan dibahas soal polarisasi dan kontinuitas yang berlangsung dalam tiap-tiap periode perkembangan keilmuan filsafat Islam di Indonesia, terutama yang berkenaan dengan tokoh-tokoh dan karya-karya filsafat yang dituliskannya, serta corak atau bentuk filsafat Islam yang diajarkan.

Dalam tulisan ini, penulis membagi sejarah perkembangan keilmuan filsafat ke dalam tiga periode yang masing-masing memiliki karakteristik tersendiri. **Periode pertama** adalah periode klasik, yang dimulai sejak filsafat Islam dikenal di Nusantara sampai akhir abad ke-17. **Periode kedua** adalah periode pertengahan yang berlangsung sepanjang abad ke 18-19 M. **Periode ketiga** adalah periode modern yang dimulai sejak abad ke-20 hingga sekarang.

## B. Periode Klasik: Filsafat Islam Sufistik

Periode klasik dari sejarah perkembangan filsafat Islam di Indonesia dimulai sejak keilmuan ini dikenal oleh masyarakat Indonesia dalam bentuknya yang paling dini dan berakhir pada penghujung abad ke-17 M. Menentukan kapan tepatnya periode ini dimulai atau—dengan kata lain—kapan pastinya pemikiran dan keilmuan filsafat Islam dikenal di Indonesia merupakan hal yang sangat problematis. Belum ada sebuah pembahasan yang komprehensif dan teori yang pasti dan diterima secara umum mengenai persoalan ini. Literatur yang ada tentang sejarah keilmuan Islam di Nusantara bahkan seolah-olah melupakan aspek keilmuan filsafat Islam dalam pembahasannya.<sup>1</sup>

Sejauh ini ada beberapa pendapat tentang kapan keilmuan filsafat Islam mulai dikenal di Indonesia. **Pertama**, dalam studi yang dilakukan John Bousfield tentang pemikiran filsafat Islam di Asia Tenggara telah diidentifikasi adanya pemikiran filosofis

---

<sup>1</sup> Di dalam buku yang ditulis oleh Nor Huda misalnya, yang menganalisis perkembangan Islam di Nusantara dari perspektif sejarah sosial intelektual atau tradisi keilmuan, tidak ditemukan pembahasan yang spesifik tentang sejarah perkembangan keilmuan filsafat Islam di Indonesia, kecuali hanya sebagai bagian dari pembahasan tentang tradisi mistik-filosofis. Lihat: Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), hlm. 243-269.

yang menyatu dengan pemikiran mistik sejak abad ke-17 M.<sup>2</sup> **Kedua**, studi Zailan Moris juga menyebutkan hal yang sama bahwa pemikiran yang bercorak filosofis telah ada dalam perdebatan-perdebatan di ranah tasawuf sejak abad ke-17, sebagaimana telah penulis uraikan sebelumnya.<sup>3</sup> **Ketiga**, pendapat sarjana Muslim Indonesia, seperti Mulyadhi Kartanegara dan Budhy Munawar-Rachman yang mengatakan bahwa filsafat Islam baru dikenal di Indonesia sejak tahun 1970-an, sehingga dalam pandangan mereka usia filsafat Islam masih sangat muda sekali.<sup>4</sup>

Di sini penulis mengacu pada pendapat yang pertama. Pemikiran filsafat di kalangan umat Islam di Indonesia telah dimulai sejak paruh kedua abad ke-16 M dan menguat pada paruh pertama abad ke-17 M. Periode ini ditandai dengan munculnya pemikiran filsafat Islam sufistik *wujûdiyyah* di Aceh yang diajarkan oleh beberapa tokoh filosof-sufi. Periode ini berlangsung hingga meredupnya pengaruh kelompok ini di penghujung abad ke-17 M.

### C. Filsafat Islam Sufistik *Wujûdiyyah*

Telah disebutkan bahwa filsafat Islam yang muncul pertama kali di Indonesia adalah filsafat Islam yang telah berkait-kelindan dengan tasawuf, atau filsafat Islam sufistik, yakni filsafat Islam dalam baju tasawuf. Dari sudut pandang keilmuan tasawuf, corak semacam ini disebut tasawuf *falsafi*. Jenis tasawuf semacam ini didasarkan pada *dzauq* dan ilmu *'Irfân* yang berbeda dengan sistem penalaran rasional yang ketat, seperti yang dilakukan oleh para filosof, terutama di masa kontemporer.

Berkenaan dengan saling-keterkaitan antara filsafat dan spritualitas ini, dalam peradaban lain di luar peradaban Islam, kecenderungan filsafat untuk saling terkait dengan spiritualitas –yang di dalam Islam dimanifestasikan dalam tasawuf– sudah ada sejak masa kuno. Kecenderungan ini bisa ditemukan pada literatur Yunani kuno dan dikenal dalam peradaban Timur. Pada Abad Pertengahan hingga Abad Modern, kecenderungan ini juga berkembang di Eropa. Pada masa kontemporer, kecenderungan ini dikembangkan oleh para filosof semisal Bready di Inggris dan Bergson di Prancis. Filsafat yang berkait kelindan dengan aspek spiritualitas ini layak disebut sebagai filsafat sufistik, yaitu filsafat yang menelusuri permasalahan-permasalahan metafisik melalui pendekatan intuitif.<sup>5</sup>

Di Indonesia, perbincangan filosofis dalam corak tasawuf *falsafi* yang paling dini muncul pada abad ke-16 M. Saat itu sudah tercatat adanya perdebatan tentang masalah-masalah mistik-filosofis di kalangan ulama. Azyumardi Azra mencatat bahwa dalam bukunya yang berjudul *Bustân al-Salâthîn*, Nuruddin al-Raniri menyebutkan

<sup>2</sup> John Bousfield, “Islamic Philosophy in South-East Asia”, dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), hlm. 93-96.

<sup>3</sup> Zailan Moris, “South-East Asia”..., hlm. 1135.

<sup>4</sup> Mulyadhi Kartanegara, “Masa Depan Filsafat Islam: Antara Cita dan Fakta”, *Makalah*, Dipresentasikan pada acara Ulang Tahun Paramadina yang ke XX, Jakarta 23 November 2006, hlm. 4. Juga: Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 185-186.

<sup>5</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 29.

adanya kebuntuan perdebatan antara dua ulama yang datang dari Makkah di Aceh pada 947 H/1540 M tentang masalah-masalah sufistik filosofis, terutama yang berkaitan dengan pola dasar permanen (*al-a 'yân al-tsâbitah*). Ulama yang dimaksud adalah Muhammad al-Yamani, seorang ahli *fiqh* dan Abu al-Khair bin Syaikh bin Hajar, penulis buku *Saif al-Qâthi* yang membahas isu-isu sufistik-filosofis berkenaan dengan sifat kategori metafisik ketiga antara keberadaan dan ketiadaan: esensi yang tegas atau pola dasar permanen.<sup>6</sup>

Meski telah tercatat adanya perdebatan filosofis di ranah tasawuf pada abad ke-16, akan tetapi tulisan dan karya filsafat Islam yang bercorak tasawuf *falsafi* baru muncul pada penghujung abad ke-16 dan pada abad berikutnya, yakni abad ke-17 M dengan lahirnya tulisan-tulisan tasawuf filosofis di Sumatera. Pada periode ini, corak filosofis dari tasawuf diajarkan oleh tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrânî. Kedua tokoh ini dikenal sebagai pioner dan tokoh utama dalam penyebaran ajaran *wujûdiyyah* di Aceh.

## 1) Beberapa Tokoh Filosof-Sufi:

### a) Hamzah Fansuri (w. 1607 M).

Sejarah kehidupan Hamzah Fansuri tidak terdokumentasikan dalam karya-karya peninggalannya dengan baik. Tidak diketahui tahun yang pasti tentang kelahiran, wafat, perjalanan kehidupan, dan guru-gurunya. Tulisan-tulisan tentang Fansuri mengenai hal ini seluruhnya bersifat spekulatif dan didasarkan pada acuan tahun yang tidak pasti.<sup>7</sup> Hal ini diperkirakan karena adanya larangan dan pembakaran karya-karyanya, baik atas perintah Sultan Iskandar Tsani yang memerintah tahun 1637-1641 M, maupun atas fatwa al-Raniri yang menduduki jabatan penasihat Sultan Iskandar Tsani waktu itu.

Hal yang diketahui hanyalah bahwa dia berasal dari Fansur,<sup>8</sup> sebuah kota kecil di pantai barat Sumatera yang terletak di antara Sibolga dan Singkel. Kota ini terkenal sebagai penghasil kapur barus yang bermutu tinggi dan pelabuhannya sangat ramai serta banyak menarik para pedagang Arab, Persia, dan India. Di kota inilah Fansuri belajar bahasa Arab dan Persia sebelum ia berangkat merantau.<sup>9</sup> Fansuri hidup di masa Sultan Ala'uddin Ri'ayat Syah (1588-1604) dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) di Kerajaan Aceh. Al-Attas menduga bahwa Fansuri wafat sebelum tahun 1607 M.<sup>10</sup> Ia menguasai dua bahasa asing, yakni Arab dan Persia,

<sup>6</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 110.

<sup>7</sup> Abdullah Hawas, *Perkembangan Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Indonesia* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1980), hlm. 35.

<sup>8</sup> Hamzah Fansuri, "Ruba'iyat", dalam Naquib al-Attas, *Tasawuf al-Fansuri* (Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 1970), hlm. 7.

<sup>9</sup> K.I. Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-teks* (Jakarta: Seri Publikasi Bersama Pusat Pembinaan dan Pengembangan bahasa-Universitas Leiden, 1993), hlm. 450.

<sup>10</sup> Pendapatnya ini didasarkan pada sebuah syair pendek yang berjudul *Ikatan-ikatan 'Ilmu al-Nisa'*. Uraian lebih lengkap lihat: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), hlm. 12-13.

di samping bahasa aslinya Melayu-Indonesia. Ia juga pernah berkunjung ke Irak dan mendapatkan penghargaan sufi untuk tarekat Jailani dari salah seorang syaikhnya. Dia juga pernah mengunjungi Persia, India, Makkah, dan Madinah.<sup>11</sup>

Fansuri terutama adalah seorang sufi dan *zâhid* yang mencari penyatuan dirinya dengan Sang Khaliq. Ia sangat terpengaruh oleh ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi. Ia dinilai sebagai orang pertama yang menjelaskan paham *wahdah al-wujûd* Ibn ‘Arabi untuk kawasan Asia Tenggara. Selain itu, Fansuri juga mengaitkan dirinya dengan ajaran para sufi Arab dan Persia lainnya, terutama Abu Yazid al-Busthami, al-Junaid al-Baghdadi, al-Hallaj, Faridduddin al-‘Aththar, al-Mas‘udi, Jalal al-Din al-Rumi, al-‘Iraqi, al-Maghribi, dan al-Jami. Selain menerjemahkan dan menghimpun pendapat para sufi tersebut, Fansuri juga meramunya sesuai dengan paham *wahdah al-wujûd* Ibn ‘Arabi yang dinisbatkan kepadanya. Dari nama-nama itu, al-Busthami dan al-Hallaj merupakan tokoh idola Fansuri dalam hal cinta (*isyq*) dan ma‘rifah.<sup>12</sup>

Dalam sejarah kaum sufi di Indonesia, Fansuri merupakan sufi pertama di yang menuliskan buku-buku tentang tasawuf Islam. Dia juga pemimpin yang membawa kita berkenalan dengan tasawuf *falsafi* di Indonesia.

Karya-karya Fansuri yang tersedia ada tiga, yaitu *Asrâr al-‘Ârifîn*, *Syarâb al-‘Âsyiqîn*, dan *al-Muntahâ*.<sup>13</sup> Karya-karya ini membahas persoalan tauhid, ma‘rifah, dan suluk, sebagaimana terdapat dalam paham Ibn ‘Arabi. Unsur-unsur penting dalam buku Fansuri adalah pendapatnya yang diambil dari perkataan kaum sufi klasik yang bersih dari penyimpangan, tidak ditambah-tambah, atau dihilangkan agar sesuai dengan lingkungan dan tempat pada masa itu. Menurut al-Attas, karya-karya Fansuri tidak memperlihatkan keterkaitan dan hubungan dengan tasawuf yang berkembang di India pada abad ke-16 dan abad ke-17.<sup>14</sup>

## b) Syamsuddin al-Sumatrânî (w. 1630 M)

Sama halnya dengan Fansuri, catatan tentang kehidupan Syamsuddin al-Sumatrânî juga tidak terdokumentasikan dengan baik. Tidak ditemukan sebuah catatan yang utuh tentang hal-hal yang berkenaan dengan perjalanan hidupnya. Diantara sumber kuno yang memuat sedikit hal tentangnya adalah Hikayat Aceh, Adat Aceh, dan Kitab *Bustân al-Salathîn* karya al-Raniri. Dari data historis yang terpencar dan sangat terbatas itu, para peneliti telah berusaha menghadirkan potrer al-Sumatrânî sebagai seorang tokoh penting dalam perkembangan ajaran tasawuf *falsafi* atau filsafat sufistik di Indonesia.

Al-Sumatrânî merupakan murid dari Fansuri. Tidak diketahui kapan dan dimana tepatnya ia lahir. Ia dikenal sebagai seorang syekh sufi dan menjadi guru dan sekaligus penasihat Sultan Iskandar Muda. Kadang dipanggil juga Syamsuddin Pasai,<sup>15</sup> sebab

<sup>11</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 125.

<sup>12</sup> Nor Huda, *Islam Nusantara...*, hlm. 259.

<sup>13</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*, hlm. 233-353.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 16-17.

<sup>15</sup> K.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 469.

ia bermukim di Pasai dan bahkan meninggal dan dikuburkan di sana. Ia wafat pada tahun 1630 M. Ia adalah seorang ahli tasawuf yang tidak emosional dan berkepribadian tinggi. Ia juga memiliki pengetahuan yang sangat luas di bidang hukum, sejarah, filsafat, dan teologi. Oleh sebab itu, ia dianggap sebagai tokoh agama yang terkemuka, berpengaruh, dan berperan besar dalam sejarah pembentukan dan pengembangan intelektualitas keislaman di Aceh. Pengetahuan dalam hal tasawuf, hukum, sejarah, filsafat, dan teologi sangatlah luas.

Karya-karya tasawufnya sangat rasional, sistematis, dan filosofis. Karya-karya yang telah dihasilkannya cukup banyak, tetapi yang masih dapat diselamatkan oleh para pengikutnya sampai sekarang tinggal sedikit. Kebanyakan karyanya dibakar di masa al-Raniri dan Sultan Iskandar Tsani bersama dengan karya-karya gurunya, Fansuri. Karya-karya al-Sumatrânî yang sampai sekarang dapat dibaca antara lain adalah:

- *Jauhar al-Haqâiq*: terdiri dari 30 halaman dalam bahasa Arab. Kitab ini menyajikan pengajaran tentang martabat tujuh dan jalan mendekati diri kepada Allah.
- *Risâlah Tubayyin Mulâhazhât al-Muwahhidî wa al-Mulhidîn fi Dzîkr Allâh*: terdiri dari 8 halaman berbahasa Arab. Risalah ini mengandung penjelasan tentang perbedaan pandangan antara kaum mulhid dengan yang bukan mulhid.
- *Mir'ât al-Mu'minîn*: terdiri dari 70 halaman berbahasa Melayu. Karya ini merupakan penjelasan tentang rukun iman dan butir-butir akidah yang sejalan dengan paham Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.
- *Syarh Rubâ'î Hamzah Fansuri*: terdiri dari 24 halaman berbahasa Melayu. Karya ini merupakan ulasan terhadap 39 bait (156 baris) syair Hamzah Fansuri. Isinya antara lain menjelaskan pengertian *wahdah al-wujûd*.
- *Syarah Syair Ikan Tongkol*: terdiri dari 20 halaman berbahasa Melayu. Karya ini merupakan ulasan terhadap 48 baris syair Fansuri yang mengupas soal Nur Muhammad dan cara mencapai *fanâ'*.
- *Nûr al-Daqâiq*: terdiri dari 9 halaman berbahasa Arab dan 19 halaman berbahasa Melayu. Karya ini membahas tentang rahasia ilmu makrifah (martabat tujuh).
- *Tharîq al-Sâlikîn*: terdiri dari 18 halaman berbahasa Melayu. Karya ini mengandung penjelasan tentang sejumlah konsep dan istilah, seperti *wujûd*, 'adam, *haqq*, *bâthil*, *wâjib*, *mumkin*, *mumtani'*, dan sebagainya.
- *Mir'ât al-Îmân* atau *Bahr al-Nûr*: terdiri dari 12 halaman berbahasa Melayu. Karya ini berbicara tentang ma'rifah, martabat tujuh, dan tentang ruh.
- *Kitâb al-Harakah*: terdiri dari 4 halaman dalam bahasa Arab dan Melayu. Karya ini juga membahas soal ma'rifah dan martabat tujuh.
- Karya-karya lainnya seperti *Mir'ât al-Muhaqqiqîn*, *Mir'âtul Qulûb*, *Sirr al-Ârifîn*, *Tanbîh al-Thullâb*, *Syair Martabat Tujuh*, dan sebagainya.

## 2) Corak Filsafat Islam Sufistik Wujûdiyyah

Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrânî dikategorikan dalam arus pemikiran keagamaan yang sama. Inti pemikiran sufistik-filosofis dari dua tokoh ini

bercorak sama. Perbedaan mereka hanya terletak pada formula dan konsep-konsep teknis yang dipakai. Gagasan monistik Fansuri diperluas dan membentuk inti pokok ajaran-ajaran dan tulisan-tulisan al-Sumatrânî. Keduanya merupakan tokoh utama penafsiran konsep *wahdah al-wujûd*, yang bersifat sufistik-filosofis. Keduanya sangat dipengaruhi secara khusus oleh paham Ibn ‘Arabi dan al-Jilli. Oleh karena itu, kedua tokoh ini dipandang sebagai sufi utama kelompok *Wujûdiyyah* yang dibedakan dengan kelompok sufi ortodoks dan praktik sufistik umat Muslim secara umum.

Barangkali di sini perlu diberikan sedikit gambaran tentang paham *wujûdiyyah* yang bercorak filosofis-sufistik ini untuk menunjukkan tema-tema filsafat yang dibicarakan di dalamnya. Berikut ini adalah ringkasan dari paham *wujûdiyyah* yang diajarkan Fansuri. **Pertama**, pada hakikatnya zat dan wujud Allah sama dengan zat dan wujud alam. **Kedua**, *tajallî* alam dari zat dan wujud Allah pada tataran awal adalah *Nûr Muḥammad* yang pada hakikatnya adalah *Nûr* Allah. **Ketiga**, *Nûr Muḥammad* adalah sumber segala ciptaan Allah, yang pada hakikatnya merupakan juga zat dan wujud Allah. **Keempat**, manusia sebagai mikrokosmos harus berusaha mencapai kebersamaan dengan Allah dengan jalan *tark al-dunyâ* –menghilangkan keterikatannya dengan dunia dan meningkatkan kerinduan kepada mati. **Kelima**, usaha manusia itu harus dipimpin oleh guru yang berilmu sempurna. **Keenam**, manusia yang berhasil mencapai kebersamaan dengan Allah adalah manusia yang telah mencapai *ma’rifah* yang sebenar-benarnya, yang telah berhasil mencapai taraf ketiadaan diri (*fanâ fi Allâh*).<sup>16</sup>

Pada masa selanjutnya, ajaran *wujûdiyyah* dari Fansuri ini ditafsirkan dan dikembangkan oleh al-Sumatrânî. Dalam karyanya yang berjudul *Nûr al-Daqâiq* yang merupakan bagian pertama dari karya-karya metafisisnya yang masih ada, al-Sumatrânî menjelaskan doktrin tentang tujuh tingkatan wujud (martabat tujuh) yang dimulai dari esensi Tuhan yang secara absolut tak terbatas hingga dunia jasmani (*‘âlam al-ajsâm*). Al-Sumatrânî juga menjelaskan perihal doktrin esoteris tentang manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*). Mengikuti ‘Abd al-Karim al-Jilli, al-Sumatrânî memandang manusia sempurna sebagai pusat dan secara ontologis sebagai lokus (*mazhhar*) atau teofani (*tajallî*) yang mencakup manifestasi nama-nama dan sifat-sifat Allah.<sup>17</sup>

Dari ringkasan tentang paham *wujûdiyyah* yang diajarkan Fansuri di atas dan penafsirannya oleh al-Sumatrânî dalam doktrin martabat tujuh tampak adanya tema-tema filsafat yang dibicarakan dan dibahas secara sufistik, seperti masalah hakikat Tuhan, hakikat alam, hakikat manusia, sert hakikat pengetahuan atau *ma’rifah*. Seperti ditulis oleh Zailan Moris bahwa di dalam karya-karya tasawuf Fansuri dan al-Sumatrânî serta dalam karya polemik al-Raniri dengan dua tokoh tersebut bisa didapati beberapa penjelasan dan pembahasan yang sangat mendalam tentang tema-tema penting filsafat Islam, seperti hakikat Tuhan, yang mencakup esensi, nama, sifat, dan perbuatan-Nya,

<sup>16</sup> Baroroh Baried, “Syair Ikan Tongkol: Paham Tasawuf Abad XVI-XVII di Indonesia”, dalam T. Ibrahim Alfian, *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), hlm. 8.

<sup>17</sup> Zailan Moris, “South-East Asia”..., hlm. 1136.

hubungan Tuhan dengan ciptaan-Nya, hakikat alam (apakah azali atau diciptakan), pengetahuan manusia tentang Tuhan dan alam ghaib, hakikat jiwa manusia, dan masalah-masalah yang berkaitan dengan keabadian, keselamatan, dan kesempurnaan.<sup>18</sup> Ini berarti, meskipun tidak secara tegas digolongkan sebagai seorang filosof, akan tetapi mereka telah membicarakan persoalan-persoalan yang bersifat filosofis dan dengan cara yang filosofis pula. Hanya saja, pembicaraan itu berlangsung di ranah tasawuf.

Filsafat sufistik dalam paham *wujûdiyyah* yang diajarkan Fansuri dan al-Sumatrânî ini pernah menjadi corak dominan keilmuan Islam di Aceh, yang tidak hanya diminati dan diajarkan di kalangan masyarakat umum, tetapi juga di lingkungan penguasa dan para raja. Khusus yang berkenaan dengan para penguasa dan raja, mereka tertarik pada konsep sufistik-filosofis tentang *al-insân al-kâmil* (manusia sempurna). Konsep filosofis ini juga menjadi bagian dari paham *wujûdiyyah*. Para raja saat itu sering menganggap diri mereka sebagai manusia sempurna dengan menggunakan istilah-istilah sufistik yang terkenal, seperti “wali Allah” atau “*quthb*”.

Dapat dipastikan bahwa paham *wujûdiyyah* yang diajarkan oleh Fansuri dan al-Sumatrânî merupakan paham yang sangat terpengaruh oleh konsep *wahdah al-wujûd* Ibn ‘Arabi, dan bahkan merupakan penafsiran terhadapnya. Sedangkan konsep *al-insân al-kâmil* merupakan pemikiran sufistik-filosofis ‘Abd al-Karim al-Jilli yang juga merupakan bagian dari pembahasan Ibn ‘Arabi. Oleh karena itu, dapat pula dipastikan bahwa paham ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran dua orang tokoh sufi-filosof tersebut. Hal ini sebagaimana ditulis Alwi Shihab:<sup>19</sup>

... Fansuri hanya mengutip pemikiran sufi yang memiliki keistimewaan tersendiri baginya; masing-masing disebutkan dalam kitabnya *al-Muntahâ*; yakni *wahdah al-wujûd* menurut Ibn ‘Arabi, al-Jilli, dan para pengikutnya; al-Busthami dan para pengikutnya; *hulûl* menurut al-Hallaj dan pengikutnya. Namun, lewat karya-karyanya yang lain, kita juga dapat mengatakan bahwa Fansuri lebih terpengaruh oleh Ibn ‘Arabi dalam pendapatnya mengenai *al-a’yân al-tsâbitah* yang berupa wujud alam dalam ketiadaan, dengan membedakan antara Pencipta dengan ciptaan-Nya.

Terlepas dari berbagai tuduhan dan penentangan yang diterima oleh filsafat sufistik *wujûdiyyah* yang diajarkan oleh Fansuri dan al-Sumatrânî ini, sebenarnya mereka juga menekankan pentingnya syariat di jalan sufistik. Mereka bahkan menyatakan bahwa ada saling keterkaitan antara berbagai tahap pengalaman sufistik dan syariat. Seperti dikutip oleh Azra, al-Sumatrânî menulis:<sup>20</sup>

Siapa pun yang memagari dirinya dengan syariat, ia tidak akan pernah diganggu oleh setan. Siapa pun yang meninggalkan ajaran syariat, ia pasti akan diganggu oleh setan. Siapa pun yang beranggapan bahwa syariat tidak terlalu penting atau siapa pun yang meremehkannya, ia menjadi kafir –Kami berlindung kepada Allah darinya– sebab syariat tidak bisa dipisahkan dari *tharîqah*; *tharîqah* tidak bisa dipisahkan dari ma‘rifah. Bagaikan

<sup>18</sup> *Ibid.*.

<sup>19</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 147.

<sup>20</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, hlm. 119-120.



perahu, syariat adalah rangkanya, *thariqah* adalah deknya, *haqiqah* adalah muatannya, dan *ma'rifah* adalah keuntungannya. Jika rangka rusak, perahu tentu saja akan tenggelam. Jika perahu tenggelam, barang-barang dagangan dan modalnya akan musnah. Menurut hukum, hal ini sangat berbahaya.

### 3) Pengaruh Filsafat Sufistik *Wujûdiyyah*

Fansuri dan al-Sumatrânî adalah pelopor tasawuf *falsafi* atau filsafat Islam sufistik yang sangat berpengaruh berkat karya-tulisnya, baik dalam bahasa Arab maupun dalam bahasa Melayu. Murid-murid dan pendukungnya cukup banyak. Di bawah pengaruh dan dominasi intelektual al-Sumatrânî sebagai mufti dan penasehat Sultan, aliran *wujûdiyyah* berkembang lebih luas. Pengaruh ajaran Fansuri dan al-Sumatrânî tidak hanya ditemukan di Aceh, tetapi juga sampai ke tanah Jawa.

Sejak abad ke-15 M literatur sufistik sudah beredar di Jawa. Bagi orang Jawa, kitab-kitab tasawuf yang bercorak filosofis ini dianggap paling menarik karena berisi ajaran-ajaran yang memiliki banyak kemiripan dengan kepercayaan dan praktek-praktek yang berlaku pada zaman pra-Islam. Hadi Wiyono menyebutkan adanya sejumlah titik temu antara akidah Islam versi kaum sufi dengan kepercayaan-kepercayaan Hindu-Buddha yang sudah terlebih dahulu berakar di Nusantara jauh sebelum datangnya Islam.<sup>21</sup> Konsep *hulûl* dan *wahdah al-wujûd* yang dikembangkan dalam tasawuf *falsafi* oleh al-Hallaj dan Ibn 'Arabi dan kemudian muncul dalam filsafat sufistik di Indonesia merupakan konsepsi-konsepsi yang dikenal di kalangan penduduk Indonesia melalui agama Hindu-Buddha sebelum Islam datang. Telah disebutkan bahwa faktor kemiripan inilah yang kemudian menjadi salah satu kunci keberhasilan spektakuler dalam proses islamisasi di pulau Jawa yang dimotori oleh para sufi.

Beberapa karya filsafat sufistik yang ditulis oleh Fansuri juga telah sampai di pulau Jawa pada masa yang paling dini setelah ia menjadi ajaran tasawuf yang dominan di Aceh.<sup>22</sup> Bahkan, kitab *al-Muntahâ* karya Fansuri telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan memberi pengaruh sufistik terhadap beberapa literatur sufistik-filosofis di pulau Jawa.<sup>23</sup>

#### D. Penentangan terhadap Filsafat Islam Sufistik *Wujûdiyyah*

Secara umum, praktek dan aliran dalam tasawuf dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu: *pertama*, tasawuf yang membatasi diri pada tujuan moral saja, dan *kedua*, tasawuf yang ditandai corak filosofis. Tasawuf tipe pertama disebut tasawuf moral (*al-tashawwuf al-akhlâqî*, *al-tashawwuf al-'amalî*, *al-tashawwuf al-sunnî*). Sedangkan tasawuf tipe kedua disebut tasawuf filosofis atau tasawuf teosofis (*al-tashawwuf al-falsafî*, *al-tashawwuf al-tiyûsûfî*).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Harun Hadiwiyono, *Kebatinan Islam Abad ke-16* (Jakarta: Gunung Mulia, 1985), hlm. 70.

<sup>22</sup> Andi Faisal Bakti, *Islam and Nation Formation in Indonesia: From Communitarian to Organizational Communications* (Jakarta: Logos, 2000), hlm. 31.

<sup>23</sup> Nor Huda, *Islam Nusantara...*, hlm. 255.

<sup>24</sup> Abu Wafa Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman...*, hlm. 7.

Tasawuf tipe pertama disebut tasawuf moral (*al-tashawwuf al-akhlâqî*) karena yang menjadi lokus perhatiannya adalah persoalan keluhuran moral. Tujuan ini diwujudkan dalam stabilitas dan keseimbangan jiwa serta penguasaan dan pengendalian atas kehendak dan hawa nafsu, sehingga manusia selalu konsisten dalam kemuliaan moralnya. Dikarenakan sifatnya yang praktis dan mendidik, tasawuf tipe ini sering disebut tasawuf praktis (*al-tashawwuf al-'amalî*). Tasawuf tipe ini adalah tasawuf yang berakar pada kecenderungan hidup zuhud (asketis) yang dapat ditemukan pada masa Islam yang paling dini. Tasawuf tipe ini memagari diri dengan al-Qur'ân dan as-Sunnah dan menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang mengarah pada kesesatan dan kekafiran. Oleh sebab itu, tasawuf tipe ini bisa diterima oleh kalangan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, sehingga disebut *al-tashawwuf al-sunnî* (tasawuf yang diterima dan diakui oleh kalangan Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah).<sup>25</sup>

Sedangkan tasawuf tipe kedua disebut tasawuf filosofis (*al-tashawwuf al-falsafî*) karena banyak menggunakan metode-metode filosofis untuk mencapai tujuannya, yaitu untuk mengenal Allah (*ma'rifah Allâh*). Tasawuf *falsafî* banyak memasukkan unsur-unsur filsafat dari luar Islam, seperti filsafat Yunani serta ajaran Persia dan India ke dalam ajaran-ajarannya, serta tidak sedikit menggunakan istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus dalam mengungkapkan ajaran-ajaran yang sulit dipahami oleh orang banyak. Tasawuf tipe ini sepenuhnya terbungkus oleh baju filsafat. Dalam proses penyingkapan itu intuisi berperan dominan. Pada tasawuf tipe inilah ditemukan intensitas pergulatan yang dititik-beratkan pada pengkajian garis relasional antara *al-khâliq* dan *al-makhlûq*, yang meliputi relasi Tuhan, manusia dan alam semesta, sehingga tasawuf tipe ini bisa juga disebut dengan tasawuf teosofis (*al-tashawwuf al-tiyûsûfî*). Tasawuf *falsafî* ini telah berkembang sedemikian rupa dan tak jarang dianggap sesat dan menyimpang dari garis-garis ajaran Islam.

Tasawuf tipe pertama dipraktekkan dan diajarkan di kalangan *Sunnî*. Pada abad ke-5 H, al-Ghazali tampil sebagai tokoh utama kelompok ini. Ia menentang jenis-jenis tasawuf yang menurutnya tidak sesuai dengan al-Quran dan Sunnah. Ia berupaya mengembalikan tasawuf kepada status semula sebagai jalan hidup zuhud, pendidikan jiwa, dan pembentukan moral. Pemikiran-pemikiran yang diperkenalkan al-Ghazali dalam bidang tasawuf dan *ma'rifah* sedemikian mendalam dan belum pernah dikenal sebelumnya. Dia mengajukan kritik-kritik tajam terhadap pelbagai aliran filsafat, kalam, dan kepercayaan kebatinan pada zamannya, untuk kemudian menancapkan dasar-dasar yang kukuh bagi tasawuf yang sesuai dengan garis pemikiran teologis Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah dan berkembang hingga saat ini di berbagai wilayah dunia Islam, termasuk di Indonesia.<sup>26</sup>

Adapun tasawuf tipe kedua yang lebih berorientasi filsafat diperkenalkan oleh para filosof-sufi, antara lain Suhrawardi al-Maqtul (w. 587 H), Ibn 'Arabi (w. 638 H), dan 'Umar ibn al-Faridh (w. 632), dan Ibn Sab'in (w. 669 H). Para peneliti memandang

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 95, 140.

<sup>26</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 31.

adanya kecenderungan ke arah panteisme –yakni “kebersatuan” dengan Allah– dalam ajaran tasawuf mereka. Perhatian mereka tidak tertuju selain kepada taraf transendensi ini. Dalam beberapa kasus, aspek-aspek praktis dari *syarī‘ah* nyaris terabaikan. Mereka juga terlibat dalam pemikiran filsafat, terutama aspek-aspek ontologi dan epistemologi. Tasawuf tipe ini mencapai puncaknya pada pemikiran-pemikiran Ibn ‘Arabi yang berhasil membangun pilar tasawuf di atas prinsip-prinsip filsafat yang kukuh dalam sebuah visi kesatuan yang paripurna.<sup>27</sup>

Pada prakteknya, agak sulit menetapkan keabsahan dan validitas yang tegas antara dua tipe tasawuf ini. Keduanya sama-sama menganggap sebagai yang paling benar dan sesuai dengan Islam. Lebih daripada itu, metode dan instrumen yang diakui oleh masing-masing jenis tentang tersebut juga sama. Al-Ghazali, misalnya, meskipun digolongkan dalam kelompok tasawuf *Sunnī*, namun dia tidak mengingkari adanya ketersingkapan *hijāb*, dan juga mengakui kemampuan intuisi dan jiwa manusia untuk bisa berhubungan dengan Allah.<sup>28</sup> Demikian juga dengan tasawuf filosofis yang tetap menerapkan rangkaian perjalanan spiritual yang panjang dalam proses pencapaian tujuannya, padahal rangkaian perjalanan spiritual itu –sedikit banyak– bertujuan untuk meningkatkan kualitas jiwa dan moral. Nampaknya, perbedaan-perbedaan itu akan sulit dipahami jika tidak dilihat dalam alur sejarah perkembangan tasawuf yang ada.

Kautsar Azhari Noer juga berpendapat demikian. Menurutnya, klasifikasi dikotomis yang selama ini dikenal oleh kalangan umum merupakan bentuk diskriminasi dan penghakiman atas salah satu golongan. Tidak jarang tasawuf filosofis dalam klasifikasi itu dianggap menyimpang dari al-Quran dan Sunnah serta diklaim sebagai pembawa *bid‘ah* dan ajaran-ajaran sesat. Sebaliknya, tasawuf *Sunnī* dianggap sebagai yang paling benar dan sesuai dengan Islam. Klasifikasi ini tentu diakui dan disukai oleh para pendukung tasawuf *Sunnī*, namun tidak dapat diterima oleh para pendukung tasawuf filosofis.<sup>29</sup>

Namun demikian, pada kenyataan historisnya, kedua tipe tasawuf di atas seringkali terlibat dalam perdebatan dan pertentangan. Kasus semacam ini juga terjadi di Indonesia. Paham filsafat sufistik *wujūdiyyah* atau tasawuf *falsafī* ditentang keras oleh banyak ulama saat itu, terutama dari kalangan ortodoks yang berorientasi *syarī‘ah*. Penentang dan kritikus yang paling keras dan paling tidak toleran terhadap paham ini adalah Nuruddin al-Raniri, seorang ulama sufi yang pernah menjadi mufti atau penasehat Sultan Iskandar Tsani, setelah wafatnya al-Sumatrânî. Karya-karya dan kritik-kritiknya berperan amat besar dalam menghadang laju perkembangan tasawuf *falsafī* atau paham filsafat Islam sufistik *wujūdiyyah* di Aceh dan melapangkan jalan bagi kemajuan tasawuf *Sunnī* yang bercorak lebih ortodoks. Sebagai apresiasi terhadap jasa dan kontribusinya, pemerintah Indonesia mengabadikan namanya dengan pemberian nama

<sup>27</sup> Mahmud Qasim, *Dirāsah fī al-Falsafah* (Kairo: al-Hay‘ah al-Mishriyyah al-‘Āmmah, 1973), hlm. 19.

<sup>28</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. I* (Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1334 H), hlm. 9.

<sup>29</sup> Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazālī Dalam Sejarah Tasawuf”, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Volume I, Nomor 2, 1999, hlm. 164-165.

Perguruan Tinggi Islam pertama di Aceh, yaitu IAIN al-Raniri (Sejak akhir 2013 berubah menjadi UIN al-Raniri).

### 1) **Kritikus dan Penentang Utama: Nuruddin al-Raniri (w. 1658 M)**

Al-Raniri memiliki nama lengkap Syekh Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad Hamid al-Raniri al-Quraisyi al-Syafi'i. Ia lahir di Ranir, yang terletak tidak jauh dari Gujarat, India. Tahun kelahirannya tidak diketahui. Sedangkan tahun wafatnya tercatat dengan baik, yakni pada 21 september 1658 M di Ranir, tanah kelahirannya. Al-Raniri merupakan keturunan Arab yang bermazhab Syafi'i. Kota kelahirannya merupakan kota pelabuhan yang ramai dikunjungi oleh berbagai bangsa, antara lain bangsa Mesir, Turki, Arab, Persia, Melayu, dan India sendiri. Dari kota inilah para pedagang berlayar dengan dagangannya menuju ke pelabuhan-pelabuhan yang terletak di semenanjung Melayu dan Sumatera.<sup>30</sup>

Al-Raniri mulai belajar ilmu agama di tanah kelahirannya di Ranir. Ia kemudian melanjutkan pelajarannya ke Tarim, Arab Selatan, yang pada waktu itu dipandang sebagai pusat studi ilmu agama Islam. Pada tahun 1621 M, ia menuju Makkah dan Madinah untuk menunaikan ibadah haji dan mengunjungi makam Nabi. Setelah itu, ia kembali ke India. Al-Raniri merupakan sosok yang keras dan emosional. Ia sangat tegas dalam menghadapi permasalahan yang bertentangan dengan keyakinannya. Di India misalnya, ia menentang keras agama sinkretis, yaitu suatu agama baru yang merupakan gabungan antara agama Islam dan agama Hindu. Sikap keras al-Raniri ini juga terlihat saat menentang kaum *wujūdiyyah* yang telah berkembang pesat di Aceh pada abad ke-16 dan ke-17 M.<sup>31</sup>

Al-Raniri datang ke Aceh pada tahun 1637 M. Ada juga pendapat yang mencatat tahun kedatangannya pada 1633 M. Sangidu menyebutkan beberapa alasan kedatangan tokoh ini di Aceh. **Pertama**, ia datang ke Aceh untuk mengikuti jejak pamannya, yaitu Syekh Muhammad Jailani bin Hasan bin Muhammad Hamid al-Raniri yang tiba di Aceh pada tahun 1588 M. **Kedua**, ia datang dengan tujuan menyiarkan agama Islam, tetapi yang didapatinya di Aceh justru berkembangnya paham tasawuf *falsafi* yang disponsori oleh istana. Kedatangan al-Raniri ini tidak mendapat sambutan yang hangat dari pihak istana dan masyarakat umum mengingat perbedaan mazhab yang ia anut dengan mazhab penguasa. Apalagi pada saat itu pengaruh al-Sumatrânî sebagai penasehat Sultan sedemikian kuat dan mendominasi. Oleh karena itu, ia segera meninggalkannya dan pergi ke Pahang yang masih dalam wilayah kekuasaan Aceh. **Ketiga**, al-Raniri datang ke Aceh disebabkan oleh perebutan kekuasaan, baik jabatan sultan maupun penasehat sultan.<sup>32</sup>

Setelah Sultan Iskandar Tsani naik tahta pada 1637 M, al-Raniri dipanggil Sultan untuk diangkat menjadi mufti. Ia menduduki jabatan itu selama 7 tahun. Sepanjang

<sup>30</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin al-Raniri* (Jakarta : C.V. Rajawali, 1983), hlm. 36-37.

<sup>31</sup> *Ibid.*, hlm. 45.

<sup>32</sup> Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Al-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm. 34.

masa itulah ia dengan sangat gencar melancarkan kampanye anti tasawuf *falsafi* melalui fatwa-fatwanya. Kondisi ini berlangsung sampai tahun 1644 M, saat ia dengan tiba-tiba pulang ke tanah airnya, India. Alwi Shihab menulis tentang alasan al-Raniri pergi meninggalkan Aceh dan pulang ke India ini sebagai berikut.<sup>33</sup>

Al-Raniri pulang ke tanah airnya pada 1644 M. Kepulangannya secara tiba-tiba barangkali disebabkan oleh rasa bosan mengikuti polemik dan perdebatan-perdebatan yang berlangsung di istana menghadapi Syaikh Saif al-Rijal yang baru kembali dari menuntut ilmu di India dan bersikap lebih moderat terhadap pemikiran-pemikiran Fansuri. Saif al-Rijal unggul dalam perdebatan, terutama karena didukung oleh Syaikh Abdurrauf Singkel yang kelak akan menggantikan kedudukan al-Raniri sebagai mufti. Wafatnya Sultan Iskandar Tsani yang merupakan kekuatan penopang al-Raniri mendorong pengikut Fansuri kembali menggelar perdebatan-perdebatan ilmiah yang berakhir dengan keunggulan kelompok moderat.

Al-Raniri meninggalkan karya-karya berharga yang ikut memperkaya khazanah keilmuan Islam di Nusantara. Ia merupakan seorang ulama yang sangat produktif dan memiliki pengetahuan yang amat luas dalam berbagai bidang ilmu keislaman. Karya-karyanya mencakup bidang-bidang fiqh, hadits, tasawuf, perbandingan agama, dan filsafat. Sebagian besar karya-karya itu ia tulis dalam rangka menentang paham filsafat sufistik *wujûdiyyah*, khususnya ajaran-ajaran Fansuri dan al-Sumatrânî. Karya-karya al-Al-Raniri yang membahas tema-tema filsafat antara lain adalah:

- *Hujjah al-Shiddiq li Daf' al-Zindîq*, dalam bahasa Melayu dengan topik pembahasan ilmu kalam, aliran-aliran kalam, aliran filsafat Islam, dan kaum sufi dengan fokus perhatian pada kesesatan paham panteisme.
- *Al-Lam 'ân fi Takfir Man Qâla bi Khalq al-Qur 'ân*, dalam bahasa Arab dengan topik pembahasan jawaban terhadap surat Sultan Banten, 'Abd al-Mafakhir 'Abd al-Qadir 'Ali yang meminta penjelasan mengenai pemikiran Fansuri tentang *al-khalq* (penciptaan).
- *Nubdzah fi Da 'wah al-Dzill*, yang memuat soal-jawab perihal tasawuf dan merupakan penegasan tentang sesatnya ajaran panteisme.
- *Asrâr al-Insân fi Ma 'rifah al-Rûh wa al-Bayân*, dalam bahasa Melayu yang memuat pembahasan tentang manusia dalam hubungannya dengan Allah, masalah ruh dan hakikatnya.
- *Al-Tibyân fi Ma 'rifah al-Adyân fi al-Tashawwuf*, yang memuat perdebatan melawan pengikut Fansuri dan uraian tentang penyebab dikeluarkannya fatwa hukum mati kepada mereka.
- *Akhbâr al-Âkhirah fi Ahwâl al-Qiyâmah*, yang memuat pembahasan tentang persoalan *al-Nûr al-Muhammadi* dan penciptaan Adam. Karya ini juga membahas persoalan-persoalan eskatologi seperti siksaan hari kiamat, surga, dan neraka.
- *Mâ' al-Hayâh li Ahl al-Mayyit*, yang memuat pembahasan tentang tasawuf dan penolakan terhadap panteisme.

<sup>33</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 52.

- *Jawâhir al-'Ulûm fi Kasyf al-Ma'lûm*, dalam bahasa Melayu yang berisi pembahasan soal tasawuf, teori ilmu makrifat, ilmu hakiki, wujud, dan sifat-sifat Allah.

## 2) Penentangan al-Raniri terhadap Filsafat Islam Sufistik *Wujûdiyyah*

Penentangan al-Raniri atas filsafat Islam sufistik *wujûdiyyah* berlangsung dengan sangat gencar selama ia menjabat sebagai mufti Sultan Iskandar Tsani sepanjang tahun 1637-1644 M. Penentangan ini mendapat dukungan penuh dari Sultan. Sangidu mencatat langkah-langkah sistematis al-Raniri dalam menentang dan memberantas kelompok *Wujûdiyyah* itu. **Pertama**, atas dukungan Sultan ia mengadakan perdebatan terbuka dengan kelompok *Wujûdiyyah*. Perdebatan tersebut telah diadakan beberapa kali dengan kekalahan di pihak pengikut ajaran *wujûdiyyah*. Materi perdebatan telah terekam di dalam karya-karya al-Raniri, seperti *Mâ' al-Hayâh li Ahl al-Mayyit* dan *Fath al-Mubîn*. **Kedua**, ia mengeluarkan fatwa agar pengikut ajaran *wujûdiyyah* segera bertobat, dan bagi yang enggan akan dikategorikan sebagai kafir yang halal dibunuh. **Ketiga**, ia memfatwakan agar mengumpulkan dan membakar semua karya Fansuri dan al-Sumatrânî. **Keempat**, ia meminta Sultan untuk mendukung gerakan penulisan karya-karya yang berisi ajaran tasawuf yang dipandang lurus dan tidak sesat.<sup>34</sup>

Penting dicatat bahwa sesungguhnya tidak semua penafsiran terhadap doktrin *wahdah al-wujûd* ditentang oleh al-Al-Raniri. Dalam hal ini ia membedakan antara dua bentuk penafsiran terhadapnya. **Pertama**, *wujûdiyyah mulhid*, yaitu paham kesatuan wujud ateistik yang telah menyimpang dan sesat. Bentuk ini merupakan ajaran tasawuf yang bathil. **Kedua**, *wujûdiyyah muwahhid*, yakni paham kesatuan wujud unitarianistik, yang menegaskan konsep tauhid. Menurutnya, bentuk ini merupakan ajaran tasawuf yang baik dan benar. Dalam hal ini, al-Raniri menilai Fansuri dan al-Sumatrânî serta para pengikutnya masuk dalam kelompok *wujûdiyyah mulhid*, sehingga menganggap mereka telah sesat dan syirik.<sup>35</sup>

Sanggahan dan penentangan al-Raniri terhadap filsafat sufistik *wujûdiyyah* Fansuri didasarkan atas beberapa bukti yang dianggapnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Al-Attas meringkas penyimpangan-penyimpangan yang dimaksud al-Raniri itu sebagai berikut. **Pertama**, bahwa ide-ide Fansuri tentang Tuhan, alam dan manusia serta hubungan antara ketiganya identik dengan pemikiran para filosof, orang Zoroaster, ajaran inkarnasi, dan Brahmana Hindu. **Kedua**, ajaran Fansuri adalah panteis dalam pengertian bahwa esensi Tuhan adalah imanen secara sempurna dalam alam dan bahwa Tuhan melebur dalam sesuatu yang tampak. **Ketiga**, Fansuri percaya bahwa Tuhan adalah wujud (*being*) yang sederhana, sebagaimana dipercayai oleh para filosof. **Keempat**, Fansuri, seperti kaum Qadariyyah dan Mu'tazilah yakin bahwa al-Quran itu diciptakan (*makhlûq*). **Kelima**, Fansuri juga percaya akan kekekalan alam, sebagaimana dipercayai para filosof.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik...*, hlm. 35.

<sup>35</sup> Nor Huda, *Islam Nusantara...*, hlm. 264.

<sup>36</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*, hlm. 31.

Terlepas dari persoalan apakah sanggahan al-Raniri terhadap ajaran Fansuri dan al-Sumatrânî itu tepat sasaran atau tidak, namun fatwa yang ditetapkan al-Raniri yang mengkafirkan kelompok itu telah mengundang reaksi dari berbagai pihak. Reaksi itu tidak saja dalam batas wilayah Aceh, tetapi juga meluas ke wilayah lain. Syaikh Ibrahim Hasan al-Kurani, misalnya, mengecam keras fatwa tersebut dan mengingatkan bahaya yang dapat ditimbulkan oleh penafsiran yang tidak memahami maksud ungkapan para sufi. Untuk mengerti dan menyerap makna yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan sufi, diperlukan pengetahuan luas dan pemahaman mendalam. Yang tidak memiliki keahlian seperti ini, niscaya akan terjerumus ke dalam kesesatan.

Abdurrauf al-Al-Singkeli, seorang ulama penting penerus al-Raniri di Aceh, meskipun menolak gagasan *wujûdiyyah*, tidak setuju dengan sikap keras dan radikal al-Raniri. Tokoh yang terus menghubungkan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia dengan Islam di Timur Tengah ini lebih bersikap moderat dalam menyikapinya.<sup>37</sup> Ia lebih memilih melakukan rekonsiliasi dengan berbagai pandangan yang berbeda ketimbang melawannya. Al-Singkeli secara arif mengingatkan kaum Muslim akan bahaya menuduh orang lain kafir dengan menyebutkan sebuah hadits Nabi yang menyatakan bahwa “*Tidak boleh seorang Muslim menuduh Muslim lain kafir, sebab tuduhan itu bisa berbalik kepadanya jika tidak benar*”.<sup>38</sup>

### 3) Persoalan-persoalan Filsafat dalam Pandangan Sufistik al-Raniri

Hal yang menarik dari sanggahan dan penentangan al-Raniri terhadap ajaran Fansuri dan al-Sumatrânî ini adalah bahwa persoalan-persoalan yang ia permasalahan termasuk dalam persoalan-persoalan filsafat, terutama berkenaan dengan metafisika ketuhanan. Beberapa persoalan filsafat yang diperbincangkan al-Raniri antara lain adalah tentang hubungan Tuhan dengan manusia (hamba), wujud, zat, dan sifat Tuhan, persoalan ruh, masalah apakah ruh itu *hadîts* (baru) atau *qadîm* (tiada bepermulaan), tentang jiwa, *Nûr Muḥammad*, dan sebagainya. Untuk mendapat gambaran tentang perbincangan filsafat mengenai persoalan-persoalan ini, berikut akan kita telusuri pandangan al-Raniri terhadap salah satu persoalan tersebut, yakni tentang ruh.

Mayoritas filosof Muslim mengadopsi dan memodifikasi pandangan Aristoteles untuk disesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam dalam membicarakan persoalan yang muncul di kalangan umat Muslim, termasuk persoalan ruh. Dalam perspektif metafisika Aristoteles, sesuatu yang riil adalah korelasi antara *image*, *form*, dan materi. Prinsip Aristoteles ini dikenal dengan *hylomorphism*. Prinsip ini berlaku untuk semua realitas yang ada, termasuk jiwa manusia.<sup>39</sup>

Jika ditinjau dari perspektif Aristoteles ini, maka bisa dikatakan bahwa tubuh merupakan materi dan ruh merupakan *image* atau *form*. Ruh berfungsi merencanakan

<sup>37</sup> Al-Singkeli selalu melaporkan perkembangan-perkembangan yang terjadi di wilayahnya dan meminta pendapat gurunya, Ibrahim Hasan al-Kurani. Lihat: Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, hlm. 126.

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 128.

<sup>39</sup> Muhammad Kalam Ibrahim Ja'far, *Dirâsah Falsafiyah wa Akhlâqiyah* (Kairo: Dâr al-'Ulûm, 1978), hlm. 149.

dan menentukan, sedangkan tubuh (jasmani) berfungsi melaksanakan. Dalam hal ini, ruh dan tubuh merupakan dua unsur yang tak terpisahkan dalam membentuk suatu realitas, yakni manusia. Jika tubuh hancur, ruh pun ikut hancur, sebab *form* akan hilang bila materi tiada. Namun demikian, Aristoteles mengecualikan hancurnya jiwa yang berpikir yang dalam peristilahan para filosof Muslim disebut *al-nafs al-nâthiqah*, sebab ia merupakan akal budi yang mengandung unsur ketuhanan. Potensi dan kemampuan akal budi dengan akal ketuhanan adalah sama, terutama dalam menangkap dan mengetahui hal-hal yang bersifat metafisik secara langsung. Oleh sebab itu, kehancuran tubuh tidak menyebabkan kehancuran jiwa yang berpikir.<sup>40</sup>

Filosof dan anotator Aristoteles di dunia Islam yang dianggap sebagai Guru Kedua setelah Aristoteles, yakni al-Farabi menyetujui pendapat Aristoteles di atas. Ia lantas menambahkan rumusan bahwa pembebasan ruh dari tubuh berlangsung lewat pengetahuan yang murni dan sejati untuk kembali ke asalnya, akal aktual (*al-'aql al-fa'âl*).<sup>41</sup>

Kaum sufi memiliki pandangan yang unik tentang hal ini. Menurut mereka, ruh merupakan substansi material yang berwatak ketuhanan. Pandangan mereka ini berbeda dengan pendapat *mutakallimûn* yang menganggap ruh sebagai “benda halus” yang integral dalam “benda kasar” yang ikut melihat dan merasa. Dalam pandangan kaum sufi, ruh selalu merindukan kembali ke asalnya, yakni alam ketuhanan. Ruh merupakan sumber dari budi pekerti yang luhur, sedangkan sifat, budi pekerti, dan watak yang tercela bersumber dari jiwa.<sup>42</sup>

Al-Raniri mendasarkan pandangannya tentang ruh di atas pandangan kaum sufi sembari tidak mengingkari pendapat para filosof. Dalam hal ini, ia membedakan dua macam alam, yaitu dunia spiritual (*'âlam al-rûh*) dan dunia empiris (*'âlam al-jasad*). Alam yang pertama bersifat abstrak-metafisik dan yang kedua merupakan dunia ciptaan yang terdiri dari unsur-unsur materi. Menurut al-Raniri, ruh merupakan unsur substansial yang menjadi bagian dari *'âlam al-rûh*, dan oleh karena itu bersifat spiritual. Al-Raniri menyetujui pendapat bahwa ruh merupakan *al-nafs al-nâthiqah* (jiwa yang berpikir), sebagaimana diyakini oleh sebagian filosof Muslim. Ia melanjutkan bahwa ruh berfungsi merencanakan, sedangkan jasmani bertugas sebagai alat pelaksana. Dalam pengertian yang lebih lengkap, ruh menurut al-Raniri merupakan substansi spiritual yang lahir dari alam *al-Nûr al-Muhammadî* yang berdiri sendiri. Ruh berasal dari alam arwah turun ke tubuh manusia untuk hikmah dan rahasia yang hanya Allah yang mengetahui. Ruh tetap akan abadi walaupun terpisah dari tubuh. Pada ruh terdapat potensi-potensi pengetahuan, kehendak, kemampuan, dan potensi-potensi lain.<sup>43</sup>

Pandangan dan sikap yang diambil al-Raniri menyangkut persoalan ruh ini menunjukkan bahwa meskipun ia menentang pandangan-pandangan aliran *wujûdiyyah*,

<sup>40</sup> Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakkir (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hlm. 224-225.

<sup>41</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah...*, hlm. 49-52.

<sup>42</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 59.

<sup>43</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 60-61.



namun ia tidak dapat mengelak dari perdebatan filosofis tentang persoalan-persoalan yang juga diperbincangkan oleh para filosof Muslim. Hanya saja, ia tetap menggunakan sudut pandang tasawuf dan tetap berpijak pada dasar-dasar yang telah digariskan oleh kaum sufi, terutama al-Ghazali. Dalam beberapa hal akan kita temukan bahwa al-Raniri mengikuti pendapat para filosof Muslim.

### Daftar Pustaka

- Abdullah Hawas, *Perkembangan Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Indonesia* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1980)
- Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Vol. I* (Kairo: al-Bâb al-Halabî, 1334 H)
- Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin al-Raniri* (Jakarta : C.V. Rajawali, 1983)
- Andi Faisal Bakti, *Islam and Nation Formation in Indonesia: From Communitarian to Organizational Communications* (Jakarta: Logos, 2000)
- Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002)
- Baroroh Baried, “Syair Ikan Tongkol: Paham Tasawuf Abad XVI-XVII di Indonesia”, dalam T. Ibrahim Alfian, *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992)
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Hamzah Fansuri, “Ruba’iyyat”, dalam Naquib al-Attas, *Tasawuf al-Fansuri* (Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 1970)
- Harun Hadiwiyono, *Kebatinan Islam Abad ke-16* (Jakarta: Gunung Mulia, 1985)
- Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard (London: Routledge, 1993)
- Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakkir (Jakarta: Rajawali Press, 1988)
- Jamil Shalibah, *Târîkh al-Falsafah al-‘Arabîyyah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnân, 1973)
- John Bousfield, “Islamic Philosophy in South-East Asia”, dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983)
- K.I. Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-teks* (Jakarta: Seri Publikasi Bersama Pusat Pembinaan dan Pengembangan bahasa-Universitas Leiden, 1993)
- K.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19* (Jakarta: INIS, 1998)
- Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf”, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Volume I, Nomor 2, 1999
- Mahmud Qasim, *Dirâsah fî al-Falsafah* (Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Âmmah, 1973)
- Muhammad Kalam Ibrahim Ja’far, *Dirâsah Falsafîyyah wa Akhlâqîyyah* (Kairo: Dâr al-‘Ulûm, 1978)

- Mulyadhi Kartanegara, "Masa Depan Filsafat Islam: Antara Cita dan Fakta", *Makalah*, Dipresentasikan pada acara Ulang Tahun Paramadina yang ke XX, Jakarta 23 November 2006
- Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999)
- Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007)
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992)
- Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Al-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2003)
- Seyyed Hossein Nasr, "Introduction", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part II* (London & New York: Routledge, 1996)
- Seyyed Hossein Nasr, "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996)
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970)
- W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992)