

KONTESTASI TASAWUF *SUNNÎ* DAN TASAWUF *FALSAFÎ* DI NUSANTARA

Muhammad Afif Anshori

Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia

E-mail: afif_amel@yahoo.co.id

Abstract: This article scrutinizes the history of Islamic development in Nusantara between 15th to 18th centuries, which has been colored from theological mysticism thought. Uniquely, the discussion about the Islamic thought had influenced political perspective and led to the tragedy of *mihnah* (inquisition). As a result, some figures were killed and a number of treasured books were burned and destroyed. In Java, such controversy involved Shaykh Siti Jenar versus Walisongo. In Sumatera, the dispute occurred between Shaykh Hamzah Fansuri and Nurudin al-Raniri. Instead of emphasizing on substantial matters, the disagreement among these figures was, in fact, caused by the political situation at that time. The writer finds that there are, at least, three main triggering factors which lead to ideological dispute and contestation between Hamzah versus al-Raniri and Siti Jenar versus Walisongo. Theological aspect is the first causing factor. The second factor is political interest, while the third factor is genealogical similarity.

Keywords: sunnî sufism, philosophy sufism, *wahdat al-wujûd*.

Pendahuluan

Tasawuf sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pemikiran Islam telah dikenal masyarakat Indonesia sejak berabad-abad yang lampau, paralel dengan perkembangan Islam di akhir abad 12. Kendati berbagai teori dimunculkan untuk menetapkan awal kedatangan Islam, namun akhir abad 12 dapat dijadikan tonggak awal perkembangan tasawuf di Nusantara. Azyumardi Azra mengemukakan bahwa penetrasi Islam nampaknya lebih dilakukan para guru pengembara sufi

yang sejak akhir abad ke-12 datang dalam jumlah yang semakin banyak ke Nusantara.¹

Para sejarawan telah mengemukakan bahwa inilah yang membuat Islam menarik bagi orang Asia Tenggara. Perkembangan tasawuf merupakan salah satu faktor yang menyebabkan proses Islamisasi Asia Tenggara dapat berlangsung. Ajaran-ajaran kosmologis dan metafisis tasawuf Ibn ‘Arabî (w. 1240 M) dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut masyarakat setempat.² Oleh para ulama selanjutnya, gagasan Ibn ‘Arabî tersebut dikembangkan lagi menjadi pemikiran-pemikiran tasawuf yang bercorak spesifik Nusantara, seperti Siti Jenar dan Hamzah Fansuri.

Begitu pula, ajaran-ajaran Tasawuf al-Ghazâlî (w. 1111 M) pun dengan cepat diterima masyarakat Asia Tenggara, melalui para guru-guru sufi dan tarekat. Di Jawa ajaran al-Ghazâlî dikembangkan oleh Walisongo, sebagaimana hasil pelacakan sumber oleh Alwi Shihab, yang mengungkapkan bahwa tiada sesuatu dari peninggalan Walisongo yang nyata, dan lebih berharga daripada *Primbon*, karya al-Sayyid al-‘Ârif bi Allâh Ibrâhîm dengan gelar Sunan Bonang yang memuat hakikat pemikiran dan mazhab yang dianut Walisongo dalam aspek-aspek aqîdah, shari‘ah, dan tasawuf.³ Dalam *Primbon* tersebut tercakup ajaran-ajaran Sunan Bonang yang seluruhnya sesuai dengan aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah, yang di bidang tasawuf mengacu pada ajaran al-Ghazâlî. Selain Walisongo di Jawa, di Sumatera pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dikembangkan oleh Shaykh Nuruddin al-Raniri.

Meminjam istilah al-Taftâzânî, tasawuf yang dikembangkan Ibn ‘Arabî dikenal sebagai tasawuf *falsafî*, dan sebaliknya ajaran al-Ghazâlî disebut tasawuf *sunni*.⁴ Menurut Abdul Aziz Dahlan, tasawuf *falsafî* berarti suatu paham tasawuf yang ajarannya sudah bersifat lebih *falsafî*, karena meluas ke masalah metafisika, yakni proses bersatunya manusia dengan Tuhan dan sekaligus membahas manusia dan Tuhan.

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 17.

² Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 188.

³ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 18.

⁴ Abu al-Wafa’ al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami*, terj. Ahmad Rofi’ ‘Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), 187.

Pada perkembangan berikutnya, tasawuf *falsafi* mengalami benturan dengan tasawuf *sunni*, sehingga melahirkan justifikasi dan klaim kafir, zindik, *mulhid*, dan predikat negatif lainnya yang dialamatkan kepada pengikut tasawuf *falsafi*, terlebih ketika pengikut Tasawuf *sunni* memperoleh dukungan dari penguasa setempat.

Tulisan ini mencoba menelusuri pokok-pokok pikiran tasawuf *falsafi* tersebut serta sanggahan terhadap konsep dan ajarannya oleh pengikut tasawuf *sunni* di Nusantara. Namun, di sini hanya akan dibatasi pada kontestasi dua arus pemikiran, Hamzah Fansuri versus Nuruddin al-Raniri di Sumatera serta Shaykh Siti Jenar versus Walisongo di Jawa.

Tasawuf *Falsafi* Shaykh Siti Jenar dan Hamzah Fansuri

1. Shaykh Siti Jenar.

Mengenai siapa sesungguhnya Shaykh Siti Jenar itu sampai sekarang masih menjadi misteri; sebagian menganggap tokoh tersebut hanya fiktif belaka, dan sebagian lainnya menyatakan memang ada. Hal ini terjadi lantaran tidak tersedianya bukti-bukti akurat tentang keberadaannya. Ketika orang mengkaji Siti Jenar, hanya ada beberapa rujukan, di antaranya *Suluk Shaykh Siti Jenar* yang ditulis oleh Raden Sasrawidjaja⁵ dan *Suluk Walisongo* serta beberapa tulisan *babad*.⁶ Adapun mengenai rujukan yang dikaitkan langsung dengan karya Siti Jenar, bahkan terhadap Walisongo sendiripun tidak ada.

Di dalam *Kitab Walisongo* dikatakan bahwa nama lain Siti Jenar atau Shaykh Lemah Abang, bernama asli Ali Ansar, sebagaimana tersebut pada *Pupub Asmaradana*:

...*pan wonten sabat sawiyos, saking tanah Siti Jenar, nama pun San 'Ali Ansar, katelah dunungipun, winastan Seb Lemah Bang ...*⁷

(tersebutlah ada seorang sahabat, berasal dari daerah Siti Jenar bernama San 'Ali Ansar yang terkenal keberadaannya dengan nama Seb Lemah Abang).

Diceritakan dalam lanjutan *pupub* di atas, bahwa ia adalah seorang ahli sihir yang berkali-kali meminta menjadi murid Sunan Giri, tapi

⁵ Raden Sasrawidjaja, *Syekh Siti Jenar* (Djogdjakarta: Keluarga Bratakesawa, 1958), dilampirkan dalam Abdul Munir Mulkhana, *Ajaran dan Kematian Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001).

⁶ *Suluk Walisanga*, dikeluarkan oleh R. Tanoyo (Surakarta: R. Tanoyo, 1954).

⁷ Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa* (Bandung: Mizan, 1996), 48.

ditolak. Adapun menurut Soeradipoera, ia adalah seorang yang sangat besar minatnya dalam menekuni keislaman, terutama mistik dan sempat menjadi murid Sunan Ampel. Bahkan karena kecintaannya pada ilmu hingga tidak menikah, dan kemudian menetap di Siti Jenar, Kediri.⁸ Menurut Wiryapanitra, Siti Jenar yang semula beragama Budha, berguru kepada Sunan Ampel selama tujuh tahun. Ia belajar tafsir, fiqh dan sebagainya, termasuk ilmu hakikat dan *ma'rifah*.⁹

Sumber lain menyebutkan, silsilah Siti Jenar sebagai anak dari Shaykh Datuk Sholeh, adik sepupu Shaykh Datuk Khafi (penyebarkan Islam di Jawa Barat yang terkenal sebelum Syarif Hidayatullah). Ia belajar agama di Baghdad pada beberapa guru Shi'ah, lalu pergi ke Gujarat dan kembali ke Amparan Jati (tempat pesantren Datuk Khafi). Dari Amparan Jati lalu dia pergi ke Jawa Timur dan bertemu dengan para Wali yang kemudian ditugaskan menyebarkan Islam di Pengging.¹⁰

Informasi mengenai tokoh ini memang simpang siur, apalagi tentang tempat dan tanggal lahirnya. Namun diceritakan bahwa ia mempunyai murid yang antara lain bernama Ki Kebokenanga atau disebut juga Ki Ageng Pengging sebagaimana dikutip oleh De Graaf dan Pigeaud.¹¹ Ki Kebokenanga adalah anak bungsu dari Raja Pengging, Handyaningrat, yang wilayah kekuasaannya berada di sebelah selatan dan tenggara Gunung Merapi pada abad 15 sampai awal 16. Puing-puing bekas peninggalan kerajaan tersebut baru ditemukan tahun 1941 di daerah yang sampai sekarang masih bernama Pengging. Adapun Jenar adalah nama distrik di wilayah Kabupaten Sragen, yang berada di sebelah tenggara Merapi. Ki Kebokenanga memiliki putra bernama Jaka Tingkir dan yang disebut terakhir ini adalah pewaris tahta Kerajaan Demak, sekaligus pendiri Kerajaan Pajang setelah tahun 1574.¹²

Sementara itu menurut keterangan Rinkes, sebagaimana dikutip oleh Saksono, bahwa silsilah Siti Jenar berasal dari Nabi Muhammad

⁸ Ibid., 48-50.

⁹ Wiryapanitra, *Babad Tanah Jawa: Kisah Kraton Blambangan dan Pajang* (Semarang: Dahara Prize, 1996), 82.

¹⁰ Rahman Sulendraningrat, *Sejarah Hidup Walisongo* (t.t.: Kucing, 1983), 70.

¹¹ H.J. De Graaf dan T.H. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa* (Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985), 72, 106.

¹² M.J. Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 314.

melalui jalur Fâtimah, Imam H̄usayn, Sayyid Zayn al-‘Âbidîn, Muḥammad Bâqir, Datuk Ngisu Tuwu Malaka, Datuk Salek, Seh Lemah Bang (Siti Jenar), meski menurut Rinkes sendiri penisbatan Siti Jenar sampai kepada Muḥammad Bâqir adalah sesuatu yang menggelikan.¹³

Sedangkan dalam naskah tulisan R.Ng. Soerodipoero yang dikutip oleh Dr. G.A.J. Hazeu menyebut bahwa Siti Jenar adalah bernama Abdul Jalil b. Sunan Gunung Jati, tanpa menyebut isyarat adanya pernikahan Sunan Gunung Jati dengan wanita Demak. Mengenai Sunan Gunung Jati (w. 1570) menurut Hoesein Djajadiningrat, ia tidak lain adalah Faletahan, seorang yang berasal dari Pasai yang kemudian pergi ke Jepara dan menikah dengan adik perempuan Sultan Trenggono.¹⁴ Menurut Poesponegoro¹⁵, Faletahan yang bernama asli Fadhilah Khan, menikah dengan anak Raden Fatah. Namun tidak ada penjelasan lebih lanjut bahwa pasangan suami isteri tersebut melahirkan anak bernama Ali Ansar atau Siti Jenar. Riwat yang ada hanya menyebutkan bahwa Sunan Gunung Jati memiliki putra bernama Hasanuddin, yang kemudian dikenal sebagai Sultan Banten.

Menurut Dalhar, sebagaimana dikutip oleh Abdul Munir Mul Khan, nama Siti Jenar dari bahasa Persia yang berarti “Tuan yang kekuatannya seperti api”. Siti Jenar juga merupakan nama lain dari seorang keturunan bangsawan dari Cirebon, yang bernama Ali Hasan alias Abdul Jalil. Sementara dari sumber lainnya lagi, ia adalah murid Sunan Giri yang bernama Hasan Ali.¹⁶

Adapun mengenai ajaran pokok Siti Jenar sering disebut dengan *Manunggaling Kawula Gusti* atau bersatunya manusia dengan Tuhan yang semakna dengan *wahdat al-wujûd*-nya Ibn ‘Arabî. Ada beberapa sumber untuk mengenal dan memahami Siti Jenar, yakni dari *Suluk*, *Babad*, dan *Serat* yang ditulis jauh sesudah tidak adanya Siti Jenar dan Walisongo. Menurut sumber *Suluk Shayekh Siti Jenar*, pokok ajarannya dapat diklasifikasikan menjadi:

¹³ Saksono, *Mengislamkan*, 49.

¹⁴ Ibid., 38.

¹⁵ Poesponegoro dan Notosusanto, *Sejarah Nasional*, 314.

¹⁶ Lebih lanjut lihat Abdul Munir Mul Khan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa* (Yogyakarta: Benteng, 2001), 49-53.

Pertama, ajaran tentang Tuhan (teologi). Menurut Siti Jenar, persepsinya tentang Tuhan adalah sama dengan pandangan Jabariah dan Qadariyah. Tuhan mempunyai sifat 20, yakni *wujûd, qidam, baqâ', mukbâlafatuh li al-hawâdith, qiyâmuh bi nafsih, wahdânîyah, qudrâh, irâdah, 'ilm, hayâh, samâ', başar, kalâm, qâdir, murîd, 'âlim, hayy, samî', başîr, mutakallim*. Kedua puluh sifat itu berada pada Wujud Mutlak yang disebut Dzat, tak ada ujung pangkalnya, tidak ada asal serta tujuannya. Ia juga menganggap bahwa Tuhan sebagai wujud yang tidak tampak, tak terlihat oleh mata. Disebutkan dalam *Pupuh Dandanggula*:

Mila mangkya tyas nyarda kalahir (Siti Jenar), umahnya teka ro jabariyah, kadariyah mangsuk tyase, andalu datullah, budi eling lan anggep gusti, pangeraning manungsa, sinipat rong puluh, maujud kidam baka, mukalafah likawadis nyulayani, gumelarnya barang anyar.

Kodrat iradat jumeneng ngelmi, hayat samak basar lan kadiran, muridan ngaliman kèbe, kalih dasa ginulung, rumaket ing budi lestari, tegese wujud mutlak, dadya dad ranipun, tan wiwitan tan wekasan, nora sangkan nora paran, ngenal yakin ing tekat sipatullah.¹⁷

Bagi Siti Jenar, jika ada seseorang yang menanyakan di mana rumah Tuhan, jawabnya tidaklah sulit. Allah berada pada Dzat yang tempatnya tidak jauh, yaitu bersemayam di dalam tubuh. Tetapi hanya orang yang terpilih yang bisa melihatnya, yaitu orang yang suci.

Kedua, ajaran tentang Jiwa. Bagi Siti Jenar, yang disebut jiwa itu adalah suara hati nurani yang merupakan ungkapan dari Dzat Tuhan yang harus ditaati dan dituruti perintahnya. Ia membedakan antara apa yang disebut dengan jiwa dan akal. Jiwa, selain merupakan ungkapan kehendak Tuhan, juga merupakan penjelmaan dari Hyang Widi (Tuhan) yang berada dalam jiwa, sehingga badan raga dianggap sebagai wajah Tuhan. Sementara itu, akal adalah kehendak, angan-angan dan ingatan yang kebenarannya tidak sepenuhnya dapat dipercaya karena selalu berubah-ubah. Berbeda sekali dari akal, jiwa yang berasal dari Tuhan itu mempunyai sifat kekal atau langgeng sesudah manusia mati yang melepaskan diri dari belenggu badan manusia. Sebagaimana dikatakan:

Budi pikir angen-angen eling, tinggal wujud ngakal keneng edan, susah bingung lali sare, budi kèb nora jujur, rina wengi mangayub drengki, mrih arjane pribadya,

¹⁷ Dikutip dari *Ibid.*, 57-58.

rusaking lyang sukur, srèi paksa nrak durjana, tur gumunggung amuk temah tibèng nistip, ngalani wandanira.

“Kehendak angan-angan serta ingatan, suatu bentuk akal yang bisa gila, susah bingung membuat lupa tidur, akal kebanyakan tidak jujur, siang malam membuat kedengkian, demi kesenangan pribadi, sedangkan terhadap kehancuran orang lain, bersifat dengki, memaksa, melanggar aturan, lagi pula suka disanjung, sombong, yang akhirnya membuat manusia tidak berharga sekali, menodai penampilannya”.¹⁸

Ketiga, pandangan tentang alam semesta (kosmologi). Siti Jenar memandang alam semesta (makrokosmos/*jagad gede*) sama dengan manusia (mikrokosmos/*jagad cilik*), minimal kedua hal itu merupakan barang baru ciptaan Tuhan yang sama-sama akan mengalami kerusakan, tidak kekal dan tidak abadi. Manusia terdiri dari jiwa dan raga yang intinya ialah jiwa sebagai penjelmaan dari Dzat Tuhan. Sedangkan raga adalah bentuk luar dari jiwa yang dilengkapi pancaindera, berbagai organ tubuh seperti daging, otot, darah, dan tulang. Semua aspek keragaan atau ketubuhan adalah barang pinjaman yang suatu saat setelah manusia terlepas dari kematian di dunia ini akan kembali berubah menjadi tanah serta kembali kepada pemilik-Nya.

Gagasan Siti Jenar yang mencakup bidang ketuhanan, kemanusiaan dan kejiwaan serta alam semesta itu bersumber dari konsep bahwa manusia adalah jelmaan Dzat Tuhan. Hubungan jiwa (dari Tuhan) dan raga berakhir sesudah manusia menemui ajal atau kematian duniawi. Inilah yang menurut Siti Jenar sebagai keterlepasan manusia dari belenggu alam kematian di dunia. Sesudah itu, manusia bisa *manunggal* dengan Tuhan dalam keabadian. Pada saat itu semua bentuk badan *wadag* atau ketubuhan jasmaniah ditinggal karena barang baru (*hawâdith*) yang dikenai kerusakan dan semacam barang pinjaman yang harus dikembalikan pada yang punya, yaitu Tuhan sendiri.¹⁹

Keempat, pandangan tentang fungsi akal. Dalam pandangan Siti Jenar, fungsi akal banyak dikaitkan dengan intuisi. Pandangannya ini kelak sangat berpengaruh besar terhadap fungsi aturan formal shari‘ah, khususnya tentang “lima rukun Islam”. Dalam beberapa *pupuh*, nampaknya Siti Jenar sering menggunakan istilah yang sama, tetapi kata itu dipergunakan untuk menunjuk arti yang tampak saling

¹⁸ Ibid., 68-69.

¹⁹ Ibid., 75.

bertentangan. Kata akal yang juga diartikan sebagai “budi eling”, misalnya, di satu pihak dikatakan sebagai pegangan hidup, tapi di sisi lain juga dipakai untuk maksud kehendak, angan-angan, dan ingatan. Berbeda dengan akal dalam arti pertama, akal dalam arti kedua ini dipandang kebenarannya tak dapat dipercaya. Ia bahkan menganggap bahwa akal selalu berubah dan dapat mendorong manusia melakukan perbuatan jahat. Dalam *Suluk Walisanga* dikatakan:

Marma mangkya tyasira kalair, nganakaken tekad kajabariyah, kadariyah anrus tyase, angaken Datu'llahu, budi eling den anggep Gusti, Pangeraning manungsa, sinipat rong puluh, mawujud kidam lan baka, mukhalafah lilkawadis nyuwelani, gumlarnya sipat anyar.

“Maka tercetuslah di dalam hatinya, bertekad membuat ajaran seperti Jabariyah, Qadariyah maksud hatinya, mengaku sebagai Dzat Allah/akal dianggap sebagai Gusti (Tuhan), sesembahan manusia, yang memiliki sifat dua puluh, yaitu berupa *qidam* dan *baqâ'*, *mukhâlafah li al-hawâdith* berbeda/ dengan sesuatu yang baru”.

Pada *pupuh* yang lain dikatakan:

*Salat limang waktu puji dikir, prastawèng tyas karsanya pribadya, bener luput tanpa dewe, sadarba gung tertamtu, badan alus kang munah karti, ngendi ana Hyang Suksma, kejaba mung ingsun... lubur langit sapta bumi durung manggih, wujudnya dhat kang mulya.*²⁰

“Salat lima waktu dengan memuji dan berzikir, memiliki pandangan yang jernih adalah kehendak pribadi, benar salah tanpa dirinya sendiri, dan dengan semangat yang besar, badan haluslah yang mendorong untuk melakukannya, di mana terdapat Hyang Suksma (Tuhan), selain hanya pada diriku sendiri....., di atas langit dan di kedalaman bumi belum ditemukan, ujudnya Dzat Yang Mulia”.

Kelima, ajaran tentang perbuatan manusia (*af'âl al-'ibâd*). Dalam berbagai *pupuh*, nampak jelas bahwa pandangan Siti Jenar mengenai perbuatan manusia sebagai kehendak Tuhan seperti pandangan Jabariyah. Tuhan adalah Dzat yang mendasari adanya manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan segala yang ada, yang adanya tergantung adanya Dzat itu. Tanpa adanya Dzat tersebut mustahil barang sesuatu yang wujud itu ada. Dalam ajaran Siti Jenar, Dzat Tuhan selain sebagai sebab dari segala sesuatu, sekaligus merupakan asas yang menjiwai segala sesuatu yang *manjûd*. Pandangan ini dapat dilihat dari ucapannya bahwa dirinya adalah pribadi yang terbentuk atau terjadi sebagai penjelmaan

²⁰ Ibid., 76.

Hyang Widi, serupa dan secitra dengan dirinya. Ia memiliki sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat yang dimiliki Hyang Widi.²¹

Keenam, ajaran tentang *Manunggaling Kawula Gusti*. Ajaran ini terdapat dalam *Serat Walisana Pupuh Asmaradana*, terbitan Tan Khoen Swie, Kediri tahun 1932, sebagaimana dikutip oleh Zoetmulder²², sebagai berikut.

...*Seh Lemah Abang ngandika, aja na kakeyan semu, iya ingsun iku Allah. Nyata ingsun kang sajati, jujuluk Prabu Satmata, tan ana liyan jatine, ingkang aran bangsa Allah, Molana Magrib mujar, iku jisim araniipun, Seh Lemahbang angandika. Kawula amedar ngèlmi, angraosi katunggalan, dede jisim sadangune, mapan jisim nora nana, dene kang kawicara, mapan sajati ning ngelmu, sami amiyak warana.*

(Seh Lemah Abang (Siti Jenar) berkata, “Marilah kita berbicara dengan terus terang. Aku ini Allah. Akulah yang sebenarnya disebut Prabu Satmata (*Hyang Manon*, Yang Maha Tahu), tak ada lain yang bernama ilahi. Maulana Maghrib berkata: “Tetapi (yang kau tunjukkan) itu disebut badan”. Shaykh Lemah Abang berkata: “Saya menyampaikan ilmu (tertinggi) yang membahas ketunggalan. Ini bukan badan, selamanya bukan, karena badan tidak ada. Yang kita bicarakan ialah ilmu sejati dan untuk semua orang kita membuka tabir (artinya membuka rahasia yang paling tersembunyi)”.

Ungkapan Siti Jenar di atas tidak bisa dipahami secara literal belaka, melainkan harus dikaitkan dengan pengalaman tasawuf sufi lainnya yang sejenis, semisal Abû Yazîd al-Bisṭâmî ataupun Abû Manṣûr al-Ḥallâj. Abû Yazîd dianggap seorang sufi pertama yang mempunyai paham *ittihâd* (kebersatuan hamba dengan Tuhan), karena dalam keadaan *fanâ* dan *baqâ*-nya itu menunjukkan keadaan bersatu dengan Allah.²³ Dari sini kemudian Abû Yazîd menganggap dirinya telah bersatu dengan Tuhan, padahal karena ke-fanâ-annya itu ia tidak mempunyai kesadaran lagi, seolah-olah bersatu dengan nama Tuhan. Seperti dalam ucapannya ketika ia selesai salat Subuh: “Sesungguhnya

²¹ Ibid., 89-90.

²² P.J.Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991), 358.

²³ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 81.

Aku adalah Tuhan, tiada Tuhan selain Aku dan karena itu sembahlah Aku”.²⁴

Sejalan dengan itu, al-Hallâj pun mengungkapkan pengalaman bersatunya dengan Tuhan melalui syairnya:

مرجت روحك في روجي كما تمزج الحمرّة بالماء الزلال

فإذا أمسك شيئاً مسنى فإذا انت انا في كل حال²⁵

“Jiwamu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci. Bila ada sesuatu yang menyentuh-Mu ia menyentuhku pula, maka ketika itu dalam setiap hal Engkau adalah aku”.

Apabila Abû Yazîd menganut paham *ittihâd* dan al-Hallâj berpandangan *Hulûl*, maka Siti Jenar mengajarkan paham *Manunggaling Kawula Gusti*, yang ketiganya memiliki makna yang hampir sama, yakni kebersatuan hamba dengan Tuhan. Selanjutnya dipertegas lagi dengan ungkapan:

*Yeku nus aneng manira, nora pisah rina wengi, namung ing mengko kewala, ana aran kawula gusti, suwene ingsun mati, benjing yen ingsun idup, sirna gusti kawula, mung kari urip pribadi, langgeng meneng aneng anane priyanga.*²⁶

“(Kawula dan gusti itu) sudah ada dalam diriku, siang dan malam tidak pisah dari diriku, tetapi hanya untuk saat ini nama kawula-gusti itu berlaku, yakni selama saya mati, nanti kalau saya sudah hidup lagi, gusti dan kawula lenyap, yang hidup hanya diriku sendiri, ketenteraman langgeng dalam dalam *Ada* sendiri)”.

Sebenarnya ungkapan di atas merupakan sikap protes Siti Jenar atas pemanggilan dirinya oleh Dewan Walisongo untuk menglarifikasi ajarannya. Ia menganggap, bahwa siapapun tidak berhak mengatur dirinya, termasuk raja sekalipun, karena dia hidup dari dirinya sendiri, dan tidak merasa menerima penghidupan dari Sultan Demak. Bagi Siti Jenar, pengabdian dan kepatuhan sepenuhnya hanya kepada Allah, bukan kepada sesama manusia. Dikatakan selanjutnya:

*Jatine wali narendra, pada bae lawan mami, neng donya asipat sawa, besuk bosok awor siti, mulane sun tan apti, rineb sama ing tumuwuh, lan manib kawruhana, kang aran kawula gusti, sajatine dudu sama ning manungsa.*²⁷

²⁴ Lihat A.J.Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Salman, 1983), 132.

²⁵ Ibrâhîm Basûnî, *Nash'at al-Taşawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967), 262.

²⁶ Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti*, 362.

²⁷ Ibid.

“(Sebenarnya para wali dan raja, sama saja dengan saya, di dunia ini kita merupakan mayat-mayat, nantinya akan busuk bercampur tanah, oleh karena itu saya tidak sudi, diperintah oleh sesama makhluk, dan ketahuilah juga, yang disebut kawula-gusti, sesungguhnya tidak berkaitan dengan seorang manusia biasa seperti yang lain-lain)”.

Dari ungkapan-ungkapan seperti itulah, Siti Jenar dianggap sudah menyimpang dari ajaran Islam yang benar (*heretis*), sehingga Dewan Walisongo perlu memberikan hukuman mati.

2. Hamzah Fansuri

Sebagaimana Siti Jenar, bagi para peneliti pemikiran Islam Indonesia, nama Hamzah Fansuri merupakan suatu misteri, karena tidak adanya data akurat yang mengungkapkan secara utuh biografinya. Hal ini akibat nasib tragis yang menimpanya, ketika berhadapan dengan kekuasaan waktu itu, di mana para pengikutnya dibunuh dan buku-bukunya dibakar. Beruntung, masih ada karya tulisnya berupa prosa dan puisi yang dapat diselamatkan, dan sampai sekarang menarik untuk dikaji. Dari sinilah sosok Hamzah dikenal. Karya prosanya yaitu *Zînat al-Muwahhidîn* atau disebut juga *Sharâb al-‘Ashiqîn*, *Asrâr al-‘Arifîn* dan *Muntabî*. Sedangkan karya puisinya terdiri atas *Syair Perahu*, *Syair Dagang*, dan *Syair Burung Pingai*.²⁸

Melalui syairnya diketahui bahwa ia berasal dari Fansur, sebuah kampung di daerah Barus, Sibolga, Sumatera Utara:

*Hamzah nin asalhya Fansuri, mendapat wujud di tanah Shahrnawi,
Beroleh khalifat ilmu yang ‘ali, daripada ‘Abd al-Qadir Jilani.*²⁹

Ia diperkirakan hidup pada masa kekuasaan Sultan ‘Ala al-Din Ri‘ayat Syah al-Mukammil (1571-1607), yang memerintah di Aceh tahun 1586-1604.³⁰ Kepastian Hamzah hidup pada masa al-Mukammil ini terlihat pada syairnya yang berjudul *Ikatan-ikatan ‘Ilm al-Nisa*:

²⁸ Karya-karya Hamzah ini dapat dilihat pada: Johan Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* (Leiden: NV.Vh. Batteljee dan Tempstra, 1933); Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970); Abdul Hadi WM, *Tasawuf yang Terbesar: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001).

²⁹ G.W.J.Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Leiden: KITLV, 1986), 44; Doorenbos, *De Geschriften*, 107-108.

³⁰ Mengenai bagaimana pemerintahan al-Mukammil lihat Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981), 201-258.

*Hamba mengikat syair ini, di bawah Hadharat radja jang wali, karunia Allah akan Toeban kami. Sjah 'Alam Radja jang adil, Radja Qoetoeb jang sempoerna kâmil, Wali Allah sampoerna wasil, Radja arif lagi Mukammil. Bertambah daulat Sjah 'Alam, makota pada sekalian alam, karoenia Ilahi Rabb al-'alamina, menjadi radja kedoea alam.*³¹

Menurut al-Attas, syair ini merupakan pesanan sultan, atau paling tidak, Hamzah yang mempersembahkannya kepada Sultan.³² Adapun Raja Yang Wali, yang dimaksud adalah Sultan 'Ala al-Din Ri'ayat Syah, yang dikenal sebagai Syah Alam, dan bergelar Sayyid al-Mukammil.³³

Dari sini dapat ditegaskan, bahwa Hamzah hidup semasa Syah Alam berkuasa pada 997-1011 H/ 1509-1602 M atau pada akhir abad ke-16 sampai awal abad ke-17. Ia diperkirakan wafat sebelum 1016/1607.³⁴

Dari seluruh konsepsi pemikiran Hamzah, nampak adanya kontinuitas dengan Ibn 'Arabî, al-Qunawî, Jalâl al-Dîn al-Rûmî. Dalam syair-syairnya, ia banyak memperoleh ilham dari karya al-Aṭṭâr, *Mantiq al-Ṭayyâr*; karya 'Irâqî *Lama'at*; dan karya Jami', *Lawâih*. Namun, menurut Abdul Hadi WM., karena Hamzah lebih banyak mengutip *Lama'at*, karya Iraqi (w. 1289), hal itu memperlihatkan adanya pertalian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Iraqi.³⁵

Dalam karya-karyanya, beberapa kali ia menyebutkan nama Ibn 'Arabî, yang menunjukkan adanya pengaruh sang shaykh terhadapnya. Menurut Alwi Shihab, para peneliti pada umumnya bahkan menganggap Ibn 'Arabî sangat berpengaruh dalam pemikiran Hamzah, sehingga dinilai orang sebagai orang yang pertama menjelaskan paham *waḥdat al-wujûd* Ibn 'Arabî untuk kawasan Asia Tenggara.³⁶ Itulah

³¹ Doorenbos, *De Geschriften*, 69-70.

³² Syed Naquib Al-Attas, *Raniri and the Wujûdîyah of 17th Century Aceh* (Singapore: MBRAS, 1966), 44.

³³ Lihat R. Hoesein Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan Yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, terj. Teuku Hamid (Banda Aceh: Depdikbud, Proyek Pengembangan Permesiuman Daerah Istimewa Aceh, 1982), 213.

³⁴ Lihat Al-Attas, *The Mysticism*, 3-13; A. Hasymy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Beuna, 1983), 195-197.

³⁵ Abdul Hadi WM., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 21.

³⁶ Shihab, *Islam Sufistik*, 125.

sebabnya, al-Raniri menyebut Hamzah sebagai penyebar ajaran *wujûdîyah*.³⁷

Mengenai konsepsinya tentang Tuhan, sebagaimana tersebut dalam *Asrâr al-‘Arifîn*, Hamzah membedakan antara pandangan ulama Syariat dengan *abl al-sulûk* tentang wujud Allah.³⁸ Ia menolak pendapat ulama Shari‘ah yang membuat pemisahan antara Zat Allah dengan wujud Allah, yang diibaratkan matahari dengan sinarnya: matahari adalah sesuatu, dan sinar sesuatu yang lain. Baginya, hal tersebut menunjukkan Tuhan bersifat transenden atau imanen dengan alam; padahal Zat Allah dengan Wujud-Nya merupakan satu kesatuan. Ibn ‘Arabî menjelaskan hal seperti ini dengan *tanzîh* dan *tashbîh*. *Tanzîh* berarti keterasingan, pengagungan, pengakuan akan sifat transendensi Tuhan. Lawan kata ini adalah *tashbîh*, yakni perbandingan, penyamaan, pengakuan atas simbolisme Tuhan atau imanensi Tuhan.³⁹ Dengan demikian, Wujud Allah dengan wujud alam pun merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, karena alam tidak akan terwujud tanpa Wujud Allah.

Dalam masalah metafisika penciptaan, Hamzah memulai pembahasan penciptaan dari hakikat Dzat Allah atau Kunhi Dzat, yang disebut *Lâ Ta‘ayyun*, yakni keadaan hakikat yang tidak mempunyai tanda, tanpa nama dan sifat. Jadi, dalam keadaan yang masih belum ada ketentuan (entitas), belum terdeskripsikan. Menurut Hamzah, arti *Lâ Ta‘ayyun* itu “tidak nyata”.⁴⁰ Kemudian, terjadilah ketentuan-ketentuan bagi Wujud, yang disebut *ta‘ayyun*. Dari sinilah proses penciptaan dimulai. Selanjutnya, Zat Yang Maha Suci tersebut menentukan diri (*ta‘ayyun*) melalui “pengaliran keluar” atau “turun” (*tanaẓẓul*), dengan melalui lima martabat (fase).

Martabat *pertama*, membentuk sifat-sifat, yang terdiri atas *‘Ilm*, *Wujûd*, *Shubûd*, dan *Nûr*. Sifat ini adalah aspek lahiriah (eksternal) dari Zat Yang Maha Suci. Karena sifat *‘Ilm*, maka Zat Yang Mutlak itu

³⁷ Lihat antara lain Nuruddin al-Raniri, “Ma‘ al-Hayât li Ahl al-Mamât: Tibyân fi Ma‘rifat al-Adyân” dalam Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 44.

³⁸ al-Attas, *The Mysticism*, 242.

³⁹ Lihat Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, terj. D.M. Matheson (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973), 154; Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1978), 233.

⁴⁰ Lihat Al-Attas, *The Mysticism*, 315.

menjadi *'Ālim*. Selanjutnya, pada martabat *kedua*, karena *'Ālim* maka ada *Ma'lūm*-nya yang disebut *a'yān thābitah* (wujud potensial), yang kadang disebut juga *ṣuwar al-'ilmīyat*, *ḥaqīqat al-ashyā'*, dan *rūḥ idāfī*. Martabat *ketiga*, *rūḥ idāfī* keluar seperti gelombang laut yang menguap ke udara, disertai perkataan: *Kun fayakūn* berbagai-bagai".⁴¹ Selanjutnya, uap-uap itu membentuk awan, yang kemudian terpecah jatuh menjadi air hujan. Yang disebut terakhir ini merupakan tamsil dari roh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Ini hanyalah suatu ilusi dari kemungkinan asal terjadinya sesuatu (*isti'dād aṣlī*), yang berada pada martabat *a'yān thābitah*, yang mencetus keluar menjadi realitas-realitas atau benda-benda alam yang beraneka ragam bentuknya. Realitas-realitas yang sudah keluar ini disebut *a'yān khārijīyah*.

Rūḥ idāfī yang menjadi ruh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan itu adalah nur atau cahaya Tuhan yang tidak dapat memisahkan diri dari semua *ta'ayyun*-Nya. *Ta'ayyun* Tuhan sebenarnya tidak terhingga (*mā lā nihāyah lah*), namun yang dibicarakan Hamzah di sini hanya lima martabat saja di mana martabat *keempat* dan *kelima* adalah berupa alam semesta.

Kajian Hamzah berikutnya yang menimbulkan polemik adalah mengenai kemakhlukan al-Qur'ān, kebersatuan wujud, *al-insān al-kāmil*, dan kebersatuan hamba-Tuhan.⁴² Polemik tersebut dimunculkan oleh al-Raniri yang hidup di Aceh antara tahun 1637 sampai 1644 M semasa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani. Ia mengkritik dengan keras ajaran Hamzah yang disebutnya dengan *wujūdīyah*, yang secara umum dianggapnya sesat bahkan ateis. Melalui pengaruhnya di istana, ia mengusulkan kepada Sultan untuk menghukum para pengikut paham *wujūdīyah* dan membakar seluruh buku-buku karangan Hamzah dan Syamsuddin.

C. Sanggahan terhadap Tasawuf *Falsafī*

Jika dikaji secara mendalam, sebenarnya tidak ada perbedaan yang tajam antara pemikiran tasawuf *falsafī* dan tasawuf *sunni*, karena keduanya masih berada dalam bingkai aqidah Islam. Justifikasi penyimpangan dengan pemberian berbagai predikat seperti zindik, *kufr*,

⁴¹ Ibid., 317.

⁴² M. Afif Anshori, *Tasawuf Syekh Falsafī Hamzah Fansuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004).

mulhid, dan sebagainya adalah tidak tepat, karena kerangka pikir yang digunakan adalah berbeda antara tasawuf *falsafi* dengan *sunni*, meskipun pangkalnya adalah sama.

Penentangan terhadap ajaran tasawuf *falsafi* lebih didasarkan pada kekhawatiran terjadinya pembiasaan pemahaman pemikiran, terutama bagi kalangan awam yang pola berpikirnya masih sederhana dan tingkat aqidahnya belum mantap. Hal ini terlihat dari pernyataan Sunan Giri, bahwa sesungguhnya apa yang diucapkan Siti Jenar di atas dapat dipahami oleh para Walisongo, di mana ketika Siti Jenar datang memenuhi undangan Dewan Walisongo untuk berdiskusi tentang doktrin Sufi, ia menjelaskan doktrin kesatuan makhluk, yaitu dalam pengertian akhir hanya Allah yang ada dan tidak ada perbedaan ontologis yang nyata yang bisa digambarkan antara Allah, manusia dan segala ciptaan lainnya. Sunan Giri mengatakan bahwa doktrin itu benar, tetapi ia meminta jangan diajarkan karena bisa membuat kosong masjid dan orang mengabaikan shari'ah.⁴³

Sebaliknya pada kasus Hamzah adalah cukup mengherankan jika al-Raniri memandang sesat, zindik, *mulhid*, dan *kufr* pada ajaran *wujûdiyah*⁴⁴, sebab ternyata al-Raniri tidak menolak ajaran Ibn 'Arabî dalam masalah *tajalli* Tuhan di alam semesta. Sebagaimana dinyatakan Ahmad Daudy bahwa, konsepsi Ibn 'Arabî dalam masalah ketuhanan telah mendominasi ajaran dan filsafat tasawuf di Aceh, terutama tasawuf Hamzah dan Syamsuddin dan juga pengaruhnya yang sangat terkesan pada pemikiran al-Raniri.⁴⁵ Apalagi, sebagaimana dikatakan al-Attas, “pada dasarnya ajaran al-Raniri identik dengan apa yang diajarkan secara lebih jelas oleh Hamzah. Semua itu menunjukkan kepada kita, tokoh al-Raniri ini berada dalam keadaan yang sulit, yaitu: seorang ulama yang bertindak sebagai *mutakallim* dan sufi sekaligus. Akhirnya, al-Raniri keliru dalam pendapatnya”.⁴⁶ Steenbrink pun mengakui bahwa meskipun al-Raniri menentang tasawuf Hamzah,

⁴³ Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 1999), 149.

⁴⁴ Lihat Ahmad Daudy, “Mâ' al-Ḥayât li Ahl al-Mamât”, *Dialog*, Edisi Maret 1978, 79-88.

⁴⁵ Lihat Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Shayikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali, 1983), 74-115.

⁴⁶ Al-Attas, *Raniri*, 42.

tetapi secara pribadi (atau karena alasan politis) juga menitikberatkan unsur tasawuf.⁴⁷

Oleh karena itu agak mengherankan, apabila misi al-Raniri di Aceh hanya semata ingin menentang tasawuf *Falsafi*, padahal sebelum tahun 1637 ia sudah pernah berkunjung ke Aceh, yang waktu itu dipimpin Sultan Iskandar Muda. Di bawah perlindungan Iskandar Muda ini, doktrin tasawuf *falsafi wujûdîyah* yang diajarkan Hamzah dan Syamsuddin mengalami masa kejayaan. Baru kemudian setelah Syamsuddin dan Iskandar Muda wafat, al-Raniri datang ke Aceh pada 6 Muharram 1047/31 Mei 1637 di masa Sultan Iskandar Tsani, dan ia ditunjuk menjadi Shaykh al-Islam.⁴⁸

Dengan kedudukannya yang tinggi dan strategis ini, ia mulai melancarkan “pembaruan Islam” di Aceh. Menurut pendapatnya, Islam wilayah ini telah dikacaukan oleh kesalahpahaman atas doktrin sufi. Selama tujuh tahun di Aceh ia mencurahkan waktunya untuk menentang doktrin *wujûdîyah*. Dia bahkan melangkah demikian jauh dengan mengeluarkan fatwa yang mengarah pada semacam perburuan terhadap “orang-orang sesat; membunuh orang-orang yang menolak melepaskan keyakinan dan meninggalkan praktik-praktik sesat mereka, dan membakar hingga menjadi abu seluruh buku mereka”.⁴⁹

Al-Raniri baru menemui sialnya saat dikalahkan oleh Syaif al-Rijal, seorang warga Minangkabau, dalam suatu debat terbuka mengenai ajaran *wujûdîyah*, dan karena kekuatan argumentasinya itu, sang pemenang memperoleh perlakuan terhormat dari Sultanah Safiat al-Din, pengganti Iskandar Tsani.

Catatan Akhir

Dari kedua kasus pertentangan ideologis antara Hamzah Fansuri versus Nuruddin al-Raniri serta Siti Jenar versus Walisongo terdapat beberapa faktor kesamaan. *Pertama*, faktor teologis. Kendati al-Raniri dan Walisongo merepresentasikan tasawuf *sunni*, namun ketika mengkritik tasawuf *falsafi*, mereka menggunakan paradigma teologis, sehingga muncul klaim dan justifikasi *kufr*, *zindik*, dan *mulhid*.

⁴⁷ Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 177.

⁴⁸ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 176.

⁴⁹ *Ibid.*, 177.

Hendaknya, ketika mengkritik tasawuf harus menggunakan kacamata tasawuf pula, karena titik pandangnya berbeda. *Kedua*, faktor politis. Harus diakui bahwa al-Raniri dan Walisongo memegang posisi politik tertinggi, al-Raniri sebagai *Shaykh al-Islâm* di Kesultanan Aceh dan Walisongo menjadi penasehat agama Kesultanan Demak, yang menghendaki “penyeragaman keyakinan”, tapi mereka harus berhadapan dengan komunitas masyarakat pinggiran yang memiliki paham berbeda. *Ketiga*, faktor kesamaan genealogis. Jika ditelusuri, ternyata antara Walisongo dan al-Raniri memiliki garis genealogis yang sama, yakni dari Hadramaut yang berpangkal pada Imam Aḥmad al-Muhâjir. Sebaliknya, Hamzah dan Syamsuddin serta Siti Jenar merepresentasikan masyarakat pribumi.

Kendati begitu sengitnya kontestasi ideologis yang berakhir pada perburuan massal dan membawa korban tersebut, tetapi telah memberikan sumbangan yang sangat signifikan bagi khazanah keilmuan Islam di Nusantara, apalagi bagi perkembangan Islam selanjutnya.

Daftar Rujukan

- Al-Attas, Syed Naquib. *Raniri and the Wujûdîyah of 17th Century Aceh*. Singapore: MBRAS, 1966.
- . *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- al-Raniri, Nuruddin. “Ma‘ al-Ḥayât li Ahl al-Mamât: Tibyân fi Ma‘rifat al-Adyân”, dalam Ahmad Daudy. *Syekh Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Anshori, M. Afif. *Tasawuf Syekh Falsafî Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Arberry, A.J. *Muslim Saints and Mystics*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka Salman, 1983.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Basûnî, Ibrâhîm. *Nash‘at al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1967.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

- Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*, terj. D.M. Matheson. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973.
- Daudy, Ahmad. “Mâ’ al-Ḥayât li Ahl al-Mamât”, *Dialog*, Edisi Maret 1978.
- . *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Shayikh Nuruddin ar-Raniry*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- De Graaf, H.J., dan Pigeaud, T.H. *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985.
- Djajadiningrat, R. Hoesein. *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan Yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, terj. Teuku Hamid. Banda Aceh: Depdikbud, Proyek Pengembangan Permesiuman Daerah Istimewa Aceh, 1982.
- Doorenbos, Johan. *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*. Leiden: NV.Vh. Batteljee dan Tempstra, 1933.
- Drewes, G.W.J. dan Brakel, L.F. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Leiden: KITLV, 1986.
- Hadi WM, Abdul. *Tasawuf yang Terbesar: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- . *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- Hasymy, A. *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*. Jakarta: Beuna, 1983.
- Khan, Sahib Khaja. *Studies in Tasawuf*. Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1978.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Ajaran dan Kematian Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001.
- . *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Bentang, 2001.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Poesponegoro, M.J., dan Notosusanto, Nugroho. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981.
- Saksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sasrawidjaja, Raden. *Syekh Siti Jenar*. Djogdjakarta: Keluarga Bratakesawa, 1958.

- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Steenbrink, Karel A. *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Sulendraningrat, Rahman. *Sejarah Hidup Walisongo*. t.t.: Kucing, 1983.
- Taftazani (al), Abu al-Wafa' al-Ghanimi. *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Wiryapanitra. *Babad Tanah Jawa: Kisah Kraton Blambangan dan Pajang*. Semarang: Dahara Prize, 1996.
- Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Zoetmulder, P.J. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991.