

**PERGUMULAN PEMIKIRAN
MISTIKO FILOSOFI
DI NUSANTARA ABAD 16-18 M**

Abstrak:

Proses islamisasi di Nusantara tidak dapat dilepaskan dari keberadaan ajaran dan praktik keberagamaan esoterik yang lazim disebut dengan tasawuf. Ajaran tasawuf, yang cenderung mistis itu, telah menunjukkan kemampuannya dalam menyelaraskan ajaran Islam lewat pranata-pranata budaya yang telah ada dan hidup dalam komunitas. Bahkan, sedemikian erat hubungan di antara keduanya (tasawuf dan islamisasi) sehingga dapat dikatakan bahwa Islam yang kali pertama dikenal di Nusantara adalah Islam (bercorak) tasawuf.

Sejalan dengan itu, kehadiran Islam esoterik (terutama yang beraliran falsafi) di Nusantara ternyata menyisakan beberapa problem, mulai dari tataran wacana, ideologis, hingga politis. Paling tidak terdapat empat tokoh sufi yang menjadi pusat perhatian dan secara intens terlibat dalam pergumulan wacana mistiko filosofi, yakni Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniri, dan Abdurrauf al-Singkili. Sedangkan isu sentral yang meñcuat dan menjadi perdebatan publik berkepanjangan adalah seputar doktrin waḥdah al-wujûd atau wujûdiyah.

Kata Kunci: *Mistiko Filosofi, Tasawuf, Sunni, Falsafi*

Pengantar Wacana

Salah satu dimensi yang inheren dalam agama Islam adalah dimensi esoterik atau mistik, di samping dimensi eksoterik, yang dalam terminologi lebih populer dikenal dengan tasawuf atau sufisme. Sebagai sebuah realitas keberagamaan penganut Islam, dimensi ini mengalami perkembangan yang alami dan berjalan beriringan dengan proses tumbuh dan berkembangnya agama Islam itu sendiri.

Tasawuf atau sufisme, seperti dikemukakan Harun Nasution, adalah terminologi yang lazim digunakan untuk menggambarkan mistisisme dalam Islam.¹ Tasawuf pada umumnya bermakna menempuh kehidupan *zuhud*, menghindari gemerlap duniawi, melakukan berbagai

amalan ibadah (*riyâdbah rûhâniyyah*), dan sebagainya, dalam rangka memperkuat dimensi keruhanian.² Maka dalam pengertian ini tasawuf adalah upaya menaklukkan dimensi jasmani manusia agar tunduk kepada dimensi ruhani (*al-nafs*), melalui berbagai latihan, sembari bergerak menuju kesempurnaan akhlak serta berupaya meraih pengetahuan tentang Dzat Ilahi dan kesempurnaan-Nya (*ma'rifah al-haqîqah*).

Oleh karena itu, sejalan dengan pengertian di atas, maka tasawuf dimaksudkan sebagai media untuk meraih hubungan langsung dan kedekatan dengan Tuhan (*taqarrub ilallâh*) sehingga benar-benar dapat diwujudkan kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung antara ruh manusia dengan Tuhan melalui kontemplasi dan mengasingkan diri.³

Kecenderungan esoterik ini, dengan demikian, telah menjadi bagian dari aktivisme sebagian umat Islam di dunia dari waktu ke waktu. Maka dalam praktiknya muncul pula model pemikiran yang melandasi praktik tasawuf mereka, ada yang cenderung filosofis (*falsafi*) dan ada yang bersifat praktis (*sunni*) dengan senantiasa berpegang teguh terhadap teks-teks suci secara ketat.

Dalam konteks ini, tasawuf yang berkembang di Nusantara, sebagaimana yang juga berkembang di dunia pada umumnya, dapat dipetakan ke dalam dua tipologi, yaitu *falsafi* dan *sunni*. Tasawuf *falsafi* merujuk pada konsep tasawuf yang dihubungkan dengan mistisisme panteistik Ibnu Arabi. Sedangkan tasawuf *sunni* dihubungkan dengan model pengamalan al-Ghazâli.

Keberadaan kedua aliran tersebut bukannya tidak menyisakan persoalan. Tidak jarang terjadi gesekan wacana, bahkan sempat memunculkan polemik serius yang melibatkan beberapa tokoh sufi terkemuka, terutama pada rentang abad ke-16 M hingga abad ke-18 M. Oleh karena itu, makalah ini akan mencoba memotret dinamika tasawuf *falsafi* di Nusantara dengan berbagai pernik-pernik yang melingkupinya.

Dikotomisasi Tasawuf: Sebuah Diskursus Global

Terkait dengan siklus perjalanan sejarah perilaku keberagaman esoterik umat Islam, Abû al-Wafâ' al-Ghânimi al-Taftazani, menjelaskan fase perkembangan tasawuf dan para sufi.⁴ Pertama, fase asketisme, yang menepohkan dinamika umat Islam pada abad pertama dan kedua Hijriyah. Fase ini ditandai dengan munculnya figur-figur umat Islam yang memiliki kecenderungan memfokuskan aktivitas hidupnya pada dimensi ritual, dengan tidak terlampau peduli dengan hiruk-pikuk kebendaan. Kecenderungan ini sudah tampak, meski masih bersifat individual,

seperti yang dilakukan oleh Hasan al-Bashri (w. 110 H) dan Rabī'ah al-'Adawiyah (w. 185 H)

Fase selanjutnya, terhitung sejak abad ketiga Hijriyah, perhatian para sufi beralih kepada diskursus jiwa dan tingkah laku. Pada era ini perilaku tasawuf—yang sebelumnya tampak sebagai sikap alami dan cenderung *privacy*—kemudian tumbuh dan berkembang menjadi ilmu moral keagamaan, yang pada perkembangan selanjutnya mendorong mereka melakukan kajian lebih mendalam tentang akhlak, terutama membincang persoalan dzat Ilahi dalam hubungannya dengan manusia, yang kemudian disusul dengan perbincangan tentang *fana* yang dipelopori oleh Abū Yazīd al-Busthami. Oleh karenanya, tasawuf tidak lagi dipandang sebagai bagian dari ritualitas keagamaan semata, tapi telah dicanangkan sebagai sebuah himpunan ilmu-ilmu.

Di samping itu, dalam rentang abad ketiga hingga keempat Hijriyah, dianggap sebagai fase munculnya institusi sufi yang kemudian dikenal dengan *tharīqah* (tarekat), sebuah wadah 'formal' pembinaan tawawuf (*sufi order*) baik aspek teoritis maupun praktis. Tokoh-tokoh sufi seperti al-Junayd, al-Sirri al-Saqathi, dan Kharrāz beserta murid-muridnya dapat ditunjuk sebagai bukti berkembangnya majlis-majlis sufi. Namun, pada saat yang sama muncul pola pemikiran sufi yang dianggap kontroversial, antara lain diwakili oleh al-Hallāj, yang kemudian dieksekusi mati pada 309 H lantaran mengusung pemikiran tentang *ḥulūl*.

Pada abad kelima Hijriah muncul Imam al-Ghazālī yang menggagas tasawuf dengan landasan al-Qur'an dan Sunnah. Dia dikenal sangat kritis terhadap pemikiran *falsafi*, Muktazilah, dan batiniyah. Dialah pula yang kemudian dianggap sebagai perumus prinsip-prinsip tasawuf moderat yang selaras dengan aliran *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Sedemikian kuatnya pengaruh ketokohan al-Ghazālī dengan konsep tasawuf yang asketis dan moralis, terutama pada abad keenam Hijriyah, mendorong terjadinya *booming* tarekat-tarekat *sunni* yang dipelopori oleh, misalnya: Syaikh Ahmad al-Rifā'i (w. 570 H) dan Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlāni (w. 651 H).

Namun seiring dengan geliat tasawuf *sunni*, yang dipelopori al-Ghazālī dan para pengikutnya, pada saat yang sama muncul kelompok sufi yang pandangan-pandangannya dianggap terpengaruh oleh alam pemikiran filsafat Yunani, terutama Neo-Platonisme. Di antara tokoh yang dapat disebut di sini adalah al-Sukhrawardi al-Maqtūl (w. 549H) dengan *magnum opus*-nya, *Hikmah al-Isyrāq*, Syaikh Akbar Muḥy al-Dīn ibn 'Arabi (w. 638 H), 'Umar ibn al-Farīdh (w. 632 H), dan lain-lain.

Tak pelak, kemunculan dua kutub pemikiran ini pada gilirannya telah pula melahirkan dua aliran tasawuf.⁵ *Pertama*, tasawuf *sunni*, yang dalam analisa al-Qusyayri (w. 465 H) dalam *al-Risâlah*, direpresentasikan oleh para sufi abad ketiga dan keempat Hijriah, Imam al-Ghazâli, dan para pemimpin tarekat lainnya yang sejalan dengannya.

Kedua, tasawuf *falsafi*. Suatu kelompok yang memadukan pemikiran tasawuf dengan filsafat. Para sufi yang juga filosof ini menuai kritik dan kecaman dari para ahli hukum (*fuqahâ'*) sebagai reaksi terhadap pernyataan-pernyataan mereka yang dianggap berbau panteistis. Dan *faqih* yang paling keras mengecam di antaranya adalah Imam Ibnu Taimiyah (w. 728).

Pergumulan antara tasawuf *sunni* dan tasawuf *falsafi*, termasuk di Indonesia, seperti disitir Abdurrahman Wahid,⁶ menjadi topik yang menarik dikaji lebih lanjut meski hingga pada gambaran yang paling *vulgar* sekalipun. Lebih lanjut dia berkomentar, bahwa tasawuf *sunni* banyak sekali mengadopsi ajaran-ajaran al-Ghazâli melalui tokoh Imam al-Qusyairi (w. 465 H) yang berperan melempangkan jalan bagi al-Ghazâli untuk "memenangkan" tasawuf *sunni* di Dunia Islam.

Tasawuf *sunni* yang merujuk pada model al-Ghazâli, yang ketat memegang syariat Islam, dikembangkan di Aceh oleh al-Raniri beserta murid-muridnya. Di Jawa, ajaran itu dikembangkan oleh Wali Sanga. Wali Sanga sendiri, menurut penelusuran Alwi,⁷ berasal dari komunitas yang sama, yakni sebagai keturunan dari Syaikh Ahmad bin 'Uthman dari Hadramaut. Beliau dikenal sebagai tempat pelarian bagi para keturunan Nabi dari Arab Saudi dan daerah Arab lain yang tidak menganut Syiah. Komunitas tasawuf *sunni* kemudian dikembangkan lewat tarekat dan pesantren oleh murid-murid dan keturunan Wali Sanga.

Sufisme dan Proses Islamisasi Nusantara

Sufisme dan proses islamisasi Nusantara adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Ajaran tasawuf, yang cenderung mistis itu, telah menunjukkan kemampuannya dalam menyelaraskan ajaran Islam lewat medium-medium yang telah ada dalam komunitas yang sarat budaya. Bahkan, sedemikian erat hubungan di antara keduanya sehingga dapat dikatakan bahwa Islam yang kali pertama dikenal di Nusantara adalah Islam (bercorak) tasawuf.

Ira M. Lapidus menunjuk peran kelompok sufi ketika mengulas tiga teori tentang proses islamisasi di Nusantara.⁸ *Pertama*, menekankan peran saudagar yang secara sadar melembagakan diri dalam pranata lokal

melalui jalur perkawinan dengan keluarga penguasa pesisir. Langkah ini telah memunculkan berbagai keuntungan. Secara politis kedua belah pihak meraih legitimasi untuk memperoleh tujuan masing-masing, baik secara ekonomis maupun situasi politik lokal yang tengah terjadi.

Kedua, menekankan peran kaum 'misionaris' (pendakwah, ulama, sufi) dari Gujarat, Bengal, dan Arabia. Kehadiran mereka (sufi), di tengah-tengah komunitas yang sarat budaya itu, mampu mengubah orientasi sikap kebudayaan masyarakat lokal menyatu dengan ajaran Islam yang inklusif. Uniknyanya, dalam proses sosialisasi ajaran Islam, para sufi tidak hanya memerankan dirinya sebagai guru agama *an sich*, tapi juga berperan sebagai pedagang dan sekaligus politisi. Perluasan peran ini, menurut hemat penulis, berakibat kian luasnya jaringan yang terbangun sehingga memungkinkan Islam masuk sampai wilayah pedalaman.

Bahkan, pada gilirannya mereka mampu mengkomunikasikan visi agama mereka dalam bentuknya yang selaras dengan keyakinan yang telah eksis di Nusantara. Seperti diakui Lapidus, beberapa doktrin panteistik yang berkembang di sekitar umat Islam pada masa awal islamisasi Nusantara dianggap sebagai pengaruh kuat ajaran Hindu. Demikian halnya dengan sikap pemujaan terhadap figur-figur wali juga tidak lepas dari pengaruh doktrin sebelumnya.

Ketiga, lebih menekankan makna Islam bagi masyarakat kebanyakan ketimbang bagi kelompok elit penguasa. Dalam amatan Lapidus, pada konteks ini Islam dianggap telah berhasil menyumbangkan sebuah landasan ideologis bagi kebajikan individual, solidaritas kaum tani, komunitas pedagang, dan bagi integrasi kelompok *parochial* yang lebih kecil menjadi komunitas yang lebih besar. Tampaknya, teori ini bermaksud menjelaskan bagaimana peran individu dalam proses islamisasi mampu membawa Islam menyatu dalam kebudayaan lokal tanpa harus menggunakan tangan kekuasaan, atau meminjam istilah Badri Yatim⁹ sebagai proses islamisasi secara struktural.

Munculnya tiga teori tersebut paling tidak menyadarkan kita bahwa sejarah islamisasi Nusantara tidak mengenal apa yang disebut dengan proses tunggal. Dalam arti kata lain, diyakini banyak ruang yang dibuka dan sekat yang ditembus untuk menyosialisasikan ajaran Islam di tengah masyarakat. Namun kita tentu sepakat dalam satu hal, bahwa dalam proses ini para sufi dan pedagang—juga sufi yang pedagang, atau pedagang yang sufi—telah memainkan perannya yang sangat signifikan dan sentral.

Jika kita menengok tradisi Islam di sekitar wilayah India dan Timur Tengah, terutama struktur organisasi sufi, maka hampir akan

selalu ditemukan suatu pondokan atau *Zawiyah* yang digunakan tempat berkumpul murid sufi yang hendak melakukan wirid atau suluk. Oleh karena itu, menurut Nurcholis Madjid, tradisi mendirikan *Zawiyah* ini kemudian merembes ke wilayah Nusantara, hingga pada masa berikutnya menjadi cikal bakal pondok pesantren yang kita kenal saat ini.¹⁰ Ini membuktikan bahwa sufi juga memainkan perannya dalam mewariskan pranata pendidikan, sebagai salah satu wahana penyebaran Islam di Nusantara.

Dengan demikian, tasawuf sebagai faktor penting islamisasi di Nusantara menjadi hal yang tak terbantahkan. Namun akan muncul persoalan mengenai kedatangan tarekat, apakah bersamaan dengan Islam atau datang kemudian.¹¹ Demikian halnya perbedaan muncul menyangkut keberadaan tasawuf *falsafi* yang diasumsikan oleh sebagian orang sebagai sumber inspirasi penentuan metode dakwah yang dipilih dalam proses penyebaran Islam di Nusantara.¹²

Namun Alwi menampik asumsi tersebut. Dia justeru berkesimpulan sebaliknya, bahwa inisiatif dakwah Islam di Nusantara berada pada lingkaran tasawuf *sunni*, bukan tasawuf *falsafi*. Lebih lanjut dia menunjuk bukti kecenderungan para dai pada waktu itu dalam menyampaikan dakwahnya melalui konsep yang ditunjukkan kelompok '*Alawiyiyyin*—yang sangat terikat dalam aturan tasawuf *sunni*—yakni dengan praktik, keteladanan, dan pengajaran yang baik. Metode semacam itu terbukti efektif. Penyebaran Islam yang dimotori '*Alawiyiyyin* mengalami sukses yang berarti, dimulai di Sumatera pada abad ke-13 M, dan kemudian berkembang pesat di pulau Jawa pada abad ke-15 M dan abad ke-16 M dengan tokoh-tokoh sentral Wali Sanga.

Memang, tak ditemukan bukti yang meyakinkan tentang pengakuan para dai terkait dengan *homebase* aliran tasawuf yang menjadi tradisinya. Namun, dalam beberapa kesempatan para dai tersebut acapkali mengatasnamakan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.¹³ Hal ini kemudian mendorong Pigeand (1967), seperti dikutip Alwi, membuat klasifikasi umat Islam Indonesia antara abad ke-15 dan ke-19 menjadi dua golongan, yakni golongan sufi dan golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

Kelompok pertama menunjuk kepada komunitas penganut tradisi tasawuf *falsafi*, seperti Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani di Sumatera, dan Ronggowarsito di Jawa yang *notabene* menganut aliran panteisme. Sementara itu, Pigeand tidak menyebut kelompok kedua sebagai sufi lantaran tidak menganut panteisme. Tolok ukur semacam ini jelas tidak benar, karena dalam kriteria yang lebih ortodoks, kelompok

kedua justeru lebih laik disebut sebagai sufi sejati. Lagi pula, kriterium yang diajukan Pigeand bermuara pada penafian klasifikasi tasawuf *sunni*, di samping tasawuf *falsafi*. Hal ini juga senada dengan apa yang kemukakan Kausar Azhari Noer.¹⁴ Klasifikasi tasawuf *falsafi* dan tasawuf *sunni* hanya apologi pihak-pihak yang tidak suka dengan filsafat. Oleh karenanya, klasifikasi itu keliru.

Berbeda dengan kesepakatan di atas, menyangkut peran penting sufi dalam penyebaran Islam, Cristian Snouck Hurgronje (1913), menilai ajaran-ajaran tasawuf pada saat itu tidak lebih dari sekadar *bid'ah* dan dongeng-dongeng yang tidak ada hubungannya dengan Syariat. Dan, justeru inilah yang secara tidak sadar yang menimbulkan simpati masyarakat terhadap ajaran tasawuf, yang memang kukuh memegang keyakinan terdahulu. Hal senada dikemukakan Supardi (1978). Dia mensinyalasi adanya upaya akomodasi para dai terhadap kepercayaan lokal Hindu atau Budha.¹⁵ Malahan, secara agak diplomatis Azyumardi Azra¹⁶ memuji kemahiran para sufi dalam mengemas Islam yang dianggap lebih atraktif dan menarik.

Terlepas dari perbedaan pandangan di atas, menurut hemat penulis, pola penyebaran Islam yang dilakukan sufi, disadari atau tidak, telah berupaya melakukan penyelarasan dengan tradisi lokal. Dan faktor inilah yang kemudian menimbulkan simpati masyarakat untuk “bergabung” dengan Islam, yang dianggapnya sedikit banyak memiliki kesesuaian dengan doktrin sebelumnya. Dalam arti kata lain, faktor keberhasilan dakwah para sufi, baik *sunni* maupun *falsafi*, tidak sepenuhnya berada pada substansi ajaran, tapi lebih pada metode atau pendekatan yang digunakan.

Isu Krusial dan Tokoh Mistiko Filosofi

Isu utama yang mencuat dalam diskursus tasawuf *falsafi* adalah tentang doktrin *wahdah al-wujūd* atau *wujūdiyyah*. Doktrin ini berpusat pada ajaran tentang penciptaan alam dan manusia melalui penampakan diri Tuhan dalam tujuh martabat.¹⁷ Konsep ini kemudian dikenal dengan teori “martabat tujuh” yang terdiri dari *ahadiyah*, *wahdah*, *wāhidīyah*, *alam misal*, *alam arwah*, *alam ajsām*, dan *insān kāmīl*. Teori yang ide dasarnya berasal dari ajaran Ibnu Arabi ini, untuk kali pertama dikembangkan oleh Ibnu Fadhlullah al-Burhanpuri dalam *Tuhfah al-Mursalāh ilā Ruh al-Nabī*.¹⁸

Diskursus *wahdah al-wujūd* atau *wujūdiyyah* selalu menjadi bahan polemik di kalangan ulama sufi. Klimaks dari polemik ini terjadi di Aceh pada kurun abad ke-17. Menurut Oman,¹⁹ disinyalasi paling tidak ada

dua faktor utama yang memicu terjadinya polemik, yaitu faktor politis dan faktor yang timbul disebabkan perbedaan pemahaman terhadap konsep tersebut. Dalam sejarahnya, polemik itu berakhir tragis, dengan pembakaran karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani serta pengejaran bahkan pembunuhan terhadap pengikut-pengikutnya yang enggan bertobat.

Berikut ini akan dikemukakan empat orang tokoh sufi yang memiliki keterkaitan dengan polemik konsep *wahdah al-wujūd* atau *wujūdiyyah*. Yakni: Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniri, dan Abdurrauf al-Sinkili. Nama yang pertama dan kedua dianggap sebagai aktor utama pengusung konsep tersebut, sedangkan yang dua nama terakhir merupakan penanggap atas konsep dimaksud.

Pertama, Hamzah Fansuri. Dia seorang cendekiawan ulama tasawuf, sastrawan, dan budayawan terkemuka yang diperkirakan hidup antara pertengahan abad ke-16 sampai awal abad ke-17. Nama gelarannya atau *takhallus* yang tercantum di belakang nama kecilnya memperlihatkan bahwa pendekar puisi dan ilmu *suluk* ini berasal dari Fansur, sebutan orang-orang Ara terhadap Barus.²⁰

Lebih tegas Alwi Shihab menulis, bahwa Hamzah diperkirakan hidup pada masa Sultan Ala'uddin Ri'ayat Syah dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda di Kerajaan Aceh antara tahun 1550-1605 M, seperti termaktub dalam tulisannya.²¹ Dalam karyanya disebutkan bahwa dia menguasai dua bahasa asing: Arab dan Persia, disamping bahasa aslinya, Melayu Indonesia.

Pokok pikiran Hamzah yang kontroversial adalah pemikirannya tentang paham *wujūdiyyah* atau terkait dengan pemikiran hubungan Tuhan dengan alam (*al-Khâliq* dengan *al-Khalq*). Hamzah mengumpamakan hubungan antara Tuhan dan alam itu dengan laut dan ombak:

“Laut itu *qadim*; apabila berpalu, baharu ombak namanya dikata, tetapi pada *haqiqatnya* laut jua, karena laut dan ombak esa tiada dua.” (*al-Muntabl*, dalam al-Attas 1970 : 331).

Kemudian, Hamzah Fansuri menganalogikan hubungan antara Tuhan dan alam itu dengan matahari, cahaya, dan panasnya. Menurut dia, meskipun tampak tiga, namun pada hakikatnya satu juga :

“Seperti matahari dengan cahayanya dengan panasnya; namanya tiga hakikatnya suatu jua.” (*al-Muntabl*, dalam al-Attas 1970 : 331).

Menyangkut diskursus alam sebagai bayangan Tuhan, Hamzah berpandangan sebagai berikut :

“Adapun dirinya itu sungguh (pun) beroleh nama dan rupa jua, haqiqatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang

dalam cermin; rupanya dan namanya ada, (*baqiat-nya tiada*)... Maka hamba-Nya yang khas pun namanya *Mu'min*. Jika demikian, sama-sama dengan Tuhannya, karena hamba tiada bercerai dengan Tuhannya, dan Tuhan pun tiada bercerai dengan hamba-Nya." (*al-Muntabh*, dalam al-Attas 1970 : 331).

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri lebih menekankan sisi persamaan dan penyatuan antara bayangan dengan benda aslinya. Berdasarkan pandangan-pandangan tentang hubungan antara Tuhan dan alam yang dikemukakannya, Hamzah Fansuri tampaknya lebih dapat mentoleransi ungkapan eksatik (*syathabât*) para sufi yang menyatakan kesatuan antara diri dengan Tuhannya²². Dalam menanggapi ucapan al-Hallâj. *Anâ al-Haqq!* (aku adalah Tuhan), misalnya Hamzah Fansuri mengatakan dalam *Syarh al-î syîrîn*:

"Dan [seperti kata] Syaikh Mansur [al-Hallâj] mengatakan *Ana al-Haqq!* Itu pun (demikian). Jangan kita menurut katanya (karena kita tiada *maglubul-bal*). Tetapi jika berahi dan mabok -tiada tertaruh rahasia kita lagi barang kita dikatakan, tiada berdosa. *Fa ifhami!*" (*syarab*, dalam al-Attas 1970: 327).

Dalam kutipan di atas, jelas bahwa Hamzah Fansuri, meskipun dalam keadaan biasa seseorang tidak boleh menyatakan kesatuan dirinya dengan Tuhan, namun dalam keadaan fana, yang dalam bahasa Hamzah, *berahi dan mabok*, hal tersebut boleh dilakukan. Demikian pemahaman Hamzah.

Kedua, Syamsuddin al-Sumatrani. Ia adalah murid dan sahabat Hamzah Fansuri yang mengkaji Insân Kâmil melalui "Martabat Tujuh" yang sebelumnya dicetuskan oleh Muhammad Ibn Fâdhil al-Burhanpuri (w. 1620 M) di Gujarat. Syamsuddin adalah salah seorang tokoh tasawuf *falsafi* yang mendapat kecaman dari al-Raniri.

Tidak banyak informasi yang menyebutkan tentang al-Sumatrani. Dalam Hikayat Aceh diperoleh tiga informasi yang berkaitan dengannya. Pertama, disebutkan bahwa ketika Sultan Iskandar Muda berusia 10 tahun, datang utusan Portugis untuk menyerahkan surat kepada Sultan Alawdin Ri'âyat Syah yang memerintah Aceh Darussalam pada 1589-1604. pada waktu itu yang diminta membacakan surat oleh Sultan adalah *Syaikh al-Islâm*, yang menurut dugaan sejarawan adalah al-Sumatrani²³.

Informasi kedua menyebutkan bahwa ketika Sultan Iskandar Muda berusia 13 tahun, setelah berhasil menamatkan pelajarannya baik tentang ilmu-ilmu keagamaan maupun kanuragan, Sultan mengadakan tasyakuran yang dihadiri oleh al-Sumatrani. Sedangkan informasi ketiga berkenaan dengan kembalinya dua orang haji dari tanah suci. Keduanya

bernama Ahmad dan Abdullah. Kedua haji tersebut lantas menemui al-Sumatrani.

Berdasarkan ketiga informasi di atas, patut diduga bahwa al-Sumatrani adalah salah seorang sufi yang mengajarkan paham *wahdah al-wujud*. Meskipun demikian, ia tidak mengabaikan akidah-akidah yang sejalan dengan paham *Ahl al-Sunah wa al-Jamâ'ah* seperti yang terdapat dalam Asy'ariyah-Sanûsiyah. Ia mengajarkan paham *wujûdiyah* kepada murid-muridnya, setelah terlebih dahulu menanamkan dasar-dasar akidah yang berhaluan *Ahl al-Sunah wa al-Jamâ'ah*.²⁴

Namun sejarah mencatat, pemikiran tasawufnya, yang beraliran *falsafi*, mendapat kecaman dari sejawatnya karena dianggap sejalan dengan pemikiran Hamzah Fansuri. Pada akhirnya al-Sumatrani menjadi identik dengan Hamzah Fansuri dan pada gilirannya dijadikan musuh 'bersama' oleh para pengikut Nuruddin al-Raniri.

Ketiga, Nuruddin al-Raniri adalah salah seorang murid Sayyid Abd al-Qâdir al-Idrûs, keturunan Arab bermazhab Syafi'i, dan dilahirkan di Ranir, India. Dia menetap di Aceh, Sumatera, selama tujuh tahun sebagai mufti. Dalam bidang tulis-menulis, dia sangat produktif. Menulis tidak kurang dari 30 judul buku. Dia dikenal sebagai sufi yang sangat kukuh mengedepankan syariat dalam praktik bertasawuf. Oleh karenanya dia dikenal banyak melakukan kritik terhadap pemikiran-pemikiran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang beraliran tasawuf *falsafi*.²⁵

Menurut Azra, kritik al-Raniri yang tertuang dalam sebagian besar karyanya bersifat polemis, dan sampai batas tertentu apologetis.²⁶ Namun demikian dia masih sangat *concern* dengan literatur Timur Tengah sebagai rujukan ketika dia menulis. Dalam karya-karya polemisnya, al-Raniri gencar menyerang dan menuduh penganut paham *wujûdiyah* sebagai aliran sesat dan menganggapnya memiliki banyak tuhan. Akibatnya mereka harus dihukum mati jika tidak mau bertobat.

Sebagai seorang ilmuwan, dia kemudian beberapa kali menantang dan mengundang pengikut *wujûdiyah* untuk berdiskusi di istana. Hal ini didukung oleh Sultan Iskandar Tsani. Namun tantangan ini tidak dilayani oleh mereka. Akibatnya Sultan, atas nasihatnya, mengeluarkan perintah untuk membunuh mereka yang tidak mau bertobat atas paham yang telah mereka pelajari dari tokoh-tokoh sufi sebelumnya: yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani.²⁷

Oleh para sejarawan, sikap al-Raniri dianggap sebagai bentuk pemanfaatan terhadap kekuasaan. Sebagai seorang yang dekat dengan kekuasaan, dia mampu memperkuat eksistensi pemikirannya, dan pada

saat yang sama memberangus pemikiran yang berseberangan dengannya. Di sinilah keuntungan secara politis yang dimiliki al-Raniri.

Demikian juga terkait dengan ketegasan yang ditampakkan oleh al-Raniri. Daudy, seperti dikutip Azra,²⁸ menganggap wajar karena melihat latar belakang masa lalu al-Raniri yang pernah tinggal di India, dan ketika kuatnya pergesekan Islam dengan Hindu India membuatnya lebih sensitif dengan hal-hal yang bersifat mistik dan pemikiran-pemikiran yang menurutnya identik dengan keyakinan di luar Islam.

Keempat, Abdurrauf al-Sinkili. Adalah seorang Melayu dari Fansur, Sinkil, di wilayah pantai barat, laut Aceh. Ayahnya adalah seorang Arab bernama Syaikh Ali. Hingga saat ini tidak ada data pasti mengenai tanggal dan tahun kelahirannya. Abdurrauf telah belajar agama di tanah kelahirannya, baik dari ayahnya sendiri maupun dari para ulama setempat lainnya, hingga pada sekitar tahun 1642, ia mengembara untuk menambah pengetahuan agama ke tanah Arab.

Meski Abdurrauf merupakan seorang ulama sufi yang turut mempropagandakan ajaran *wahdah al-wujūd*, namun dari berbagai pandangan yang pernah ia lontarkan, kita menangkap sebuah kesan bahwa Abdurrauf bersikap hati-hati dalam mengemukakan ajaran tersebut. Ia mencoba untuk menjauhkan satu pemahaman bahwa *wahdah al-wujūd* merupakan doktrin yang mengajarkan kesatuan antara Tuhan dan alam secara mutlak.

Sikapnya ini berbeda dengan ulama sufi Melayu lain semisal Yusuf al-Makassari, yang karena tidak ingin mengaitkan dirinya dengan paham kesatuan akhir antara Tuhan dan alam, ia lantas menolah *wahdah al-wujūd* (kesatuan wujud), untuk kemudian mengajarkan doktrin *wahdah al-syuhūd* (kesatuan kesadaran) yang dikembangkan oleh Ahmad as-Sirhindi dan Syah Waliyullāh.²⁹ Dari titik ini dapat dikatakan bahwa Abdurrauf adalah tokoh sufi moderat yang berusaha menengahi pergumulan wacana antara dua kubu yang berseteru.

Bagi Abdurrauf, penegasan terhadap transendensi Tuhan yang membedakan dzat-Nya dengan alam ini, merupakan persoalan yang sangat penting, dan tidak boleh dicampuradukkan dengan keyakinan lain. Abdurrauf memang mengakui bahwa seorang hamba dapat naik martabatnya mendekati Tuhan (*taraqqi*), namun pada hakikatnya dia tetap sebagai manusia, makhluk-Nya, sebagaimana halnya Tuhan dapat turun dari kegaiban ke alam penampakan melalui berbagai tingkatan perwujudan (*tanazzul*), meskipun pada hakikatnya Dia tetap Tuhan, atau *Khâliq*, Sang Pencipta. Dalam *Tanbîh al-Mâsyi*, Abdurrauf menegaskan:³⁰

“Maka, pahamiilah ketetapan ini, dan janganlah mencampur-

adukkan sesuatu, karena pencampuradukkan persoalan itu termasuk kebiasaan orang-orang yang tidak mengenal Allah. Katakan dan yakinkan bahwa hamba tetap hamba meskipun ia naik pada tingkat yang tinggi (*taraqqi*), dan Tuhan tetap Tuhan meskipun ia turun (*tanazzul*). Dan hakikat itu tidak akan berubah, artinya hakikat hamba tidak akan berubah menjadi hakikat Tuhan, demikian pula sebaliknya, walau pada zaman azali sekalipun.”

Lebih lanjut, Abdurrauf mengakui bahwa ada sebagian orang yang memahami penyatuan hamba dengan Tuhan secara mutlak tersebut melalui Hadis Nabi: *Man 'arafa nafsahû fa qad 'arafa rabbahû* [Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya]. Menurut Abdurrauf, penafsiran tersebut tidak benar, karena dilandasi oleh ketidaksempurnaan dalam mengenal Allah. Berikut ungkapannya:³¹

“Dan janganlah engkau terpedaya oleh orang yang beralih atas penyatuan wujud hamba secara mutlak melalui Hadis, “Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia mengenal Tuhannya”. Lalu dalam kebodohnya kepada Allah, ia menafsirkan Hadis tersebut dengan mengatakan bahwa diri manusia itu adalah dzat Tuhannya secara mutlak, tidak lain dari itu. Kami berlindung kepada Allah dari keyakinan demikian.”

Demikian beberapa pandangan Abdurrauf. Hingga titik ini sulit untuk dipastikan apakah pandangan-pandangannya bersifat reaktif, dan itu ditujukan kepada Hamzah atau al-Raniri, atau hanya mengalir begitu saja. Namun, yang tidak bisa dibantah, dalam konteks Aceh, seperti diungkap Oman³², hanya Hamzah Fansuri yang di dalam karya-karya mistisnya menegaskan tentang penyatuan hamba dengan Tuhan secara mutlak melalui Hadis tersebut. Oleh karenanya, sulit untuk tidak mengaitkan pernyataan Abdurrauf dalam kutipan di atas dengan ajaran Hamzah Fansuri, meskipun sama sulitnya untuk memastikan bahwa ‘orang’ yang dimaksud oleh Abdurrauf adalah benar-benar Hamzah Fansuri, mengingat terlalu jauhnya jarak antara masa hidup Hamzah Fansuri dengan kedatangan Abdurrauf di Aceh (1661). Satu hal yang paling mungkin dikatakan adalah, pernyataan Abdurrauf di atas ditujukan untuk mengugurkan ajaran *wujûdiyah* Hamzah Fansuri, karena dalam beberapa karyanya, Hamzah Fansuri selalu menggunakan Hadis tersebut untuk melegitimasi pandangannya tentang penyatuan hamba dengan Tuhan.

Respons dan Pergulatan Wacana

Tidak seperti yang dibayangkan banyak orang, ternyata dunia tasawuf menunjukkan dinamika yang mengagumkan, seperti yang

disinyalisasi Abdul Hadi WM.³³ Menurut dia, tradisi tasawuf—dalam hal ini para sufi—telah berhasil menciptakan peradabannya sendiri yang khas. Melalui tangan-tangan mereka telah lahir karya-karya monumental dalam berbagai bidang, seperti seni, terutama sastra, hukum, dan sebagainya.

Lebih lanjut Abdul Hadi menjelaskan, bahwa keunggulan kreativitas para sufi—yang muncul dalam *masterpiece* mereka—terletak pada keselarasan dan keluasan diskursus yang dikemukakan, yakni mencakup psikologi, teologi, estetika, falsafah, metafisika, dan antropologi budaya. Terutama dalam karya sastra, puisi-puisi yang ditulis para sufi memiliki kedalaman perasaan dan pikiran, penuh imajinasi, dan penggunaan bahasa yang mencerahkan. Karya-karya tersebut menjadi kian menarik ketika porsi yang diberikan untuk aspek mistik dan estetik sedemikian proporsional.

Aspek-aspek ini, dengan demikian, tidak hanya memperlihatkan keindahan ajaran Islam, tetapi juga berperan memberikan dorongan kreatif dan kekuatan yang luar biasa bagi umat Islam. Justeru aspek-aspek inilah yang kerap kali diabaikan oleh kelompok di luar tasawuf. Dari sisi ini jelas, kontribusi dunia tasawuf telah mengambil bagiannya secara memadai dalam konteks pengembangan kebudayaan umat Islam. Dan ini patut diapresiasi.

Namun pada sisi lain dalam sejarah, Islam tasawuf sendiri tidak sepi konflik, khususnya antara tasawuf *sunni* dan tasawuf *falsafi*, bersamaan dengan kemunculan tarekat-tarekat yang sebagian besar mulai mengorientasikan pandangannya pada fikih dan syariat.

Pergumulan wacana mistiko filosofi atau pemikiran tasawuf *falsafi* di Nusantara, yang oleh Gus Dur dianggap telah mengambil bentuknya yang paling *vulgar*, mencuat terutama peristiwa perseteruan antara Nuruddin al-Raniri *versus* pengikut ajaran *wujûdiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani.³⁴ Dalam catatan sejarah, kontroversi doktrin *wujûdiyah* di Aceh terjadi pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (1637-1641 M). Menurut Oman, latar belakang kontroversi tersebut dimulai ketika Nuruddin al-Raniri (w. 1666) mengeluarkan pernyataan (fatwa) yang cukup tegas dan sangat kontroversial bahwa ajaran *wujûdiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani adalah sesat.³⁵

Bahkan, seperti dikemukakan Azyumardi Azra, al-Raniri, yang *notabene* termasuk ulama ortodoks tersebut, secara intensif menyebarkan propaganda tentang kesesatan mereka dan menganggap kelompok ini menganut paham banyak Tuhan (politeisme) yang dengan demikian niscaya untuk dihukum mati.³⁶

Melihat sepintas polemik tersebut menimbulkan pertanyaan, benarkah tasawuf *falsafi* telah menyimpang? Menurut Alwi Shihab, al-Raniri telah menyerang Fansuri dengan tidak mengikuti pendekatan "ilmiah obyektif" melainkan dengan cara-cara propaganda apologetik.³⁷ Ia menghujat penganut tasawuf *falsafi* sebagai murtad yang kemudian dihalalkan darahnya dan menyebabkan jatuhnya ribuan korban yang tak berdosa.

Meskipun demikian, al-Raniri cukup berjasa dalam menancapkan akar tasawuf *sunni*, tetapi jasa baik itu tak lantas membuat kita menutup mata dari kesewenang-wenangan fatwanya tersebut. Demikian Alwi menilai.

Sementara itu, di tengah perseteruan antara kedua kubu tersebut, secara substansi, pada masa berikutnya Abdurrauf al-Sinkili, memunculkan wacana sebagai upaya menetralisasi ketegangan antara kedua kubu yang berseteru (kubu pengikut Hamzah dan al-Raniri). Berangkat dari konsep tauhid yang ia gagas, Abdurrauf kemudian mulai masuk pada pembicaraan tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, (*al-Haqq vis a vis al-kehalq*).

Diskursus mengenai ontologi antara *al-Haqq* dan *al-kehalq*, dengan demikian, berangkat dari penjelasan bahwa satu-satunya wujud adalah Allah (*lâ ilâha illa Allâh*), tidak ada wujud selain wujud Allah. Dengan kata lain wujud dalam pengertian hakiki hanya milik *al-Haqq*, segala sesuatu selain *al-Haqq* tidak memiliki wujud. Jika satu-satunya wujud adalah *al-Haqq*, bagaimana kedudukan ontologis *al-kehalq*? Apakah alam identik dengan Tuhan? atau apakah alam tidak mempunyai wujud sama sekali?

Menurut Abdurrauf, alam tidak identik secara mutlak dengan Tuhan, karena alam hanya merupakan bayangan-Nya, bukan wujud-Nya. Dengan ini Abdurrauf menegaskan transendensi Tuhan atas makhluk-Nya. Alam, termasuk manusia, dengan demikian tidak memiliki wujud tersendiri, karena ia hanya merupakan bayangan Tuhan, atau bahkan hanya bayangan dari bayangan-Nya. Kehadiran bayangan itu sangat tergantung pada ada dan tidak adanya sumber bayangan. Oleh karena itu, wujud hakiki yang sebenarnya adalah sumber bayangan tersebut berikut segala sifat yang melekat padanya.³⁸

Lebih lanjut Abdurrauf menjelaskan bahwa yang dianggap sebagai bayangan itu mencakup potensi yang tetap (*al-a'yân al-tsâbitah*) dan potensi luar (*al-a'yân al-keharjyyah*), karena potensi yang tetap merupakan bayangan langsung dari dzat-Nya, sedangkan potensi luar sendiri merupakan bayangan dari potensi yang tetap tersebut, sehingga

dapat disimpulkan bahwa segala sesuatu selain Allah itu bersumber pada-Nya, dan keberadaannya pun sangat tergantung pada wujud-Nya.

Atas dasar pandangannya bahwa alam adalah bayangan Allah semata, tampak Abdurrauf menganggap alam bukan benar-benar dzal *al-Haqq*, karena anggapan tersebut, menurutnya, akan membatalkan status *al-Haqq* sebagai pencipta yang menciptakan zat-Nya sendiri secara utuh.³⁹

Kecenderungan Abdurrauf untuk mengadakan reinterpretasi yang lebih kompromistis terhadap doktrin *wahdah al-wujud*, dan penekanannya terhadap keselarasan doktrin tersebut dengan al-Qur'an dan Hadis, tampaknya juga tidak lepas dan konteks sosial masyarakat Aceh saat itu.⁴⁰ Terkait dengan kisruh antara kelompok pengikut Hamzah Fansuri dengan Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf, tampaknya sangat berhati-hati menempatkan posisi dirinya di antara dua pihak yang bertikai tersebut. Dalam *Tanbih al-Mâsy*, meskipun secara implisit semangat ajaran Abdurrauf senada dengan al-Raniri, yakni menunjukkan ketidaksepahamannya dengan doktrin *wujudiyah* Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani, namun ia juga tidak sependapat dengan sikap al-Raniri yang menentang ajaran tersebut secara radikal.⁴¹

Catatan Penutup

Harus diakui, tasawuf telah memainkan perannya dalam menentukan arah dan dinamika kehidupan masyarakat. Kehadirannya meski sering menimbulkan kontroversi, namun kenyataan menunjukkan bahwa ia memiliki pengaruh tersendiri dan laik diperhitungkan dalam upaya menuntaskan problem-problem kehidupan sosial yang senantiasa berkembang mengikuti gerak dinamikanya.

Tradisi tasawuf *sunni* dan *falsafi* keduanya sama-sama memiliki akar yang kuat dalam sejarah Islam di Nusantara. Tasawuf *falsafi* pernah memperoleh masa kejayaannya di Aceh pada masa Syaikh Hamzah Fansuri dan Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani. Di Pulau Jawa, tasawuf *falsafi* dikembangkan oleh Syaikh Siti Jenar beserta murid-muridnya seperti Ki Ageng Pengging dan Jaka Tingkir.

Di Aceh, tasawuf *falsafi* mengalami kemunduran sejak munculnya Syaikh Nuruddin al-Raniri sebagai mufti kerajaan menggantikan al-Sumatrani. Ketika itu, terjadi pembunuhan terhadap penganut tasawuf *falsafi* dan pembakaran buku-bukunya. Di Jawa, Syaikh Siti Jenar dieksekusi oleh "Dewan Wali Sanga". Namun, tidak sedikit murid Fansuri dan Siti Jenar yang sempat menyelamatkan diri. Salah seorang muridnya di Jawa yang kemudian meneruskan ajaran tersebut adalah

Ronggowarsito yang dikenal sebagai pencetus ajaran Manunggaling Kawula-Gusti.

Wallâhu a'lam bi al-shawâb

Catatan akhir:

- ¹ Kalangan orientalis Barat biasa menyebut tasawuf dengan “sufism”. Namun peristilahan ini tidak merujuk kepada tradisi mistisisme yang dipraktikkan oleh penganut agama-agama lain. Tampaknya terminologi ini cukup khas bagi tradisi esoterik umat Islam. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), cet. ke-9, h. 56.
- ² Ibrâhîm Hilâl, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, Terjemahan, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002), h. 19
- ³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 56 Pada gilirannya, gambaran tentang kedekatan dengan Tuhan dapat diwujudkan dalam berbagai pola, hal mana puncak dari kedekatan seorang hamba dengan tuhannya dapat mengambil bentuk “ittihad”: menyatu secara spiritual dengan Tuhan.
- ⁴ Abû al-Wafâ’ al-Ghânimi al-Tafzani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman, Suatu Pengantar Tentang Tasawuf*, Terjemahan, (Bandung: Penerbit Pusaka, 1984) h. 16-20
- ⁵ Abû al-Wafâ’ al-Ghânimi al-Tafzani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, h. 18
- ⁶ Abdurrahman Wahid, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*, pengantar dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. xxi
- ⁷ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 43
- ⁸ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 720-1
- ⁹ Guru Besar sejarah Islam UIN, Jakarta. Terlontar pada saat ceramah perkuliahan pertemuan kedua matakuliah Sejarah Islam di Asia Tenggara tahun 2005.
- ¹⁰ Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 55
- ¹¹ Abubakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta, tp, 1966), h. 409
- ¹² Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama*, h. 36
- ¹³ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama*, h. 36; Abdullah bin Nuh, *al-Imâm al-Muhâjir*, (Jakarta, tp, 1960), h. 182
- ¹⁴ Guru Besar Filsafat Islam UIN, Jakarta. Terlontar saat berdiskusi di kediamannya pada awal bulan Juni 2005.
- ¹⁵ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama*, h. 14
- ¹⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 32
- ¹⁷ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 21
- ¹⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 278
- ¹⁹ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud*, h. 21
- ²⁰ Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 9
- ²¹ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama*, h. 125

- ²² Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahda al-wujud*, h. 54
- ²³ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan- Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsyuddin Sumatrani*, (Padang: IAIN IB Press Padang, 1999), h.13
- ²⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham*, h. 171
- ²⁵ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama*, h. 125
- ²⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 181
- ²⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 181
- ²⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 181
- ²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 233
- ³⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahda al-wujud*, h 56
- ³¹ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahda al-wujud*, 58
- ³² Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahda al-wujud*, 59
- ³³ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas, Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta, Paramadina: 2001), h. 1
- ³⁴ Abdurrahman Wahid, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*, h. xxv
- ³⁵ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud*, h. 36
- ³⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 182
- ³⁷ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama*, h. 264)
- ³⁸ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud*, h. 47
- ³⁹ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud*, h. 48
- ⁴⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud*, h. 54
- ⁴¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 191

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah bin Nuh, *al-Imam al-Muhajir*, Jakarta, tp, 1960
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Paramadina, 1997
- Abubakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta, tp, 1966
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1999
- Dahlan, Abdul Aziz, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan- Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, Padang: IAIN-IB Press Padang, 1999
- Fathurahman, Oman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdah al-wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999
- Hilal, Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, Terjemahan, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002
- Lapidus, Ira. M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999
- Madjid, Nurcholish, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997

- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001
- Tafzani, al, Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Sufi Dari Zaman Kezaman, Suatu Pengantar Tentang Tasawuf*, Terjemahan, Bandung, Penerbit Pusaka: 1984
- W.M., Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan, 1995
- W.M., Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas, Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Jakarta; Paramadina: 2001

Ahmad Tholabi Kharlie adalah dosen pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.