



WACANA SUFISTIK TASAWUF FALSAFI DI NUSANTARA ABAD XVII M: ANALISIS HISTORIS DAN FILOSOFIS

Syafwan Rozi

Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin LAIN Bukittinggi
e-mail: syafwanrozi684@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.30983/islam_realitas.v3i2.405

Diterima: 14 November 2017

Direvisi : 29 Desember 2017

Diterbitkan: 31 Desember 2017

Abstract

The philosophy of tasawuf sufistic has grown rapidly as the development of Islam in the period of growth in the archipelago. Seeing from the source or network, in the 17th century AD the ideology is brought by the Sufi clerics or nomads who came from Persia and India, although in the period appears haramain which was considered as a counter that ultimately criticize the ideology of philosophical Sufism that has developed before. The ideology of philosophical Sufism which developed in the archipelago in terms of the essence of the teachings comes from the philosophical Sufi mursia Ibn 'Arabi received by the archipelago of the archipelago through the followers of Ibn'Arabi or learned from his works which were encountered when he was wandering to the Middle East - Persia to study. Hamzah Fansuri and Syamsuddin Sumaterani as the representation of wujudiyah in the archipelago stressed to maintain the concept of monotheism in an original and really crowded God. Hamzah especially emphasizes the stages of la ta'ayyun as a pure divine element, while Syamsuddin emphasizes to his followers to understand al-muwahhidin al-shiddiqin, not equating between God with nature but understood by the logic of thinking that the form of nature is majazi or shadow of the form of God. With this ideology, Syamsuddin has been the first person who clarified.

Keywords: *Sufistic Discourse, Philosophy Shufi, Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumaterani*

Abstrak

Wacana sufistik tasawuf falsafi telah berkembang pesat mengiringi perkembangan Islam pada masa pertumbuhan di Nusantara. Dilibat dari sumber atau jaringannya, pada abad ke-17 M, paham tersebut dapat dikatakan dibawa oleh ulama atau pengembara sufi yang datang dari Persia dan India, walaupun kurun itu muncul jaringan Haramain dianggap sebagi tandingan yang akhirnya mengkritik paham tasawuf falsafi yang telah berkembang sebelumnya. Paham tasawuf falsafi yang berkembang di Nusantara dari segi esensi ajaran berasal dari sufi filosofis mursia Ibn 'Arabi yang diterima ulama Nusantara melalui pengikut-pengikut Ibn'Arabi atau dipelajari dari karya-karyanya yang ditemui ketika mengembara ke timur tengah – persia untuk menuntut ilmu. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani sebagai representasi dari paham wujudiyah di Nusantara sangat menekankan untuk memahani konsep taubid secara orisinil dan benar-benar mengesakan Tuhan. Khususnya Hamzah menekankan sekali tahapan la ta'ayyun sebagai unsur ketuhanan yang murni. Sedangkan Syamsuddin menekankan kepada pengikutnya untuk berpaham al-muwahhidin al-shiddiqin, tidak menyamakan anantara Tuhan dengan alam tapi dipahami dengan logika berfikir bahwa wujud alam adalah majazi atau bayangan dari wujud Tuhan. Dengan paham ini Syamsuddin telah terlebih dahulu mengklarifikasi.

Kata Kunci: Wacana Sufistik, Tasawuf Falsafi, Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumaterani

Latar Belakang

Problem dan analisis yang disajikan kajian tasawuf falsafi sesungguhnya merupakan tema-tema abadi yang senantiasa aktual, karena berhadapan langsung dengan persoalan eksistensial dan hakikat makna serta

tujuan hidup. *Perennial question* yang berkenaan dengan kajian metafisik-ontologis: yaitu pertanyaan tentang apakah dan siapakah Wujud Mutlak itu? Jika Wujud Mutlak itu hanyalah Allah, sedangkan yang lain diposisikan relatif secara ekstrim sesungguhnya wujud relatif itu hilang dihadapan Yang



Mutlak maka dimanakah posisinya, serta apakah artinya wujud-wujud selain-Nya?

Dari problem di atas, para sufi filosof telah mengelaborasi konsep pemikiran dan memperkenalkan konsep tauhid yang sangat radikal, yaitu paham *wahdat al-wujud* atau tauhid *wujudiyah*, di samping tauhid *ulubiyah* dan tauhid *rububiyah* yang sudah lazim dikenal. Paham kesatuan wujud ialah sebuah pandangan yang menekankan bahwa tidak ada wujud yang sejati, yang mutlak, yang mencakup semua wujud, kecuali wujud Allah. Kemutlakan wujud Allah itu akan “menenggelamkan” wujud-wujud yang lain. Dengan kata lain, wujud lain selain wujud Allah dianggap bayangan dari wujud Allah.

Menjelaskan transendentalisme dan immanentisme antara wujud Allah dengan wujud alam memang sulit. Biasanya sufi filosof menyelesaikan soal-soal sulit ini dengan perumpamaan seperti perumpamaan cermin dan bayangan, dan bisa juga dinisbatkan dengan hubungan ontologis antara laut dan ombak.

Persoalan semacam ini telah dan selalu menjadi agenda serius bagi para pencari makna hidup dari zaman ke zaman, karenanya ketika seseorang memasuki wilayah perburuan yang juga dimasuki oleh sekian banyak filosof dan mistikus yang datang dari berbagai kelompok sosial keagamaan dan sejarah. Pemikiran ini juga mewarnai perkembangan Islam menjelang dan pada abad ke-17 M. Dari beberapa sumber disebutkan bahwa penggiat dalam penyebaran Islam di Nusantara diperankan oleh pengembara sufi yang datang dari Timur Tengah-Arab-Persia.

Dalam makalah ini penulis akan mencoba menjelaskan pokok-pokok pikiran dan tokoh penyebar corak pemikiran tasawuf falsafi di Nusantara abad ke-17 M, yang terlebih akan dikemukakan hubungan diskursus keilmuan antara Timur Tengah dan Nusantara menjelang abad ke 17 M untuk melihat perkembangan ajaran *wujudiyah* dan

penyebarannya dari Timur Tengah-Persia-hingga sampai di Nusantara, beserta respon dan perkembangan ajaran ini selanjutnya di Nusantara.

Hubungan Diskursus Keilmuan Timur Tengah-Nusantara menjelang Abad ke XVII

Hubungan antara Timur Tengah dan Nusantara sejak kebangkitan Islam sampai paruh kedua abad ke-17 M, menurut Azyumardi Azra menempuh beberapa fase dan juga mengambil beberapa bentuk, *pertama*, kasarnya sejak akhir abad ke-8 M sampai abad ke-12 M. Hubungan yang ada pada umumnya berkenaan dengan perdagangan. Inisiatif dalam hubungan semacam ini banyak dikuasai oleh muslim Arab dan Persia.¹

Dalam fase *kedua*, sampai akhir abad ke-15. Hubungan antara kedua kawasan ini dimulai mengambil aspek-aspek lebih luas, apakah pedagang atau pengembara sufi, mulai mengidentifikasi penyebaran Islam di berbagai wilayah di Nusantara. Pada tahap ini hubungan keagamaan dan kultural terjalin lebih erat. Menurut Azyumardi, pergeseran orientasi ini terjadi karena kemunduran kerajaan Sriwijaya.² Pada masa itu menurut Taufik Abdullah, Sriwijaya diserang kerajaan Chola pada abad ke-11 M, *pemalayu* dari Kertanegara serta ancaman terus menerus dari Jawa.³ Sehingga dengan kondisi tersebut, kerajaan menempuh kebijakan ekonomi dan perdagangan yang monopolistik, mengenakan bea yang besar terhadap kapal-kapal asing. Secara tidak langsung mengancam aktifitas pedagang Arab-Persia, sehingga mereka mulai mengalihkan ke wilayah lain di Nusantara. Pergeseran orientasi hubungan Timur Tengah-

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVI dan XVII* (Bandung: Mizan, 1998), cet. IV. h. 57.

² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah....*, h. 20.

³ Taufik Abdullah, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1998), h. 56.



Nusantara pada fase ini dari perdagangan ke penyiaran Islam secara intensif diperankan oleh pengembara sufi, seperti dikemukakan oleh A. H John bahwa tidak begitu dominan peran pedagang dalam penyebaran Islam sejak abad ke-13 M yang makin lama makin luas tersebar di Nusantara berkat usaha para penyiari ajaran mistik Islam⁴. Dari situlah kemudian Mujiburrahman mengatakan bahwa telah menjadi teori umum yang diterima bahwa corak Islam awal yang masuk ke Nusantara adalah bercorak sufistik.⁵

Faktor utama keberhasilan konversi agama di Nusantara adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Sebagaimana dikatakan Bruinessen bahwa ajaran Islam yang bernuansa tasawuf ini menemukan tempat persemaiannya di Nusantara. Doktrin-doktrin kosmologi dan metafisik tasawuf Ibn `Arabi dapat dengan mudah berasimilasi ke dalam ide-ide keyakinan mistik India dan keyakinan lokal di kawasan ini.⁶ Jadi pada masa ini peran para sufi yang datang dari Timur Tengah mewarnai diskursus keilmuan dan motif penyebaran Islam di Nusantara karena terjadi akulturasi budaya antara ajaran pendatang dengan budaya lokal.

⁴A.H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam in the Malaya and Indonesia", *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. 9, 1961, 143-161; A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2, 1961, h. 10-23; A.H. Johns, "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 26, 1995, h. 177.

⁵Lihat Mujiburrahman, "Tasawuf di Masyarakat Banjar: Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan", *Kanẓ Philosophia*, Vol. 3, No. 2, 2013, h. 153.

⁶ Martin van Bruinessen, "The origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1 (1994), 1-23; Martin van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia", *Die Welt des Islams*, Vol. 38, No. 2, 1998, h.192-219.

Fase *ketiga*, sejak abad ke-16 sampai paruh kedua abad ke-17 M. Masa ini hubungan yang terjalin lebih bersifat politik di samping keagamaan. Kaum muslimin Nusantara mengambil banyak inisiatif untuk menjalin hubungan dengan Dinasti `Ustmani bangkit sebagai imperium terkuat setelah menaklukkan Konstantinopel. Istilah *rum* kemudian menyebar untuk Turki `Ustmani, sebelumnya istilah ini dipakaikan pada imperium Romawi di Eropa.⁷ Mulai fase ketiga ini supremasi politik dan kultur *rum* disebar ke berbagai wilayah dunia muslim, termasuk Nusantara. Pengaruh ini terbukti dengan disamping banyaknya *term rum* yang identik dengan Persia tersebar di Nusantara serta terjalinnya hubungan diplomatis antara Turki dengan Kesultanan Aceh Darussalam.

Berbicara tentang diskursus keilmuan pada fase ini, tidak begitu terang seperti fase kedua, karena itu sangat sulit mengidentifikasi corak diskursus keilmuan yang muncul pada fase ini. Bagaimana peran sufi di tengah percaturan politik dan penguasaan wilayah, ditambah lagi asumsi bahwa Turki Usmani memperkuat citra `Ustmani sebagai pembela bersemangat ortodoksi sunni yang selalu dipetakan secara kontra dengan ajaran Hadi W.M dengan berpendapat bahwa pengaruh tarekat sangat kental pada abad ke-16 dan 17 M, para sufi dan pemimpin tarekat serta pengikut mereka ditindas oleh penguasa Syi'ah dan menyebabkan mereka tidak tahan lagi tinggal di Iran, dan mereka berduyun-duyun pindah ke negara bermazhab sunni. Disana mereka disambut oleh masyarakat Muslim.⁸ Hadi melihat pengaruh tasawuf Persia di Nusantara yang selalu dindikasikan dengan Iran dan ini seiring dengan pengaruh sastra Arab-Persia di Nusantara menjelang abad ke-17 M. Menurut Hadi lagi tersebarnya pengaruh

⁷Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah....*, h. 57.

⁸Abdul Hadi W. M., *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), h. 279.



sastra Arab-Persia di rantau Nusantara, juga haus dikaitkan dengan kegiatan sufi Persia. Sejak abad itu sastra merupakan bidang kajian penting para sufi dalam menyebarkan ajarannya.⁹ Taufik Abdullah melihat lebih jauh peran sufi di Nusantara, menurutnya keulamaan memainkan peranan penting di pusat kerajaan Islam pada abad itu, seperti Samudra Pasai, Aceh Darussalam, Kerajaan-kerajaan Islam di pantai Utara Jawa sampai ke Gowa Tallo dan Ternate.¹⁰ Para pemuka sufi sebagai pemegang hegemoni “wibawa spiritual” dan pemberi warna Islam. Mereka diposisikan sebagai penasihat sultan dan penentu atau pertimbangan moral setiap keputusan yang diambil sultan. Diskursus keilmuan yang berkembang berdasarkan keterangan Ibn Batutah dan Al-Raniry dalam *Bustan al-Salatin*, seperti yang diungkap oleh Taufik Abdullah, menurutnya sering terjadi perdebatan teologis yang membicarakan tentang Tuhan dan alam yang dimotori oleh ulama istana menjelang abad ke-17 M di Aceh, menandakan kuatnya pengaruh pemikiran tasawuf Persia pada waktu itu.¹¹ Data-data sejarah yang dikemukakan Abdul Hadi dan Taufik Abdullah mengindikasikan bahwa peran ulama sufi sangat menentukan penyebaran diskursus keilmuan mistiko-filosofis di Nusantara pada kurun itu, ditambah lagi mereka sebagai penentu dalam keputusan-keputusan yang diambil sultan, sehingga ajaran mereka dijadikan *world view* kerajaan.

Intern kerajaan Islam di Nusantara memang didominasi oleh ulama sufi, tetapi kita sulit menghubungkannya dengan pengaruh invasi Turki ke Nusantara. Bagaimana korelasi antara Turki ‘Ustmani sebagai pembela ortodoksi sunni dan ajaran

tasawuf falsafi yang dijadikan ajaran utama di kerajaan Nusantara. Faktor tersebut bisa terjadi mungkin karena Turki ‘Ustmani hanya punya otoritas dalam bidang politik, sedangkan bidang keagamaan lantaran saking luasnya wilayah dan gencarnya gelombang eksodus dari negara-negara Timur Tengah ke Nusantara, sehingga otoritas keagamaan-paham agama- tidak menjadi perhatian serius bagi Turki ‘Ustmani. Walaupun demikian Turki ‘Ustmani yang diungkap Azra sangat memperhatikan masalah keagamaan, seperti jaminan khalifah bagi kaum muslimin untuk perjalanan haji dan perkembangan selanjutnya mereka tidak hanya berhaji tapi menimba ilmu tarekat di tanah suci. Sekembalinya di Nusantara, mereka menjadi penyebar paham tarekat yang membarui paham yang mereka anggap menyimpang.¹² Dari data ini ternyata tidak ditemukan kebijakan khalifah tentang paham tasawuf falsafi yang berkembang di negara-negara bawahannya. Paham tasawuf falsafi telah berkembang sebelum kebijakan haji dan transfer ilmu dari tanah suci.

Pada fase ketiga ini menurut penulis hubungan diskursus keilmuan Timur Tengah-Nusantara terdiri dari dua jalur. *Pertama*, jalur Persia via India dan Nusantara, paham yang tersebar adalah tasawuf falsafi yang dibawa oleh pengembara sufi. Paham ini menguasai wacana keilmuan kerajaan di Nusantara seperti peran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani sebagai representasi paham ini sebagai ulama kerajaan Aceh Darussalam. *Kedua*, jalur Haramain-Nusantara, yang didukung oleh otoritas Khalifah paham yang berkembang ortodoksi sunni atau neosufisme. Jalur ini melahirkan tokoh Nuruddin al-Raniry dan Syekh Yusuf al-Taj al-Makasari yang dianggap meluruskan paham mistiko filosofis

⁹Abdul Hadi W. M, *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.....*, h. 279.

¹⁰Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 122.

¹¹Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia.....*, h. 125.

¹² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah.....*, h. 48.

Hamzah Fansuri dan Syamsuddin yang berkembang sebelumnya.¹³

Perkembangan Wacana Tasawuf Falsafi di Dunia Islam hingga sampai di Nusantara

Logika berpikir yang dibangun oleh tasawuf falsafi bahwa makna dari syahadat *laa ilaaha illa Allaah*, adalah kesaksian bahwa tiada sesuatupun yang memiliki wujud yang sejati kecuali Allah. Semua yang tampak sebagai wujud sebenarnya tidak memiliki wujud, melainkan perwujudan dari wujud Allah. Karena yang memiliki wujud, hanya Dia Yang Maha Absolut. Jika di sisi Allah terdapat wujud setara, hal itu akan melahirkan dualitas wujud yang setara, dan itu akan merusak citra tauhid.

Ungkapan syahadat dengan kata “Tiada sesuatupun dalam wujud kecuali Allah, dengan makna seperti di atas, menurut penelitian Kautsar Azhari Noer, pernah diungkapkan oleh Ma’ruf al-Karkhi (w. 200/815) seorang sufi terkenal dari Bagdad yang hidup empat abad sebelum Ibn ‘Arabi.¹⁴ Penelitian ini membantah klaim selama ini bahwa ajaran kesatuan wujud yang populer memakai term *wahdat al-wujud* selalu dinisbatkan dengan Ibn ‘Arabi, ternyata ide ajaran tersebut sudah muncul sebelum sufi filosof Mursia ini lahir.

Ibn ‘Arabi (562-638/1165-1240) sendiri sebagai pendiri doktrin *wahdat al-wujud*, sebenarnya tidak pernah menggunakan term tersebut dalam karya-karyanya. Dalam *Futubat al-Makkiyyah* ditemukan ungkapan “semua

wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatupun bersama dengannya (realitas).¹⁵ W. C. Chittick berpendapat bahwa ungkapan tersebut pertama sekali digunakan oleh Sadr al-Din al-Qunawi (w. 673/1274) anak angkat dan murid utama Ibn ‘Arabi. Al-Qunawi memakai istilah teknis ini untuk memudahkan pemahaman dan mempopulerkan doktrin *wujudiyah* gurunya. Murid Ibn ‘Arabi generasi kedua yaitu Muayyid al-Din al-Jandi (w. 690/1291) murid al-Qunawi. Sa’id al-Din Farghani (w. 700/1310). Tokoh lain diantaranya Ibn Sab’in (w. 667/1276) dan Ahwad al-Din al-Balyani (w. 686/1288).¹⁶ Kedua tokoh ini bisa dikatakan oposisi paham pengikut Ibn ‘Arabi. Perbedaan di antara mereka bahwa pengikut Ibn ‘Arabi tidak hanya menekankan aspek *tanzih* tapi juga aspek *tasybih*, sedangkan Ibn Sab’in lebih menekankan aspek *tanzih* dengan idenya yang populer *wahdat al-mutlaqah*.

Tokoh sunni terbesar yang menurut Kautsar berperan dalam mempopulerkan istilah *wahdat al-wujud* adalah Taqi al-Din Ibn Taimiyyah (w.729/1329) melalui kecaman keras terhadap paham pengikut Ibn ‘Arabi dengan mengkleim paham tersebut kafir dan bid’ah. Sehingga Ira M. Lapidus berpendapat pada masa ini akhir dan kehancuran jaringan ulama Bagdad pembawa paham tasawuf falsafi, berbeda dengan jaringan ulama Hadramaut yang terus berkembang.¹⁷ Prediksi Ira ini tidak selamanya benar bahwa ternyata jaringan ini tetap eksis dengan munculnya generasi ketiga Ibn ‘Arabi dan yang keempat yaitu: ‘Abd al-Razzaq al-Qasyani (w. 730/1330) murid al-Jandi dan Syaraf al-Din al-Qasyari (w. 751/1350) murid al-Qasyani, yang

¹³ Bandingkan dengan tulisan Muhammad Afif Anshori, “Kontestasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi di Nusantara”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2, 2014, h. 309-327.

¹⁴ Kautsar meneliti, di samping Ma’ruf al-Karkhi ungkapan senada yang mengandung ide *wahdat al-wujud* tersebut juga pernah diungkapkan oleh Abu al-Abbas al-Qassab hidup sekitar abad ke 4/10. Khawaja Abd al-Allah (w. 481/1089) termasuk Ulama Islam Ortodoks Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/1111) dan saudaranya Ahmad al-Ghazali (w. 520/1126). Lebih lengkap tentang idenya lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

¹⁵ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futubat al-Makkiyyah* (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubra, 1977), h. 2516.

¹⁶ Kautsar, Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah....*, h. 35-36.

¹⁷ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj.(Jakarta: PT Rajawali Grafindo, 1998), h. 274.



keduanya tokoh sezaman dengan Ibn Taimiyyah. Menurut W. C. Chittick seperti yang dikutip Kautsar, keduanya jarang menyebut *term wahdat al-wujud*, mungkin karena paham ini mendapat kecaman keras dari lawannya.¹⁸

Kurun selanjutnya muncul Daud al-Qisyari, yang diprediksi wafat tahun 1400-an, merupakan murid al-Qasyari. Melalui pengikut dan peminat Ibn 'Arabi, paham ini kemudian berkembang ke India, tokoh terkenal yaitu Abu Karim al-Jilli (w. 822/1422) tidak ditemukan data akurat bagaimana hubungan al-Jilli dengan murid Ibn 'Arabi di atas. Cuma peneliti menyebutkan bahwa al-Jilli mempelajari ajaran *wujudiyah* ke Ba'ad al-Din (w.791) yang dinisbatkan pada tarekat Naqsyabandiyah. Tokoh India lain yaitu al-Buhanpuri (w. 1620) pengarang kitab *Tuhfah al-Mursalab ila Rub al-Nabi* yang populer di Nusantara abad ke-17. Semasa dengan al-Buhanpuri di Nusantara muncul Hamzah Fansuri (w. 1607) dan muridnya Syamsuddin Sumatrani (w. 1630), penulis tidak menemukan hubungan para tokoh sufi Nusantara ini dengan sufi India bahkan dengan pengikut Ibn 'Arabi di Timur Tengah-Persia-selain mereka cuma berhubungan dengan karya-karya tentang ajaran melalui guru-guru mereka. P. J. Zoertmulder mengira bahwa Hamzah Fansuri dan Syamsuddin cuma mengenal Ibn 'Arabi melalui karya-karyanya.¹⁹

Kemunculan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin di Nusantara berdasarkan3. penelitian Abdul Aziz Dahlan dilatarbelakangi4. dengan maraknya perbincangan dan perkembangan paham tersebut sebelum kedua tokoh ini muncul. *Bustan al-Salathin*, karya Nuruddin al-Raniri, menyebutkan sejumlah ulama yang berdatangan dari Arabia dan India

ke Aceh. Pada masa pemerintahan Sultan Ali Riayat Syah (1567-1575 M) datang dari Arab ke Aceh Syeikh Nuruddin Muhammad Azhari. Ia mengajarkan ilmu ma'qulat sampai ia wafat. Pada masa pemerintahan Sultan Alauddin (1576-1581) datang pula dari Arab ke Aceh dua ulama, yaitu Syeikh Abul Khair dan Syeikh Muhammad Yamani. Ketika terjadi perdebatan tentang *a'yan tsabitah*, kedua ulama ini tidak sanggup menyelesaikan pemecahannya sehingga mereka kembali ke Mekah untuk mendalami masalah itu. Setelah itu datang dari Gujarat Syeikh Muhammad Jailani, ketika penuntut ilmu di Aceh menanyakan masalah *a'yan tsabitah*, Syeikh Jailani juga tidak sanggup. Ia pergi ke Mekah dan kembali ke Aceh pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah Sayyid Mukammil (1589-1604), dengan modal pengetahuan, ia mampu memecahkan masalah yang diperdebatkan tersebut.²⁰ Terlepas dari bentuk persoalna *a'yan tsabitah* yang mana diperdebatkan, ini merupakan indikasi kuat bahwa ajaran tasawuf falsafi telah menjadi bahan kajian dan diperbincangkan ulama Aceh pada abad ke-16 M. Kalau dianalisa tahun kedatangan ulama-ulama di atas bersamaan dengan masa hidup Hamzah dan Syamsuddin, sayangnya Bustan al-Salathin tidak menerangkan ulama pendatang dengan kedua tokoh ini pernah berinteraksi. Tapi walaupun demikian data-data ini memperkuat kesan bahwa tasawuf falsafi berkembang di Aceh abad ke-16 dan 17 M.

Pokok-Pokok Pikiran dan Tokoh Penyebar Tasawuf Falsafi di Nusantara Abad ke-17 M

Seperti penulis simpulkan di muka, ada dua jalur penbebaran wacana keilmuan sehingga sampai di Nusantara melalui jalur Haramain yang melahirkan tokoh neosufisme

¹⁸Kautsar, Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah....*, h. 37.

¹⁹P. J. Zoertmulder, *Manunggaling Kawula Gusti, Panteisme dan Monisme dalam Satra Suluk Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1995), h. 131.

²⁰ Abdul Azis Dahlan, *Penilaian atau Paham Wahdat al-Wujud Tuban, Alam dan Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN "IB" Press, 1999), h. 22.

seperti Nuruddin al-Raniri dan Abd. Samad al-Palimbani. Disisi lain muncul jalur penyebar ajaran tasawuf falsafi dengan tokoh utama Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, keduanya memainkan peranan penting dalam membentuk wacana pemikiran dan praktik keagamaan kaum Muslimin Melayu Nusantara pada paruh pertama abad ke-17 M.

Syeikh Hamzah Fansuri menurut Abdul Hadi hidup antara pertengahan abad ke-16 sampai awal abad ke-17,²¹ tepatnya Azra memprediksi pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan 'Ala al-Din Ri'ayat Syah (berkuasa 977-1011/1589-1602), diperkirakan ia meninggal sebelum 1016/1607.²² Akan tetapi Guillot menunjukkan bukti baru berupa inskripsi batu nisan di Mekah yang dipercayai sebagai batu nisan Hamzah Fansuri. Guillot berpendapat bahwa sufi Melayu ini meninggal dunia dan dikebumikan di Makkah pada 11 April 1527 M.²³

Hamzah adalah orang melayu yang dilahirkan di Barus, nama lainnya Fansur sebutan orang-orang Arab terhadap Barus sekarang sebuah kota kecil di pantai Barat Sumatera yang terletak diantara kota Sibolga dan Singkel. Barus merupakan kota lintas perdagangan Nusantara pada waktu itu dan disana banyak terdapat lembaga-lembaga pendidikan, khususnya sekolah-sekolah agama yang mempelajari berbagai bahasa asing yaitu bahasa Arab dan Persia, dua bahasa penting abad ke-16 yang sangat dikuasai oleh Hamzah Fansuri.²⁴ Sehingga dengan "modal" dua bahasa ini, ia melakukan perjalanan ke Timur Tengah, mengunjungi beberapa pusat

pengetahuan Islam termasuk Mekah, Madinah, Yerusalem dan Bagdad.

Banyak peneliti mengklaim bahwa Hamzah Fansuri menganut ajaran martabat tujuh. Pendapat ini menurut Abdul Hadi tidak bisa dibenarkan, sebab ajaran tersebut baru berkembang pada awal abad ke-17 dengan Syamsuddin sebagai penganjur pertama.²⁵ Hamzah Fansuri telah eksis sebelum karya Burhanpuri tersebut tersebar di Nusantara dan karya ini terbit sekitar 1614, sedangkan pada masa itu Hamzah diperkirakan sudah wafat. Dalam sejumlah karyanya juga tidak pernah memperlihatkan bahwa ia punya hubungan dengan tasawuf yang berkembang di India abad ke-16 dan ke-17 M.

Hamzah Fansuri langsung mengkaitkan dirinya dengan ajaran para sufi Arab dan Persia sebelum abad ke-16, terutama Abu Yazid al-Bustami, Abu Mansur al-Hallaj, Junaid al-Baghdadi, Ibn 'Arabi Fakhruddin 'Iraqi. Menurut Hadi, al-Bustami dan al-Hallaj²⁶ merupakan guru intelektual melalui karya dan ajaran mereka yang diterima Hamzah Fansuri. Sedangkan paham Ibn 'Arabi diterimanya melalui 'Iraqi sebagai sandaran pemikiran kesufiannya.²⁷ Hubungan Hamzah dengan pengikut Ibn 'Arabi jarang diungkap para peneliti sehingga dengan penelitian Abdul Hadi yang menyatakan bahwa Hamzah berhubungan dengan 'Iraqi murid Sadr al-Din al-Qunawi murid terpercaya Ibn 'Arabi,²⁸ sedikit tersingkap selubuh sejarah yang tertutup selama ini. Mungkin Hamzah berhubungan dengan 'Iraqi ketika ia melawat ke Persia dan Arabia, tapi masih tada tanya

²¹ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri. Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 9.

²² Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah....*, h. 166.

²³ Claude Guillot & Ludvik Kalus, "Batu Nisan Hamzah Fansuri", *Jurnal Terjemahan Alam & Alam Tamadun Melayu*, Vol. 1, 2009, h. 28. Lihat juga Oman Fathurrahman, "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa: Sebuah Telaah Sumber", *Analisis*, Vol. XI, No. 2, 2011, h. 450.

²⁴ Abdul Hadi W. M., *Islam Cakrawala....*, h. 789.

²⁵ Abdul Hadi W. M., *Hamzah...*, h. 2.

²⁶ Terkait dengan pengaruh al-Hallaj terhadap pemikiran Hamzah Fansuri secara khusus, dan perkembangan Islam di Asia Tenggara pada umumnya, lihat R. Michel Feener, "A Re-Examination of the Place of al-Hallāj in the Development of Southeast Asian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 154, No. 4, 1998, h. 571-592.

²⁷ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri.....*, h. 21.

²⁸ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri.....*, h. 21.



dengan siapa Hamzah belajar karya-karya 'Iraqi, karena di antara mereka terpaut jarak tahun yang begitu jauh.

Dalam literatur Barat, Hamzah Fansuri digambarkan sebagai seorang penulis Aceh yang *misticism religious*, dan mampu menyesuaikan syair, figur dan pantun untuk memahami ungkapan metafisik ontologis dari ajaran-ajaran rumit Ibn 'Arabi. Seperti yang terdapat dalam karyanya: *Syair Perahu, Syair Burung Pingai, Syair Dagang, Syair Jawi, Asrar al-Arifin* dan *Zinad al-Wahidin*.²⁹ Syair Hamzah yang mengandung unsur *wujudiyah* di antaranya:

Hamzah Syahr Nawi terlalu hapus
Sepertian kayu sekalian hangus
Asalnya laut tidak berarus
Menjadi kapur di dalam Barus³⁰

Syair di atas mengandung ungkapan mistik untuk memahami dua dimensi yang sebenarnya satu, seperti laut dan arus, kapur dan barus. Ungkapan tersebut merupakan simbol yang dipakai Hamzah untuk memahami logika berpikir tasawuf falsafi bahwa diantara Tuhan dan alam secara eksistensi berbeda tetapi secara esensi sama.

Pokok pikiran Hamzah Fansuri tentang ajaran wujudiyah yang diadopsinya dari al-Qunawi, 'Iraqi dan al-Jilli, terdapat dalam karyanya *Zinad al-Wahiddin*, yang tersusun dari tujuh bab. Dalam karyanya tersebut Hamzah sangat menekankan hakikat dari zat Allah yang Mutlak, Qadim, First Causal, pencipta alam semesta dan tidak dapat ditentukan atau dilukiskan.³¹ *Term* yang populer pada tahap ini yaitu *la ta'ayyun*. Dalam salah satu ungkapan dalam *Asrar al-Arifin*, menurut Hamzah seperti dijelaskan oleh Harun Hadiwidjono, ketika bumi dan langit belum ada, surga dan neraka belum ada, alam juga belum ada, apa yang ada

pertama, yang pertama ada ialah Zat pada diriNya, tiada sifat tiada nama. Itulah yang pertama.³²

Pada tahap pertama keesaan Tuhan seperti digambarkan di atas, Hamzah ingin meluruskan paham *wujudiyah* yang disalahpahami selama ini, menyamakan Tuhan dan alam serta bercampurnya Tuhan dengan alam ketika Tuhan mencipta. Tahap *la ta'ayyun* merupakan tahap Tuhan Esa tidak atau belum berhubungan dengan alam. Problem yang muncul selanjutnya bagaimana Tuhan menciptakan alam, suatu hal yang mustahil Tuhan sebagai zat yang mutlak kemudian langsung muncul makhluk yang sifatnya relatif. Persoalan ini dijelaskan Hamzah bahwa penciptaan dari zat mutlak ke relatif membutuhkan tahapan-tahapan. Ia membagi tahap ini kepada lima atau diistilahkan dengan *ta'ayyun* atau penampakan. *Pertama, ta'ayyun awal*, yaitu Tuhan menampakkan dirinya melalui ilmuNya, sifatNya dan nurNya,³³ ide-ide ketuhanan pada tahap ini dalam pengajaran Syamsuddi Sumatrani masih bersifat *ijmali* atau global. *Kedua, ta'ayyun tsani* merupakan penampakan dalam diri Tuhan yang menghasilkan munculnya pengetahuan terperinci tentang hakikat-hakikat alam (*'ayan tsabitah*) dalam pengajaran Syamsuddin ditegaskan bahwa *'ayan tsabitah* tidaklah memiliki wujud aktual. Unsur ini merupakan pola-pola rancangan tetap dan lengkap tentang alam dan alam diwujudkan Tuhan secara aktual menurut pola-pola rancangan tersebut.

Ketiga, ta'ayyun tsalis yaitu penampakan Tuhan dalam alam arwah, tahap ini terjadi di luar zat yang mutlak sehingga dinamakan *'ayan kharajah*. *Keempat, ta'ayyun rabi'* merupakan penampakan kepada seluruh makhluk, tapi masih dalam *alam mitsal* dan *kelima, ta'ayyun*

²⁹ Muhammad Jamil, *Hikayat Aceh* (Jakarta: Bineka, 1986), h. 248.

³⁰ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri*....., h. 35.

³¹ M. B. Hooker (ed) *Islam in South-East Asia* (Leiden: E. J. Brill, 19-83), h. 112.

³² Harun Hadiwidjono, *Islam Kebatinan abad ke-XVI di Indonesia* (Yogyakarta: BPK Mulya, 1985), h. 78.

³³ Hamzah Fansuri, *Zinad al-Wahiddin*, dalam Edisi Abdul Hadi *Hamzah Fansuri, Risalah*..., h. 85.



kbamis, penampakkan Tuhan terakhir pada alam insan dan alam dunia.³⁴

Tahapan-tahapan dalam penciptaan ini hanyalah hierarki yang disusun untuk lebih mudah memahami, yang sebenarnya terjadi secara gradual dan seketika. Dengan pemikiran ini Hamzah menjelaskan bahwa penampakkan Tuhan tidak terjadi begitu saja atau secara langsung, tapi melalui tahap tertentu, sehingga keesaan dan kemurnian Tuhan tidak tercampuri dengan makhluk.

Ajaran *wujudiyyah* Hamzah Fansuri ini kemudian dikembangkan oleh muridnya Syamsuddin Sumatrani. Kebanyakan peneliti berpendapat hubungan mereka adalah guru-murid. Abdul Aziz juga membenarkan pendapat A. Hasymi bahwa hubungan Hamzah dengan Syamsuddin sebagai murid dan khalifah karena menurutnya telah dijumpai dua karya yang merupakan ulasan *syarah* terhadap pengajaran guru Hamzah yaitu³⁵ *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri dan Syarah Syair Ikan Tongkol*. Terdapat banyak informasi tentang potret pribadi Syekh diantaranya *Hikayat Aceh, adat Aceh, Bustan al-Salatin* dan informasi dari pengembara dan peneliti asing. Dari informasi tersebut dijelaskan bahwa Syamsuddin lahir kira-kira 1589 dan wafat 24 Februari 1630 berdasarkan informasi Deny Lombarde.³⁶ Syekh banyak melahirkan karya bermutu seperti *Jawbar al-Haqaiq, Risalah Tubayyin Mulabazah, Nur al-Daqaiq, Thariq al-Salikin, Mi'raj al-Iman* dan karya lainnya. Syamsuddin menguasai beberapa bahasa, tapi karya-karyanya kebanyakan ditulis dalam bahasa Melayu dan Arab.

Pemberian makna "Tiada wujud selain Allah" bagi kalimat tauhid *laa ilaaha illa Allaah* hanya dilakukan oleh kalangan sufi penganut

paham *wujudiyyah* dengan kalangan sufi lainnya. Pengakuan bahwa tidak ada wujud selain Allah disebut dalam pengajaran Syamsuddin Sumatrani sebagai tauhid hakiki (*al-tawhid al-baqiqi*) atau tauhid yang murni (*al-tawhid al-khalish*). Menurutny, tauhid hakiki atau tauhid murni itu baru ada pada seseorang jika ia mengakui bahwa tidak ada pelaku atau pembuat selain Allah, tidak ada yang ditaati atau disembah selain Allah dan tidak ada wujud selain Allah.³⁷

Syamsuddin, dalam pengajarannya tentang maksud kalimat-kalimat tauhid itu, juga mengingatkan pengikutnya tentang perbedaan pendirian mereka sebagai penganut tauhid yang benar (*al-muwahhidin al-shiddiqin*) dengan kaum yang ia sebut sebagai orang-orang *zindiq*. Menurutny kedua pihak itu sepakat dalam hal menetapkan maksud kalimat tauhid *laa ilaaha illa Allaah*, yakni tiada wujud selain Allah, sedangkan wujud sekalian alam adalah bersifat bayang-bayang, *maja'zi* atau fatamorgana, dibandingkan dengan wujud Allah. Sedangkan paham kaum *zindiq*, wujud Tuhan tidak ada kecuali dengan kandungan wujud alam seluruhnya; semua wujud alam adalah Wujud Tuhan dan wujud Tuhan adalah wujud alam baik dari segi wujud maupun dari segi *ta'ayyun-ta'ayyun* (penampakan-penampakan). Mereka menetapkan kesatuan hakiki dalam kejamakan alam tanpa membedakan martabat Tuhan dengan alam. Paham demikian, menurut Syamsuddin adalah paham batil, tidak benar dan ditolak oleh penganut tauhid yang benar.³⁸ Berdasarkan pendapat ini terkesan jauh-jauh hari sebelum Nuruddin al-Raniry mengkritik paham Syamsuddin sebagai *mulhid*, ia sendiri telah menjelaskan bahwa mana *wujudiyyah mulhid* dan

³⁴Hamzah Fansuri, *Zinad al-Wabiddin*....., h. 20.

³⁵ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian atau Paham Wabdat al-Wujud*, h. 14.

³⁶Informasi tentang potret tokoh, Baca, Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian atau Paham Wabdat al-Wujud*, h. 14.

³⁷ Syamsuddin Sumatrani, *Jawahir al-Haqaiq*, dalam edisi C. A. O Nieuwenhujze, *Samsu'l Din van Pasai* (Leiden: E. J. Brill, 1945), h. 62.

³⁸Syamsuddin Sumatrani, *Jawahir al-Haqaiq*....., h. 69.



mana yang *muwahhid* berdasarkan keterangan di atas.³⁹

Pengajaran Syamsuddin Sumatrani tentang Tuhan dengan corak paham *wjudiyyah* dikenal juga dengan pengajaran tentang “martabat tujuh”, yaitu tentang satu wujud dengan tujuh martabatnya. Pengajarannya pengajarannya tentang ini persis seperti yang diajarkan Al-Buhanpuri, yang diduga kuat sebagai orang pertama yang membagi martabat wujud itu kepada tujuh kategori. Ketujuh martabat itu adalah: martabat *ahadiyah*, martabat *wahdah*, martabat *wahidiyyah*, martabat *alam arwah*, martabat *alam mitsal*, martabat *alam ajsam*, dan martabat *alam insan*. Al-Buhanpuri pernah mengingatkan bahwa sebutan martabat ketuhanan tidak boleh dipakaikan untuk martabat alam dan begitupula sebaliknya. Akan tetapi dalam karya al-Buhanpuri tidak dijelaskan secara implisit tentang itu. Syamsuddin sebagai penganut paham martabat tujuh ini di Nusantara telah mengategorikan martabat ketuhanan dan martabat kemakhlukan seperti yang disimpulkan Abdul Aziz Dahlan menurutnya, secara eksplisit dalam karya Syamsuddin terlihat tiga martabat pertama disebut *anniyat Allah*, yaitu martabat wujud aktual Allah, sedangkan empat martabat berikutnya disebut *anniyat al-Makhluk*, yaitu martabat wujud aktual makhluk.⁴⁰

Paham martabat tujuh inilah yang membedakan antara Syamsuddin Sumatrani dengan gurunya Hamzah Fansuri, yang mana dalam ajaran Hamzah tidak ditemukan pengajaran ini, tetapi keduanya sangat menekankan pemahaman tauhid yang semurni-murninya bahwa Tuhan tidak boleh disamakan atau dicampurkan dengan unsur alam, dikenal dalam pengajaran Hamzah Fansuri *la ta'ayyun*, sedangkan dalam

pengajaran Syamsuddin dikenal dengan *anniyat Allah*, yang merupakan kejelasan dari anjuran al-Buhanpuri untuk tidak mencampurkan-adukkan martabat ketuhanan dengan martabat kemakhlukan.

Respon dan Pengaruh Paham Tasawuf Falsafi di Nusantara Pasca Hamzah dan Syamsuddin.

Ternyata Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani pada prinsipnya dikategorikan termasuk dalam aliran pemikiran yang sama, keduanya merupakan pendukung terkenal penafsiran mistiko-filosofis *wahdatul al-wujud/wjudiyyah*, walaupun sedikit ada perbedaan penekanan, keduanya sangat banyak dipengaruhi terutama oleh Ibn ‘Arabi dan al-Jilli. Konsep inti ajaran mereka adalah kehadiran alam ini disebabkan serangkaian proses penempatan diri Tuhan. Ide ini pada perkembangan selanjutnya mendorong para penentang seperti al-Raniry untuk menuduh mereka sebagai pantheisme.

Dalam pandangan Nuruddin al-Raniry, pembahasan tentang wujud Allah dapat dibagi dua: *wjudiyyah muwahhid* dan *wjudiyyah mulhid*. Hamzah Fansuri digolongkan pada *wjudiyyah mulhid* dan disebut *zindiq*. Menurut Azis, Syamsuddin bersama pengikutnya tidak menyebut diri mereka menganut paham *wjudiyyah* apalagi yang *mulhidnya*. Seperti telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya, mereka yakin berada dalam tauhid yang benar dan memandang diri sebagai golongan *al-muwahhidin al-shiddiqin*.

Sepanjang menyangkut tuduhan itu, menurut Azra para peneliti terbagi dua pula,⁴¹ pertama, peneliti barat seperti Winstedt, Johns, Nieuwenhujze dan Bariend, berpendapat bahwa ajaran dan doktrin Hamzah dan Syamsuddin sesat. Klaim ini mendorong Abdul Aziz Dahlan untuk membuktikan bahwa ajaran Syamsuddin dan gurunya Hamzah, bisa dipertanggungjawabkan secara

³⁹ *Wjudiyyah mulhid dan muwahhid* ini lihat, Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniry* (Jakarta: Rajawali Pers, 1983), h. 201.

⁴⁰ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian atau Paham Wahdat al-Wujud*, h. 50.

⁴¹ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 166.

teologis. *Kedua*, al-Attas, menyatakan bahwa sebenarnya ketiga pemikiran Hamzah, Syamsuddin dan al-Raniri adalah sama, ia tidak menyebut ajaran Hamzah dan Syamsuddin sesat. Pada gilirannya al-Attas malah menuduh al-Raniri melakukan distorsi dan menyebarkan fitnah dan tidak memahami wujudiyah. Asumsi al-Attas ini mengobsesi Ahmad Daudi untuk menjelaskan pada dunia bahwa al-Raniri punya logika pembenaran sendiri yang menurutnya wajar kalau ia menuduh Hamzah dan Syamsuddin sesat. Tapi menurut Azra, al-Attas buru-buru mengklarifikasi pendapatnya dalam buku yang berjudul “*a comentary on the siddiq of nur al-Din al-Raniri*” terbit tahun 1986, berarti sesudah tesis Daudi terbit. Dalam karya tersebut, al-Attas memuji al-Raniri sebagai orang yang dikaruniai kebijaksanaan dan diberkati dengan pengetahuan yang orisinal yang berhasil menjelaskan doktrin keliru.⁴²

Tidak juga bisa dikatakan dengan munculnya al-Raniri yang mengkritik dan “membumihanguskan” paham tasawuf falsafi, lantas paham ini lenyap dan punah. Berdasarkan penelitian Taufik Abdullah menjelaskan bahwa setelah Sultan Iskandar Tsani wafat tahun 1642 tampil Syafiyatuddin Syah (1642-1675) permaisuri Iskandar Tsani yang menggantikannya. Diberitakan pada waktu itu Nurruddin al-Raniri meninggalkan Aceh sambil tergesa-gesa menutup *bustan al-salathin*, rupanya seperti tercatat dalam *diary opper-loopman* Belanda, magkatnya Iskandar Tsani memberikan kesempatan kepada golongan moderat (Syamsuddin) untuk bangkit melawan arus intoleransi dan anti-intelektual yang dilancarkan al-Raniri. Tampil pada waktu itu Syaikh Syaifulrijal, ulama minang, sebagai penasihat sultanah atau ratu di Aceh dan menyebarkan pahamnya.⁴³

⁴²Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah.....*, h. 166.

⁴³Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat.....*, h.

Jadi pada abad ke-16-17 M di Nusantara berkembang paham tasawuf falsafi yang bukan hanya di Aceh tapi dibagian wilayah lainnya di Nusantara. Meskipun ada usaha-usaha untuk menerapkan syari'ah suatu yang tidak bisa dipisahkan dari lingkup Islam tapi unsur mistik-*metafisik* lebih menonjol di Islam-Nusantara pada abad itu. Tulisan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin memberi dorongan pada kecenderungan ini, tidak bisa disimpulkan secara blak-blakan bahwa mereka mengindahkan syari'ah. Mereka telah memberikan sumbangan pada kehidupan religio-intelektual kaum muslimin abad ke-16 dan 17 M.

Kesimpulan

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa wacana sufistik tasawuf falsafi telah berkembang pesat mengiringi perkembangan Islam pada masa pertumbuhan di Nusantara. Dilihat dari sumber atau jaringannya, pada abad ke-17 M tersebut paham dapat dikatakan dibawa oleh ulama atau pengembara sufi yang datang dari Persia dan India, walaupun kurun itu muncul jaringan haramain dianggap sebagai tantangan yang akhirnya mengkritik paham tasawuf falsafi yang telah berkembang sebelumnya.

Paham tasawuf falsafi yang berkembang di Nusantara dari segi esensi ajaran berasal dari sufi filosofis mursia Ibn' Arabi yang diterima ulama Nusantara melalui pengikut-pengikut Ibn'Arabai atau dipelajarai dari karya-karyanya yang ditemui ketika mengembara ketimut tengah – persia untuk menuntut ilmu. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani sebagai representasi dari paham *wujudiyah* di Nusantara sangat menekankan untuk memahami konsep tauhid secara orisinal dan benar-benar mengesakan Tuhan. Khususnya Hamzah menekankan sekali tahapan *la ta'ayyun* sebagai unsur ketuhanan yang murni. Sedangkan Syamsuddin menekankan kepada



pengikutnya untuk berpaham *al-muwahhidin al-shiddiqin*, tidak menyamakan anantara Tuhan dengan alam tapi dipahami dengan logika berfikir bahwa wujud alam adalah majazi atau bayangan dari wujud Tuhan. Dengan paham ini Syamsuddin telah terlebih dahulu mengklarifikasi tuduhan al-Raniri bahwa pahamnya sesat.

Daftar Pustaka

Buku Teks

- Abdul Hadi W. M, *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999).
- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1986).
- , *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1998).
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVI dan XVII* (Bandung: Mizan, 1998).
- Dahlan, Abdul Azis, *Penilaian atau Paham Wabdat al-Wujud Tuhan, Alam dan Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN "IB" Press, 1999).
- Daudy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniry* (Jakarta: Rajawali Pers, 1983).
- Fansuri, Hamzah, *Zinad al-Wahiddin*, dalam Edisi Abdul Hadi *Hamzah Fansuri, Risalah Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995).
- Hadi, W.M Abdul., *Hamzah Fansuri. Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995).
- Hadiwidjono, Harun, *Islam Kebatinan abad ke-XVI di Indonesia* (Yogyakarta: BPK Mulya, 1985).
- Hooker, M. B. (ed) *Islam in South-East Asia* (Leiden : E. J. Brill, 19-83).
- Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din, *al-Futubat al-Makkiyah* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, 1977).

Jamil, Muhammad, *Hikayat Aceh* (Jakarta: Bineka, 1986).

Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: PT Rajawali Grafindo, 1998).

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabi: Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Sumatrani, Syamsuddin, *Jawahir al-Haqaiq*, dalam edisi C. A. O Nieuwenhujze, *Samsu'l Din van Pasai* (Leiden: E. J. Brill, 1945).

Zoertmulder, P. J., *Manunggaling Kawula Gusti, Panteisme dan Monisme dalam Satra Suluk Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1995).

Jurnal

- Anshori, Muhammad Afif, "Kontestasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi di Nusantara", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2, 2014.
- Bruinessen, Martin van, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia", *Die Welt des Islams*, Vol. 38, No. 2, 1998.
- , "The origins and development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1, 1994.
- Fathurrahman, Oman, "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa: Sebuah Telaah Sumber", *Analisis*, Vol. XI, No. 2, 2011.
- Feener, R. Michel, "A Re-Examination of the Place of al-Hallāj in the Development of Southeast Asian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 154, No. 4, 1998.
- Guillot, Claude & Ludvik Kalus, "Batu Nisan Hamzah Fansuri", *Jurnal Terjemahan Alam & Alam Tamadun Melayu*, Vol. 1, 2009.
- Johns, A.H. "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 26, 1995.
- , "The Role of Sufism in the Spread of Islam in the Malaya and Indonesia",

Journal of the Pakistan Historical Society, Vol. 9, 1961.

-----, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2, 1961.

Mujiburrahman, "Tasawuf di Masyarakat Banjar: Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan", *Kanz Philosophia*, Vol. 3, No. 2, 2013.

