

ADAPTASI AJARAN TASAWUF DI JAWA: PERSPEKTIF PERSONAL DAN KULTURAL

Wiwi Siti Syajaroh
Dosen FISIP UIN Jakarta
wiwi.sajaroh@uinjkt.ac.id

Abstrak

This paper studies the mystical tenets [of Islam (*tasawwuf*)] as essentially inward aspects that enliven all traditional Javanese culture. Here, this article uncovers that these mystical teachings of Islam are rooted in the culture of the Javanese Priyayi. Moreover, this article finds that a number of sects of Javanism (*kebatinan/kepercayaan*) is an insurgence of Javanism. Here, this article detects that the main teaching of Javanism is the belief that human beings are able to have a relationship with God by meditation. In this respect, this paper argues that historically the *tasawwuf* was able to spread in Java because of the psychological and cultural factors that took place a long time ago in the region.

Kata Kunci: Tasawuf, aliran kebatinan, revitalisasi, mistik kejawaan.

Pendahuluan

Ada beberapa hal yang mendorong mudah dan cepatnya ajaran tasawuf beradaptasi dengan masyarakat Jawa. Diantaranya faktor psikologis yang terjadi pada masa itu. Misalnya, pada masa Paku Buwana III. Pada masa itu, sedang terjadi perang perebutan kekuasaan antar keluarga istana, yang diperburuk dengan adanya pemberontakan yang dilakukan oleh orang-orang Cina, yang kemudian dikenal dengan peristiwa “Geger Pacinan” tahun 1740 M.

Pembahasan

1. Perspektif Personal/Psikologis

PB III sebagai penerus tahta Mataram Islam, dan sebagai pengganti Paku Buwana II yang memindahkan pusat pemerintahan dari Kartasura ke

Surakarta pada tahun 1743,¹ mendorong dirinya untuk melahirkan karya-karya sastra yang sangat berkualitas. Hal ini juga ditunjang oleh pendidikan yang diperoleh dalam keluarga. Sebagaimana bisa kita lihat pada sebuah sumber yang menyebutkan bahwa salah satu sultan Mataram (Paku Buwana II)--sumber lain menyebutkan Adipati Ngalaga--mengutus Kingabahi untuk mengundang Syaikh Abdul Muhyi dari Pamijahan Jawa Barat untuk mengajarkan berbagai ilmu pengetahuan agama di kerajaan Mataram. Waktu itu Syaikh Abdul Muhyi dikenal sebagai seseorang yang luas ilmu pengetahuan agamanya (murid langsung dari Abdul Rauf Singkel Aceh, yang juga menganut corak *tasawuf falsafi*). Salah satu ajaran Syaikh Abdul Muhyi adalah Konsep Martabat Tujuh.

Karya Paku Buwana III, yang tertuang dalam naskah "*Susuluk Martabat Wahdat Wakidiyat*" mengandung corak *Tasawuf Falsafi*. Hal ini sangat dimungkinkan karena dipengaruhi diperoleh dari guru yang diundang oleh ayahnya yaitu Syaikh Abdul Muhyi, yang memang menganut corak *tasawuf falsafi*. Isi dari naskah tersebut mengandung ajaran Martabat Tujuh sebagai salah satu ajaran *tasawuf falsafi*, yang juga diajarkan oleh Syaikh Abdul Muhyi.

Situasi yang hampir sama, dialami oleh Ranggawarsita yang telah melahirkan karyanya Serat wirid Hidayat Jati. Pada masa itu, pemberontakan Dipanagara yang berlangsung dari thn 1825-1830 merupakan upaya terakhir yang dilakukan oleh pihak istana untuk merebut kembali kekuasaan negara dari tangan pemerintah kolonial, setelah terjadinya pemindahan pusat kerajaan Islam ke Mataram Surakarta dengan membagi daerah kekuasaan Mataram menjadi tiga wilayah kerajaan kecil. Namun kekuasaan sosial politiknya telah dirampas habis oleh pemerintahan kolonial.

Perasaan kecewa Raja yang disebabkan situasi politik akibat ditelanjangi kekuasaannya oleh pemerintahan kolonial tersebut, menyebabkan beralihnya konsentrasi raja pada kegiatan dengan strategi budaya yang diterapkannya terutama dalam bidang seni budaya dan sastra. Keraton berubah mempertahankan hubungan dengan rakyatnya melalui kebudayaan yang bersifat spiritual. Dengan strategi dan kebijakan ini sunan

¹Keadaan ini terjadi karena sedang berkecamuk konflik antar keluarga istana (De Graaf, 1984:264). De Graaf, H.J. dan Pigeud, TH., *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1989, cetakan III), 264. Informasi lain ditemukan: Pada tanggal 15 Desember 1747, van Hohendorff mengumumkan putra mahkota sebagai susuhunan Paku Buwana III

mengangkat jabatan khusus yakni *Abdi Dalem Kapujanggan*. Disamping keluarga istana, para priyayi pun berusaha mencapai kebesaran dan kewibawaan mereka melalui pengembangan seni budaya ini. Untuk tujuan ini kemudian raja mengangkat secara beruntun tiga pujangga besar dari satu garis keturunan. Yakni Yasadiputr I, kemudian putranya, Yasadipura II, dan Ranggawarsita (cucu Yasadipura II).²

Wirid Hidayat Jati karya Ranggawarsita tidak bisa dilepaskan dari situasi sosial kerajaan pada situasi ini. Ranggawarsita sebagai salah seorang pujangga, sastrawan, dan arsitek pembaharuan dan kebangkitan sastra dan budaya Jawa pada masa Surakarta awal, yang pemikiran-pemikirannya mempunyai ciri khas tersendiri yang banyak diminati oleh para pecinta kepustakaan Islam Kejawen.

Secara psikologis ada hal yang mendorong Ranggawarsita semakin mencintai dunia sastra, terkait dengan profesi beliau sebagai Pujangga istana. Sebagaimana terlihat dalam ungkapannya yang mencerminkan kekecewaan hati Ranggawarsita. Menurut G.W.J. Drewes, puisi-puisi dalam *Kalathida*, mencerminkan kekecewaan hati Ranggawarsita, lantaran penghargaan atasan dirasa kurang sepadan dengan jasanya.³ Di samping itu ungkapan tersebut menggambarkan ketabahan dan keteguhan hati Ranggawarsita. Gambaran kekuatan jiwa yang telah ditempa oleh kepercayaan terhadap takdir Tuhan. Kepercayaan terhadap kodrat-iradat serta takdir Tuhan memang merupakan kristalisasi jiwa ketuhanan. Dapat membentuk jiwa agar selalu tabah dan tidak kenal putus asa. Penderitaan batin yang dialami oleh Ranggawarsita, tidak mengurangi kesetiaan dan kebaktiannya terhadap raja. Bahkan mendorong untuk lebih tekun dalam mengubah cerita-cerita lama. Oleh sebab itu sepantasnya Paku Buwana XII kemudian menganugerahkan pangkat *tumenggung anumerta*.⁴

Selain itu Ranggawarsita secara kasat mata menyaksikan kesemrawutan dan tindakan-tindakan korupsi yang banyak melanda kehidupan istana serta masyarakat banyak. Kehidupan masyarakat menjadi morat-marit, dan sangat memprihatinkan. Sebagai pujangga penyambung

²Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, 222

³G.W.J. Drewes, "Ranggawarsita, the Pustaka Raja Madya and the Wayang Madya", *Oriens Extremus* (h. XXI, Desember 1974), h.205.

⁴Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*.

lidah rakyat, Ranggawarsita menggambarkan keluhan dan penderitaan masyarakat pada masa itu sebagai berikut:

“Tugasnya terlebih gawat dan rumit, dan tak dapat ditinggalkannya. Akan tetapi hati sang pujangga dilanda kebimbangan, jangan-jangan khilaf pandangan batinnya, yang ditujukan bagi kesejahteraan hidup, lantaran suasana hatinya baru prihatin, yang selalu menjerat hatinya. Pelajaran para bijaksana, pandangan hati (sang pujangga) menjadi terang benderang. Sesuai dengan keadaan zaman, yang dinamakan masa kusut. Tingkah laku manusia banyak menyimpang dari jalan yang benar, sehingga kekusutan makin bertambah, hampir semua orang hatinya menjadi kebingungan, sedih dan pilu keluhannya tiada henti-henti, senantiasa takut dan khawatir.

Makin lama makin jelas dan terang, masa suram semakin kelihatan, susah dan rumit keadaannya. Makin bertambah menyedihkan kehidupan masyarakat, semakin kocar-kacir. Ketenteraman hati lenyap sama sekali, jerit tangis orang tiada henti-hentinya, nyaring kedengaran di mana-mana, sinar kegembiraan hati tiada kelihatan, antara selalu terbawa oleh kesedihan.

Kesengsaraan kehidupan tiada tergoyahkan. Segala upaya tiada guna, segala mantra hambar kesaktiannya dan tiada berdaya. Pilu dan pedih terasa makin merata di mana-mana, menyebabkan sunyinya gairah kehidupan. Sebaliknya beruntunglah orang yang sedang mendapat kesempatan.

Kehendaknya menyimpang dari jalan yang benar, selagi masih hidup nafsunya dipuaskannya. Orang yang demikian sesungguhnya diikuti oleh kegelisahan yang menumpuk setiap hari, hatinya kacau lantaran menyimpan huru-hara, hidup khianat karena mengikuti hati dusta, melahirkan kebohongan yang menjadi-jadi, segala perbuatannya mengarah pada khianat.

Angkara-murkanya, ingin meruntuhkan yang sedang berkedudukan tinggi, penguasa ingin dijatuhkan; tindakan yang demikian tiada seorang pun yang berani menegurnya, takut akan disiksanya, pasti akan terpelanting jauh, lantaran baru dilindungi dewa yang teramat sakti, melebihi segala-galanya, siapa menegus pasti binasa. Tindakan sewenang-wenang semakin terasa.”

Perlu diketahui, bahwa karakter dan ciri dari seni budaya dan sastra Jawa (*kejawen*) yang tumbuh pada masa itu sangat bersifat mistis, dan feodalis. Hal ini sangat dimungkinkan karena dilucutinya kekuasaan politik kenegaraan oleh pemerintah kolonial Belanda serta ditambah dengan keinginan para priyayi sendiri untuk kebesaran dan kewibawaan dalam situasi yang serba mistis dan mitologis. Karya sastra budaya dianggap dapat menjadi wasilah (perantara) yang paling efektif untuk mempertahankan kebesaran Raja dan hak-hak istimewa para priyayi. “*Raja titising Dewa*” konsep yang harus dipertahankan, salah satunya sarannya adalah dengan ajaran mistik dan kepercayaan yang mitologis dan serba magis. Untuk tujuan tersebut para Pujangga mempunyai tugas untuk aktif menyerap ajaran tokoh-tokoh sufi yang beraliran *union mistik (manunggaling Kawula Gusti)* bagi pengembangan ajaran ilmu kejawen. Ajaran-ajaran ketuhanan al-Hallaj, Ibn’Arabi, Abdul Karim al-Jilli, Hamzah Fansuri, Shams al-Dîn Sumatrani, sangat digemari kalangan ilmu kejawen.

Di samping itu, selain faktor politik yang terjadi pada masa itu, ada hal yang menarik dari sosok Ranggawarsita. Selain ia dididik dalam lingkungan keluarga pujangga dan kesusastraan Jawa, seperti halnya kebanyakan para priyayi Jawa, ia juga seorang santri yang memperoleh pendidikan pesantren di Tegalsari, yang diasuh oleh seorang guru agama yang ternama, yaitu Kiyai Ageng Kasan Basari. Selain sebagai guru agama, Kasan Basari juga merupakan ahli kebatinan yang masih berdarah priyayi. Menjadi suatu hal yang lumrah, bahwa pesantren semacam ini selain menghasilkan para ahli agama, juga melahirkan tokoh-tokoh priyayi dan negarawan. Nampaknya sejak berdirinya Kerajaan Demak, pesantren merupakan satu-satunya lembaga pendidikan yang cukup teratur di Jawa. Oleh karenanya para wali di Pulau Jawa (seperti tertulis dalam *Babad*), disamping merupakan guru pesantren, juga dianggap sebagai leluhur yang amat dimuliakan oleh para raja dan priyayi Jawa. Inilah yang dimungkinkan pesantren kemudian dianggap sebagai titik temu antara jalur priyayi dan jalur tokoh-tokoh agama.⁵

Walaupun Ranggawarsita kurang tekun dalam hal mengaji dan mempelajari Bahasa Arab,⁶ namun suasana kehidupan keagamaan di pesantren, sangat mempengaruhi pada kepribadian dan alam pikiran

⁵Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, 182.

⁶Hal ini Nampak terlihat dalam ungkapan-ungkapan karya-karya Ranggawarsita, seperti dalam naskah yang menjadi kajian penelitian ini, *Serat Hidayat Jati*.

Ranggawarsita.⁷ *Wahyu Kapujangga* (yang dikenal dalam tradisi Jawa), sudah ia peroleh di pesantren Tegalsari ini. Sebagai seorang putra priyayi yang tinggal di pesantren ia sempat mengalami tekanan batin. Namun suasana psikologis ini, yang kemudian menimbulkan kesadaran Ranggawarsita untuk meninggalkan cara hidup mudanya yang penuh kenakalan, yang kemudian *mesu budi* dalam upaya peningkatan kemampuan ruhaninya. Setelah kakeknya (Yasadipura II meninggal), kemudian Ranggawarsita diangkat sebagai pujangga istana (untuk menggantikan kakeknya) dengan pangkat *Kliwon carik*. Karena sejak kecil ia sudah dididik dan dibina dalam Kesusastaan dan Kepustakaan Jawa. Pengangkatannya sebagai pujangga Istana, menunjukkan bahwa ia seorang tokoh yang telah menguasai ilmu *kejawen*, yang dianggap telah mahir dalam kesusastaan serta mumpuni dalam ilmu *kejawen*, bahkan kepangkatan tersebut ada kaitannya dengan wahyu. Tugas utamanya sebagai pujangga istana adalah menyusun dan mengembangkan kebudayaan dan kepustakaan Jawa. Ranggawarsita⁸ sangat berjasa dalam menyusun karya-karya baru.⁹

Agak berbeda dengan situasi yang dialami oleh Haji Hasan Mustapa. Pada masa itu Belanda masih menjajah negara Indonesia, tetapi Haji Hasan Mustapa berada pada posisi yang “sejajar” dengan orang Belanda, yaitu Snouck Hurgronje. Haji Hasan Mustapa mempunyai kedekatan dengan sosok C. Snouck Hurgronje. Sosok Haji Hasan Mustapa sudah masuk ke dalam lingkaran strategi Hurgronje yang menjadikan aristokrasi pribumi sebagai kelas sosial pertama yang ditarik ke dalam lingkaran kolonial. Ada alasan lain yang menyebabkan Snouck menjadikan Haji Hasan Mustapa sebagai informan penting.

Latar belakang hidup yang mempengaruhi karya-karya sufistik Haji Hasan Mustapa dimungkinkan disebabkan oleh beberapa hal; *Pertama*, Haji Hasan Mustapa berasal dari keluarga pesantren sekaligus keluarga yang akrab dengan seni budaya Sunda. Seperti diungkapkan Kartini, tidak sedikit dari keluarganya, terutama dari pihak ibunya yang menjadi ulama dan menjadi

⁷Mulyoto, *Humanisme Dalam Serat Kalatidha, Suatu Pendekatan Filsafati*, (Yogyakarta: Fak Filsafat, UGM) . 2005. h. 7

⁸Ranggawarsita berbeda dengan kakek-kakeknya Yasadipura I dan II, yang banyak dilakukan oleh mereka berdua sebagai pujangga istana adalah menggubah kitab-kitab yang berbahasa Jawa Kuno ke dalam bahasa Jawa baru dan menyesuaikan dengan zaman Islam.

⁹Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, 18.3

gurunya seperti Kyai Haji Hasan Basri (Kiarakoneng, Garut) dan Kyai Muhammad (Cibunut, Garut). Sedangkan dari keluarga ibunya banyak yang menjadi pujangga Sunda, *panayagan* dan pencipta lagu. Bahkan dikemukakan bahwa pada masa remajanya Haji Hasan Mustapa dikenal nakal dan sering ikut menari *rongg ng ketuk tilu*.¹⁰ *Kedua*, menurut Jajang dalam tesisnya, Haji Hasan Mustapa pernah pergi ke Makkah sebanyak tiga kali.¹¹ Haji Hasan Mustapa mengunjungi Makkah terbagi pada 3 periode. Keberangkatan pertama ketika Haji Hasan Mustapa pada usia delapan tahun, diperkirakan ia berada di Makkah tidak lebih dari dua tahun. Keberangkatan ke Makkah yang kedua, setelah ia dewasa selama tiga sampai empat tahun, dan ketika itu ia menikah dengan Nyi Mas Liut. Periode ketiga Haji Hasan Mustapa berada di Makkah selama lima tahun, dan ini merupakan kunjungan terakhir.¹² Setelah itu, Haji Hasan Mustapa ikut serta berkeliling Jawa, pernah bertugas di Aceh sebagai penghulu, dan kemudian menetap lama di Bandung juga bertugas menjadi penghulu, sampai beliau pensiun. Beberapa sarjana meyakini bahwa ketertarikannya pada mistisisme sudah terbangun sejak berada di Makkah, bahkan dimungkinkan ia sudah masuk ke dalam jaringan tarekat. Walaupun Haji Hasan Mustapa sendiri tidak secara jelas menyebutkannya, karena ia cenderung lebih konsern pada tradisi keilmuan Islam terutama fiqih. Ketertarikan pada mistisisme lebih dalam dan menggelutinya secara serius dimungkinkan berkembang kemudian.¹³ Hal ini diperkuat dengan salah satu karya puisinya sebagai berikut:

*Tadi aing nu kapahung
Tilu puluh taun leuwih
Dina rasaning kadunyan
Beurat birit salah indit
Ayeuna di walagrina
Indit birit mawa bibit*

¹⁰Tini Kartini, Ningrum Djulaecha, Saini K.M. dan Wahyu Wibisana, *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985), 13.

¹¹Haji Hasan Mustapa mengunjungi Makkah terbagi pada 3 periode. *Pertama* ketika usia delapan tahun. *Kedua*, setelah ia dewasa selama tiga sampai empat tahun. *Ketiga* Haji Hasan Mustapa berada di Makkah selama lima tahun, dan ini merupakan kunjungan terakhir.

¹²Jajang Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustapa 1852-1930*, (Leiden University: Thesis, 1999), 17.

¹³Jajang Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustapa 1852-1930*, 22.

Artinya:
Barusan aku yang tersesat
Tiga puluh tahun lebih
Dalam perasaan keduniaan
Malas karena salah pergi
Sekarang merasakan bahagiannya
Pergi membawa benih

Puisi di atas menggambarkan perjalanan hidupnya yang mengalami perjalanan panjang dalam menempuh kehidupan yang dia rasa tersesat dalam keduniawian. Selama tiga puluh tahun lebih beliau merasakan salah melangkah atau yang beliau sebut dengan istilah *tibalik paesan jati* (terbaliknya nilai).¹⁴Kenyataan ini memberikan gambaran, bahwa dimungkinkan bahwa Haji Hasan Mustapa tidak sedari awal sudah memiliki kesadaran mistisisme bahkan menjadi pengikut tarekat. Karena baru beberapa tahun kemudian, ia mengakui dirinya sebagai pengikut tarekat Shattariyah. Dimungkinkan ketika beliau berada di Makkah, tradisi keilmuan Islam yang dimilikinya belum merasa menemukan pengalaman spiritual yang memuaskan. Oleh karena itu, keseriusan Haji Hasan Mustapa dalam mendalami mistisisme tidak jauh dari beberapa karya yang disusunnya dalam berbagai *guguritan* mistik, yaitu sekitar tahun 1900-1902. Oleh karenanya karir dan jabatannya selama di Aceh dengan tradisi mistisisme Islam Nusantara (seperti Hamzah Fansuri, Shams al-Dīn al-Sumatrani, Nur al-Dīn al-Ranirī dan Abdul Rauf al-Singkili), sangat dimungkinkan dapat mempengaruhi perjalanan kehidupan dan karya-karya mistiknya. Walaupun menurut Jajang Jahroni besar kemungkinan ia juga sudah mengetahui tentang tradisi tasawuf Timur Tengah (Ibn ‘Arabi, al-Jili, al-Ghazali, dan al-Burhanpuri) selama dua belas tahun karirnya di Makkah (1860-1862, 1869-1873, 1877-1882).¹⁵

¹⁴Puisinya ini ditulis dalam bentuk puisi Kinanti *Kulu-kulu di Lalayu* Cod. Or. 7875e bait 58, Haji Hasan Mustapa, *Kinanti Kulu-kulu*, (Bandung: Kiblat, 2009) 28-30.

¹⁵Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustapa 1852-1930*, 41.

2. Perspektif Budaya dan Alam

Faktor budaya dan alam sangat berpengaruh kepada karya ketiga tokoh tasawuf ini. Diantaranya dapat kita cermati dalam salah satu karya mereka:

- a. Haji Hasan Mustapa ketika menjelaskan teori penciptaan alam menggunakan analogi bioskop. Analogi yang digunakan oleh Haji Hasan Mustapa, memberikan gambaran kepada kita; *pertama*, bahwa ia pada masanya sudah mengenal perkembangan teknologi film, dalam bentuk bioskop. Sehingga teori penciptaan yang sangat filosofis bisa digambarkan dengan proses terjadinya sebuah gambar dan terpancarnya cahaya yang muncul dari sebuah proses “perfilm-an”(bioskop). Selain itu, penggunaan analogi ini, diharapkan dapat mempermudah pemahaman oleh masyarakat awam tentang ajaran ini, yang sangat filosofis. *Kedua*, memperkuat informasi yang mengatakan bahwa Haji Hasan Mustapa mempunyai pribadi yang unik, dan ia sangat menyukai seni dan budaya Sunda yang berkembang pada masa itu di tataran Sunda. Pada masa remajanya Haji Hasan Mustapa dikenal nakal dan sering ikut menari *ronggeng ketuk tilu*. Di samping itu, jika dilihat dari faktor ketuirunan, Haji Hasan Mustapa, dari keluarga ibunya banyak yang menjadi pujangga Sunda, *panayagan* dan pencipta lagu. *Ketiga*, memberikan gambaran sosok Haji Hasan Mustapa yang sangat cerdas. Haji Hasan Mustapa dikenal model perpaduan antara pribadi santri dan kaum *ménak* yang mengalami kolonisasi, juga dikenal sebagai tokoh yang pandai berdebat, pintar, luas pengetahuan agamanya, tetapi juga tidak selamanya sejalan dengan paham yang dianut oleh kebanyakan ulama pada waktu itu, Sehingga muncul gelar untuk Haji Hasan Mustapa sebagai “*Ulama Mahiwal*” (yang lain dari pada yang lain), gelar ini menggambarkan sosok Haji Hasan Mustapa yang unik pada masa itu, yang tercermin dari anekdot-anekdot yang dimuat dalam karya-karyanya, setidaknya anekdot tersebut menambah kepopulerannya.¹⁶ Sumber lain menyebutkan: Haji Abu Bakar Djajadiningrat menyebutkan, Haji Hasan Mustapa adalah salah seorang ulama terkemuka di Jawa yang ada di Makkah masa itu (menjelang akhir abad 19). Beliau dianggap setingkat dengan H. Ahmad Banten. Dalam urutan ulama-ulama Jawa terkemuka di Makkah pada masa itu, Haji Hasan Mustapa ditempatkan pada urutan keenam oleh

¹⁶Lembaga Studi Agama Islam Filsafat (LSAF), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Edit. Ahmad Rifa'i Hasan, (Jakarta: Mizan), 1987, 84.

Abu Bakar. Disebutkan bahwa Haji Hasan Mustapa mempunyai 30 murid di Masjidil Haram. Haji Hasan Mustapa telah menerbitkan buku dalam bahasa Arab tentang *al-Hafir* yang menurut Konongsveld, adalah *graphic arts*. Buku ini diterbitkan di Mesir.¹⁷

- b. Ranggawarsita menggunakan anggota tubuh (lebih fokus pada sistem/alat reproduksi manusia).

Serat Wirid Hidayat Jati adalah Salah satu karya terkenal dari Ranggawarsita¹⁸ yang dapat dikategorikan sebagai karya sastra Islam berwajah Jawa. Karya sastra suluk pada *Serat Hidayat Jati* dan beberapa serat lain, karya Ranggawarsita tersebut, bersumber dari al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas. Disebutkan bahwa, "Dalil adalah firman Allah, Kadis adalah sabda dan ajaran Rasulullah, Ijemak adalah kesepakatan para wali dan *ngulama*¹⁹ kiyas adalah mempersamakan suatu masalah dengan kejadian masa lalu dan mengambil penafsiran hukum atasnya".²⁰

Serat Hidayat memberikan gambaran kepada kita bahwa karya Ranggawarsita ini yang menunjukkan serta membuktikan bahwa karyanya dapat dikategorikan sebagai ajaran *tasawuf falsafi*, yang dimungkinkan mendapat pengaruh dari tokoh tasawuf sebelumnya yang menganut paham *tasawuf falsafi* di Jawa, dengan teori martabat tujuhnya yaitu Syaikh Abdul Muhyi.

Penjelasan tentang teori penciptaan yang dituangkan dalam karyanya yang monumental, dengan menggunakan analogi anggota tubuh manusia, yang secara sekilas terkesan "porno", memberikan gambaran akan sosok tokoh seorang ilmunan yang cerdas, detail, dan luas dalam pengetahuan biologinya. Misalnya penjelasan dalam *Serat wirid Hidayat Jati*:

Nasehat yang ke-5 Pembuka tahta dalam baitul mukarram

Sesungguhnya AKU bertahta dalam **baitul mukarram**, itu rumah tempat laranganKU, berdiri di **dalam dada Adam**. Yang ada di dalam dada itu hati, yang ada di antara hati itu jantung, dalam jantung itu budi, dalam budi itu

¹⁷Lembaga studi Agama Islam Filsafat (LSAF), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-Karya Klasik*, 86.

¹⁸Ranggawarsita, lahir di Surakarta, 15 maret 1802. Wafat: 24 Desember 1873) nama lain beliau adalah: Kiai Ageng Mukamad Sirulah Ing Kedhungkol/Bagus Burham. Lihat: Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen, Wirid Hidayat Jati*, cet. Ke.2 (Jakarta: Dolphin) 2015, 10.

¹⁹Ulama (red)

²⁰Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen, Wirid Hidayat Jati*, 79.

jinem, yaitu angan-angan, dalam angan-angan itu suksma, dalam suksma itu rahsa, dalam rahsa itu AKU. Tidak ada Tuhan kecuali hanya AKU dzat yang meliputi keberadaan yang sesungguhnya. Disebutkan bahwa di dalam dada manusia itu terdapat susunan sebagai berikut:

Pertama hati (kalbu), Di antara hati terdapat jantung, Di dalam jantung ada budi, Di dalam budi ada angan-angan Di dalam angan-angan ada suksma, Di dalam suksma ada rahsa, Di dalam rahsa ada AKU.

Dalam wejangan ke-5 ini Ranggawarsita menegaskan akan konsep ketuhanannya, mengesakan Allah, tauhid yang sesungguhnya tetapi menggunakan analogi anggota tubuh yang sangat detail, dengan ditegaskan bahwa tidak ada Tuhan selain AKU (Allah), dzat yang meliputi keberadaan sesungguhnya (kahanan jati). Mengapa itu perlu ditegaskan, karena untuk menghindari salah pengertian bagi mereka yang telah mendapatkan wejangan ini, jangan sampai karena merasa bahwa AKU (Allah) bertahta di kepala dan di dalam manusia, lalu manusia tersebut mengaku dirinya sebagai Tuhan, atau menjadi bagian dari Tuhan. Jika itu yang terjadi, maka manusia tersebut telah jauh tersesat.

Dilanjutkan dengan nasehat ke-6, tetap masih menggunakan anggota tubuh, sebagaimana dikemukakan Ranggawarsita “*Sesungguhnya AKU bertahta di dalam **baitul muqaddas**, itu rumah tempat kesucian- KU, berdiri di penis/alat **kelamin (konthol) Adam**. Yang ada di dalam penis itu buah pelir (pringsilan), di antara pelir itu nutfah yaitu mani, di dalam mani itu madi, di dalam madi itu wadi, di dalam wadi itu manikem, di dalam manikem itu rahsa, di dalam rahsa itu AKU. Tidak ada Tuhan kecuali AKU dzat yang meliputi keberadaan sesungguhnya, berdiri di dalam nukat gaib, turun menjadi johar awal, di situ keberadaan alam ahadiyah, wahdat, wahidiyat, alam arwah, alam misal, alam ajsam, alam insane kamil, jadinya manusia sempurna yaitu sejatinya sifatKU.*

Nasehat ini menyatakan bahwa ALLAH bertahta di baitul muqaddas atau baitul maqdis yang merupakan tempat suci-NYA yang berada di alat kelamin manusia yang tersusun atas hal-hal sebagai berikut: Pertama pelir, yang berisi nutfah atau mani. Madi yang merupakan sari dari mani. Wadi sebagai sari dari madi. Manikem sebagai sari dari wadi. Di dalam manikem ada rahsa. Di dalam rahsa ada AKU.

Penjelasan Ranggawarsita pada wejangan yang ke-6 ini, menunjukkan sosok yang sangat mengetahui mendalam tentang prosos reproduksi dan alat

reproduksi manusia, yang dijadikan sebagai analogi dalam menjelaskan dan memahami tentang ketauhidan. Dan ia selalu menegaskan bahwa pemahamannya jangan sampai disalah artikan. Jika dia menggunakan analogi anggota tubuh manusia, bukan berarti manusia adalah Tuhan, tetapi ia selalu menegaskan bahwa “Tidak ada Tuhan selain AKU (Allah).

c. Paku Buwana III

Di dalam Serat Suluk Wakhidiyyah, Paku Buwana III tidak menggunakan analogi dalam menjelaskan ajaran tasawuf falsafinya, baik yang terkait dengan penjelasan Ketuhanan, teori penciptaan, maupun dalam menjelaskan tentang Insan Kamil. Salah satu faktor penyebabnya antara lain, pembahasan tentang teori Martabat Tujuh (*tasawuf falsafi*) tidak seramai/segenar dibicarakan seperti pada masa Ranggawarsita dan Haji Hasan Mustapa, karena situasi politik yang masih mendominasi pada masa itu. Masyarakat belum banyak yang peduli untuk membahas hal yang sangat rumit seperti konsep Martabat Tujuh yang dikemukakan Paku Buwana III, pada waktu itu. Sehingga Paku Buwana tidak terlalu tertantang untuk menjelaskan secara mendalam dan terperinci tentang ajaran ini, untuk masyarakat awam.

3. Konstektualisasi/ Pribumisasi

- a. Penyebutan istilah Gusti Allah. Bagi orang-orang Islam Kejawen biasanya menyebut Tuhan dengan istilah *Gusti Allah*, dua kata yang merupakan perpaduan antara Jawa (*gusti*) dan Islam (Allah). Kata *gusti* dalam kamus Jawa Kuno memiliki arti tuan atau yang berkuasa dan kelompok khusus dalam masyarakat keraton.²¹ Bagi orang Islam kejawen panggilan Gusti Allah merupakan wujud kesetiaan terhadap adat dan tradisi Jawa. Sekalipun sudah meyakini bahwa Tuhan pencipta alam yang wajib disembah adalah Allah, tetapi mereka tetap menggunakan istilah *gusti* untuk memuliakannya. Dalam tradisi Jawa, istana atau keraton, menjadi media *manembah* (pemujaan terhadap Tuhan), karena raja dianggap sebagai *titising dewa* yang

²¹P.J. Zoetmulder dan Robson, S.O., *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), 323.

setelah masuk zaman keislaman, raja merupakan *khalifatullah sayidin panataagama*.²²

- b. Istilah *Sangkan paraning dumadi* merupakan istilah yang digunakan untuk mengungkapkan keyakinan akan adanya asal mula kehidupan ini, dari mana dia datang, dan akan ke mana setelah hidup ini. Mengenal Tuhan dan mencari jalan untuk bisa menyatu dengan-Nya merupakan dambaan setiap penganut Islam Kejawen. Kenikmatan atas perasaan dekat dengan Tuhan sering diungkapkan dengan tamsil atau perumpamaan. Misalnya ketika menggambarkan kedekatan antara manusia dengan Tuhan diungkapkan dengan kalimat “*cedak tan senggolan, adoh tanpo wangenan*” (dekat tapi tidak tersentuh, jauh tapi tidak ada pemisah). Oleh karena pada umumnya orang kejawen mengekspresikan kepercayaannya pada Tuhan sering memanfaatkan fenomena alam. Misalnya menyebut Tuhan dengan istilah “pangeran”, yang biasa digunakan untuk memanggil anak raja atau kaum bangsawan. Kata pangeran berasal dari kata *pa-ngenger-an*, *ngenger* berarti *nderek*, *ngawula*, mengabdikan atau melayani tuannya. Pangeran berarti tempat mengabdikan dan menghamba warga atau masyarakat di lingkungan istana atau keraton.²³
- c. *Manunggaling Kawula Gusti*. Ajaran yang meyakini akan adanya kesatuan antara manusia dengan Tuhan. Dalam dunia Tasawuf kita mengenal istilah Wahdat al-Wujud.
- d. *Manunggaling kawula gusti* (diterapkan jadi konsep politik dalam Kerajaan Mataram). Tuhan = gusti Allah, Gusti: Tuan yang berkuasa dalam keraton (wujud kesatuan terhadap adat dan tradisi Jawa). Tuhan: *Sangkan Paraning Dumadi* (Asal mula kehidupan dari mana/kemana setelah mati). *Manunggaling kawula gusti* (diterapkan jadi konsep politik dalam Kerajaan Mataram).²⁴

²²Samidi Khalim, *Salat Islam Kejawen*, 105.

²³Samidi Khalim, *Salat Islam Kejawen*, 107.

²⁴Ali Imron Al-Ma'ruf, *Peran Keraton Dalam Pengembangan Islam: Mozaik Budaya Jawa-Islam Warisan Keraton*, (<http://aliimronalmakruf.blogspot.co.id/2011/04/peran-keraton-dalam-pengembangan-islam.html>), diakses tgl 29 Sept. 2016)

A. Diseminasi Ajaran Tasawuf Falasafi

1. Melalui Naskah

Henri Loir Chambert & Oman Fathurahman, telah menyusun sebuah buku yang sangat penting *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah-naskah di Indonesia Sedunia (World Guide to Indonesian Manuscript Collections)*. Buku ini memberi informasi dan gambaran tentang keberadaan naskah-naskah Indonesia di dunia. Selain itu buku ini juga menyempurnakan beberapa katalog dan juga literatur-literatur tentang filologi. Usaha yang telah dilakukan oleh Henri Loir Chambert & Oman Fathurahman ini, tentunya telah memberi sebuah kontribusi berharga bagi akselerasi dan perkembangan studi filologi Indonesia, dan telah menyumbangkan pengetahuan bagi orang Indonesia terkait dengan bagaimana mendapatkan informasi tentang naskah-naskah di Indonesia.²⁵“Bidang-bidang yang terkandung dalam naskah sangatlah luas. Siapapun yang akrab dengan naskah Indonesia, mengetahui bahwa naskah-naskah itu mengandung kekayaan informasi yang berlimpah. Naskah memuat informasi lebih banyak daripada sastra yang bersifat terbatas. Naskah mengandung hal-hal yang terdapat dalam disiplin ilmu lain seperti agama, sejarah, hukum, adat istiadat, obat-obatan, teknologi, dan informasi lain. Para ahli dari wilayah yang beragam ini seharusnya memanfaatkan kekayaan informasi ini. Ahli hukum dan ahli sejarah telah lama menyadari hal ini. Meskipun begitu mereka cenderung menggunakan edisi teks yang disunting ahli-ahli filologi, walaupun banyak sejali naskah-naskah yang belum diterbitkan dan belum terpakai.”²⁶

Indonesia adalah salah satu negara terbesar kedua setelah India dalam hal peninggalan naskah-naskah kuno. Akan tetapi naskah-naskah tersebut belum mendapatkan perhatian serius, baik dari pemerintah, akademisi, maupun dari masyarakat sendiri. Bahkan ada kecenderungan besar naskah tersebut menghilang atau berpindah ke negara lain. Padahal, peninggalan naskah-naskah kuno itu telah dilindungi oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2010 tentang Cagar Budaya.²⁷

²⁵Uka Tjandrasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, (Jakarta : PT. Gramedia, 2009), h. 201

²⁶Henri Loir Chambert & Oman Fathurahman, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah-naskah di Indonesia Sedunia (World Guide to Indonesian Manuscript Collections)*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia - EFEO (Ecole Francaise d'Extreme-Orient), 1999), h. 19-20. Sebagaimana dikutip juga oleh Uka Tjandrasmita, 202.

²⁷*Manuskripta, Vol. 2, No. 1, 2012Masmmedia Pinem*

Salah satu naskah yang masuk ke Indonesia adalah karya seorang ulama India, Syaikh Muhammad Faḍl Allāh al-Burhanpuri (w. 1029/1620), *at-Tuhfah al-Mursalah*. Karya ini tersebar luas di kepulauan Melayu-Indonesia. Fakta ini memperkuat kenyataan bahwa, bahwa *at-Tuhfah al-Mursalah* merupakan contoh yang baik bagi terjadinya transmisi pemikiran Islam dari India ke kepulauan ini.²⁸

Salah satu Negara yang mempunyai peradaban besar adalah India. Negara ini mempunyai pengaruh besar dan bertahan lama di kepulauan Melayu-Indonesia, jika dibandingkan dengan Cina, baik dari bidang agama, politik, ilmu pengetahuan, kesusastraan, maupun seni. Hal ini dikarenakan ada beberapa alasan: *Pertama*, bahasa dan tulisan India lebih mudah dipelajari.²⁹ *Kedua*, secara geografi, India lebih dekat dibanding Cina.³⁰ *Ketiga*, sejak abad pertama sampai abad ke-19, India tetap menjadi sumber penting dalam pembentukan kultur Melayu dan sastra Melayu.³¹

Bersamaan dengan itu hubungan dagang India dengan Kepulauan Melayu-Indonesia sudah berlangsung sejak beberapa abad pertama masehi bahkan menjelang abad ke-5, hubungan langsung dengan Cina juga terjadi.³² Dalam hubungan dagang dengan Aceh, maka India memegang bagian terbesar dalam perdagangan.³³ Hal ini terbukti dengan berdirinya kerajaan-kerajaan yang dipengaruhi oleh budaya yang bercorak Hindu dan Budha seperti munculnya kerajaan Sriwijaya tahun 670, sebagai dampak terjadinya pengaruh Indianisasi di kepulauan Melayu-Indonesia yang sejak menjelang abad ke-7 sudah dominan.

Ketika Islam masuk di kawasan Nusantara, dan pertama kali muncul di Aceh, maka Islam menjadi penghubung antara Aceh dan India. Informasi paling awal hubungan India dan Aceh terekam dalam *Sejarah Melayu* yang

²⁸Peter G Riddel, *Islam and The Malay –Indonesian World: Transmission and Responses*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 133

²⁹R.O.Winstedt, 'Indian Influence in The Malay World.' JRAS, No.2 (Oct., 1994), 186-196

³⁰Vladimir Braginsky, "Structure, date and Sources of Hikayat Aceh Revisited : The Volkenkunde (BKI) 162-4, 2006), 441-467

³¹Vladimir Braginsky, "Structure, date and Sources of Hikayat Aceh Revisited : The Volkenkunde, 441

³²Erawadi, *Tradisi, Wacana, dan Dinamika Intelektual Islam aceh Abad XVIII dan XIX*. (Jakarta: badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, 2009), 93.

³³Lombard, Denys, *Kerajaan aceh Zaman Sultan Iskandar, Muda (1607-1636)*, (jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Forum Jakarta Paris-Ecole Francaise D'Extreme-Orient, 2007) Lombard, Denys, *Kerajaan aceh Zaman Sultan Iskandar, Muda (1607-1636)*, (jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Forum Jakarta Paris-Ecole Francaise D'Extreme-Orient, 2007), 167.

memuat laporan tentang mimpi penguasa Mekkah bertemu Nabi Muhammad dan dia minta mengirim utusan ke Samudra untuk mengislamkan wilayah tersebut. Raja Ma'abri (Malabar-India) ikut dalam ekspedisi tersebut berlayar ke Samudra. Mereka mengunjungi beragam tempat dimana penduduknya kemudian memeluk Islam seperti di Fansuri, Lamiri dan Haru, sebelum mencapai Samudra.³⁴

Informasi lain di dalam sebuah episode di dalam *Hikayat Aceh* yaitu episode Turki yang menceritakan bahwa Syaikh Sibgatullāh, yang berasal dari India dan mursyīd tarekat Syattāriyyah, bertemu dengan dua orang saudagar dari Aceh yang melaksanakan haji yaitu Haji Ahmad dan Haji Abdullah. Mereka bertemu di Masjid Nabi di Madinah dan menanyakan tentang Aceh dan Sultan Iskandar Muda. Saudagar Aceh ini kemudian pulang ke Aceh dan menceritakan peristiwa ini kepada Syams ad-Dīn³⁵. Sangat mungkin sekali bahwa Syaikh Sibgatullāh yang meninggal di Madinah, merupakan tutor dari Syams ad-Dīn.³⁶ Informasi lain dikemukakan, bahwa Syaikh Yūsuf al-Maqassārī, sahabat Ar-Rānīrī dan juga murid dari guru Ar-Rānīrī, Ba-Syaibān³⁷, menulis risalah-risalah tasawufnya berdasarkan karya-karya Syaikh Nāsir ad-Dīn Chārg Dihlawī dan Syaikh Tāj ad-Dīn gSambālī yang berasal dari India.³⁸

Namun kehadiran Nūr ad-Dīn ar-Rānīrī yaitu Muhammad Jaylāni b. Hasan b. Muhammad Hamid ar-Rānīrī di Aceh tahun 1590³⁹, bisa dikatakan bukti paling awal faktor Islam dalam hubungan antara Aceh dan India, disusul dengan kehadiran Ar-Raniri sendiri ke Aceh kemudian tahun 1047/1637 pada

³⁴Karel A. Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, (Bandung: Mizan, 1995), 182.

³⁵Vladimir Braginsky, "Structure, date and Sources of *Hikayat Aceh Revisited* : *The Volkenkunde* 452

³⁶Vladimir Braginsky, "Structure, date and Sources of *Hikayat Aceh Revisited* : *The Volkenkunde*, 453

³⁷Nama lengkapnya Abū Hafs 'Umar bin 'Abdullāh Bā Syaibān at-Tarīmī al-Hadramī (w. 1656) atau juga dikenal dengan Sayyid 'Umar al-Aydarūs di Gujarat. Dia merupakan guru paling penting bagi Ar-Rānīrī di India, lihat Azyumardi Azra, *Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, dalam Frederick De Jong dan Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested* (Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999), h. 674

³⁸A.A. Rizvi, *History of Sufism in India*, Vo. II (New Delhi: Munshiram Manoharial Publisher, 1983), 336

³⁹Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 47. Abdul Hadi mengutip tahun ini dari Ar-Raniri, Bustan as-Salatin (ed.) T. Iskandar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966), h. 3

masa Sultan Iskandar Muda, dan tahun 6 Muharram 1047 (31 Mei 1658) pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Sani.⁴⁰

Memang sedikit sekali informasi yang bisa diperoleh tentang hubungan Islam di India dan di kepulauan Melayu-Indonesia sebelum abad ke-16. Sebelumnya Hamzah diberitakan pernah melakukan perjalanan ke India dalam rangkaian perjalanannya ke dunia Arab dalam mencari ilmu⁴¹. Juga disebutkan pula sudah ada hubungan intelektual antara India dan Nusantara--dalam hal ini Jawa--dengan beredarnya kitab *at-Tamhid fi Bayani at-Tauhid* karya As-Salimi⁴² yang banyak dibaca di India sejak abad ke-13 s/d abad ke-16, dan ditemukan terjemah antar baris dalam bahasa Jawa.

Di dalam teks *al-Mawahib al-Mustarsalah* (salah satu teks yang memuat karya tasawuf falsafi, tuhfah al-Mursalah) disebutkan secara eksplisit bahwa *at-Tuhfah al-Mursalah* dikirim dari negeri-negeri India ke negeri-negeri yang ramai penduduknya Aceh (*...risalah ursilat min ad-diyar al-Hindiyyah ila al-jazirah al-ma'murah al-Asyiyah...*)⁴³. Namun tidak secara jelas disebutkan apakah Tuhfah ia dikirim secara langsung dari India melalui media para pedagang atau dibawa oleh para guru sufi yang berkelana ke kepulauan Melayu-Indonesia, yang pasti seperti perkiraan Johns bahwa *at-Tuhfah al-*

⁴⁰Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, (Proyek Pengembangan media Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995/1996), 21

⁴¹Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. (Kuala Lumpur: University of Malaya, Press, 1970), 14

⁴²Nama lengkapnya Abu Syakur as-Salimi al-Hanafi, berasal dari Persia. Kitab *at-Tamhid* ditulisnya di Persia pada abad ke-5/11. Menurut Voorhoeve, ketika ar-Raniri menulis karyanya *at-Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, yang berisikan penjelasan tentang agama sejak nabi Adam sampai nabi Isa dan aliran-aliran Islam, ia mendasarkannya kepada *Insan Kamil* nya Al-Jili, *at-Tamhid* as-Salimi dan ma'rifat (tazkirat) al-Mazahib, lihat RO. Winstedt, Book Review Tweece Malaise Geschriften van Nuruddin ar-Raniri, (ed.) P. Voorhoeve, JRAS volume 87/Issue 3-4 (1995:180)

⁴³Bagi geografer Muslim abad pertengahan secara umum istilah *al-Hind* menunjuk wilayah-wilayah timur dari India. Ia juga digunakan secara praktis untuk menyebut seluruh negara-negara Asia Tenggara ketika secara tidak jelas digunakan dalam istilah misalnya 'Raja-Raja India' atau wilayah-wilayah India' yang termasuk tidak hanya India tapi juga Indonesia, Malaya, dan lain-lain, lihat S. Maqbul Ahmad, *The Geography of India according to the Mediaeval Muslim Geographers* dalam *El*, Vol. 3 (1979): 404. Istilah Al-Asyi atau Aceh barangkali menunjuk kepada wilayah pada masa kesultanan Aceh di saat *at-Tuhfah al-Mursalah* dikirim. Azra (2004: 207), ketika menjelaskan tentang guru Ar-Raniri, Ba Syayban, setelah kembali ke Tarim dan menikah di sana, di kemudian hari dia pergi ke "diyar al-Hind" (wilayah Hindi=Surat?). apakah mungkin yang dimaksud dengan "Ad-Diyar al-Hindiyyah" di dalam teks *al-Mawahib al-Mustarsalah* adalah secara spesifik menunjuk Surat, sebuah kota pelabuhan di Gujarat, tempat dimana para pedagang dan ulama dari Arab dan India (negeri di "atas angin") memulai pelayaran mereka ke negeri "di bawah angin" (Nusantara)? Kalau dugaan ini benar, maka tetap ada kemungkinan *at-Tuhfah al-Mursalah* dikirim langsung ke Aceh, atau dari Surat dibawa dulu ke Haramayn, dan kemudian baru dititipkan ke Aceh.

Mursalah sudah dikenal dan diterima oleh para ulama Aceh yang menunaikan ibadah haji dari ulama sufi Gujarat yang bermukim di Madinah.⁴⁴

Agaknya dugaan A.H. Johns ini lebih kuat, dikarenakan pada abad ke-16 ke abad ke-18--masa-masa dimana sufi Nusantara dilaporkan berkelana ke wilayah-wilayah Islam lainnya--para sufi India sudah menetap tinggal di Mekkah, Madinah, Iraq, Iran, Turki, Asia Tengah, dan Asia Tenggara (Rizvi, 1983, II: 317), begitu juga dengan al-Burhanpuri sering melakukan perjalanan ke *Haramayn* (Rizvi, 1983, II: 343). Di samping tidak ada cukup bukti untuk mengatakan bahwa *at-Tuhfah al-Mursalah* dikirim secara langsung dari India. Para sufi Melayu itu bertemu dengan sufi India di *Haramayn* baik sebagai sahabat dan guru. Itu yang terjadi misalnya dengan Syaikh Yusuf, dan dua orang Aceh yang bertemu Sibgatullah di Madinah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hubungan ulama Nusantara dan India secara intelektual dan keagamaan berlangsung lewat perantaraan *Haramayn*. Juga kemungkinan *at-Tuhfah al-Mursalah* diserahkan oleh ulama India ke ulama Nusantara di *Haramayn*, kemudian dibawa pulang ke Nusantara, bukan dikirim langsung dari India. Dari Aceh, ajaran *wahdat al-wujud* dan martabat tujuh ini kemudian sampai ke belahan lain kepulauan Melayu-Indonesia dan mempengaruhi pandangan-pandangan keagamaan di kepulauan ini. Untuk mengetahui konteks kelahiran *at-Tuhfah al-Mursalah* di India, pembahasan berikut difokuskan kepada perkembangan tasawuf di India, khususnya pada tahun-tahun sebelum dan kemunculan Syaikh Muhammad b. Faql Allah al-Burhanpuri.

Manuskrip-manuskrip dari abad ke-16 menunjukkan bahwa Islam mengakomodasi dirinya sendiri dengan lingkungan budaya Jawa. Sintesis ini diilustrasikan dalam salah satu karya sufi yang penting dari periode ini, “Anugrah yang ditujukan kepada Roh Sang Nabi (*al-Tuhfah al-mursala ila ruh al-Nabi*)”, ditulis di istana Jogjakarta yang diturunkan langsung dari cendekiawan Gujarat.⁴⁵

Dengan mengutip A.H. Johns, Azra⁴⁶ berpendapat bahwa “al-Burhanpuri pada dasarnya berusaha mengendalikan jenis tasawuf yang

⁴⁴Johns, Reflections on The Mysticism of Shams al-Din al-Samatra'i (1550?1630).” Lost Times and Untold Tales from the Malay World. Eds. Jan Van der Putten dan Mary Kilinee Cody, (Singapore: NUS Press, 2009) h. 152

⁴⁵M.C. Ricklefs: “A Note of Professor Johns’s “Gift Addressed to the Spirit of the Prophet.” BKI, 129, 1973) 347-349

⁴⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 133

berlebih-lebihan dengan menekankan unsur-unsur penting Islam seperti Keberadaan Mutlak (*wujud*) Tuhan dan makna syariat”. Namun, lebih lanjut Azra⁴⁷ mengatakan “lepas dari maksud baik al-Burhanpuri, konsep-konsepnya tentang tujuh tingkatan wujud (martabat tujuh) dan argumennya menjelaskan semua itu, benar-benar bersifat filosofis. Ini pada gilirannya dapat menguburkan niat yang sesungguhnya dari pengarangnya, terutama jika karya itu dibaca orang awam”.

Di samping menjelaskan konsep-konsep tujuh martabat *wujūd* yang filosofis ini, al-Burhānpūrī juga menekankan pentingnya bagi *tālib* (pencari ilmu) untuk melakukan *murāqabah* (mendekatkan diri kepada Tuhan) dengan dua jalan: *qurb an-nawāfil* (mengerjakan amalan-amalan sunnah) dan *qurb al-farā'id* (mengerjakan amalan-amalan wajib). Dengan melakukan *qurb an-nawāfil* akan menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan dan menghadirkan sifat-sifat keilahian dengan meyakini bahwa hidup dan mati dengan seizin-Nya, mendengar dan melihat tidak hanya dengan pendengaran dan penglihatan jasmaniah semata, namun bisa mendengar dan melihat yang jauh (di luar batas pendengaran dan penglihatan jasmani). Dan buah dari *qurb an-nawāfil* ini juga bahwa seseorang akan *fanā'* sifat-sifat kemanusiaannya ke dalam sifat-sifat Allah. Sedang buah dari melakukan *qurb al-farā'id*, seseorang akan *fanā'* (lenyap) secara menyeluruh, sehingga ia tidak lagi menyaksikan segenap yang *mawjūd* (termasuk dirinya), yang tampak hanya *wujūd* Allah.

Michael Laffan, mengutip dari P.G. Riddell, mengemukakan bahwa Abdul al-Rauf al-Sinkili (1615-1693) adalah salah satu cendekiawan yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam di Asia Tenggara. Dia dilahirkan tidak jauh dari Pasai, dan dari salah satu catatan pendeknya dapat diketahui bahwa al-Sinkili, orang 'jawi' inimeninggalkan Aceh dan meninggalkan al-Raniri pada 1642, dengan memulai sebuah petualangan ke luar negeri kurang lebih lima belas tahun lamanya.⁴⁸ Perjalanan akademiknya berpindah dari satu guru ke guru yang lainnya, diantara Teluk, Yaman, Mekah, dan India, berakhir di 2 guru yang dianggap sangat mumpuni, yaitu Ahmad al-Qushashī (1583-

⁴⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 133

⁴⁸Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, terj The Makings of Indonesian Islam, terbitan Princeton University Press, 2011. (Yogyakarta: Bentang) 2015, h. 19-21

1661)⁴⁹ dan Ibrahim al-Kurani (w.1690)⁵⁰, keduanya mempunyai jaringan luas dengan Mesir. Meskipun Abd al-Rauf telah bergabung dengan beberapa tarekat, namun tarekat Syyattariyah-lah yang dibawanya ke Aceh dan diajar kepada murid-muridnya seperti ‘Abd al-Muhyi Pamijahan (1640-1715) yang bermukim di Kota Karangnunggal Jawa Barat (setelah th. 1661).

Al-Kurani (guru al-Sinkili, dan al-Sinkili guru Abdul Muhyi), telah menyusun sebuah risalah *Ithaf al-Dhaki* (Persembahan kepada yang cerdas) yang ditujukan kepada orang-orang Jawa⁵¹ yang antusiasnya terhadap *Tuhfa* karya al-Burhanpūrī tidak pernah surut. Dan salah satu motivasi penulisan buku *Ithaf* ini karena ada beberapa pertanyaan yang diajukan oleh beberapa orang Jawi mengenai penafsiran *Tuhfa* yang diajukan pertanyaan-pertanyaan tersebut di sekolah-sekolah keagamaan. Selain *Ithaf*, al-Kurani juga menulis sebuah risalah yang lebih pendek mengenai pandangan beberapa orang Jawa, yang menyatakan: “Karena pengetahuan dan kesalehan” bahwa “Tuhan Yang Mahakuasa adalah diri dan wujud kita serta kita adalah diri dan wujud-Nya”. Berdasar pernyataan inilah yang kemudian al-Kurani menulis Risalah pendek tersebut. Namun al-Kurani memberikan tanggapan lebih relatif lunak dengan menyatakan bahwa orang “Jawa” tersebut tidak harus mati walaupun telah salah dalam menafsirkan makna *esoteric* kata-kata Ibnu ‘Arabiyang dikutip oleh al-Burhanpuri. Dalam Syath al-wali (Ucapan sang Wali), al-Kurani lebih jauh menyatakan bahwa hanya individu yang lemah imannya dan terlalu rasional dalam memaknai Qur’an yang sampai pada pandangan semacam itu. Tujuan akhir Sang Mistiskus adalah kembali kepada

⁴⁹al-Qushashi lahir di Madinah yang memiliki serangkaian pengalaman mistis di Yaman, tempat ayahnya pernah membawanya pada tahun 1602, kemudian kembali ke Madinah dan memantapkan dirinya sebagai guru *tarekat syattariyah* setelah kematian pembimbing sufi utamanya (sekaligus mertuanya), yaitu Ahmad al-Syinnawi (w. 1619), yang mempunyai hubungan banyak dengan cendekiawan Mesir. (lihat Laffan, 20)

⁵⁰Ibrahim al-Kurani lahir di Kurdistan dan bergabung dengan al-Qushashisetelah banyak melakukan perjalanan di wilayah timur Arab. Pada tahun 1650 beliau pergi ke Kairo dan melakukan kontak dengan para cendekiawan Mesir, kemudian kembali ke Madinah pada tahun 1651 dan menjadikawakil al-Qusyasyi untuk Shattariyah. Dalam beberapa biografi Arab, dia lebih dikenal sebagai seorang Naqsyabandi. (lihat Laffan, h. 20)

⁵¹Yang disebut dengan orang-orang Jawa ataulebih dikenal dengan istilah “jawi” dalam salah satu naskah yang ditulis oleh putra Hameng Bubuwo I dalam Serat Surya Rojo dari abad ke-18 adalah, teritori Nusantara cakupan pusat penyebaran Islam waktu itu mengacu pada Malaka (Malaysia kini), Pasai, (aceh) dan Ampel (Surabaya). Barukemudian di masa Suanan Giri dan keturunannya teritori ini meluas hingga Aceh, Minang, Palembang, Banjar, Lombok, Makassar, hingga ambon. Jangkauan teritori ini adalah wilayah penyebaran Suanan giri dan murid-muridnya, dan itu semuanya disebut “Jawi”. (lihat; Ahmad Baso, *Islam Nusantara (Ijtihad Jenius & Ijma’ Ulama Indonesia* Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Afid), 2015. h. 4-5

Sang Pencipta, sambil mengakui bahwa wujudnya tetap merupakan bagian dari ciptaan sehingga tidak bisa tidak merupakan sesuatu yang terpisah.⁵²

Menurut A.H. John, sebagaimana juga dikutip oleh Oman, bahwa Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri adalah salah seorang diantara jama'at al-Jawiyyin murid al-Kurani yang melaporkan situasi keagamaan di wilayah “bilad Jawah”, dan meminta al-Kurani untuk membuat penjelasan atas kitab al-Tuhfah al-Mursalah yang menjadi sumber kesalahpahaman.⁵³ Penjelasan yang dikemukakan al-Kurani berkaitan dengan *Tuhfa* ini, dituangkan dalam karyanya *Ithaf al-Dhaki*.⁵⁴

Kesimpulan

Nampaknya Tujuan utama dari penulisan karya ini adalah untuk memberikan pembelaan sekaligus upaya kompromi al-Kurani terhadap gagasan- gagasan pokok Ibn ‘Arabi berkaitan dengan doktrin-doktrin miostiko-filosofis Islam. Beberapa bagian dari karya ini menekankan pandangan spesifik para sufi terhadap posisi al-Qur’an, hadits Nabi, dan teologi para filsuf. Prinsip dasar pembahasannya adalah menerima ajaran-ajaran umum yang dikemukakan oleh para ulama dalam tradisi Sunni dan yang sering disebut dengan *istilah salaf al-salih*, kemudian menafsirkan dan memperluas cakupan makna ajaran-ajaran tersebut sehingga sejalan dengan doktrin-doktrin dalam tradisi sufi. Perpaduan tradisi tersebut, yang menjadi cirri khas pembahasan ithafal-dhaki. Dengan cirri khas inilah, al-Kurani memperlihatkan watak sejatinya sebagai seorang “rekonsiliator” yang mempunyai keinginan, agar semuapandangan-pandangannya biasa diterima oleh semua kalangan termasuk mereka yang menjadi kelompok bersebrangan pendapatnya.

Beberapa penggalan yang terdapat dalam mukaddimah al-Kurani, sebagaimana dikutip oleh Oman, yang menyebutkan latar belakang penulisan karya ithaf al-Dhaki dikemukakan sebagai berikut:⁵⁵

“Kami telah menerima kabar dari komunitas orang “Jawi (*jama'at al-Jawiyyin*) bahwa di kalangan masyarakat “Jawa” telah tersebar sebagian kitab

⁵²Laffan, h.21.dikutip dari Voorhoeve, “Van en over Nuruddin”, 367: IOL Or. 9768, f. 34a-34b.

⁵³AH. John, *Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions*, Indonesia, 19. (1975),h. 48 – 54. Lihat juga, Oman: Fathurahman, *Ithaf al-Dhaki Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Mizan, 2012), h. xvi.

⁵⁴*Ithaf al-Dhaki*.ditulis sebelum th. 1660 M. lihat, Oman *Ithaf al-Dhaki*, h.6

⁵⁵Oman, *Ithaf al-Dhaki*, h 46-47

tentang ilmu hakikat dan ilmu tasawuf, yang dipelajari dan diajarkan oleh para pecinta ilmu, tapi tanpa memhami terlebih dahulu syariat Nabi yang terpilih, (Muhammad), SAW.: bahkan tanpa memahami ilmu hakikat yang diberikan kepada orang-orang yang menempuh jalan Allah Ta'ala... Hal inilah yang menyebabkan sebagian dari mereka tergelincir dari jalan yang benar, menyesatkan akidah, bahkan terjerumus ke dalam perbuatan kafir (zindiq) dan sesat Iilhad)...

Ungkapan ‘Jawi’ yang disebut dalam penggalan al-Kurani dalam kitabnya tersebut, dimaksudkan sebagai istilah untuk menyebut semua orang Muslim yang berasal dari Melayu-Nusantara (Asia Tenggara) tanpa melihat tempat asal mereka di kawasan ini, sehingga istilah ini dapat merujuk pada orang berasal dari Jawa, Sumatra, Sunda, Semenanjung Malaka, Patani, (Thailand Selatan), dan Filipina Selatan. Di Haramayn mereka semua disebut sebagai orang “Jawi”, dan negeri tempat asalnya disebut dengan istilah “Jawah”.Sebagian sumber Arab menyebut komunitas Muslim Melayu Nusantara ini dengan istilah “*ashab al-Jawiyin*”. Terbentuknya komunitas ini di Haramayn berawal dari semakin meningkatnya minat Muslim Nusantara ke Tanah suci Makkah mulai abad ke-16. Kedatangan mereka ke Tanah Suci bukan hanya sekedar menunaikan ibadah haji, melainkan menjadikan kesempatan tersebut sebagai “rihlah ilmiah”, yakni perjalanan untuk mencari ilmu agama dengan guru-guru mereka terkemuka baik di Makkah maupun di Madinah. Fenomena ini, dimungkinkan sebagai pertanda bahwa meningkatnya kemakmuran ekonomi sebagai hasil dari keterlibatan kerajaan-kerajaan Islam Nusantara dalam perdagangan bebas internasional. Melalui peningkatan pembukaan hubungan dagang antara warga Melayu-Nusantara dengan dunia internasional, sehingga transportasi laut juga semakin tersedia termasuk untuk melakukan perjalanan Muslim Nusantara ke Tanah suci.⁵⁶

Setidaknya terdapat empat ulama terkenal di Aceh yang ikut terlibat dalam kontroversi dalam perdebatan *Tasawuf Falsafi* di Aceh, khususnya yang terkait dengan konsep *Wahdat al-Wujud* yang kemudian dikembangkan di dalam Tuhfah oleh al-Burhanpuri dengan konsep Martabat Tujuh. Keempat Ulama tersebut, adalah Hamzah Fansuri, Shams al-Dīn al-Sumatrani, Nurudin al-Raniry, dan Abdul Rauf Singkel. Abdul Rauf Singkel, merupakan guru dari tokoh Sufi Kepulauan Jawa, yakni Syaikh Abdul Muhyi.

⁵⁶Oman, *Ithaf al-Dhaki*, h. 48

Satu hal yang sangat logis jika Syaikh Abdul Muhyi mempunyai pendalaman keilmuan yang sama dengan gurunya, yaitu mengembangkan konsep *tasawuf falsafi* sebagaimana juga berkembang di Aceh pada masa itu, yakni konsep Martabat Tujuh. Muhyi kemudian mengembangkan konsep *tasawuf falsafi* ini di Pulau Jawa, (Mataram sampai Pamijahan-Tasikmalaya-Jawa Barat).

1. Melalui Tarekat

Salah satu Karya Paku Buwana III, adalah “*Susuluk Martabat Wahdat Wakidiyat*” mengandung corak Tasawuf Falsafi. Hal ini sangat dimungkinkan karena dipengaruhi dan diperoleh dari guru yang diundang oleh ayahnya yaitu Syaikh Abdul Muhyi, yang memang menganut corak *tasawuf falsafi*. Isi dari naskah tersebut mengandung ajaran Martabat Tujuh sebagai salah satu ajaran *tasawuf falsafi*, yang juga diajarkan oleh Syaikh Abdul Muhyi, beliau sebagai penganut dan penyebar Tarekat Shattariyah.

Sejak awal abad ke-18, Karang Saparwadi (sekarang dikenal dengan Pamijahan Jawa Barat), menjadi lokasi yang sangat penting untuk penyebaran ajaran Shattariyah ke seluruh wilayah Jawa. Penyebaran ajaran ini dipimpin oleh seorang murid Syaikh Abdul Muhyi Pamijahan, dan di sebar ke daerah Jawa Barat, dan Jawa Tengah, Jawa Timur, dan Jogja.⁵⁷ Syekh Abdul Muhyi mendapat pendidikan agama pertama kali dari ayahnya sendiri yaitu Sembah Lebe Warta Kusumah kemudian dari para ulama yang ada di Ampel. Pada usia 19 tahun, ia berangkat ke Kuala, Aceh, untuk melanjutkan pendidikannya dan berguru pada Syekh Abdul Rauf Singkel, seorang ulama sufi dan guru Tarekat Syattariyah. Syekh Abdul Rauf Singkel adalah ulama Aceh yang berupaya mendamaikan ajaran Martabat Alam Tujuh -yang dikenal di Aceh sebagai faham Wahdat al-Wujud atau Wujudiyah- dengan faham sunnah.

Tarekat Syattariyah ini yang menjadi salah satu kendaraan yang digunakan dalam penyebaran ajaran tasawuf falsafi di Jawa. Dengan keluarga kerajaan Pakubuwana II, Syaikh Abdul Muhyi mengajarkan keislaman di lingkungan keluarga kerajaan secara langsung. Sedangkan dengan Rangawarsita tersambung dalam silsilah Tarekat Syattariyahnya.

⁵⁷Oman Fathurahman, *Shattariyah Silsilah, in Aceh, Java, and the Lanao area oh Mindao*. (Tokyo: ILCA, 2016), h. 49-50

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995)
- Ali Imron Al-Ma'ruf, *Peran Keraton Dalam Pengembangan Islam: Mozaik Budaya Jawa-Islam Warisan Keraton*, (<http://aliimronalmakruf.blogspot.co.id/2011/04/peran-keraton-dalam-pengembangan-islam.html>), diakses tgl 29 Sept. 2016)
- Azyumardi Azra, *Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, dalam Frederick De Jong dan Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested* (Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999).
- De Graaf, H.J. dan Pigeud, TH., *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1989, cetakan III)¹Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, 222
- G.W.J. Drewes, "Ranggawarsita, the Pustaka Raja Madya and the Wayang Madya", *Oriens Extremus* (h. XXI, Desember 1974).
- Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Ranggawarsita, *Serat Hidayat Jati*.
- Mulyoto, *Humanisme Dalam Serat Kalatidha, Suatu Pendekatan Filsafati*, (Yogyakarta: Fak Filsafat, UGM). 2005.
- Tini Kartini, Ningrum Djulaeha, Saini K.M. dan Wahyu Wibisana, *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985).
- Jajang Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustapa 1852-1930*, (Leiden University: Thesis, 1999).
- , *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustapa 1852-1930*.
- Haji Hasan Mustapa, *Kinanti Kulu-kulu*, (Bandung: Kiblat, 2009) 28-30.
- Lembaga Studi Agama Islam Filsafat (LSAF), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Edit. Ahmad Rifa'i Hasan, (Jakarta: Mizan), 1987.
- Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen, Wirid Hidayat Jati*, cet. Ke.2 (Jakarta: Dolphin) 2015.
- P.J. Zoetmulder dan Robson, S.O., *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004).

- Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, (Jakarta: PT. Gramedia, 2009).
- Henri Loir Chambert & Oman Fathurahman, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah-naskah di Indonesia Sedunia (World Guide to Indonesian Manuscript Collections)*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia - EFEO (Ecole Francaise d'Extreme-Orient), 1999).
- Manuskripta, Vol. 2, No. 1, 2012 Masmadia Pinem*
- Peter G Riddel, *Islam and The Malay –Indonesian World: Transmission and Responses*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 133
- R.O.Winstedt, 'Indian Influence in The Malay World.' JRAS, No.2 (Oct., 1994)
- Vladimir Braginsky, "Structure, date and Sources of *Hikayat Aceh Revisited: The Volkenkunde* (BKI) 162-4, 2006)
- Erawadi, *Tradisi, Wacana, dan Dinamika Intelektual Islam aceh Abad XVIII dan XIX*. (Jakarta: badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, 2009)
- Lombard, Denys, Kerajaan aceh Zaman Sultan Iskandar, Muda (1607-1636), (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Forum Jakarta Paris-Ecole Francaise D'Extreme-Orient, 2007)
- Lombard, Denys, Kerajaan aceh Zaman Sultan Iskandar, Muda (1607-1636), (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Forum Jakarta Paris-Ecole Francaise D'Extreme-Orient, 2007).
- Karel A. Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*, (Bandung: Mizan, 1995).
- Vladimir Braginsky, "Structure, date and Sources of *Hikayat Aceh Revisited: The Volkenkunde*
- Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, (Proyek Pengembangan media Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995/1996).
- Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. (Kuala Lumpur: University of Malaya, Press, 1970).
- Johns, Reflections on The Mysticism of Shams al-Dīn al-Samatra'i (1550/1630)." Lost Times and Untold Tales from the Malay World. Eds. Jan Van der Putten dan Mary Kiline Cody, (Singapore: NUS Press, 2009).

- M.C. Ricklefs: “A Note of Proffesor Johns’s “Gift Adressed to the Spirit of the Prophet.”BKI, 129, 1973).
- Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, terj The Makings of Indonesian Islam, terbitan PrincetonUniversity Press, 2011. (Yogjakarta: Bentang) 2015.
- Ahmad Baso, *Islam Nusantara (Ijtihad Jenius & Ijma’ Ulama Indonesia* Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Afid), 2015
- AH. John, Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions”, Indonesia, 19. (1975)
- Oman: Fathurahman, *Ithaf al-Dhaki Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Mizan, 2012).
- Hamid Nasuhi, *Serat Dewaruci, Tasawuf JawaYasadipura I*, (Jakarta: Ushul Press), 2009.
- M.C. Ricklefs, “Islam and the Reign of Paku Buwana II, 1726-49,” in Peter G. Riddell and Tony Street, ed., *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society* (Leiden-New York- Koln: Brill, 1997)
- Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, cet ke-4 (Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya), 1999.