

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Metodologi Kajian Agama”

WACANA

Hasnim Fadhly-Hassan

**Teori Konflik: Sebuah Review atas Pemikiran
Jonathan H. Turner**

M. Ikhsan Tanggok

**Penggunaan Metode Etnografi dalam Penelitian
Agama**

Agus Nugraha

Pemikiran Politik Islam: Suatu Pengantar Awal

Mohammad Nuh Hasan

**Teologi Pembebasan di Amerika Latin:
Perspektif Sosiologi Marxis**

Kusmana

**Rekontekstualisasi Tradisi Tafsir Al-Qur'an di
Indonesia: Mencari Kemungkinan Penggunaan
Analisis Metodologis “Barat”**

TULISAN LEPAS

M. Amin Nurdin

**Agama dan Multikulturalisme: Belajar dari
Pengalaman Australia**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. IV, No. 3, 2002

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Bustamin

Sekretariat

Burhanuddin

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 281-306 Teori Konflik: Sebuah Review atas Pemikiran Jonathan H. Turner
Hasnim Fadhlly-Hassan
- 307-320 Penggunaan Metode Etnografi dalam Penelitian Agama
M. Ikhsan Tanggok
- 321-330 Pemikiran Politik Islam: Suatu Pengantar Awal
Agus Nugraha
- 331-354 Teologi Pembebasan di Amerika Latin: Perspektif Sosiologi Marxis
Mohammad Nuh Hasan
- 355-364 Rekontekstualisasi Tradisi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Mencari Kemungkinan Penggunaan Analisis Metodologis "Barat"
Kusmana
- 365-406 Pengaruh Wahdat Al-Wujūd dalam Pemikiran Islam di Nusantara
Kautsar Azhari Noer

Document

- 407-418 Agama dan Multikulturalisme: Belajar dari Pengalaman Australia
M. Amin Nurdin
- 419-438 Aborsi dalam Perspektif Agama-agama Samawi
Tien Rohmatin

METODOLOGI KAJIAN AGAMA

DALAM Vol. IV, No. 3, 2002 *Refleksi* mengusung tema pendekatan atau metodologi kajian agama. Tema ini akan diusahakan diangkat sekali dalam setiap periode satu tahunnya. Dalam konteks proses pendidikan agama Islam umumnya dan proses pendidikan di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat khususnya dirasakan perlunya pemakaian pendekatan yang non-normatif atau pendekatan historis untuk mendorong berkembangnya model pemahaman keagamaan yang terbuka, di satu sisi dan mendorong tradisi keilmuan yang kuat di sisi lainnya. Karenanya, pewacanaan penggunaan pendekatan-pendekatan historis dalam kajian agama dan publikasi tulisan-tulisan yang menggunakan pendekatan-pendekatan tersebut perlu disosialisasikan dengan frekuensi yang relatif sering.

Dalam edisi kali ini, kami memilih delapan tulisan dari sekian tulisan yang masuk ke meja redaksi. Enam tulisan mengisi rubrik wacana dan dua tulisan mengisi rubrik lepas. Tulisan rubrik wacana yang pertama ditulis oleh Hasnim Fadhly-Hassan, yaitu *Teori Konflik: Sebuah Review atas Pemikiran Jonathan H. Turner*. Hassan me-review teori konflik Turner. Mengikuti struktur penulisan Turner, ia membahas asal-usul dan perspektif-perspektif teori konflik, mulai dari Marx, Simmel, dan Weber sampai teori konflik Dahrendorf, fungsionalisme konflik Coser dan teori pertukaran Collins. Teori konflik ini bisa digunakan sebagai basis bagi pengembangan teori dalam memahami konflik-konflik yang terjadi dewasa ini di tengah-tengah masyarakat kita, baik yang berbasis agama ataupun etnik. Selanjutnya, *Penggunaan Metode Etnografi dalam penelitian Agama*, tulisan M. Ikhsan Tanggok. Dia membahas pengertian, sejarah, tujuan, kerangka, prosedur penelitian etnografi dan apa saja yang harus diperhatikan dalam penggunaan metode ini. *Ketiga* tulisan Agus Nugraha, *Pemikiran Politik Islam: Suatu Pengantar Awal*, membahas pemikiran politik Islam tidak secara rinci dan mendalam, akan tetapi hanya untuk menghantarkan suatu wawasan umum tentang khazanah pemikiran politik. *Keempat*, tulisan Mohammad Nuh Hasan, *Teologi Pembebasan di Amerika Latin: Perspektif Sosiologis Marxis*. Nuh menjelaskan bahwa

kemunculan teologi pembebasan di Amerika Latin didorong oleh dinamika sosial setempat yang memang keras. Yang menarik dari tulisannya adalah analisis Marxis mempunyai peran signifikan dalam membentuk corak gerakan dan pemikiran teologi pembebasan di sana. Kelima, tulisan Kusmana *Rekontekstualisasi Tradisi Tafsir al-Qur'an di Indonesia di Indonesia: Mencari Kemungkinan Penggunaan Analisis Metodologis "Barat."* Kusmana memetakan faktor-faktor pembentuk tradisi tafsir di Indonesia baik yang datang dari Timur Tengah maupun dari Barat. Dia melihat keperluan untuk menyinergikan dua tradisi keilmuan besar ini dan tidak diperlakukan terpisah, karena pada dasarnya keduanya bertumpu pada dasar dan prinsip yang sama, yaitu prinsip-prinsip ilmiah. karenanya tidak ada halangan sedikit pun dalam kajian al-Qur'an seperti tafsir meminjam analisis ilmu yang berkembang di Barat. Dia menyimpulkan pentingnya penggunaan analisis sejarah, komparatif, kontekstual dan hermeneutik dalam kajian tafsir ke depan di Indonesia. Keenam, tulisan Kautsar Azhari Noer *Pengaruh Wahdat al-Wujūd dalam Pemikiran Islam di Indonesia*. Noer dengan menggunakan analisis sejarah mendiskusikan kemunculan, perkembangan dan pasang surut konsep *wahdat al-wujud* di Nusantara. Dia menjelaskan perkembangan konsep ini dipengaruhi oleh faktor-faktor internal dan eksternal yang mengitarinya: rumitnya konsep menjadi daya tarik dan tolak sekaligus, respons atas modernisme misalnya yang melihat sesuatu berdasar logika yang sederhana tegas dan jelas tidak mendorong tumbuhnya apresiasi atas konsep *wahdat al-wujud*. Namun demikian kemunculan kecenderungan kontemporer mendorong tumbuh kembalinya apresiasi tersebut.

Dua tulisan terakhir mengisi rubrik tulisan lepas. Pertama, tulisan M. Amin Nurdin, *Agama dan Multikulturalisme: Belajar dari Pengalaman Australia*, mendiskusikan hubungan agama dan multikulturalisme di Australia dan menjadikan pengalaman Australia sebagai *second opinion* dalam memahami persoalan hubungan tersebut di Indonesia dengan mencoba memberi tawaran solusi atas persoalan konflik etnis dan agama di tanah air. Terakhir, kedua, tulisan *Tien Rohmatin Aborsi dalam perspektif Agama-agama Samawi*, mendiskusikan tentang aborsi, mengapa aborsi itu dilakukan dan bagaimana pandangan agama-agama samawi-Islam Kristen dan Yahudi mengenai hal ini. Selamat membaca.

Ciputat, 20 November 2002

Tim Redaksi

PENGARUH WAḤDAT AL-WUJŪD DALAM PEMIKIRAN ISLAM DI NUSANTARA

Kautsar Azhari Noer

DI ANTARA para mistikus besar dalam sejarah dunia, mungkin Ibn al-'Arabi (560-683/1165-1240) adalah salah seorang yang paling terkemuka. Pengaruh sufi besar dari Andalusia ini terhadap sejarah perkembangan tasawuf, khususnya tasawuf filosofis atau teosofis, adalah luar biasa dan sulit dicariandingannya. Gagasan-gagasan mistisnya segera tersebar ke seluruh dunia Islam dan memperoleh pengikut-pengikut yang tak terhitung jumlah mereka, khususnya di wilayah-wilayah yang berbahasa Persia dan Turki. Sekalipun Ibn al-'Arabi adalah seorang yang berasal dari ortodoksi Sunni orang-orang Arab, pandangan-pandangan filosofisnya telah membuatnya lebih dekat kepada Syi'ah. Secara formal dia

tidak pernah beralih kepada Syi'ah, tetapi pandangan-pandangannya itu diadopsi oleh ulama-ulama Syi'i. Bahkan hari ini metafisika Ibn al-'Arabi, bersama metafisika Suhrawardi " Syaikh al-Isyraq," membentuk dasar pandangan dunia filsafat gnostik para intelektual Muslim Iran.

Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Sufi terkemuka asal Iran, mengatakan bahwa tidak mungkin bagi kita melukiskan jauhnya pengaruh Ibn al-'Arabi terhadap kehidupan tasawuf kecuali mengatakan bahwa sepeninggal dia secara praktis tidak ada penjelasan tentang doktrin Sufi yang tidak dipengaruhi oleh karya-karya orang bijak Andalusia yang besar ini, meskipun mazhab-mazhab belakangan tertentu tidak menyetujui formulasi-formulasinya. Karya-karyanya tersebar segera ke seluruh dunia Islam, karya-karya prosanya dikaji oleh para penggemar tasawuf dan Syair-syairnya didendangkan di pusat-pusat (*zawiyah*) berbagai tarekat, dan karya-karya itu tetap dipelajari dan didendangkan sampai hari ini sebagaimana dipelajari dan didendangkan tujuh abad yang lalu.¹

William C. Chittick, salah seorang sarjana terbaik dalam kajian ' filsafat mistis Ibn al-'Arabi dewasa ini, memandang bahwa sufi besar ini mungkin adalah penulis karya-karya tentang tasawuf yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam.² Klaim bahwa Ibn al-'Arabi adalah "penutup para wali Muhammad" (*khatm al-awliy' al-muhammadiyahin*) menunjukkan secara tidak langsung bahwa ajaran-ajarannya meliputi semua ajaran Islam. Dalam kenyataan, secara praktis setiap formulasi intelektual tasawuf setelah dia berasal secara langsung atau tidak langsung dari karya-karyanya sendiri atau karya-karya para pengikutnya. Dalam hal ini, paling tidak, sulit untuk menolak klaim ini.³ Pada kesempatan lain Chittick mengatakan bahwa "syaikh terbesar" (*al-Syaikh al-Akbar*) ini mungkin adalah pemikir paling berpengaruh paruh kedua sejarah Islam.⁴ Jika sejarah Islam telah berjalan selama empat belas abad, maka separuhnya adalah tujuh abad dan tujuh abad yang kedua paling banyak dipengaruhi oleh Ibn al-'Arabi, paling tidak, dalam kehidupan dan pemikiran tasawuf.

Tulisan ini tidak akan membicarakan pengaruh Ibn al-'Arabi dalam sejarah Islam dalam semua aspeknya di seluruh dunia Islam, tetapi akan membicarakan pengaruh doktrin yang paling populer dalam pemikiran mistis Syaikh Terbesar ini, yaitu doktrin *wahdat al-Wujūd*, dalam pemikiran Islam di Nusantara. Kapan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* berkembang di Nusantara? Siapa para ulama sufi yang dipengaruhi dan mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara? Bagaimana pengaruh

doktrin *wahdat al-Wujūd* tersebut diterima oleh para ulama Sufi itu dan pada gilirannya bagaimana mereka menyebarkan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* selanjutnya kepada ulama-ulama lain? Apa faktor-faktor yang mendukung pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara dan apa faktor-faktor yang menghambatnya? Lalu, bagaimana masa depan perkembangan doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara? Inilah beberapa pertanyaan yang akan dijawab dalam tulisan ini.

Istilah dan Arti *Wahdat al-Wujūd*

Doktrin *wahdat al-Wujūd* (Kesatuan Wujud) dalam pemikiran Islam dinisbahkan kepada Ibn al-'Arabi karena tokoh ini dianggap sebagai pendirinya. Karena itu, tidak mengherankan jika selama ini anggapan yang lebih umum berlaku adalah bahwa istilah *wahdat al-Wujūd* berasal dari atau diciptakan oleh Ibn al-'Arabi. Para sarjana modern, baik Muslim maupun non-Muslim, selama beberapa dekade sebelum 1960-an, tidak pernah mempersoalkan anggapan yang telah lama berlaku ini. Dengan kata lain, mereka dalam waktu yang cukup lama tidak pernah meneliti apakah istilah ini dipakai oleh Sufi terkemuka dari Andalusia itu.

Sejauh yang saya ketahui, paling tidak dari sumber-sumber tertulis, sarjana yang pertama kali mempersoalkan apakah Ibn al-'Arabi pernah memakai istilah *wahdat al-Wujūd* adalah Ibrahim Bayyumi Madkur, seorang sarjana dari Mesir. Dalam sebuah makalah yang disampaikan pada Peringatan Kedelapan-ratus Tahun Hari Kelahiran Ibn al-'Arabi yang diadakan di Kairo pada 1965, Ibrahim Madkur mengatakan bahwa Ibn al-'Arabi tidak pernah memakai istilah *wahdat al-Wujūd*.⁵ Pendapat yang sama dikemukakan pula oleh Hermamn A. Landolt, seorang sarjana studi-studi keislaman asal Swiss, dalam suatu kuliah umum yang disampaikan pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Cabang Teheran, pada 17 Maret 1970.⁶ William C. Chittick, melalui penelitiannya yang serius tentang *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam, menunjukkan bahwa istilah ini tidak pernah ditemukan dalam karya-karya Sufi termasyhur ini. Chittick mengatakan bahwa pada suatu hari mungkin saja istilah ini akan muncul dalam salah satu karya Ibn al-'Arabi yang baru ditemukan, tetapi meskipun itu terjadi, tidak mungkin istilah ini mempunyai Suatu arti teknis dalam konteks pembicaraan kita ini.⁷

Penelitian Chittick itu membuktikan bahwa Sadr al-Din al-Ouniawi (w. 673/1274), murid langsung Ibn al-'Arabi dan paling berjasa menyebarkan ajaran-ajarannya, adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah *wahdat al-Wujūd*, tetapi bukan sebagai istilah teknis yang independen.⁸ Mungkin tokoh yang paling besar perannya dalam mempopulerkan istilah *wahdat al-Wujūd* adalah Taqi al-Din Ibn Taymiyyah (w. 728/1328), seorang ulama besar asal Syria yang mengecam keras Ibn al-'Arabi dan para pengikutnya.

Andai-kata Chittick membaca secara cermat keseluruhan *wird*, sebuah kitab doa malam dan siang hari untuk satu pekan yang ditulis oleh Ibn al-'Arabi, yang diterbitkan oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi Society pada 1979, tentu ia akan menemukan istilah *wahdat al-Wujūd* pada satu tempat dalam kitab ini. Dalam doa malam Jumat, sufi agung ini berkata: "Aku memohon kepada-Mu, dengan rahasia yang dengannya Engkau menyatukan pertentangan-pertentangan yang saling melengkapi, agar Engkau menyatukan untukku semua yang terpecah-pecah dari wujudku sebagai suatu kesatuan yang menjadikan aku menyaksikan Kesatuan Wujud-Mu (*wahdat wujudika*)."⁹ Stephen Hirtenstein, editor *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* sejak 1983, mengatakan bahwa ini mungkin satu-satunya tempat Ibn al-'Arabi menyebut istilah *wahdat al-Wujūd*, yang kemudian dinisbahkan kepadanya oleh para penulis sesudahnya.¹⁰

Sekarang marilah kita memahami apa yang dimaksud dengan *wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi.¹¹ *Wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi adalah doktrin bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan; hanya ada Satu Wujud Hakiki, yaitu Tuhan, yang oleh Ibn al-'Arabi sering disebut *al-haqq*. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri, ia hanya ada sejauh memanasifestasikan Wujud Tuhan. Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia Sempurna (*al-insn al-kmil*) adalah mikrokosmos, yang merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Di dalam sistem Ibn al-'Arabi, penampakan diri (*tajalli*) Tuhan merupakan salah satu ajaran sentral. Alam tidak mempunyai wujud sendiri kecuali wujud pinjaman, wujud yang berasal, "melimpah" atau "memancar," dari Tuhan. *Al-haqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (alam) adalah satu tetapi bukan satu, identik tetapi bukan identik. Doktrin *wahdat al-Wujūd* menekankan tidak hanya sisi *tasybīh* (*similarity*, keserupaan), tetapi juga sisi *tanzīh* (*incomparability*, ketidak-dapat-dibandingkan). Dilihat dari sisi *tasybīh*, Tu-

han adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu, dengan alam –walaupun keduanya tidak setara– karena Dia, melalui nama-nama-Nya, menampakkan diri-Nya dalam alam. Tetapi dilihat dari sisi *tanzih*, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam karena Dia adalah Zat Mutlak yang tidak terbatas di luar alam nisbi yang terbatas. Tuhan adalah *immanen* dan *transenden*. Ide ini dirumuskan oleh Ibn al-'Arabi dengan ungkapan singkat, *huwa I huwa* (“Dia dan bukan Dia”).

Kesatuan *tanzih* dan *tasybih* adalah prinsip *coincidentia oppositorum* (*al-jam' bayna al-addd*) dalam sistem Ibn al-'Arabi, yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologis antara Yang Tersembunyi (*al-Btin*) dan Yang Tampak (*al-Zhir*), antara Yang Satu (*al-Wahid*) dan Yang Banyak (*al-Katsir*). Dilihat dari segi Zat-Nya, Tuhan adalah *transenden*, *munazzah* (tidak dapat dibandingkan (dengan alam)), Yang Tersembunyi dan Yang Satu. Dilihat dari segi nama-nama-Nya, Tuhan adalah *immanen*, *musyabbah* (serupa (dengan alam)), Yang Tampak dan Yang Banyak. Tuhan sebagai satu-satunya Wujud Hakiki, Zat Mutlak yang *munazzah*, Yang Tersembunyi dan Yang Satu, menampakkan diri-Nya (*ber-tajalli*) melalui nama-nama-Nya dalam banyak bentuk yang tidak terbatas dalam alam.

Hamzah Fansuri

Mungkin benar bahwa Islam telah datang dan diperkenalkan ke Nusantara pada abad-abad pertama Hijriyah/ abad-abad ke-7 dan ke-8 Masehi, tetapi penyebaran Islam secara besar-besaran di Nusantara baru terjadi sejak abad ke-7 H/abad ke-13 M. Sebuah teori yang lebih masuk akal, sebagaimana dikemukakan oleh A.H. Johns, menunjukkan bahwa kelompok yang paling berjasa melakukan penyiaran Islam di Nusantara adalah para sufi pengembara. Para sufi itu berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad ke-13. Faktor utama keberhasilan konversi itu adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang menarik, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas daripada perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal.¹²

Jika benar bahwa kelompok yang paling berjasa menyebarkan Islam di Nusantara sejak abad ke-13 dan beberapa abad berikutnya hingga abad ke-18 adalah para Sufi pengembara, maka kita dapat memperkirakan bahwa Islam yang tersebar di wilayah ini adalah Islam yang sangat diwarnai oleh

tasawuf. Sebuah pertanyaan yang relevan dengan konteks diskusi kita ini adalah pertanyaan tentang waktu datang dan penyebaran doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara. Mungkin tasawuf telah berkembang di Nusantara sejak penyebaran Islam secara besar-besaran di kawasan ini dan mungkin juga doktrin *wahdat al-Wujūd* telah berkembang di kawasan ini sebelum pertengahan abad ke-16, atau sebelum Hamzah Fansuri (hidup antara pertengahan abad ke-16 dan awal abad ke-17), tetapi tidak ada bukti-bukti yang menunjukkan bahwa doktrin *wahdat al-Wujūd* telah berkembang di kawasan ini sebelum masa itu. Berdasarkan bukti-bukti yang ditemukan, kesimpulan yang dapat kita ambil adalah bahwa Sufi yang pertama kali menganut dan menyebarkan doktrin *wujūdiyyah* di Nusantara adalah Hamzah Fansuri.

Syaikh Abu al-Khayr al-Hajar dan Syaikh al-Yamani, dua orang ulama Arab, datang ke Aceh untuk mengajar ilmu agama. Kedua ulama itu telah mencoba mengajarkan tasawuf *wujūdiyyah* kepada murid-murid mereka di Aceh. Sekalipun telah berusaha bersungguh-sungguh menerangkan masalah tasawuf *wujūdiyyah*, khususnya masalah *al-a'yn al-tsbitah*, tetapi kedua ulama Arab itu gagal dan mengecewakan murid-murid mereka. Akhirnya kedua ulama itu pulang ke negeri mereka. Tidak beberapa lama kemudian datang pula seorang ulama dari Gujarat, India, yang bernama Syaikh Muhammad Jilani ibn Hasan ibn Muhammad Hamid al-Raniri. Dia adalah paman Nur al-Din al-Raniri. Syaikh ini adalah ulama ilmu fikih dan usuluddin. Karena muridnya ingin mempelajari ilmu tasawuf, maka dia pun berlayar ke Makkah untuk memperdalam ilmu tasawuf. Sekembalinya di Aceh pada 1588, satu tahun sebelum Sultan Mukammil menaiki takhta, dia menulis kitab mengenai tasawuf *wujūdiyyah*. Tetapi, sebagaimana dua orang ulama Arab sebelumnya, ulama India ini gagal dan mengecewakan murid-muridnya sehingga dia akhirnya pulang lagi ketanah Gujarat.¹³

Latar belakang yang demikian itu memungkinkan munculnya seorang tokoh seperti Hamzah Fansuri dan beberapa muridnya yang memang diharapkan oleh masyarakat yang berminat memperoleh penjelasan tentang tasawuf *wujūdiyyah*. Secara tersirat Hamzah Fansuri mengatakan dalam *Syarab al-'syaqīn* bahwa karyanya itu ditulis untuk memenuhi tuntutan masyarakat Melayu di Aceh pada saat itu, yakni memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan *musykil* tentang masalah *al-a'yn al-tsbitah*, yang termasuk dalam masalah tasawuf *wujūdiyyah*. Dia mengatakan

bahwa dia menulis kitab itu dengan bahasa Melayu supaya para pembacanya yang tidak mengetahui bahasa Arab dan Persia dapat memahami apa yang ingin disampaikan. Hamzah Fansuri secara tersirat mengatakan bahwa pada waktu itu belum ada kitab tasawuf yang ditulis dalam bahasa Melayu. Kitab-kitab tasawuf yang ada masih dalam bahasa Arab dan Persia. Dua ulama Arab dan seorang ulama Gujarat, yang telah disebutkan tadi, tidak menguasai bahasa Melayu, apalagi menulis dalam bahasa ini. Itulah agaknya yang membuat banyak orang tidak memahami tasawuf yang diajarkan oleh tiga ulama itu. Dengan karyanya itu Hamzah Fansuri terbukti bukan hanya seorang ulama tasawuf, tetapi juga perintis penulisan kitab keagamaan dan ilmiah dalam bahasa Melayu. Abdul Hadi W.M., seorang penyair dan sarjana Sufi Indonesia terkemuka saat ini, mengatakan bahwa Hamzah Fansuri dan pemuka-pemuka Muslim lain pada masanya, dengan mengislamkan bahasa Melayu, telah berhasil menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa modern dan mengangkat martabatnya menjadi bahasa ilmiah dan sastra paling penting dan paling berpengaruh di antara bahasa-bahasa Nusantara yang lain.¹⁴

Hamzah Fansuri mungkin mula-mula mempelajari ilmu tasawuf di Barus, Aceh, sebelum berkunjung ke Baghdad untuk menziarahi makam Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani dan menunaikan ibadah haji di Makkah, kemudian berkunjung ke Madinah dan Yerusalem. Dia juga dilaporkan melakukan perjalanan ke Pahang, Kedah, dan Jawa, tempat dia menyebarkan ajaran-ajarannya. Selain bahasa Melayu, Hamzah Fansuri menguasai bahasa Arab, Persia, dan barangkali juga Urdu. Dia adalah penulis produktif, yang menghasilkan bukan hanya risalah-risalah keagamaan dan mistis tetapi juga karya-karya sastra sufi. Karena karya-karyanya, dia dianggap sebagai salah seorang pemikir sufi awal paling penting di Nusantara dan juga seorang perintis terkemuka tradisi kesusastraan Melayu.

Kita tidak mengetahui siapa guru atau guru-guru yang membimbingnya untuk mempelajari tasawuf. Yang dapat kita ketahui dengan pasti adalah bahwa Hamzah Fansuri, kata Abdul Hadi W.M., langsung mengaitkan dirinya dengan ajaran-ajaran para sufi Arab dan Persia sebelum abad ke-16, terutama Abu Yazid al-Bistami, Husain ibn Mansur al-Hallaj, Farid al-Din 'Attar, Junaid al-Baghdadi, Ahmad al

Ghazali, Ibn al-'Arabi, Jalal al-Din Rumi, Muhammad ibn Muhammad Syirin Maghribi, Mahmud Syabistari, Fakhr al-Din al-'Iraqi, dan 'Abd al-Rahman Jami. Sementara Abu Yazid dan al-Hallaj adalah tokoh

idola Hamzah Fansuri dalam masalah cinta (*'isyq*) dan ma'rifah, di pihak lain, Syaikh sering mengutip perkataan dan syair-syair Ibn al-'Arabi dan al-'Iraqi untuk menopang pemikiran sufinya. Pada bagian lain, khususnya di dalam puisi-puisinya, Syaikh banyak memperoleh ilham dari *Mantiq al-Tayr* 'Attar, *Lama't* al-'Iraqi, dan *Law'ih* Jami. Hubungan Syaikh Hamzah Fansuri dengan para penulis tasawuf *wujūdiyyah* yang telah disebut, selain Ibn al-'Arabi, jarang sekali memperoleh perhatian para sarjana di Indonesia (dan juga di Malaysia). Padahal selain Ibn al-'Arabi, pemikir sufi yang banyak memberi warna kepada pemikiran *wujūdiyyah* Syaikh adalah Fakhr al-Din al-'Iraqi. Seringnya Syaikh menyebut dan mengutip *Lama't* al-'Iraqi memperlihatkan pertalian istimewa antara pandangannya dan pandangan al-'Iraqi.¹⁵

Fakhr al-Din al-'Iraqi (w. 688/1289) adalah salah seorang murid terpenting al-Quniawi, murid dan sekaligus anak tiri Ibn al-'Arabi. Fakhr al-Din al-'Iraqi adalah seorang sufi dari Kamajan, Persia, yang pernah tinggal di Multan (termasuk dalam wilayah Pakistan sekarang). Di Multan al-'Iraqi bergabung dengan Baha' al-Din Zakariya Multani (w. sekitar 1262), seorang guru sufi berpengaruh di tempat itu, dan tinggal di lingkungan sufi itu hampir selama 25 tahun. Segera setelah wafatnya Baha' al-Din Zakariya, al-'Iraqi meninggalkan Multan menuju Konya, tempat dia berjumpa dan belajar tasawuf kepada al-Quniawi. Di Konya mungkin juga dia berjumpa dengan Rumi. Al-'Iraqi dimakamkan di Damaskus dekat makam Ibn al-'Arabi, yang pemikiran-pemikirannya telah banyak mempengaruhi jalan hidupnya.

Konsep Hamzah Fansuri tentang *wahdat al-Wujūd* tampak dalam beberapa pernyataannya. Di antara pernyataan itu adalah: "Seperti sebiji dan puhun; puhunnya dalam sebiji itu, sungguhpun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu."¹⁶ Dengan pernyataan ini, Hamzah Fansuri mengumpamakan hubungan antara Tuhan dan alam dengan hubungan antara biji dan pohon. Meskipun ada dua benda, pada hakikatnya itu adalah satu. Di tempat lain Hamzah Fansuri berkata:

*Adapun dirinya itu, sungguh[pun] beroleh nama dan rupa jua, haqiqatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang dalam chermin; rupanya dan namanya ada, [haqiqatnya tiada]... Maka hamba-Nya yang khss pun namanya mu'min. Jika demikian, sama-sama dengan Tuhannya, karena hamba tiada bercherai dengan Tuhannya, dan Tuhan pun tiada bercherai dengan hamba-Nya.*¹⁷

Dengan perumpamaan di atas, Hamzah Fansuri ingin menjelaskan bahwa Tuhan dan alam tidak dapat dipisahkan. Tetapi pada kesempatan lain dia mengatakan bahwa Allah tiada terhingga dan berkesudahan, esa bukan dua, kekal tiada fana, tiada putus, tiada misal dan sekutu, tiada bertempat, tiada bermasa dan tiada akhir.¹⁸ Pernyataan ini berarti bahwa dia mempertahankan perbedaan antara Tuhan dan alam dan sekaligus menekankan transendensi-Nya atas alam.

Syams al-Din Sumatrani

Ulama lain yang memainkan peranan penting dalam sejarah perkembangan tasawuf *wujūdiyyah* di Aceh, yang hampir selalu disebut bersama Hamzah Fansuri, adalah Syams al-Din Sumatrani (w. 1630), yang sering juga disebut Syams al-Din Pasai. Dia adalah murid dan sekaligus sahabat penting Hamzah Fansuri. Sebagaimana Hamzah Fansuri, riwayat hidup Syams al-Din tidak banyak diketahui. Menurut sumber-sumber yang ditemukan,¹⁹ Syams al-Din adalah syaikh terkemuka yang berada di lingkungan istana Kesultanan Aceh Darussalam. Dia sudah menjadi syaikh yang dihormati di lingkungan istana sejak dasawarsa terakhir abad ke-16 sampai dia wafat pada 1039/1630. Dia mengajarkan doktrin *wujūdiyyah* dengan konsep “martabat tujuh,” yang sebelumnya tidak diajarkan oleh Hamzah Fansuri.

Seperti Hamzah Fansuri, Syams al-Din adalah penulis produktif dan menguasai beberapa bahasa. Dia menulis karya-karyanya dalam bahasa Melayu dan Arab, dan sebagian besar karya-karya itu berkenaan dengan ilmu kalam dan tasawuf. Berbeda dengan Hamzah Fansuri, dia tidak pernah menulis puisi. Sebagian di antara karya-karyanya ditulis dalam bahasa Arab dan sebagian lain ditulis dalam bahasa Melayu. Di antara karya-karyanya yang ditulis dalam bahasa Arab adalah *Jawhar al-Haq'iq*, *Rislah Tubayyin Mulhazat al-Muwahhidin wa al-Mulhidin*, dan *Mir't al-Mu'minin*, sedangkan di antara karya-karyanya yang ditulis dalam bahasa Melayu adalah *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri*, *Tariq al-Slikin*, *Mir't al-Imm* atau *Kitb Bahr al-Nkr*, dan *Syarah Sya'ir Ikan Tongkol*. Ada pula karya-karyanya yang ditulis dalam bahasa Arab dan Melayu sekaligus seperti *Nkr al-Daq'iq* dan *Fi Dzikir D'irat Qb Jawsayn aw Adn*.

Konsep Syams al-Din Sumatrani tentang *wahdat al-Wujūd* dapat dilihat ketika dia menjelaskan tiga tingkat penempuh jalan spiritual (*slik*) dalam memahami kalimat tauhid *L ilha ill Allh*. Dia menjelaskan bahwa

bagi penempuh tingkat pemula (*al-mubtadi*), kalimat ini dipahami dengan pengertian bahwa tidak ada yang ditaati dan disembah (*ma'bkd*) kecuali Allah, bagi penempuh tingkat menengah (*al-mutawassit*), kalimat ini dipahami dengan pengertian bahwa tidak ada yang dituju atau dikehendaki (*maqskd*) kecuali Allah; dan bagi penempuh tingkat tertinggi (*al-muntahf*), tidak ada yang ada (*mawjkd*) kecuali Allah. Tingkat pemula adalah “tingkat syariah,” tingkat menengah adalah “tingkat Tariqah,” dan tingkat tertinggi adalah “tingkat *haqiqah*.”²⁰ Menurut Syams al-Din Sumatrani, tauhid bahwa “tidak ada yang ada kecuali Allah” adalah tauhid *wahdat al-Wujūd*, yang merupakan tauhid hakiki (*al-tawhid al-haqiqi*) atau tauhid murni (*al-tawhid al-khlis*), yang bisa dicapai hanya oleh orang yang mengakui bahwa tidak ada pelaku (*fil*) kecuali Allah, tidak ada yang ditaati dan disembah (*ma'bkd*) kecuali Allah, dan tidak ada yang ada (*mawjkd*) kecuali Allah.²¹

Konsep Syams al-Din Sumatrani tentang *wahdat al-Wujūd* dikenal dengan konsep “martabat tujuh.” Konsep “martabat tujuh” mengajarkan bahwa wujud hanya satu tetapi memiliki tujuh martabat. Konsep ini pada intinya sama dengan konsep Muhammad Fadl Allah al-Burhanpuri (w. 1030/1620), seorang ulama Sufi dari India, tentang “martabat tujuh” dan tampaknya konsep pertama berasal dari yang kedua. Syams al-Din Sumatrani mengatakan bahwa martabat wujud Allah itu tujuh martabat: martabat *ahadiyyah*, martabat *wahdah*, martabat *w'bidyyah*, martabat *Jam al-arwh*, martabat *'lam al-mitsl*, martabat *'lam al-ajsm*, dan martabat *insn*.²² Tiga martabat pertama adalah martabat Allah, yang disebut *anniyat Allh*, sedangkan empat martabat lain adalah martabat alam, yang disebut *anniyat al-makhikq*.

Ajaran “martabat tujuh” berkembang dan menjadi populer dalam kehidupan dan pemikiran tasawuf di Nusantara sejak Syams al-Din Sumatrani. Para ulama Sufi setelah dia seperti 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili, Yusuf al-Makassari, 'Abd al-Samad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari, dan Dawud al-Fatani menganut ajaran “martabat tujuh.” Sebuah penelitian yang dilakukan oleh Abd. Rahim Yunus, seorang sarjana Muslim Indonesia,²³ membuktikan bahwa ajaran *wahdat al-Wujūd* dengan versi “martabat tujuh” telah dikenal di Buton, Sulawesi Tenggara, sejak perempat pertama abad ke-17 dan ajaran ini, meskipun dengan versi yang telah dimodifikasi, menempati posisi yang sangat kuat dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton pada abad ke-19.

Serangan Nur al-Din al-Raniri

Doktrin *wujūdiyyah* mengalami perkembangan pesat di Aceh, yang berpengaruh di daerah-daerah lain di Nusantara, bukan hanya karena kepaiwaan Hamzah Fansuri dan Syams al-Din tetapi juga arena dukungan para sultan yang berkuasa pada masa itu. perkiraan bahwa dukungan istana untuk doktrin *wujūdiyyah* sudah dimulai sejak Sultan ‘Ala’ al-Din (berkuasa 1589-1604) sampai Sultan Iskandar Muda (berkuasa 1607-1636). Setelah Sultan Iskandar Muda wafat, dia digantikan oleh Sultan Iskandar Tsani (berkuasa 1636-1641), yang mengangkat Nur al-Din al-Raniri (w. 1068/1658), seorang ulama asal Ranir, Gujarat, sebagai *Syaikh al-Islam* di Kesultanan Aceh Darussalam. Sultan Iskandar Tsani dan al-Raniri memusuhi doktrin *wujūdiyyah*. Jika pada masa sebelumnya doktrin *wujūdiyyah* didukung oleh istana, pada masa ini doktrin tersebut diperangi oleh istana. Al-Raniri menilai bahwa Hamzah Fansuri dan Syams al-Din adalah orang zindiq dan pembid’ah. Dia memberikan fatwa bahwa doktrin *wujūdiyyah* adalah doktrin yang sesat dan mempercayai banyak tuhan dan, karena itu, harus diberantas. Dia meminta Sultan Iskandar Tsani memaksa para pengikut ajaran *wujūdiyyah* mengubah pendirian mereka dan bertobat kepada Allah. Karena para pengikut ajaran itu tetap pada pendirian mereka, Sultan memerintahkan agar mereka dibunuh dan buku-buku mereka dibakar.

Al-Raniri menetap selama tujuh tahun di Aceh sebagai seorang ulama, mufti dan penulis produktif, yang mencurahkan banyak perhatiannya untuk menentang doktrin *wujūdiyyah*. Dia berhasil mempertahankan kedudukannya sebagai Syaikh al-Islam di Kesultanan Aceh Darussalam hingga 1054/1644 ketika tiba-tiba dia meninggalkan Aceh menuju Ranir, kota kelahirannya. Tampaknya sebab utama mengapa dia meninggalkan Aceh secara tiba-tiba adalah kekalahannya terhadap Sayf al-Rijal, seorang ulama asal Minangkabau, dalam perdebatan tentang doktrin *wujūdiyyah*. Karena kemenangannya itu, Sayf al-Rijal mendapat simpati dan perlakuan terhormat dari Sultanah Safiyyat al-Din (berkuasa 1641-1675), yang menggantikan Sultan Iskandar Tsani, suaminya. Kejadian itu telah menutup pintu bagi al-Raniri dan memaksanya untuk meninggalkan arena perdebatan itu. Sayf al-Rijal telah melakukan serangan balasan yang kuat terhadap al-Raniri, yang selama tujuh tahun telah bergulat menentang doktrin *wujūdiyyah*. Untuk memenangkan pertarungan itu, Sayf al-Rijal

telah mempersiapkan dirinya dengan mengadakan perjalanan ke Surat, India, untuk belajar di sana. Ketika kembali ke Aceh dia telah memiliki kelebihan yang memungkinkannya menentang al-Raniri dan memenangkan perdebatan yang sengit itu.²⁴

Syed Muhammad Naquib al-Attas, seorang pemikir Muslim Malaysia yang terkemuka dewasa ini, memandang bahwa kontroversi doktrin *wujūdiyyah* di Aceh terjadi karena dipengaruhi oleh ambisi politik al-Raniri. Karena itu, al-Attas meragukan ketulusan reformasi intelektual dan keagamaan al-Raniri dalam menentang doktrin itu. Al-Attas menunjukkan beberapa contoh ajaran dan konsep *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri yang diputarbalikkan dan disalahartikan oleh al-Raniri. Itu dilakukan oleh al-Raniri karena dia tidak menguasai kepelikan dan paradoks bahasa Melayu yang digunakan oleh Hamzah Fansuri dalam karya-karyanya. Sebenarnya al-Raniri ingin memanfaatkan naiknya Sultan Iskandar Tsani, yang dalam kebijakannya memang menguntungkan kaum ortodoks. Menurut al-Attas, ketidaktulusan al-Raniri tampak dari kenyataan bahwa untuk masuk ke dalam lingkungan istana, al-Raniri menunggu hingga wafatnya Syams al-Din Sumatrani, seorang ulama istana murid Hamzah Fansuri. Tindakan al-Raniri itu bertujuan untuk menghindari penentangan terhadap dirinya dari seorang ulama mumpuni yang menjadi lawan politiknya.²⁵

Boleh jadi penilaian Syed Muhammad Naquib al-Attas atas motivasi Nur al-Din al-Raniri untuk melakukan pembaruan intelektual dan spiritual di Aceh benar. Jika betul pembaruan itu dilakukan al-Raniri untuk memenuhi ambisi politik, maka boleh jadi serangannya terhadap doktrin *wujūdiyyah* bukan karena dia memandang doktrin itu keliru tetapi karena untuk mencari simpati kaum Muslim ortodoks yang jumlah mereka jauh lebih banyak. Tetapi jika betul pembaruan itu didorong oleh ketulusan, maka boleh jadi serangannya terhadap doktrin *wujūdiyyah* karena dia memang memandang doktrin itu keliru. Jika kemungkinan terakhir ini benar, maka yang terjadi adalah kesalahpahaman al-Raniri tentang doktrin *wujūdiyyah*. Bagaimanapun, yang dapat kita ketahui secara pasti adalah bahwa al-Raniri bersikap tidak konsisten terhadap doktrin *wahdat al-Wujūd*. Pada satu pihak dia memandang doktrin ini sesat dan bid'ah, tetapi pada pihak lain dia masih menganut konsep-konsep kunci filosofis yang merupakan bagian-bagian yang tidak dapat dipisahkan dari doktrin *wahdat al-wujūd*, seperti konsep-konsep *tajallī*, *al-a'yn al-tsubitah*, *al-*

haqiqah al-muhammadiyah, dan *al-insn al-kmil*.²⁶ Jika dia menolak doktrin *wahdat al-Wujūd* secara konsisten, seharusnya dia menolak pula konsep-konsep ini. Ini adalah bukti betapa kuat pengaruh Ibn al-'Arabi, yang dipandang sebagai pendiri doktrin *wahdat al-Wujūd*, sehingga pengaruh itu pun tidak dapat dihindari oleh para ulama Sufi yang mengecamnya seperti al-Raniri.

'Abd al-Ra'uf al-Sinkili

Fatwa al-Raniri yang menempatkan para penganut doktrin *wujūdiyyah* sebagai kafir yang boleh dibunuh dan pembakaran karya-karya doktrin itu telah menimbulkan perdebatan di kalangan para ulama Sufi itu sendiri. Perdebatan itu tidak lagi berskala lokal tetapi telah berubah menjadi berskala internasional. Dalam perdebatan itu, 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1024-1105/1615-1693), seorang ulama Sufi dari tarekat Syattariyah, memainkan peranan yang sangat penting.

Dia tidak segera memberikan jawaban terhadap kontroversi doktrin *wujūdiyyah*, tetapi meminta tanggapan gurunya Ibrahim al-Kurani (w. 1101/1690), seorang ulama Syaikh tarekat Syattariyyah di Madinah. Ibrahim al-Kurani adalah salah seorang ulama terkemuka dalam *Jaringan Ulama* kosmopolitan yang berpusat di Makkah dan Madinah, yang melibatkan para ulama Nusantara, termasuk al-Sinkili, yang memainkan peranan yang menentukan dalam menyiarkan gagasan-gagasan pembaruan Islam.²⁷ Melalui jaringan ulama itu, gagasan-gagasan pembaruan Islam itu memperoleh tanah yang subur untuk penyebarannya di Nusantara.

Menanggapi kontroversi itu, al-Kurani menulis sebuah karya tanpa menyebutkan nama dirinya sebagai penulis. Dalam karya itu dia mengatakan bahwa doktrin *wujūdiyyah* berbahaya jika disampaikan kepada orang-orang awam yang tidak mampu memahaminya. Kesalahan para pendukung doktrin itu terletak pada penyebarannya kepada orang-orang yang tidak bisa memahaminya. Dia mengatakan bahwa semua tuduhan terhadap doktrin *wujūdiyyah* didasarkan atas pemahaman lahiriah. Padahal doktrin itu tidak bisa dipahami dengan pemahaman lahiriah. Nabi mengajarkan bahwa perkataan seorang Muslim tidak boleh dipandang salah selagi masih ada jalan lain menafsirkannya dengan benar. Para penganut doktrin itu masih berada dalam garis-garis Islam. Karena itu, hukuman mati yang dijatuhkan kepada para penganut doktrin *wujūdiyyah* adalah salah dan tidak seorang pun berhak melakukan hukuman mati itu.

Al-Sinkili sangat hati-hati menanggapi kontroversi doktrin *wujūdiyyah* itu agar semua pihak yang berbantahan dapat menerima jawaban yang diberikannya dan pada gilirannya dapat meredam situasi yang telah memanas. Dia sebenarnya menganut dan menyebarkan doktrin *wahdat al-Wujūd*, atau *wujūdiyyah*, yang dikemas dengan ortodoksi. Pada satu pihak dia berusaha menyampaikan penafsiran-penafsiran tentang doktrin *wahdat al-Wujūd* yang dianggap sebagai bantahan terhadap ajaran Hamzah Fansuri dan Syams al-Din tentang masalah yang sama. Pada pihak lain dia mengecam sikap keras al-Raniri yang telah memberikan fatwa bahwa para pendukung doktrin *wujūdiyyah* adalah kafir dan sesat, dan mereka boleh dibunuh.

Pendekatan al-Sinkili pada pembaruan pemikiran Sufi berbeda dengan pendekatan al-Raniri. Al-Sinkili adalah seorang pembaru (*mujaddid*) yang bergaya evolusioner, bukan bergaya radikal. Karena itu, seperti gurunya Ibrahim al-Kurani, dia lebih suka mendamaikan pandangan-pandangan yang saling bertentangan daripada menolak salah satu di antaranya. Meskipun dia tidak setuju dengan aspek tertentu doktrin *wujūdiyyah*, hanya secara implisit dia menyatakan pandangan itu. Begitu pula, dia menunjukkan ketidaksukaannya pada pendekatan radikal yang ditempuh al-Raniri semata-mata dengan cara yang tidak mencolok. Melalui karya *Daq'iq al-Hurkf*, tanpa menyebut nama al-Raniri, dia dengan bijaksana mengingatkan kaum Muslim tentang bahaya menuduh orang lain kafir dengan mengutip hadis Nabi yang menyatakan, "Janganlah menuduh orang lain menjalankan kehidupan penuh dosa atau kafir, karena tuduhan itu akan berbalik jika ternyata tidak benar."²⁸ Kelembutan sikap dan toleransi al-Sinkili telah mendorong A.H. Johns, seorang sarjana Barat yang banyak melakukan kajian keislaman di Nusantara, untuk mengambil kesimpulan bahwa al-Sinkili merupakan cerminan citra gurunya, Ibrahim al-Kurani.²⁹

Ajaran al-Sinkili tentang *wahdat al-Wujūd* tersebar di daerah-daerah lain di luar Aceh melalui murid-muridnya. Yang terkenal di antara mereka adalah Burhan al-Din (1056-1104/1646-1692), seorang ulama Minangkabau. Ulama yang dikenal sebagai Tuanku Ulakan itu mendirikan surau Syattariyyah, sebuah lembaga pendidikan sejenis *ribt*, di Ulakan, sebuah desa di pantai daerah Minangkabau (sekarang Sumatera Barat). Surau Ulakan itu menarik minat banyak murid dari berbagai daerah Minangkabau. Murid lain al-Sinkili adalah 'Abd al-Muhyi (1071-1151/1650-1730), seorang ulama Sufi yang menetap di Pamijahan,

Tasikmalaya, Jawa Barat. Dia sangat aktif menyebarkan tarekat Syat-tariyyah dan karena usaha-usahanya tarekat itu mendapatkan banyak pengikut di Jawa.

Pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dengan jelas terlihat dalam pemikiran al-Sinkili ketika dia menjelaskan hubungan antara Tuhan dan alam. Dia mengatakan bahwa alam dalam hubungannya dengan Tuhan bagaikan bayangan, ia bukanlah suatu tambahan bagi realitas-realitas yang diketahui yang dimiliki Tuhan sejak azali dan kemudian memiliki wujud. Karena itu, manusia adalah bayangan Tuhan, atau bayangan dari bayangan-Nya. Dalam penjelasan itu al-Sinkili mengutip Ibn al-'Arabi dan 'Abd al-Rahman al-Jami. Ibn al-'Arabi mengatakan bahwa entitas-entitas kita sebenarnya adalah bayangan Tuhan, bukan lain dari itu. Adapun pen-syarahnya 'Abd al-Rahman al-Jami menjelaskan bahwa entitas-entitas itu, baik "entitas-entitas luar (fenomenal) (*al-a'yn al-khrijyyah*) maupun "entitas-entitas permanen (laten) (*al-a'yn al-tsbitalah*), adalah sama, karena "entitas-entitas permanen" adalah bayangan zat Tuhan yang menyatu dengan keadaannya, sedangkan "entitas-entitas luar" kita adalah bayangan "entitas-entitas permanen" dan bayangan dari bayangan adalah bayangan dengan perantara.³⁰

Al-Sinkili mengatakan bahwa bayangan tidak memiliki wujud kecuali melalui wujud pemilik bayangan. Karena itu, wujud bayangan tergantung pada wujud pemilik bayangan. Jadi, ketika bayangan tidak memiliki wujud kecuali melalui yang lain, maka wujud milik yang lain itu adalah realitas, atau hakikat (*haqiqah*). Demikian pula kesempurnaan-kesempurnaan yang tergantung pada wujud. Alam adalah milik Tuhan dan melalui-Nya pula alam ada, seperti sabda Nabi saw., "Kita ada semata-mata melalui Dia dan karena Dia." Alam bukan entitas Tuhan dari setiap segi karena jika alam adalah entitas-Nya, maka ini bertentangan dengan firman Tuhan, "pencipta segala sesuatu" (QS. [6]:102), karena pencipta tidak mungkin menciptakan entitasnya.³¹

Al-Sinkili sangat hati-hati menjelaskan doktrin *wahdat al-Wujūd* dengan menekankan perbedaan esensial antara Tuhan dan alam agar dapat diterima kaum Muslim ortodoks. Baginya, alam adalah bayangan Tuan, dan karena itu, alam tidak sama dengan Tuhan sebagaimana bayangan tidak sama dengan pemilik bayangan. Alam adalah ciptaan, sedangkan Tuhan adalah pencipta. Ciptaan tidak sama dengan pencipta.

Yusuf al-Makassari

Ulama Sufi lain yang memainkan peranan penting dalam menanamkan pengaruh doktrin *wujūdiyyah* di Nusantara adalah Syaikh Yusuf al-Makassari (1037-1111/1627-1699), seorang ulama sufi asal Gowa, Sulawesi Selatan. Bersama al-Raniri, al-Sinkili, dan beberapa ulama Nusantara yang lain, al-Makassari termasuk dalam *Jaringan Ulama* Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara yang berpusat di Haramayn, Makkah dan Madinah. Masa studinya di Makkah dan Madinah bersamaan dengan masa studi al-Sinkili. Karena itu, kata Azyumardi Azra, seorang sarjana Muslim Indonesia terkemuka saat ini, kuat alasan untuk menyatakan bahwa al-Makassari belajar kepada para ulama yang juga adalah guru-guru al-Sinkili. Yang paling penting di antara guru-gurunya di Haramayn adalah ulama-ulama yang telah dikenal dalam jaringan itu seperti Ahmad al-Qusyasyi, Ibrahim al-Kurani, dan Hasan al-Ajami.³²

Syaikh Yusuf al-Makassari belajar di tanah Arab ketika sistem tasawuf dan metafisika Ibn al-'Arabi, yang dikenal sebagai doktrin *wahdat al-Wujūd*, semakin banyak mendapat serangan, bukan hanya dari kalangan ulama ortodoks yang berorientasi fikih tetapi juga dari kalangan para Sufi. Ahmad Sirhindi (1564-1624), seorang ahli terkemuka tarekat Naqsyabandiyah India, memelopori penolakan terhadap doktrin *wahdat al-Wujūd* dan membangun doktrin alternatif *wahdat al-syuhkd* (Kesatuan Penyaksian), yang menekankan transendensi Tuhan. Al-Makassari jelas tidak terkena pengaruh dari reaksi itu, dia belajar kepada beberapa wakil penganut doktrin *wahdat al-Wujūd* yang paling terkemuka saat itu. Jama'ah di sekitar Ibrahim al-Kurani dengan sengit mengadakan polemik-terhadap-para pengikut Ahmad Sirhindi (walaupun Ibrahim al-Kurani sendiri menulis sebuah risalah, khususnya untuk orang Indonesia, yang menentang interpretasi "panteistik" tentang doktrin *wahdat al-wujūd*), Muhammad 'Abd al-Bagi al-Mizjaji (w. 1074/1644), guru al-Makassari dalam tarekat Naqsyabandiyah, adalah anggota salah satu cabang anti-Sirhindi dalam tarekat itu, sedangkan Ayyub al-Khalwati (w. 1071/1661), gurunya dalam tarekat Khalwatiyyah, adalah pendukung doktrin *wahdat al-Wujūd* yang menjadi imam dan khatib di makam Ibn al-'Arabi di Damaskus. Tidak ada alasan untuk percaya bahwa lingkungan Hadrami, tempat al-Makassari berbaiat masuk tarekat Qadiriyyah, merupakan sebuah perkecualian dari orientasi *wahdat al-Wujūd* ini. Adalah benar bahwa Nur

al-Din al-Raniri dikenal di Indonesia sebagai seorang penentang keras ajaran *wahdat a-wujud* Hamzah Fansuri, tetapi sebuah analisis terhadap tulisannya sendiri menunjukkan bahwa al-Raniri ternyata menganut interpretasi yang sangat serupa dengan interpretasi Ibn al-'Arabi.³³

Sepulang dari Haramayn, al-Makassari mengajarkan ilmu kepada rakyat Makassar. Tetapi dia tidak lama tinggal di sana. Sultan Banten, Ageng Tirtayasa, memintanya untuk menyebarluaskan ilmunya di Banten. Sultan Agen Tirtayasa mengangkatnya sebagai mufti agung dan panglima perang Kesultanan Banten. Al-Makassari berjuang dengan gigih melawan penjajah Belanda. Dia ditangkap oleh Belanda pada 1683. Bersama keluarga dan beberapa pengikutnya, dia diasingkan ke Sri Lanka pada 1684, dan kemudian dipindahkan ke Afrika Selatan pada 1694. Dia meninggal di Afrika Selatan pada 1699. Meskipun diawasi Belanda, al-Makassari tetap menyebarkan ajaran-ajarannya kepada masyarakat yang ditemuinya di Sri Lanka dan Afrika Selatan. Sedangkan murid-murid dan pengikut-pengikutnya di Nusantara tetap menyebarkan ajaran-ajarannya terutama di Sulawesi Selatan dan Jawa Barat.

Al-Makassari menulis hampir semua karyanya dalam bahasa Arab. Hampir semua karyanya membicarakan tasawuf, terutama dalam kaitannya dengan pemurnian tauhid. Di antara karya-karyanya adalah *Zubdat al-Asrr fi Tahqiq ba'd Masyrib al-Akhyr*, *Tj al-Asrr fi Tahqiq Masyrib al-'rifn*, *Matlib al-Slikin*, *Fath Kayfiyyat al-Dzikh*, dan *Safinat al-Najh*. Rujukan yang sering kepada Ibn al-'Arabi dan para sufi lain yang menjadi pengikutnya dan yang memiliki pandangan yang dekat dengan pandangannya adalah bukti kuat yang menunjukkan posisi doktrinalnya sebagai pendukung doktrin *wahdat al-wujud*.

Ketika menjelaskan makna zikir kepada Allah dalam kalimat tauhid *L ilha ill Allh*, pengaruh doktrin *wahdat al-Wujud* terlihat jelas dalam penjelasan al-Makassari tentang makna zikir itu. Dia mengatakan bahwa hamba yang berzikir kepada Allah akan memahami bahwa “tidak ada yang disembah, tidak ada yang dicari, tidak ada yang dituju, tidak ada yang dikehendaki, tidak ada yang dicintai, tidak ada yang dikasihi, tidak ada pelaku, dan tidak ada yang ada sebenarnya selain Allah, dan apa pun selain Dia hanya bayangan-Nya, dan bayangan itu tidak ada wujudnya.”³⁴ Bagi orang-orang “arif (yang mengenal) Allah, segala yang wujudnya melalui yang lain, maka wujudnya adalah karena yang lain itu, bukan karena dirinya sendiri. Bila demikian, jelaslah bahwa apa pun selain Allah,

sebenarnya, tidak ada. Apa yang selain Allah adalah penampakan wujud yang berdiri sendiri, yang memberikan wujud kepada yang lain. Yang demikian itu adalah wujud Allah. Alam adalah bayangan Tuhan. Bayangan seseorang, misalnya, mustahil ada dengan sendirinya, tetapi bayangan itu adalah penampakan wujud orang itu. Yang ada pada hakikatnya adalah orang itu, meskipun bayangan itu terlihat oleh mata.³⁵

Kita kembali disuguhi oleh al-Makassari penjelasan hubungan antara Tuhan dan alam dengan perumpamaan hubungan antara pemilik bayangan dan bayangan. Realitas sebenarnya adalah pemilik bayangan, bukan bayangan. Bayangan berasal dari pemilik bayangan. Wujud hakiki adalah Tuhan, bukan alam. Meskipun keduanya, Tuhan dan alam, tidak dapat dipisahkan, keduanya tetap berbeda.

‘Abd al-Samad al-Palimbani

‘Abd al-Samad al-Palimbani (1116-1203/1704-1789) adalah ulama yang paling terkemuka di Palembang, dan mungkin juga di Nusantara, pada abad ke-18. Dia adalah ulama yang paling berpengaruh di antara para ulama asal Palembang, terutama melalui karya-karyanya yang beredar luas di Nusantara. Azyumardi Azra mengatakan bahwa al-Palimbani memantapkan kariernya di Haramayn dan tidak pernah kembali ke Nusantara. Namun dia tetap menaruh perhatian besar terhadap Islam dan kaum Muslim di wilayah Melayu-Indonesia. Di Haramayn, al-Palimbani terlibat dalam komunitas Jawa dan menjadi kawan seperjuangan Muhammad Arsyad al-Banjari, Abd al-Wahhab Bugis, ‘Abd al-Rahman al-Batawi, dan Dawud al-Fatani. Keterlibatannya dalam komunitas Jawa membuatnya tetap tanggap terhadap perkembangan-perkembangan sosio-religius dan politis di Nusantara.³⁶

Al-Palimbani mempelajari tasawuf terutama dari Syaikh al-Sammani (1130/1189/1718-1775), pendiri tarekat Sammaniyyah. Dari gurunya itulah al-Palimbani mengambil tarekat Khalwatiyyah dan Sammaniyyah. Dia belajar kepada al-Sammani selama lima tahun di Madinah dan dipercaya mengajar sebagian murid-murid al-Sammani yang asli Arab. Dalam bidang tarekat, al-Palimbani sangat dipengaruhi oleh al-Sammani. Melalui pengaruh al-Palimbani tarekat Sammaniyyah mendapatkan tanah subur bukan hanya di Palembang tetapi juga di bagian-bagian lain wilayah Nusantara. Pengaruh al-Palimbani dalam perkembangan pemikiran Islam

di Nusantara didukung terutama oleh tulisan-tulisannya, yang dibaca secara luas di wilayah Melayu-Indonesia.

Dukungan al-Palimbani bagi doktrin *waḥdat al-Wujūd* dapat dilihat bukan hanya dalam tulisan-tulisannya sendiri tetapi juga dapat dilihat dalam anjurannya bagi para penempuh jalan spiritual (*slik*) yang telah mencapai tingkat tertinggi (muntahi) untuk membaca kitab-kitab yang berisi penjelasan doktrin *waḥdat al-Wujūd*. Dia mengingatkan agar para penempuh jalan spiritual yang baru mencapai tingkat terendah, yaitu tingkat pemula (mubtadi'), dan yang baru mencapai tingkat menengah (*mutawassit*), agar tidak mempelajari kitab-kitab yang berisi doktrin *waḥdat al-Wujūd*. Bagi para penempuh jalan spiritual yang telah mencapai tingkat tertinggi, al-Palimbani menyarankan sekitar 20 kitab yang mendukung doktrin *waḥdat al-Wujūd*.³⁷ Al-Palimbani merekomendasikan bahwa karya-karya Ibn al-'Arabi, al-Jili, al-Burhanpuri, Syams al-Din Sumatrani, dan al-Sinkili sangat layak dibaca oleh para penempuh jalan yang sudah mencapai tingkat tertinggi (*muntahi*), tetapi berbahaya bagi para pemula (*mubtadi*). Al-Palimbani menganjurkan agar orang-orang awam lebih baik mulai dengan kitab-kitab al-Ghazali dan mengisyaratkan bahwa tasawuf yang sebenarnya bagi yang sudah maju dalam perjalanan spiritual dapat ditemukan pada Ibn al-'Arabi.

Meskipun dua karya al-Palimbani, *Hidayat al-Slikin* dan *Sayr al-Slikin*, yang diakuiinya sebagai terjemahan dua karya al-Ghazali, *Bidayat al-Hidayah* dan *Lubab Ihy' 'Ulkm al-Din*, yang tentu saja mengandung ajaran-ajaran ortodoks Sunni al-Ghazali, sebenarnya kedua karya al-Palimbani itu juga mengandung doktrin *waḥdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi yang disesuaikan dengan ajaran *ma'rifah* al-Ghazali. Dalam *Sayr al-Slikin*, seperti disebut di atas, bahkan al-Palimbani menganjurkan agar para penempuh jalan spiritual yang telah mencapai tingkat tertinggi membaca karya Syams al-Din Sumatrani, seorang ulama Sufi Aceh terkemuka pendukung doktrin *waḥdat al-Wujūd* yang, bersama Hamzah Fansuri, ditentang keras oleh al-Raniri.

Doktrin *waḥdat al-Wujūd* dalam pemikiran al-Palimbani dapat dilihat dengan jelas dalam karya-karyanya. Dalam salah satu karyanya, dia berkata:

Al-hasil, sesungguhnya wujud segala sesuatu dalam hubungannya dengan Allah adalah khayal dan angan-angan, batil dan majaz, karena sesungguhnya wujud antara dua ketiadaan adalah ketiadaan, dan sebenarnya tidak memiliki wujud secara tersendiri, tetapi wujudnya karena wujud Allah. Wujud

*Allah adalah yang hakiki: Dia adalah wujud Allah, dan wujud-Nya itu meliputi segala sesuatu.*³⁸

Muhammad Nafis al-Banjari

Muhammad Nafis al-Banjari (lahir 1160/1735) adalah ulama sufi yang paling terkemuka dalam sejarah perkembangan tasawuf di Kalimantan pada abad ke-18 dan awal abad ke-19. Dia menempati posisi paling penting setelah Muhammad Arsyad al-Banjari (11221227/1710-182) dalam pengaruh yang diberikannya terhadap kaum Muslim Kalimantan. Jika Muhammad Arsyad lebih dikenal sebagai seorang ulama syariah, maka Muhammad Nafis lebih dikenal sebagai seorang ulama sufi. Dia hidup sezaman dengan Muhammad Arsyad. Dia mengakui belajar kepada sejumlah ulama di Haramayn, yang paling terkenal di antaranya adalah al-Sammani, Muhammad al-Jawhari, ‘Abd Allah ibn Hijazi al-Syarqawi, Muhammad Siddiq ibn ‘Umar Khan, dan ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd al-‘Aziz al-Maghribi. Adalah sangat mungkin bahwa Muhammad Nafis adalah kawan seperguruan dengan al-Palimbani, Muhammad Arsyad, dan rekan-rekan Melayu-Indonesia lain.

Seperti kebanyakan ulama Melayu-Indonesia, Muhammad Nafis al-Banjari menganut mazhab kalam Asy’ariyyah dan mazhab fikih Syafi’i. Dia mengaku mengikuti beberapa tarekat seperti Qadiriyyah, Syattariyyah, Sammaniyyah, Naqsyabandiyyah, dan Khalwatiyyah. Setelah beberapa tahun menetap di Haramayn, Muhammad Nafis kembali ke Kalimantan. Tidak ada informasi tentang kapan dia pulang ke Kalimantan. Di Banjar, Kalimantan Selatan, Syaikh Muhammad Nafis dikenal sebagai seorang juru dakwah yang melakukan aktivitasnya dengan berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain, terutama daerah-daerah terpencil yang mempunyai posisi strategis untuk perkembangan Islam. Di kalangan masyarakat setempat, ada informasi bahwa Muhammad Nafis pindah ke Kelua dari Martapura, daerah kelahirannya, karena tidak senang kepada Belanda yang sudah mulai menguasai pusat Kerajaan Banjar itu. Dia memilih Kelua karena Kelua pada abad ke-19 merupakan pusat penyiaran Islam di bagian utara Kerajaan Banjar yang berlokasi di perbatasan antara Kalimantan Selatan, Kalimantan Tengah, dan Kalimantan Timur.

Karya Muhammad Nafis al-Banjari yang paling terkenal adalah *al-Durr al-Nafis*, yang ditulis di Makkah pada 1200/1785. *al-Durr al-Nafis* adalah karya tasawuf dalam bahasa Melayu dengan huruf Arab yang ditulisnya

atas permintaan beberapa sahabatnya. Karya ini mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*, yang diambil dari Ibn al-'Arabi dan para pengikutnya seperti 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani. Muhammad Nafis mengaku bahwa *al-Durr al-Nafis* berisi ajaran-ajaran tasawuf tinggi dan mengandung rahasia yang sangat halus dan pengertian yang sangat dalam yang diketahui hanya oleh para ulama yang telah rasikh (mapan dengan kukuh). Kitab ini telah dicetak berkali-kali di Kairo oleh Dar al-Taba 'ah (1347/1928) dan oleh Mustafa al-Halabi (1362/1943), di Makkah oleh Matba'at al-Karim al-Islamiyyah (1323/1905) dan di berbagai tempat di Nusantara. *Al-Durr al-Nafis* menjadi kitab pegangan pada banyak pengajian tasawuf di Kalimantan sampai sekarang. Kitab ini dibaca secara luas bukan hanya di Kalimantan, tetapi juga digunakan di banyak tempat lain di wilayah Melayu-Indonesia.

Pengaruh doktrin *wahdat al-wujūd* dalam pemikiran tasawuf Muhammad Nafis tampak jelas dalam karyanya *al-Durr al-Nafis*. Dalam salah satu bagian dari karya itu, dia mengatakan bahwa tidak ada yang ada dalam wujud kecuali Allah, dan segala sesuatu selain Allah adalah tiada “karena wujud yang lain daripada Allah Ta'ala itu bukan wujud yang sebenarnya.” Wujud segala sesuatu selain Allah bergantung kepada wujud Allah. Karena itu, wujud segala sesuatu selain Allah adalah khayal dan waham. Untuk memperkuat pandangan ini, Muhammad Nafis mengutip Muhammad Siddiq ibn 'Umar Khan, yang mengatakan bahwa segala wujud selain Allah adalah seperti wujud yang kita lihat dalam mimpi. Apabila kita bangun dari tidur barulah kita sadar bahwa semua itu sebenarnya tidak ada.³⁹ Muhammad Nafis mengumpamakan pula hubungan antara Tuhan dan alam dengan hubungan antara air dan laut, ombak dan buih. Pada hakikatnya, laut, ombak, dan buih tidak lain daripada penampakan wujud air.⁴⁰

Dawud al-Fatani

Dawud al-Fatani (1153-1265/1740-1847) adalah ulama Patani, Thailand Selatan, yang paling terkenal. Setelah belajar kepada beberapa guru di beberapa pondok di Patani, Dawud al-Fatani belajar selama dua tahun kepada Muhammad Zayn al-Asyi di Aceh. Mungkin Dawud al-Fatani dari Aceh langsung pergi ke Haramayn. Di Haramayn dia bergabung dengan para penuntut ilmu agama dari Nusantara yang telah lebih dahulu tinggal di sana. Di antara para penuntut ilmu agama itu adalah Muhammad Salih ibn 'Abd al-Rahman al-Fatani, 'Ali ibn Ishaq al-Fatani, 'Abd al-Samad al-

Palimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari, Muhammad Nafis al-Banjari, Abd al-Wahhab al-Bugisi, dan ‘Abd al-Rahman al-Batawi. Dawud al-Fatani adalah murid termuda di antara para murid dari Nusantara itu. Semua murid yang lebih tua itu menjadi guru Dawud al-Fatani atau setidaknya membantunya ketika belajar kepada guru non-Melayu.⁴¹ Di antara guru-guru Dawud al-Fatani selama belajar di Haramayn adalah al-Sammani, ‘Isa ibn Ahmad al-Barawi, Muhammad ibn ‘Ali al-Syanwani, Muhammad As’ad, Ahmad al-Marzuqi, dan Ibrahim al-Ra’is al-Zamzami al-Makki. Dia juga mengikuti tarekat-tarekat Sammaniyyah dan Syadziliyyah.

Dawud al-Fatani menulis banyak karya tentang hampir semua disiplin Islam. Dia menulis paling sedikit 57 karya, yang sebagian diterbitkan di berbagai tempat di Timur Tengah dan sebagian diterbitkan di berbagai tempat di wilayah Nusantara. Dia memiliki pengetahuan yang lebih dari cukup untuk membuatnya tampil sebagai seorang ulama terkemuka Nusantara dalam masa transisi antara abad ke-18 dan ke-19. Dawud al-Fatani tampaknya tidak pernah kembali ke Patani atau tempat-tempat lain di Nusantara. Meskipun tetap tinggal di Haramayn hingga wafatnya di Ta’if, dia melancarkan ide-ide pembaruan Islam melalui tulisan-tulisannya dan melalui murid-muridnya di berbagai pelosok di Nusantara.

Dawud al-Fatani, sebagaimana al-Palimbani dan Muhammad Nafis al-Banjari, mengembangkan tasawuf yang merupakan perpaduan antara tasawuf al-Ghazali dan tasawuf Ibn al-‘Arabi. Tasawuf al-Ghazali secara mencolok dapat ditemukan dalam dua karya Dawud al-Fatani, *Tarjamah Bidyat al-Hidayah* dan *Minhaj al-‘bidin*, keduanya terjemahan dua karya al-Ghazali dengan judul yang sama. Pada waktu yang sama Dawud al-Fatani mengembangkan doktrin *wahdat al-Wujūd*, “martabat tujuh,” dan “nur Muhammad” dalam karyanya *Manhal al-Sfi*. Dawud al-Fatani menulis *Manhal al-Sfi* sebagai jawaban dan penjelasan tentang berbagai masalah dalam tasawuf yang sering membingungkan banyak orang seperti doktrin *wahdat al-Wujūd*, “martabat tujuh,” “nur Muhammad,” dan masalah-masalah mistiko-filosofis lain yang rumit. Dalam pengantar kitab ini, Dawud al-Fatani mengecam orang-orang yang mengaku sebagai sufi dan ahli tentang doktrin *wahdat al-Wujūd*, padahal sebenarnya mereka bukan sufi dan bukan ahlinya, yang tentu saja tidak memahami istilah ini dan istilah-istilah lain yang sulit dipahami. Dia menunjukkan bahwa para Sufi palsu itu memahami secara keliru istilah *wahdat al-Wujūd*, misalnya, karena

mereka berpegang hanya pada makna harfiahnya. Dengan alasan itu, Dawud al-Fatani memperingatkan orang-orang Muslim bahwa kitab-kitab yang membicarakan masalah-masalah yang rumit seperti itu hendaknya dibaca hanya oleh para ahli atau orang-orang yang mempunyai landasan kuat dalam “tarekat Muhammadiyah.”

Doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara, khususnya di Aceh, Sulawesi Selatan, dan Jawa Barat, yang telah dikembangkan oleh para ulama Sufi abad ke-17 seperti Hamzah Fansuri, Syams al-Din Sumatrani, ‘Abd al-Ra’uf al-Sinkili, dan Syaikh Yusuf al-Makassari, terus dikembangkan dan diajarkan oleh para ulama Sufi lain di Nusantara pada abad ke-18 seperti ‘Abd al-Samad al-Palimbani dari Palembang, Sumatera Selatan, Muhammad Nafis al-Banjari dari Kalimantan Selatan, dan Dawud al-Fatani dari Patani, Thailand Selatan. Sebagaimana al-Sinkili dan al-Makassari, para ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18 yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd* itu berusaha menekankan penyelarasan antara tasawuf dan ortodoksi Sunni agar tasawuf dapat diterima oleh orang-orang Muslim di Nusantara yang mayoritas mereka adalah orang-orang Sunni. Mereka melakukan penyelarasan antara tasawuf dan ortodoksi Sunni itu dengan jalan melakukan pemaduan antara tasawuf dan syariah, antara tasawuf *akhlaqi* al-Ghazali dan tasawuf falsafi Ibn al-‘Arabi, dan antara peningkatan kualitas spiritual dan peningkatan kualitas kehidupan sosial. Tidak mengherankan jika kita menemukan bahwa mereka bukan hanya merupakan ulama sufi tetapi sekaligus adalah ulama fikih dan pejuang yang gigih melawan kaum penjajah Barat.

Pasang Surut Pengaruh *Wahdat al-Wujūd*

Pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara mengalami pasang surut. Pengaruhnya cukup besar dan bahkan meningkat di bagian-bagian tertentu di wilayah Nusantara sejak awal abad ke-17 hingga pertengahan abad ke-19. Doktrin *wahdat al-Wujūd* atau *wujūdiyyah*, khususnya dengan versi ortodoks “martabat tujuh,” mengalami masa kejayaannya pada periode itu. Periode itu menyaksikan munculnya para ulama Sufi besar yang mendukung doktrin *wahdat al-wujūd* di Nusantara seperti Hamzah Fansuri, Syams al-Din Sumatrani, ‘Abd al-Ra’uf al-Sinkili, Yusuf al-Makassari, ‘Abd al-Samad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari, dan Dawud al-Fatani. Periode itu juga menyaksikan munculnya banyak karya tasawuf yang mendukung doktrin

wahdat al-Wujūd dengan versi “martabat tujuh” yang dibungkus dengan ortodoksi Sunni yang ditulis oleh para ulama itu, kecuali Hamzah Fansuri.

Peningkatan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara didorong beberapa faktor. Salah satu faktor penting adalah tampilnya para sufi besar yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*, yang nama-nama mereka telah disebut di atas. Para sufi itu adalah tokoh-tokoh karismatik yang menjadi panutan bagi kaum Muslim di Nusantara. Mereka menempati posisi yang sangat tinggi dan sangat menentukan dalam sistem sosial masyarakat Muslim pada masa itu. Faktor lain —dan tidak bisa dipisahkan dari faktor pertama— adalah munculnya banyak karya tasawuf yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*, yang ditulis oleh para sufi itu. Karya-karya itu ditulis bukan hanya dalam bahasa Arab tetapi juga dalam bahasa Melayu dengan huruf Arab, yang sengaja diperuntukkan bagi kaum Muslim di Nusantara yang tidak mampu memahami karya-karya berbahasa Arab. Karya-karya itu pada umumnya dibaca secara luas oleh kelompok-kelompok tertentu di Nusantara. Faktor lain yang sangat mendukung peningkatan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* adalah dukungan para penguasa atau sultan di kerajaan-kerajaan atau kesultanan-kesultanan di Nusantara pada periode itu. Doktrin *wahdat al-Wujūd* memperoleh tanah yang subur di Aceh, misalnya, karena didukung oleh Sultan Iskandar Muda, Sultanah Safiyyat al-Din, dan penguasa-penguasa lain. Faktor Jain adalah dukungan tarekat-tarekat seperti Syattariyyah, Sammaniyyah, Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Khalwatiyyah, dan Syadziliyyah bagi pengajaran dan penyebaran doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara pada periode itu. Semua sufi besar yang mendukung doktrin ini pernah mengikuti sebuah tarekat atau beberapa tarekat. Di antara tarekat-tarekat itu yang paling setia mendukung doktrin *wahdat al-wujūd* adalah tarekat Syattariyyah. Faktor lain yang memudahkan penyebaran doktrin *wahdat al-Wujūd* adalah *Jaringan Ulama* Timur Tengah dan Nusantara periode itu, yang berpusat di Haramayn. Jaringan Nusantara yang menghubungkan para ulama di banyak bagian wilayah di Nusantara memudahkan penyebaran-penyebaran doktrin *wahdat al-Wujūd* di wilayah ini.

Pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara menurun sejak pertengahan abad ke-19 hingga penghujung abad ke-20. Periode yang lebih dari satu seperempat abad itu tidak lagi menghasilkan sufi-sufi besar dan karya-karya baru tentang tasawuf yang

mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*. Kecenderungan pada tasawuf moderat yang sering disebut “tasawuf akhlaqi” atau “tasawuf amali,” yang menolak doktrin *wahdat al-Wujūd* “tasawuf falsafi,” semakin meningkat. Martin Van Bruinessen, sarjana asal Belanda, mengatakan bahwa teks-teks *wahdat al-Wujūd* dan berbagai karya “heterodoks” lain mungkin tidak diajarkan di banyak pesantren, tetapi itu tidak berarti bahwa teks-teks itu tidak dibaca sama sekali. Di beberapa toko buku masih ditemukan *al-Insan al-Kamil* ‘Abd al-Karim al-Jili dan *al-Futūḥ al-Makkiyyah* Ibn al-‘Arabi. Kedua karya berbahasa Arab yang sulit ini dibaca hanya oleh elit agama yang jumlahnya kecil. Sedangkan *Durr al-Nafis* Muhammad Nafis al-Banjari, sebuah karya tasawuf yang menerangkan doktrin *wahdat al-Wujūd* dengan versi populer, banyak ditemukan di toko-toko buku di Kalimantan Selatan, Aceh, dan Malaysia. Begitu juga karya-karya ‘Abd al-Samad al-Palimbani yang membungkus unsur-unsur doktrin *wahdat al-Wujūd* dengan versi ortodoks atas nama karya-karya al-Ghazali masih dicaca di Jawa Barat dan di pulau-pulau luar Jawa.⁴²

Sebuah penelitian yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen menunjukkan bahwa karya-karya tasawuf yang mengajarkan doktrin *wahdat al-Wujūd* tidak ditemukan dalam daftar karya-karya tasawuf yang digunakan pada 46 pesantren di Sumatera, Kalimantan Selatan, Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur selama periode itu.⁴³ Namun demikian, dua karya ‘Abd al-Samad al-Palimbani, *Sayr al-Slikin* dan *Hidayat al-Slikin*, yang mengandung unsur-unsur doktrin *wahdat al-Wujūd* yang mungkin tanpa disadari agak asing bagi tasawuf moderat al-Ghazali, ditemukan dalam daftar itu. Kedua karya ini masih populer, terutama di Sumatera dan Jawa Barat. Pelajaran tasawuf sangat didominasi oleh Abu Hamid al-Ghazali dan karya-karyanya, *Ihy’ Ulkm al-Din*, *Bidayat al-Hidayah*, dan *Minhaj al-bidin*. Beberapa pesantren mengkhususkan diri untuk mengajarkan *Ihy’*. Ketiga karya ini sudah diterjemahkan, paling tidak beberapa bagiannya, ke dalam beberapa bahasa Nusantara.⁴⁴ Penerjemahan beberapa karya al-Ghazali ke dalam bahasa Indonesia terus meningkat selama dua dasawarsa terakhir. Dua karya Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* dan *Tasawuf Modern*, termasuk yang paling diminati oleh kaum Muslim di Indonesia tiga dasawarsa terakhir. Dua karya Hamka yang telah dicetak berkali-kali ini mendukung tasawuf moderat dan sekaligus menentang tasawuf *wahdat al-Wujūd*. Tasawuf ortodoks rupanya memiliki daya tarik yang kuat di kalangan para peminat tasawuf di Indonesia.

Pemikiran Islam dalam bidang tasawuf di Nusantara sejak pertengahan abad ke-19 sampai penghujung abad ke-20 bergerak dari dominasi pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* ke arah dominasi tasawuf moderat. Kemerosotan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara pada periode itu disebabkan oleh beberapa faktor. Salah satu faktor itu adalah munculnya gerakan modernis Islam yang cenderung bercorak puritan dan mengabaikan tasawuf. Serangan kaum modernis yang paling konsisten terhadap tarekat adalah serangan Ahmad Khatib (1855-1915), seorang ulama asal Minangkabau yang bermukim di Makkah. Pengaruh para pembaru Al-Azhar yang menyebar di Indonesia semakin mengukuhkan penolakan terhadap tarekat. Pengaruh penolakan itu terlihat paling jelas di Sumatera Barat. Di Jawa pun, lahirlah Organisasi-organisasi pembaruan seperti Muhammadiyah (1912) dan Al-Irsyad (1913), yang dengan tegas menentang tarekat. Penolakan terhadap tarekat itu berujung pada penolakan tasawuf secara keluruhan dan sekaligus penolakan terhadap doktrin *wahdat al-Wujūd*. Faktor lain adalah fakta bahwa Haramayn (Makkah dan Madinah) dari pusat *Jaringan Ulama* dan sekaligus pusat pengajaran dan penyebaran tasawuf dan tarekat-tarekat, yang dikunjungi banyak murid dari Nusantara, berubah menjadi pusat gerakan kaum Wahhabi, yang menekankan pemurnian Islam dari segala yang mereka anggap sebagai penyelewengan, termasuk tasawuf. Faktor lain adalah semakin meningkatnya penyebaran tasawuf moderat atau tasawuf ortodoks, seperti telah disinggung di atas, yang menghindari pembicaraan masalah-masalah mistiko-filosofis yang rumit seperti doktrin *wahdat al-Wujūd*.

Kebangkitan Kembali *Wahdat al-Wujūd*

Minat pada tasawuf Ibn al-'Arabi di Indonesia akhir-akhir ini, terutama sejak awal 1990-an, semakin meningkat. Ini berarti pula kebangkitan kembali doktrin *wahdat al-Wujūd* karena doktrin ini adalah sentral dalam tasawuf Ibn al-'Arabi. Minat itu terbatas pada orang-orang yang mampu mengapresiasi tasawuf Ibn al-'Arabi yang memang Sulit dipahami oleh orang banyak. Sulit untuk mengetahui mengapa banyak orang terpicat pada tasawuf Ibn al-'Arabi. Mungkin salah satu sebab keterpikatan mereka padanya adalah keindahan dan keagungan ajaran-ajaran Ibn al-'Arabi. Keterpikatan itu bisa meningkat menjadi kecanduan ketika mereka memahami filsafat mistis Ibn al-'Arabi. Faktor lain tampaknya adalah

pengaruh penerbitan karya-karya tentang tasawuf Ibn al-'Arabi yang dihasilkan oleh penulis-penulis terkemuka yang mencurahkan banyak perhatian mereka pada kajian tasawuf Ibn al-'Arabi, seperti Toshihiko Izutsu, Michel Chodkiewicz, dan William C. Chittick. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh para peminat tasawuf Ibn al-'Arabi di seluruh dunia, termasuk di Indonesia. Faktor lain adalah munculnya Organisasi-organisasi yang membantu menyebarkan pemikiran Ibn al-'Arabi seperti Muhyiddin Ibn 'Arabi Society dan Beshara School, keduanya di Inggris. Kedua organisasi ini, dengan berbagai kegiatan seperti simposium, penerbitan, dan pengadaan pendidikan esoterik, pada tingkat tertentu, telah berhasil menyebarkan pemikiran Ibn al-'Arabi ke seluruh dunia, termasuk ke Indonesia dan Malaysia.

Di Indonesia beberapa karya (oleh) Ibn al-'Arabi dan beberapa karya tentang Ibn al-'Arabi telah diterbitkan dalam bahasa Indonesia. Sebagian besar karya-karya itu adalah karya-karya terjemahan. Karya-karya Ibn al-'Arabi yang telah diterbitkan dalam terjemahan Indonesia adalah Misykt al-Anwr, yang diterbitkan dengan judul *Relung Cahaya: Seratus Satu Hadis Ketuhanan* pada 1988;⁴⁵ *Sufis of Andalusia*, yang diterbitkan dengan judul *Sufi-sufi Andalusia* pada 1994;⁴⁶ *al-Wasy li Ibn 'Arabi*, yang diterbitkan dengan judul *Wasiat-wasiat Ibn 'Arabi* pada 1996;⁴⁷ *Kalimat Allh: Kitb al-Jallah*, yang diterbitkan dengan judul *Hakikat Lafaz Allah: Menemukan Rahasia Ketuhanan melalui Studi Teks Jalalah* pada 1996;⁴⁸ *Syajarat al-Kawn*, yang diterbitkan dengan judul *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam* oleh sebuah penerbit pada 1999;⁴⁹ dan dengan judul *Pohon Kejadian: Syajaratul-Kaun, Doktrin tentang Person Muhammad saw.* oleh penerbit lain pada 2000;⁵⁰ *al-Futkht al-Makkiyyah*, Bab "Asrr al-Tahrah," melalui edisi Inggrisnya *The Mysteries of Purity*, yang diterbitkan dengan judul *Menghampiri Sang Mahakudus: Rahasia-rahasia Bersuci* pada 2002;⁵¹ dan *Rislat al-Anwr fi-m Yumnah Shib al-Khalwah min al-Asrr*, yang diterbitkan dengan judul *Cahaya Penakluk Surga: Sisi Praktis Khalwat di Kalangan Para Aulia* yang diterbitkan dengan judul *Cahaya Penakluk Surga: Sisi Praktis Khalwat di kalangan Para Auliya*, pada 2002.⁵² Semua karya terjemahan Indonesia ini pada umumnya cukup bagus.

Beberapa karya tentang Ibn al-'Arabi juga muncul dalam terjemahan Indonesia. *The Three Muslim Sages* Seyyed Hossein Nasr diterbitkan dalam edisi Indonesia dengan judul *Tiga Pemikir Muslim* pada 1986.⁵³ Terjemahan Indonesia ini dikerjakan bukan dari edisi asli Inggrisnya, tetapi dari

sebuah edisi Arab yang berjudul *Tsalsat Hukum' Muslimin*, yang diterbitkan oleh Dar al-Nahar li al-Nasyr di Beirut pada 1991. Sayangnya sekali, terjemahan Indonesia ini memiliki banyak kesalahan. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi*, A.E. Afifi diterbitkan dengan judul *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi* pada 1989.⁵⁴ Terjemahan ini juga memiliki banyak kesalahan. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* Sachiko Murata diterbitkan dengan judul *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam* pada 1996.⁵⁵ Terjemahan ini masih mengandung beberapa kesalahan. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* William C. Chittick diterbitkan dengan judul *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama* pada 2001.⁵⁶ Sayangnya sekali, terjemahan ini juga mengandung banyak kesalahan. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* William C. Chittick diterbitkan dalam tiga buku, dengan judul-judul *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur'an Ibnu al-'Arabi*, dan *The Sufi Path of Knowledge: Pengetahuan Spiritual Ibnu al-'Arabi*, pada 2001.⁵⁷ Terjemahan dalam tiga buku ini, meskipun lumayan, masih mengandung banyak kesalahan. *The United Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* Stephen Hirtenstein diterbitkan dengan judul *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Ibnu 'Arabi* pada 2001.⁵⁸ Terjemahan ini cukup bagus. Kumpulan tulisan dengan judul *Prayer & Contemplation: Foundations of the Spiritual Life according to Ibn 'Arabi*, yang diedit oleh Stephen Hirtenstein, diterbitkan dengan judul *Shalat dan Perenungan: Dasar-dasar Kehidupan Ruhani Menurut Ibnu 'Arabi* pada 2001.⁵⁹ Terjemahan ini lumayan bagus. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* Henry Corbin diterbitkan dengan judul *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibnu 'Arabi* pada 2002.⁶⁰ Sayangnya, terjemahan ini mengandung banyak kesalahan.

Karya-karya tentang Ibn al-'Arabi asli dalam bahasa Indonesia belum banyak. Di antara karya-karya itu adalah "*Wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi dan Panteisme" Kautsar Azhari Noer, sebuah disertasi doktoral di IAIN (Institut Agama Islam Negeri) (sekarang UIN (Universitas Islam Negeri)) Syarif Hidayatullah, Jakarta, pada 1993. Karya ini kemudian diterbitkan dengan judul *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* pada 1995.⁶¹ Karya lain adalah "Perkembangan Konsep Insan Kamil [Ibn 'Arabi] pada al-Jili" Yunasril Ali, juga sebuah disertasi doktroral di IAIN

Syarif Hidayatullah pada 1996. Disertasi ini kemudian diterbitkan dengan judul *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* pada 1997.⁶² Karya asli lain dalam bahasa Indonesia adalah "Pandangan Ibn al-'Arabi tentang Agama-agama" Syahrul Adam, sebuah tesis magister di IAIN Syarif Hidayatullah. Karya ini tidak diterbitkan. Karya asli lain dalam bahasa Indonesia adalah "Perempuan di Mata Ibn al-'Arabi" Kautsar Azahari Noer, sebuah artikel dalam *Mimbar* yang diterbitkan pada 2001.⁶³

Kita dapat menemukan dua karya terjemahan Indonesia bukan tentang Ibn al-'Arabi tetapi tentang para pengikutnya. Karya pertama adalah *Pancaran Spiritual: Telaah 40 Hadis Sufistik* Sadr al-Din al-Qunawi, yang diterbitkan pada 1998.⁶⁴ Karya ini adalah terjemahan dari *Syarh al-Arba'in Haditsan*. Terjemahan ini cukup bagus. Karya lain adalah *Fakhruddin 'Iraqi: Lama'at (Kilau-kemilau Ilahi)*, yang diterbitkan pada 2001 berdasarkan terjemahan dan pendahuluan William C. Chittick dan Peter Lamborn Wilson.⁶⁵ Terjemahan ini lumayan bagus. Kita dapat pula menemukan karya-karya asli dalam bahasa Indonesia tentang para pengikut Ibn al-'Arabi seperti Hamzah Fansuri, Syams al-Din Sumatrani, Abd al-Ra'uf al-Sinkili, dan Yusuf al-Makassari. Salah satu karya itu adalah *Pa-ham Wahdat al-Wujūd: Mistik Islam Syeikh Abdurrauf As-Singkili* Muhammad Abdullah, yang diterbitkan pada 1999.⁶⁶ Karya lain adalah *Tanbih al-Msyi Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* Oman Fathurahman, yang diterbitkan pada 1999.⁶⁷ Dua karya Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* dan *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* diterbitkan secara berturut-turut pada 1995 dan 2001.⁶⁸ Semua karya dalam bahasa Indonesia ini secara tidak langsung membantu penyebaran doktrin *wahdat al-Wujūd* di Indonesia.

Kebangkitan doktrin *wahdat al-Wujūd* di Indonesia terlihat pula pada kursus-kursus tasawuf Ibn al-'Arabi yang diselenggarakan oleh beberapa yayasan atau organisasi Islam. Paramadina, sebuah yayasan Islam terkemuka di Jakarta, telah mengadakan kursus tasawuf Ibn al-'Arabi, sebuah paket dua belas pertemuan, sekali pertemuan dalam seminggu (Maret-Juni 1996). Youth Islamic Study Club (YISC) Al-Azhar, sebuah organisasi pemuda mesjid terkenal di Jakarta, telah mengadakan sebuah kursus kajian tasawuf filosofis, khususnya tasawuf filosofis Ibn al-'Arabi, sebuah paket enam pertemuan, sekali pertemuan dalam seminggu (April-

Mei 2000). Sekelompok mahasiswa IAIN Syarif Hidayatullah telah mengadakan kursus tasawuf filosofis Ibn al-'Arabi untuk dua belas kali pertemuan, sekali pertemuan dalam seminggu (April-Juni 2000). Sekelompok peminat tasawuf Ibn al-'Arabi, bekerja-sama dengan Beshara School, telah mengadakan "kursus sembilan hari" tentang *wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi pada 10-18 Juni 2000 di Jakarta, yang dibimbing oleh Peter Young (Hakim) dan Peter Yiangou (Wadud), dua orang wakil Beshara School. Kelompok yang sama kemudian mengadakan "kursus sembilan hari" yang sama untuk kelompok kedua pada 13-21 Januari 2001 di Sukabumi, Jawa Barat, yang juga dibimbing oleh dua orang guru yang sama (Peter Young dan Peter Yiangou), setelah sebelumnya mengadakan "kursus dua hari" untuk kelompok pertama di Jakarta pada 10-11 Januari 2001.

Kelompok yang pernah bekerja-sama dengan Beshara School ini secara berkala mempelajari filsafat mistis Ibn al-'Arabi dan juga mutiara-mutiara hikmah para sufi lain, khususnya Rumi. Kelompok yang dipimpin oleh Basuki Hardjosoekatmo, seorang pengusaha keluaran ITB (Institut Teknologi Bandung), ini mempelajari *Fusks al-Hikam* Ibn al-'Arabi di bawah bimbingan Kiai Haji Said Agiel Siradj, seorang pakar tasawuf, khususnya tasawuf Ibn al-'Arabi. Bismantara, salah seorang anggota kelompok peminat Ibn al-'Arabi ini, telah mengikuti Kursus Intensif Sembilan-Bulan di Beshara School, Chisholme House, Robertson, Hawick, Skotlandia, sejak September 2000 sampai April 2001.

The International Institute of Islamic Thought Indonesia (IIIT Indonesia) mengadakan diskusi terbatas dengan tema "Epistemologi Ibn al-'Arabi" pada 19 September 2002. Saya diberi kehormatan untuk menjadi pembicara dalam diskusi itu. Secara tidak langsung, Institut ini telah membantu memperkenalkan salah satu aspek pemikiran Sufi terkenal dari Andalusia ini, yang tidak dapat dipisahkan dari doktrinnya tentang *wahdat al-wujūd*, di Indonesia kepada sekelompok kecil para peminat yang menghadiri diskusi itu.

Tidak banyak informasi tentang minat pada tasawuf Ibn al-'Arabi di negara tetangga Malaysia akhir-akhir ini. Newsletter *Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, yang diterbitkan oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, yang berkanotor pusat di Oxford, memberikan informasi bahwa di Malaysia beberapa tahun terakhir terdapat para peminat tasawuf syaikh terbesar ini. Sejak

edisi Musim Gugur 1998, Newsletter itu selalu mencantumkan alamat salah seorang anggota Ibn 'Arabi Society di negeri tetangga itu. Bahkan pada Oktober 1996 Universitas Kebangsaan Malaysia dan Museum Seni Malaysia menyelenggarakan sebuah konperensi tentang kosmologi dan seni dalam kaitannya dengan *wahdat al-Wujūd*.⁶⁹ Layla Shamash, seorang arsitek praktisi dan dosen senior arsitektur di Universitas Oxford Brookes, adalah salah seorang pembicara dalam konperensi itu, yang membicarakan *wahdat al-Wujūd* menurut metafisika Ibn al-'Arabi. Ia memperkenalkan kosmologi Islam abad pertengahan dengan merujuk pada realitas *wujūd* manusia dalam Kesatuan Wujud Ilahi, seperti dijelaskan dalam tulisan-tulisan Ibn al-'Arabi dan para pengikutnya. Ia menunjukkan bahwa penafsiran-penafsiran Ibn al-'Arabi tentang al-Qur'an dan hadis dapat digunakan sebagai kunci untuk memahami kosmologi tradisional sebagai sebuah ekspresi *wahdat al-Wujūd*. Khalil Norland, seorang pembicara lain dalam konperensi itu, membahas seni kosmologi yang terkait terutama dengan penciptaan. Ia berusaha menunjukkan bahwa ide Islam tentang *wahdat al-Wujūd* sebenarnya sedang dihidupkan kembali oleh sains modern dalam usahanya untuk menyatukan teori-teori kosmologisnya dengan pemahamannya tentang kesadaran.

Diduga keras bahwa beberapa sarjana dan pemikir kontemporer Malaysia mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*. Osman Bakar, seorang pemikir Muslim kontemporer Malaysia terkemuka, memosisikan dirinya sebagai pendukung filsafat Islam tradisionalisme,⁷⁰ yang akrab dengan tasawuf yang pada umumnya cenderung mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi, sebagaimana terlihat pada tokoh-tokoh seperti Seyyed Hossein Nasr, Murtada Mutahhari, dan Imam Khomeini. Osman Bakar menyetujui pandangan Ibn al-'Arabi bahwa penyaksian (kontemplasi) Tuhan pada perempuan adalah bentuk penyaksian yang paling sempurna.⁷¹ Pandangan ini adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari pandangan Ibn al-'Arabi tentang Manusia Sempurna (*al-insn al-kmil*), penampakan diri (*tajalli*) Tuhan, dan *wahdat al-Wujūd*. Haji Muhammad Bukhari Lubis, dosen Universitas Kebangsaan Malaysia, adalah seorang pengkaji serius doktrin *wahdat al-Wujūd*. Karyanya *The Ocean of Unity: Wahdat al-Wujūd in Persian, Turkish and Malay Poetry*,⁷² seperti terbaca pada judulnya, adalah sebuah kajian tentang *wahdat al-Wujūd* dalam syair-syair atau puisi-puisi tiga penyair Sufi dari tiga wilayah, Persia, Turki dan

Melayu, masing-masing penyair mewakili satu wilayah. ‘Abd al-Qadir Bidil (1054-1133/1644-1721) mewakili wilayah Persia, Ibrahim Hakki Erzurumlu (1115-1194/1703-1780) mewakili wilayah Turki, dan Hamzah Fansuri mewakili wilayah Melayu. Dalam kajian itu ia kelihatannya bersikap simpati pada doktrin *wahdat al-Wujūd*. Md. Salleh Yaapar dan Baharuddin Ahmad, keduanya dari Universitas Sains Malaysia di Pulau Penang, adalah pemikir Muslim Malaysia lain yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*. Dua pemikir ini, sebagaimana Osman Bakar dan beberapa pemikir lain di Malaysia, dikenal sebagai pendukung gerakan filsafat perenial, yang sering diklasifikasikan sebagai gerakan filsafat Islam tradisionalisme. Doktrin *wahdat al-Wujūd* memperoleh posisi yang sangat penting dan kuat dalam gerakan filsafat perenial.

Di Singapura kita menemukan seorang anggota termuda Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society pada 2000. Pada tahun itu, ketika berusia 14 tahun ia telah tertarik pada astrologi dan ilmu-ilmu esoterik. Alamatnya sebagai anggota Society yang senang dihubungi tercantum pertama kali dalam Newsletter *Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* edisi Musim Gugur tahun 2000.

Penutup

Mungkin saja doktrin *wahdat al-Wujūd* telah berkembang di Nusantara sebelum pertengahan abad ke-16, atau sebelum Hamzah Fansuri (hidup antara pertengahan abad ke-16 dan abad ke-17), tetapi tidak ada bukti-bukti yang menunjukkan bahwa doktrin *wahdat al-Wujūd* telah berkembang di kawasan ini sebelum masa itu. Karena itu, sejauh bukti-bukti yang bisa ditemukan, kita dapat menyimpulkan bahwa doktrin *wahdat al-Wujūd* berkembang di Nusantara sejak masa Hamzah Fansuri karena dia adalah ulama sufi yang pertama kali menganut dan menyebarkan doktrin itu di Nusantara. Selain Hamzah Fansuri, di antara para sufi yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara adalah Syams al-Din Sumatrani, Abd al-Ra’uf al-Sinkili, Yusuf al-Makassari, Abd al-Samad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari, dan Dawud al-Fatani. Tetapi perlu diingat bahwa Hamzah Fansuri tidak pernah mengajarkan “martabat tujuh.” “Martabat tujuh” baru berkembang sejak awal abad ke-17 di Nusantara dengan Syams al-Din Sumatrani sebagai penganjur pertamanya di kawasan ini. Syams al-Din, al-Sinkili, al-Makassari, al-Palimbani, Muhammad Nafis, dan al-Fatani mengembangkan doktrin *wahdat al-Wujūd* dengan versi “martabat tujuh.”

Pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* diterima dan disebarkan oleh para sufi itu di Nusantara melalui *Jaringan Ulama* yang menghubungkan Timur Tengah dan Nusantara dengan Makkah dan Madinah sebagai pusatnya. Para ulama itu memainkan peranan yang menentukan dalam menerima dan menyiarkan doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara melalui jaringan itu. Jaringan itu menjadi semakin kuat karena didukung oleh berbagai tarekat Sufi dan pada gilirannya memudahkan penyebaran karya-karya yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara. Dengan demikian, pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* menyebar dan menguat di kawasan ini.

Pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara mengalami pasang surut. Pengaruhnya cukup besar dan bahkan meningkat di bagian-bagian tertentu di wilayah Nusantara sejak awal abad ke-17 hingga pertengahan abad ke-19. Peningkatan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara didorong oleh beberapa faktor. Yang terpenting di antara faktor-faktor itu adalah tampilnya para sufi besar yang mendukung doktrin *wahdat al-Wujūd*; munculnya banyak karya tasawuf yang mendukung doktrin itu yang ditulis oleh para sufi itu, dukungan para penguasa atau sultan di kerajaan-kerajaan atau kesultanan-kesultanan di Nusantara pada periode itu, dukungan tarekat-tarekat seperti Syattariyyah, Sammaniyyah, Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Khalwatiyyah, dan Syadziliyyah bagi pengajaran dan penyebaran doktrin itu, dan *Jaringan Ulama* Timur Tengah dan Nusantara periode itu, yang berpusat di Haramayn.

Pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara menurun sejak pertengahan abad ke-19 hingga penghujung abad ke-20. Kemerostan pengaruh doktrin *wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Islam di Nusantara pada periode itu disebabkan oleh beberapa faktor. Yang terpenting di antara faktor-faktor itu adalah munculnya gerakan modernis Islam yang cenderung bercorak puritan dan mengabaikan tasawuf, yang berimplikasi pada penolakan terhadap doktrin *wahdat al-Wujūd*, fakta bahwa Haramayn dari pusat jaringan ulama dan sekaligus pusat pengajaran dan penyebaran tasawuf dan tarekat-tarekat, yang dikunjungi banyak murid dari Nusantara, berubah menjadi pusat gerakan kaum Wahhabi, yang menekankan pemurnian Islam dari segala yang mereka anggap sebagai penyelewengan, termasuk tasawuf, dan semakin meningkatnya penyebaran tasawuf moderat atau tasawuf ortodoks, yang menghindari

pembicaraan masalah-masalah mistiko-filosofis yang rumit seperti doktrin *wahdat al-Wujūd*.

Masa depan perkembangan doktrin *wahdat al-Wujūd* di Nusantara cukup cerah. Kebangkitan kembali doktrin *wahdat al-wujūd* telah mulai di Indonesia. Kebangkitan itu didorong oleh minat yang semakin meningkat pada tasawuf Ibn al-'Arabi di Indonesia akhir-akhir ini, terutama sejak awal 1990-an. Kebangkitan itu terlihat pada penerbitan karya-karya (oleh Ibn al-'Arabi dan tentang Ibn al-'Arabi dalam bahasa Indonesia, baik terjemahan (semua karya Ibn al-'Arabi yang diterbitkan dalam bahasa Indonesia adalah terjemahan) maupun asli. Kebangkitan itu juga terlihat pada kursus-kursus tasawuf Ibn al-'Arabi yang diselenggarakan oleh beberapa yayasan atau organisasi Islam.

Penolakan terhadap doktrin *wahdat al-Wujūd* pada hakikatnya disebabkan oleh ketidakpahaman atau kesalahpahaman tentang doktrin ini. Ketidakpahaman atau kesalahpahaman itu terletak pada penyederhanaan pemahaman bahwa doktrin *wahdat al-Wujūd* mengidentikkan Tuhan dengan alam, dalam arti bahwa Tuhan adalah alam dan alam adalah Tuhan, atau paling tidak, dalam arti bahwa perbedaan esensial antara Tuhan dan alam tidak jelas, hampir tidak ada. Padahal, sebenarnya, doktrin *wahdat al-Wujūd* tetap mempertahankan perbedaan antara Tuhan dan alam dengan tetap menekankan keserupaan antara keduanya. Doktrin *wahdat al-Wujūd* menekankan *tanzīh* dan *tasybīh* sekaligus. Doktrin *wahdat al-Wujūd* adalah ekspresi tauhid yang paling tinggi. Dalam doktrin *wahdat al-Wujūd* Allah betul-betul esa karena tidak ada wujud hakiki kecuali Allah, wujud hanya milik Allah. Alam tidak memiliki wujud kecuali sejauh berasal dari Allah. Alam tidak lebih dari lokus penampakan diri-Nya. Doktrin ini mengakui hanya satu wujud atau realitas karena mengakui dua jenis wujud atau realitas yang sama sekali independen berarti memberikan tempat kepada syirik atau politeisme. Doktrin *wahdat al-Wujūd* menempati posisi yang kokoh dalam Islam karena didukung oleh, atau bersumber dari, al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi saw.

Doktrin *wahdat al-Wujūd* dan konsep-konsep, ide-ide, atau teori-teori yang terintegrasi dengannya, memang sulit dipahami, tetapi banyak orang menjadi kecanduan pada doktrin ini ketika hati mereka dibukakan oleh Allah untuk memahaminya. Beruntunglah orang-orang yang memahami doktrin *wahdat al-Wujūd*.

Wa Allh a'lam bi al-Sawb.

Catatan Kaki

1. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Delmar, New York: Caravan Books, 1976), h. 118.
2. William C. Chittick, "Ibn 'Arabi and His School," dalam *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: Crossroad, 1991), h. 49.
3. Chittick, "Ibn 'Arabi and His School," h. 68.
4. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), h. 1.
5. Ibrahim Bayyumi Madkur, "Wahdat al-Wujūd bayna Ibn 'Arabi wa Spinoza," dalam Ibrahim Bayyumi Madkur, ed., *al-Kitāb al-Tidzkri: Muhyi al-Din Ibn 'Arabi* (Kairo: Dr al-Kitb al-'Arabi, 1969), h. 369.
6. Hermann A. Landolt, "Simnī on *Wahdat al-Wujūd*," dalam M. Mohaghegh dan H. Landolt, eds., *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Teheran: McGill University, Montreal, Institute of Islamic Studies, Cabang Teheran, 1971), h. 100.
7. William C. Chittick, "Rumi and *Wahdat al-Wujūd*," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, diedit oleh A. Banani, R. Hovanisian, dan G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
8. William C. Chittick, "Ebno 'I-'Arabi's Doctine of the Oneness of Being," *Sufi: A Journal of Sufism*, Issue 4 (Winter 1989-90): 6; William C. Chittick, "*Wahdat al-Wujūd* in Islamic Thought," *The Bulletin*, 10 (1991): 13.
9. Ibn al-'Arabi, *Wird* (Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1979), h. 43. Karya ini telah diterbitkan dalam terjemahan Inggris dengan judul *The Seven Days of the Heart: Aurd al-'Usbk' (Wird), Prayers for the Nights and Days of the Week*, diterjemahkan oleh Pablo Beneito dan Stephen Hirtenstein (Oxford: Anga Publishing, 2000).
10. Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* (Oxford: Anga Publishing & White Cloud Press, 1999).
11. Uraian tentang *wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabi dapat ditemukan dalam karya saya *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).
12. A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature," *Journal of Southeast Asian History*, 2/2 (1961): 10-23.
13. Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 134-35; dengan mengutip Nur al-Din al-Raniri, *Bustn al-Salatīn*, diedit oleh T. Iskandar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966).
14. Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, h. 135. Selain karya Abdul Hadi ini, telah ada karya-karya penting lain sebelumnya tentang tasawuf Hamzah Fansuri, yang di antaranya adalah karya Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1970); karya Haji Muhammad Bukhari Lubis, *The Ocean of Unity: Wahdat al-Wujkd in Persian, Turkish, and Malay Poetry* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), dan karya Darius Dubut "*Man 'Arafa Nafsbu fa-qad 'Arafa Rabbahu*: Manusia menurut Ajaran Hamzah Fansuri" (Disertasi pada STT Jakarta, 1996).
15. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 21.
16. Dikutip dari *al-Muntahi* oleh al-Attas dalam karyanya *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, h. 330.
17. Dikutip dari *al-Muntahi* oleh al-Attas dalam karyanya *The Mystics of Hamzah Fansuri*, h. 331.

18. Dikutip dari *Syarab al-'Syiqin* oleh Abdul Hadi W.M. dalam karyanya *Tasawuf yang Tertindas*, h. 148.
19. Tentang sumber-sumber itu, silakan membaca karya Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Syamsuddin Sumatrani," disertasi pada IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1992.
20. Dikutip dari *Rislah Tubayyin Mulbahzat al-Muwahhidin wa al-Mulbidin* oleh Abdul Aziz Dahlan dalam disertasinya "Tasawuf Syamsuddin Sumatrani," h. 63 dan 100.
21. Dikutip dari *Jawhar al-Haq'iq* oleh Abdul Aziz Dahlan dalam disertasinya "Tasawuf Syamsuddin Sumatrani," h. 63-64, dan 100.
22. Dikutip dari naskah G, h. 26a-b, yang diidentifikasi oleh Van Nieuwenhuijze, oleh Abdul Aziz Dahlan dalam disertasinya "Tasawuf Syamsuddin Sumatrani," h. 69.
23. Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad Ke-19* (Jakarta: INIS [Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies], 1995).
24. Azymardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 178-180, yang mengutip Takeshi Ito, "Why Did Nuruddin ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.," *Bidragren van het Koninklijk Instituut*, 134 (1978), h. 489-91. Takeshi Ito memanfaatkan Kolonial Archief No. 1052, fol. 667v-668r.
25. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, h. 17.
26. Konsep-konsep ini ditemukan dalam karya-karya Nur al-Din al-Raniri, seperti *Jawbir al-'Ulkm fi Kasf al-Ma'km*, *Asr al-Insā fi Ma'rifat al-Rkh wa al-Rahmn*, dan *Hill al-Zill*, sebagaimana diuraikan dalam Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali, 1983).
27. Kajian komprehensif tentang *Jaringan Ulama* Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan ke-18 telah dilakukan oleh Azyumardi Azra melalui karyanya *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994).
28. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 208, dengan mengutip *Daq'iq al-Hurkfal-Sinkili*. Hadis itu diriwayatkan oleh al-Bukhari. Lihat al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Kairo: al-Sya'b, t.th.), h. 44.
29. A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions," *Indonesia*, 19 (1997), h. 53.
30. Al-Sinkili, *Tanbih al-Msyi*, h. 3, dalam Oman Fathurahman, *Tanbih al-Msyi Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), h. 92.
31. Al-Sinkili, *Tanbih al-Msyi*, h. 4, dalam Oman Fathurahman, *Tanbih al-Msyi Menyoal Wahdatul Wujud*, 92.
32. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 216.
33. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h., 289-290. Menurut Van Bruinessen, fakta bahwa al-Raniri memberikan interpretasi yang sangat serupa dengan Ibn al-'Arabi dibuktikan secara meyakinkan oleh al-Attas (dalam karyanya *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986) dan juga secara implisit dapat dilihat dalam analisis Ahmad Daudy (dalam karyanya *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Rajawali, 1983). Van Bruinessen mengatakan bahwa penentangan al-Raniri terhadap para pengikut Hamzah Fansuri [dan Syams al-Din Sumatrani] mungkin lebih bersifat politis daripada doktrinal.

34. Yusuf al-Makassari, *Zubdat al-Asrr fi Tahqiq ba'd Masyrib al-Akhyr*, dalam Nabilah Lubis, *Menyingkap Intisari Segala Rahasia: Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari* (Bandung: Mizan, 1996), h. 78.
35. Yusuf al-Makassari, *Zubdat al-Asrr*, dalam Nabilah Lubis, *Menyingkap Intisari Segala Rahasia*, h. 78.
36. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 247.
37. 'Abd al-Samad al-Palimbani, *Sayr al-Slikin*, 4 juz (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah Indonesia, t.th.), 3:176-184.
38. Abd al-Samad al-Palimbani, *Zd al-Muttaqin*, disalin oleh 'Abd al-Khaliq, dalam SBE: 113, Wolio, naskah, 1252 H, h. 4, dikutip oleh Abd. Rahim Yunus dalam karyanya *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan*, h. 63.
39. Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis* (Singapura dan Jeddah: al-Haramayn, t.th.), h. 14.
40. Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, h. 14-15.
41. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 260-261.
42. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, h. 164.
43. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, h. 163.
44. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, h. 165-166.
45. Ibn al-'Arabi, *Relung Cahaya: Seratus Satu Hadis Ketuhanan*, terj. Ari Anggari (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988).
46. Ibn al-'Arabi, *Sufi-sufi Andalusia*, terj. M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1994).
47. Ibn al-'Arabi, *Wasiat-wasiat Ibn 'Arabi*, terj. Irwan Kurniawan (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).
48. Ibn al-'Arabi, *Hakikat Lafaz Allah: Menemukan Rahasia Ketuhanan melalui Studi Teks 'Jalalah*, terj. Hasan Abrori (Surabaya: Pustaka Progressif, 1996).
49. Ibn al-'Arabi, *Pobon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, terj. Nur Mufid dan Nur Fuad (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999).
50. Ibn al-'Arabi, *Pobon Kejadian: Syajaratul-Kaun, Doktrin tentang Person Muhammad saw.*, terj. Wasmukan (Surabaya: Risalah Gusti, 2000). Karya ini diterbitkan kedua kali dengan judul *Misteri Kun: Syajaratul-Kaun, Doktrin tentang Person Muhammad saw.*, oleh penerbit yang sama pada 2001.
51. Ibn al-'Arabi, *Menghampiri Sang Mahakudus: Rahasia-rahasia Bersuci*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Mizan, 2002).
52. Ibn al-'Arabi, *Cahaya Penakluk Surga: Sisi Praktis Khalwat di Kalangan Para Auliya*, terj. Mahfudz (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002).
53. Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi*, terj. Ahmad Mujahid (Bandung: Risalah, 1986).
54. A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, ter. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989).
55. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996).
56. William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Achmad Syahid (Surabaya, Risalah Gusti, 2001).
57. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Qalam, 2001); William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur'an Ibnu al-'Araby*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Qalam, 2001), dan *The Sufi*

- Path of Knowledge: Pengetahuan Spiritual Ibnu al-'Arabi*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Qalam, 2001).
58. Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Ibn 'Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: Murai Kencana, Divisi Buku Pilihan, Rajagrafindo Persada, 2001).
 59. Stephen Hirtenstein, ed., *Shalat dan Perenungan: Dasar-dasar Kehidupan Ruhani Menurut Ibnu 'Arabi*, terj. Ribu Wahyudi dan M. Abdul Rahiem Mawardi AR (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2001).
 60. Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: LKIS, 2002).
 61. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).
 62. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997).
 63. Kautsar Azhari Noer, "Perempuan di Mata Ibn al-'Arabi," *Mimbar*, 18/2 (2001): 131-154. *Mimbar* adalah jurnal agama dan budaya yang diterbitkan sekali tiga bulan oleh IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah.
 64. Sadr al-Din al-Qunawi, *Pancaran Spiritual: Telaah 40 Hadis Sufistik*, terj. Irwan Kurniawan (Jakarta: Penerbit Lentera, 1998).
 65. William C. Chittick dan Peter Lamborn Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Lama'at (Kilaukemilau Ilahi)*, terj. Hodri Ariev (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001). Karya ini adalah terjemahan dari *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, yang diterjemahkan dan diberi pendahuluan oleh William C. Chittick dan Peter Lamborn Wilson (New York: Paulist Press, 1982).
 66. Muhammad Abdullah, *Paham Wahdat al-Wujūd: Mistik Islam Syekh Abdurrauf As-Singkili* (Semarang: Bendera, 1999).
 67. Oman Fathurahman, *Tanbih al-Msyi Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999).
 68. Lihat catatan kaki no. 13 dan 15.
 69. Muhyiddin, *Ibn 'Arabi Society*, Newsletter, Spring 1997, h. 6-7.
 70. Osman Bakar, "Filsafat Islam Kontemporer," *Ummat*, Tahun 1, No. 14 (8 Januari 1996/17 Sya'ban 1416), h. 76.
 71. Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Liputo (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), h. 211.
 72. Haji Muhammad Bukhari Lubis, *The Ocean of Unity: Wahdat al-Wujūd in Persian, Turkish and Malay Poetry* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994).

Daftar Pustaka

- Abdullah, Muhammad. *Paham Wahdat al-Wujūd: Mistik Islam Syekh Abdurrauf As-Singkili*, Semarang: Bendera, 1999.
- Afifi, A.E. *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, ter. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili*, Jakarta: Paramadina, 1997.

- al-'Arabi, Ibn. *Relung Cahaya: Seratus Satu Hadis Ketuhanan*, terj. Ari Anggari, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988.
- al-'Arabi, Ibn. *Sufi-sufi Andalusia*, terj. M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1994.
- al-'Arabi, Ibn. *Wasiat-wasiat Ibn 'Arabi*, terj. Irwan Kurniawan, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- al-'Arabi, Ibn. *Hakikat Lafaz Allah: Menemukan Rahasia Ketuhanan melalui Studi Teks Jalalah*, terj. Hasan Abrori, Surabaya: Pustaka Progressif, 1996.
- al-'Arabi, Ibn. *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, terj. Nur Mufid dan Nur Fuad, Surabaya: Pustaka Progressif, 1999.
- al-'Arabi, Ibn. *Pohon Kejadian: Syajaratul-Kaun, Doktrin tentang Person Muhammad saw.*, terj. Wasmukan, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- al-'Arabi, Ibn. *Misteri Kun: Syajaratul-Kaun, Doktrin tentang Person Muhammad saw.*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- al-'Arabi, Ibn. *Menghampiri Sang Mahakudus: Rahasia-rahasia Bersuci*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Mizan, 2002.
- al-'Arabi, Ibn. *Cahaya Penakluk Surga: Sisi Praktis Khalwat di Kalangan Para Auliya*, terj. Mahfudz, Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.
- al-'Arabi, Ibn. *Wird*, Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1979; *The Seven Days of the Heart: Awd al-Usbk' (Wird), Prayers for the Nights and Days of the Week*, terj. Pablo Beneito dan Stephen Hirstenstein, Oxford: Anga Publishing, 2000.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1970.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- Bakar, Osman. "Filsafat Islam Kontemporer," *Ummat*, Tahun 1, No. 14 (8 Januari 1996/17 Sya'ban 1416).
- Bakar, Osman. *Tauhid & Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Liputo, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994.
- al-Banjari, Muhammad Nafis. *al-Durr al-Nafis*, Singapura dan Jeddah: al-Haramayn, t.th.

- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.
- al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kairo: al-Sya'b, t.th.
- Chittick, William C. "Ibn 'Arabi and His School," dalam *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, New York: Crossroad, 1991.
- Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C. "Rumi and *Wahdat al-Wujūd*," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, diedit oleh A. Banani, R. Hovanisian, dan G. Sabagh, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Chittick, William C. "Ebno 'I-'Arabi's Doctine of the Oneness of Being," *Sufi: A Journal of Sufism*, Issue 4 (Winter 1989-90).
- Chittick, William C. dan Wilson, Peter Lamborn. *Fakhruddin 'Iraqi: Lama'at (Kilaukemilau Ilahi)*, terj. Hodri Arie, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001; *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, New York: Paulist Press, 1982.
- Chittick, William C. "*Wahdat al-Wujūd* in Islamic Thought," *The Bulletin*, 10 (1991). Landolt, Hermann A. "Simni on *Wahdat al-Wujūd*," dalam M. Mohaghegh dan H. Landolkt, eds., *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teheran: McGill University, Montreal, Institute of Islamic Studies, Cabang Teheran, 1971.
- Chittick, William C. *Dunia Imaginal Ibnu 'Arabi: Kreativitas Imaginasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Achmad Syahid, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur'an Ibnu al-'Araby*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi, Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Dahlan, Abdul Aziz. "Tasawuf Syamsuddin Sumatrani," *disertasi* pada IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1992.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Rajawali, 1983.

- Dubut, Darius. “*Man ‘Arafa Nafsahu fa-qad ‘Arafa Rabbahu*: Manusia menurut Ajaran Hamzah Fansuri” (Disertasi pada STT Jakarta, 1996).
- Fathurahman, Oman. *Tanbih al-Msyi Menyoal Waḥdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999.
- Hadi W.M., Abdul. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan, 1995.
- Hadi W.M., Abdul. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi*, Oxford: Anga Publishing & White Cloud Press, 1999.
- Hirtenstein, Stephen. *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Ibn ‘Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Murai Kencana, Divisi Buku Pilihan, Rajagrafindo Persada, 2001.
- Hirtenstein, Stephen (ed.), *Shalat dan Perenungan: Dasar-dasar Kehidupan Ruhani Menurut Ibnu ‘Arabi*, terj. Ribut Wahyudi dan M. Abdul Rahiem Mawardi AR, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2001.
- Ito, Takeshi. “Why Did Nuruddin ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.,” *Bidragren van het Koninklijk Instituut*, 134 (1978).
- Johns, A.H. “Sufism as a Category in Indonesian Literature,” *Journal of Southeast Asian History*, 2/2 (1961).
- Johns, A.H. “Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions,” *Indonesia*, 19 (1976).
- Lubis, Haji Muhammad Bukhari. *The Ocean of Unity: Waḥdat al-Wujkd in Persian, Turkish, and Malay Poetry*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.
- Lubis, Haji Muhammad Bukhari. *The Ocean of Unity: Waḥdat al-Wujūd in Persian, Turkish and Malay Poetry*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- Madkur, Ibrahim Bayyumi. “*Waḥdat al-Wujūd bayna Ibn ‘Arabi wa Spinoza*,” dalam Ibrahim Bayyumi Madkur, ed., *al-Kitb al-Tidzkri: Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi*, Kairo: Dr al-Kitb al-‘Arabi, 1969.
- al-Makassari, Yusuf. *Zubdat al-Asrr fi Tahqīq ba’d Masyrib al-Akhyr*, dalam Nabilah Lubis, *Menyingkap Intisari Segala Rahasia: Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari*, Bandung: Mizan, 1996.
- Muhyiddin, *Ibn ‘Arabi Society*, Newsletter, Spring 1997.

- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, Delmar, New York: Caravan Books, 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu 'Arabi*, terj. Ahmad Mujahid, Bandung: Risalah, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Noer, Kautsar Azhari. "Perempuan di Mata Ibn al-'Arabi," *Mimbar*, 18/2 (2001).
- al-Palimbani, 'Abd al-Samad. *Sayr al-Slikīn*, 4 juz, Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah Indonesia, t.th.
- al-Palimbani, Abdal-Samad. *Zd al-Muttaqīn*, disalin oleh 'Abd al-Khaliq, dalam SBE: 113, Wolio, naskah, 1252 H.
- al-Qunawi, Sadr al-Din. *Pancaran Spiritual: Telaah 40 Hadis Sufistik*, terj. Irwan Kurniawan, Jakarta: Penerbit Lentera, 1998.
- al-Raniri, Nur al-Din. *Bustn al-Salatīn*, diedit oleh T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.
- Yunus, Abd. Rahim. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad Ke-19*, Jakarta: INIS [Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies], 1995.

Kautsar Azhari Noer adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004