

ISSN 1412-372X

KHAZANAH

JURNAL ILMU AGAMA ISLAM



**PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG**

Vol. 1, No. 3, Januari-Juni 2003

Vol. 1, No. 3, Januari-Juni 2003

ISSN 1412-372X

KHAZANAH

JURNAL ILMU AGAMA ISLAM

Pemimpin Umum

A. Hidayat

Pemimpin Redaksi

Afif Muhammad

Redaksi Ahli

A. Qadri Azizy, Din Syamsudin,
Komaruddin Hidayat, M. Amin Abdullah

Sidang Redaksi

A. Tafsir, Juhaya S. Praja,
Rachmat Djatnika

Redaktur Pelaksana

Jaih Mubarak, Rachmat Syafe'i

Pemimpin Usaha

Diding Muh Satyagumilar

Distributor

Dina Mulyati, Ida Nursida

Penerbit

PPs IAIN Sunan Gunung Djati

Alamat Redaksi

Jl. Raya Cipadung No. 105 Bandung 40614

Telp/Fax (022) 7800249

Paksa iainbdg@bdg.Centrin.net.id

Terbit 2 (Dua) kali setahun

KHAZANAH

JURNAL ILMU AGAMA ISLAM

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi

Kritik Gagasan

Pendekatan Sejarah dalam Pandangan Ibn Khaldun-- 409-432
Toto Suharto

Anggitan

Model Penelitian Bidang Pemikiran Islam----- 433-456
Ajif Muhammad

Aplikasi Syari`at Islam di Aceh----- 457-472
Yusny Saby

Formulasi Hukum Kewarisan dalam Kompilasi
Hukum Islam----- 473-499
Oyo Sunaryo

Akar-akar RUU Perkawinan Tahun 1973 di
Indonesia ----- 501-536
Jaih Mubarak

Tasawwuf dalam Alquran dan Sunnah serta
Pandangan Ulama----- 537-602
A. Hidayat

Penelitian

Tindakan Makar (*al-Baghy*) dalam Hukum Islam----- 503-610
Moh. Najib

Resensi Buku

Wahdatul Wujud Abdurrauf Singkel----- 603-610
Ali Masrur

WAHDATUL WUJUD ABDURRAUF SINGKEL

Ali Masrur

Judul Buku: *Tanbih al-Mâsyî*: Menyoal Wahdatul Wujud
Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17

Penulis : Oman Fathurahman

Penerbit : Mizan

Tahun : 1999

Tebal : 206 halaman

A. Pendahuluan

Untuk mengetahui sejarah pemikiran Islam di Nusantara, tidak bisa tidak, orang harus mengkaji lebih dahulu karya-karya pemikir Islam Nusantara abad 16, 17, dan 18, baik dalam bentuk bahasa Melayu, Arab, Jawa, Sunda, Bugis-Makassar maupun dalam bahasa-bahasa daerah di Nusantara lainnya. Sayangnya naskah-naskah itu, lebih-lebih yang berbahasa Arab masih banyak dikesampingkan dan kurang mendapatkan perhatian dari para peneliti. Padahal naskah-naskah itu cukup penting artinya bagi penggalian informasi tentang sejarah pemikiran Islam pada abad itu di tambah lagi jumlah naskah jenis ini relatif cukup banyak. Hal inilah yang mendorong penulis buku tersebut untuk mengungkapkan salah satu karya Abdurrauf Singkel, yakni *Tanbih al-Mâsyî* (h. 19).

Dalam mengkaji karya itu, Oman Fathurahman memakai pendekatan filologis dengan metode analisis intertekstual, yakni dengan cara mengkaitkannya dengan naskah-naskah sebelumnya, karya-karya Hamzah Fansuri seperti *Asrâr al-'Arifîn*, *Syarâb al-'Ayyiqîn*, dan *al-Muntahî* serta karya-karya ar-Raniri, yakni *Tibyân fî Ma'rifat al-Adyân*. Dengan metode ini, sebuah teks yang kelihatannya "biasa-biasa" saja, akan menjadi lebih hidup dan dapat menjelaskan lebih banyak mengenai dinamika pemikiran keagamaan saat itu (h. 22-23.)

Secara umum, buku ini menjelaskan pandangan Abdurrauf dalam Teks *Tanbih al-Mâsyî* yang menggambarkan sikapnya, meskipun tidak secara eksplisit, terhadap diskursus mengenai ajaran *wujûdiyyat* yang terjadi di Aceh pada abad 17 antara ar-Raniri dan para penganut ajaran *wujûdiyyat*, Hamzah Fansuri dan

Syamsuddin al-Sumatrani. Menarik untuk dicatat bahwa dalam menanggapi perdebatan antara dua kubu itu, Abdurrauf tidak membela salah satu di antara mereka, melainkan berdiri di posisi tengah (*middle path*). Dengan demikian, Abdurrauf menggabungkan dua macam pendekatan dalam tasawuf: pendekatan *falsafi* dan *'amali*. Tentu saja hal ini terkait dengan posisi Abdurrauf sebagai *Qâdhî Mâlik al-'Âdil* di masa pemerintahan Sultanah Safayatuddin. Sebagai wujud loyalitasnya kepada Sultanah, Abdurrauf berkepentingan meredakan ketegangan yang terjadi akibat kontroversi doktrin *wujûdiyyat* pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Sani sebelumnya.

B. Naskah *Tanbîh al-Mâsyî*

Salinan naskah *Tanbîh al-Mâsyî* yang menjadi obyek kajian buku ini berjumlah empat buah. Seperti halnya salinan naskah kuno lainnya, salinan ini mengandung banyak *varian*. Penulis buku ini mencatat sebanyak 1440 variasi bacaan. Karya ini, menurutnya, ditulis setelah tahun 1660, yakni tidak lama setelah Abdurrauf kembali dari tanah Arab. Namun agak mengherankan bila naskah ini seringkali tidak disebut dalam beberapa literatur mengenai karya-karyanya. Ini berarti memperkuat dugaannya bahwa naskah-naskah Arab kurang mendapat perhatian yang selayaknya dari para peneliti naskah.

Teks *Tanbîh al-Mâsyî* merupakan satu-satunya karya yang ditulis dengan bahasa Arab secara utuh. Selebihnya ditulis dalam bahasa Melayu atau kalau ditulis dalam bahasa Arab selalu disertai dengan bahasa Melayu. Keempat salinan naskah ini berasal dari masa yang berbeda, dan antara masing-masingnya terdapat jarak waktu yang berbeda-beda pula. Naskah A, naskah tertua, disalin pada 10 Muharram 1158 H/12 Pebruari 1745 M dari naskah aslinya yang ditulis 75 tahun sebelumnya pada 5 Rabi'ul Awwal 1081 H/23 Juli 1670M. Naskah B disalin 27 tahun kemudian pada hari Jumat 19 Rajab 1186 H/16 Oktober 1772 M. dan naskah C diduga disalin lebih dari satu abad kemudian setelah naskah B, yakni pada tahun 1889 M. Sedangkan naskah D, naskah terakhir, diduga kuat disalin dengan selisih waktu 16 tahun setelah naskah C, yakni pada tahun 1905 M.

Setelah dilakukan analisis perbandingan dalam hal struktur, ejaan, dan gaya bahasa naskah, penulis buku ini berkesimpulan,

keempat naskah di atas memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada struktur penyajian yang terdiri dari unsur pembukaan, penutup, catatan pengarang dan catatan penyalin. Perbedaannya tampak pada variasi bacaan yang dipakai pada masing-masing unsur tersebut serta pada kelengkapan isinya (h. 32-34).

C. Latar Belakang Pemikiran Abdurrauf Singkel dalam *Tanbîh al-Mâsyî*

Sejak akhir paruh pertama abad 17, yakni pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Sani (1637-1641), Aceh diwarnai oleh perdebatan seputar doktrin *wujûdiyyat* yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani. Perdebatan itu disulut oleh seorang ulama sufi dari India, Nuruddin al-Raniri (w. 1666). Ar-Raniri menuduh pengikut ajaran *wujûdiyyat* seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani sebagai sesat. Sebagai seorang ulama sufi ortodoks yang lebih mementingkan pengamalan syariah, Ar-Raniri berfatwa bahwa doktrin *wujûdiyyat* bersifat heterodoks, menyimpang dari akidah Islam, sehingga mereka yang tidak mau bertobat dan menanggalkan ajaran itu, dapat dianggap kafir dan dihukum mati.

Ada lima alasan, menurut al-Attas, yang dipakai al-Raniri untuk menghujat doktrin *wujûdiyyat*. *Pertama*, ide Hamzah Fansuri tentang Tuhan, alam, manusia, dan hubungan antara masing-masingnya, tidak berbeda dengan ide para filsuf, kaum Zoroaster (Majusi), dan bahkan Brahmanisme. *Kedua*, al-Raniri menganggap ajaran *wujûdiyyat* tentang imanensi Tuhan dalam alam secara mutlak merupakan ajaran sesat (*dalâlat*). *Ketiga*, ajaran *wujûdiyyat* bahwa Tuhan itu wujud sederhana, menurut al-Raniri, sama dengan pendapat para filsuf yang dianggap sesat dan bertentangan dari akidah Islam. *Keempat*, ajaran *wujûdiyyat* bahwa Alquran itu makhluk yang diciptakan samadengan ajaran kaum Qadariyah dan Muktazilah yang dianggapnya menyimpang. *Kelima*, ajaran *wujûdiyyat* yang menyatakan bahwa alam ini *qadim* bertentangan dengan akidah Islam (h. 37-40).

Dalam konteks perdebatan antara dua kelompok itulah, buku ini mencoba menjelaskan pandangan Abdurrauf mengenai paham *wujûdiyyat* yang dianggap lebih toleran dan bijaksana. Di satu sisi, ia mengkritik pandangan *wujûdiyyat* Hamzah Fansuri, tetapi di sisi lain

tidak setuju dengan tindakan pengkafiran yang dilakukan al-Raniri terhadap penganut ajaran *wujûdiyyat*. Ia selalu menjaga keseimbangan antara aspek syariat dan aspek mistik

D. Tanggapan Abdurrauf terhadap kontroversi seputar *Wahdat al-Wujud*

Sebelum mengkaji doktrin *wahdat al-wujûd*, sebagaimana dijelaskan buku ini, Abdurrauf memulai pembicaraannya dengan tema tauhid yang dikaitkan dengan ajaran tasawuf. Tauhid dipahami sebagai pengakuan tentang keesaan Tuhan yang penegasannya terdapat dalam *syahâdat, lâ ilâha illâ Allâh*. Dari konsep tauhid ini, Abdurrauf lalu memasuki pembicaraan tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, antara *al-Haq* dan *al-khalq*, antara Sang Pencipta dan ciptaan-Nya, antara Yang Esa dan yang banyak, *al-Mawjûd* dan *al-mawjûdat*, antara *wâjib al-wujûd* dan *al-mumkinât*.

Mengenai hubungan ontologis antara *al-Haq* dan *al-khalq*, Abdurrauf berpendapat bahwa tidak ada wujud selain wujud Allah. Pendeknya, wujud itu pada hakekatnya hanya milik *al-Haq*. Jadi, segala sesuatu selain *al-Haq* tidak memiliki wujud. Menurut Abdurrauf, alam tidak identik secara mutlak dengan Tuhan, karena alam hanya bayangan-Nya, bukan wujud-Nya. Dari penjelasan ini, Abdurrauf tampaknya menegaskan transendensi Tuhan atas makhluk-Nya. Alam, termasuk juga manusia, tidak memiliki wujud tersendiri dan hanya merupakan bayangan Tuhan, atau bahkan bayangan dari bayangan-Nya (h. 43-47).

Dalam pandangan Abdurrauf, penulis buku ini menjelaskan, ungkapan ekstatik (*syathabât*), seperti ungkapan al-Hallaj, *ana al-haq*, mestinya dipahami secara hati-hati, dan tidak dipahami secara lahiriah saja. Menurutnya, ungkapan itu tidak menjadi masalah bagi kaum sufi, tetapi bagi orang awam jelas problematis. Selain itu, penegasan mengenai transendensi Tuhan yang membedakan-Nya dengan alam ini, merupakan persolan penting dan tidak boleh dicampuradukkan dengan keyakinan lain. Abdurrauf mengakui, seperti dijelaskan buku ini, bahwa seorang hamba bisa saja naik martabatnya mendekati Tuhan (*tarâqqî*), tetapi pada hakekatnya ia tetap sebagai manusia, makhluk Tuhan, seperti halnya Tuhan dapat saja turun dari alam kegaiban ke alam penampakan melalui

berbagai tingkat perwujudan (*tanâzûl*), meskipun Dia pada hakekatnya tetap sebagai Tuhan, Sang Pencipta (h. 54-57).

Pada dasarnya, kata penulis buku ini, Abdurrauf tidak sepaham dengan ajaran Hamzah Fansuri yang dianggap terlalu ekstrim dalam mengemukakan pandangannya mengenai kesatuan antara manusia dan Tuhan. Namun berbeda dengan al-Raniri yang bersikap radikal, ia tidak begitu saja mengkafirkan para pengikut ajaran *wujûdiyat*. Ia tidak setuju dengan tindakan al-Raniri yang menuduh mereka sebagai kafir dan mengeluarkan fatwa untuk membunuh mereka sehingga menimbulkan konflik yang tak kunjung selesai. Memang ungkapannya terlalu umum, tetapi dalam konteks Aceh saat itu, jelaslah bahwa kritik Abdurrauf ditujukan kepada al-Raniri (h. 62-63).

E. Berbagai Konsep lain yang Terkait dengan Tasawuf

Selain tentang tanggapan Abdurrauf terhadap kontroversi tentang paham *wujûdiyat* tersebut, buku ini juga mengungkapkan konsep-konsep Abdurrauf lainnya yang terkait dengan tasawuf, seperti konsep nur Muhammad, metode zikir, konsep fana, perhatian Abdurrauf terhadap aspek syariat, dan tujuan akhir seorang sufi.

Abdurrauf tidak berbeda pendapat dengan apa yang dikemukakan oleh Hamzah Fansuri mengenai nur Muhammad. Ia berpendapat bahwa alam ini diciptakan dari rahmat Allah. Dan yang pertama kali diciptakan adalah ruh Nabi Muhammad saw. Ia mengikuti pendapat Ibnu Arabî yang mengatakan bahwa seluruh makhluk diciptakan dari cahaya Muhammad (*Nûr Muhammad*). Nabi Muhammad adalah alam secara keseluruhan. Dari segi kasatuannya, tiap bagian dari alam ini merupakan tempat pengungkapan diri Muhammad, sedangkan dari segi perbedaan dan keterpisahannya, tiap bagian alam ini merupakan bagian dari Muhammad atau sebagian dari bagian Muhammad, karena cahayanya adalah pokok bagi seluruh alam. Dengan konsep Nur Muhammad yang dikemukakannya ini, menurut penulis buku ini, Abdurrauf menegaskan sekali lagi pentingnya ajaran tasawuf yang dilandasi syariat, yakni hadis nabi saw., karena itu Abdurrauf selalu berpesan kepada murid-muridnya untuk selalu mengikuti ajaran Nabi (h. 65-66).

Mengenai metode zikir, dalam *Tanbîh al-Mâsyî*, kata Oman Fathurahman, Abdurrauf menegaskan bahwa zikir adalah cara paling efektif untuk mendekati diri kepada Allah, paling mudah dilakukan dan paling baik dihadapan Allah. Zikir yang dianjurkan oleh Abdurrauf antara lain adalah bacaan *tablîl, lâ ilâha illâ Allâh*. Abdurrauf selalu menganjurkan kepada para muridnya agar mengamalkan zikir *lâ ilâha illâ Allâh* secara terus menerus dan menenggelamkan hati di dalamnya sehingga mereka dapat merasakan manfaat atau buahnya yang takterbatas.

Abdurrauf sendiri mengajarkan dua cara zikir: zikir keras (*jahr*) dan zikir pelan (*sirr*). Yang termasuk zikir keras ada tiga macam: zikir *nâfi itsbât, lâ ilâha illâ Allâh*; zikir *itsbât* saja, *illâ Allâh, illâ Allâh*; dan zikir isim zat, yakni *Allâh Allâh* atau *Hû Hû*, atau *Hû Allâh, Hû Allâh* atau *Allâh Hû Allâh Hû*.

Sedangkan zikir pelan memiliki tiga cara. Pertama, mengatur nafas dengan membayangkan kalimat *lâ ilâha* saat keluar nafas dan *illâ Allâh* saat menarik nafas. Kedua, adalah zikir hati, sedangkan cara ketiga adalah zikir *istilâ'* yang tata caranya hanya dapat diketahui atas petunjuk syaikh. Bahwa Abdurrauf tidak mengungkapkan tata cara zikir secara lebih rinci merupakan sikap hati-hatinya agar tidak terjadi kekeliruan dalam melakukan zikir tersebut (h. 66-74). Dengan melakukan zikir secara kontinyu diharapkan *sâlik* dapat menggapai fana.

Fana di kalangan para sufi, menurut Abdurrauf dalam buku ini, terdiri dari beberapa tingkatan. Namun dalam teks *Tanbîh al-Mâsyî*, ia hanya mengungkapkan tingkat fana tertinggi yaitu apabila zikir yang diucapkan telah menetap dalam hati, telah hilang dan samar, serta *sâlik* yang mengucapkan zikir pun tidak ingat lagi akan zikirnya, bahkan tidak ingat akan hatinya sendiri. Itulah yang dinamakan fana yang sesungguhnya.

Pada tingkat ini, *sâlik* benar-benar fana dari dirinya, tidak merasakan seluruh panca inderanya baik secara lahiriah maupun batiniah, serta tidak merasakan segala sesuatu di sekelilingnya. Ia pergi menuju Tuhan, dan kemudian berada di dalamnya. Jika dalam keadaan tersebut, *sâlik* ingat akan zikir atau hatinya, berarti ia kehilangan fananya. Jadi, kesempurnaan fana diperoleh jika *sâlik* telah fana dari dirinya dan fana dari fana itu sendiri. Namun, fana tertinggi sekalipun hanya merupakan sarana dan langkah pertama menuju Allah, karena setelah itu ada yang diharapkan, yakni

petunjuk-Nya (h. 74-76). Meskipun seorang hamba sudah mengalami fana, bahkan fana dari fananya sendiri, tetapi ia tidak boleh melupakan aspek syariat.

Dalam hal ini, Abdurrauf sangat memperhatikan aspek syariat. Aspek syariat pertama yang diungkapkan oleh Abdurrauf dalam *Tanbîh al-Mâsyî* adalah perintah Nabi Muhammad untuk membaca salawat kepadanya. Ia menegaskan bahwa meskipun bacaan salawat dianjurkan setiap saat, tetapi hal itu lebih diutamakan untuk dilaksanakan pada hari dan malam jumat. Dan seorang *sâlik* seharusnya membaca salawat sebanyak tiga ratus kali dalam sehari.

Abdurrauf juga menekankan aspek moral, akhlak atau etika yang dalam pelaksanaannya harus meneladani Nabi Muhammad secara utuh. Di samping itu, ia mengemukakan aspek syariat lain yakni pembacaan serangkaian wirid, ayat, salawat, dan doa serta amalan salat sunnat yang dilaksanakan dalam jumlah tertentu dan pada waktu tertentu pula. Dalam menganjurkan amalan-amalan syariat ini, menurut Oman, Abdurrauf selalu melandasinya dengan Quran atau hadis. Data ini dapat membantah hipotesa beberapa peneliti yang mengatakan bahwa pada umumnya tarekat Syatariyyah tidak mementingkan syariat dan tidak menekankan kewajiban salat lima waktu (h. 76-83).

Dengan menjalankan syariat yang benar dan zikir yang kontinyu, tujuan akhir seorang sufi dapat dicapai. Ada dua kata kunci, kata Oman Fathurahman, yang terkait erat dengan tujuan akhir seorang sufi: hakekat dan makrifat. Abdurrauf menegaskan bahwa hakekat akan diperoleh hingga saat-saat terakhir seorang hamba menemui ajalnya. Menurut Abdurrauf, keadaan seorang hamba menjelang ajalnya ditentukan oleh kebiasaannya pada saat ia hidup. Jika dalam hidupnya, ia terbiasa menjalani tarekat yang terdiri dari penyucian diri, zikir, dan fana, maka pada saat ajalnya datang, ia akan memperoleh keadaan serupa yang merupakan bagian dari hakekat.

Abdurrauf sependapat dengan Ibnu 'Athâ' Allâh yang menjelaskan bahwa mati itu dibagi menjadi dua macam: mati *idbthirârî*, mati yang biasa dikenal dan mati *ikhtiyârî*, mati melalui fana. Bila seorang sufi mencapai keadaan ini, berarti ia telah mencapai tingkat tauhid tertinggi yang menjadi tujuan akhir bagi seorang sufi. Ia menyebut keadaan ini sebagai hakekat pertemuan seorang hamba dengan Tuhannya. Untuk mencapai hakekat yang

sebenarnya, Abdurrauf mengajarkan agar seorang hamba dapat “mati” sebelum ia benar-benar mati (h. 83-85).

Kata kunci kedua yang terkait dengan tujuan seorang sufi adalah makrifat. Untuk sampai pada tahap makrifat ini, menurut Abdurrauf, seorang *sâlik* harus terlebih dahulu menjalankan aspek syariat dan tarekat dengan tertib dan sempurna, yakni menjalankan ibadah dengan benar dan ikhlas.

Penghayatan makrifat pada *al-Haq* tidak dapat dicapai kecuali dengan menjalani dua hal: merasa lemah diri (*al-‘ajz*) dan bingung (*al-hayrat*). Menurut Abdurrauf, siapa yang mengenal dirinya lemah, maka ia mengetahui Tuhannya Mahakuat. Lemah yang dimaksud adalah keterbatasan akal dalam mengenal hal-hal yang berada di luar jangkauannya, yakni tentang realitas hakiki, *al-Haq*.

Hayrat merupakan puncak tercapainya penghayatan makrifat kepada Allah. *Hayrat* atau bingung merupakan keadaan yang dimiliki oleh orang-orang yang mengetahui penampakan diri (*tajallî*) Tuhan. Oleh karena itu, kebingungan ini tidak dipahami sebagai hal yang negatif, tetapi justru merupakan keadaan yang didambakan seorang sufi. *Hayrat* dianggap sebagai puncak penghayatan makrifat kepada *al-Haq*, karena pada hakekatnya, tahap ini dicapai setelah seorang *sâlik* memperoleh makrifat itu sendiri. Karena itu, sebagian sufi mengatakan bahwa yang paling dekat dengan Allah adalah mereka yang paling bingung memikirkan-Nya (h. 86-88).

F. Penutup

Sebagai sebuah penelitian filologis, buku ini tidak membahas pikiran Abdurrauf secara runtus karena hanya berkonsentrasi pada satu naskah saja, yakni naskah *Tanbîh al-Mâsyî* (h. 35). Meski demikian, buku ini paling tidak telah menambah pengetahuan kita mengenai upaya-upaya yang dilakukan Abdurrauf Singkel dalam mendamaikan tasawuf *falsafî* yang dimotori oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dan tasawuf *‘amali* yang diwakili oleh al-Raniri serta meredam ketegangan di antara mereka. Lebih-lebih lagi, penulis mampu menghidupkan naskah itu kembali seolah-olah kita diajak menembus ruang waktu menuju saat ketika pertentangan itu terjadi.