



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
DIREKTORAT JENDERAL KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA ACEH
(Wilayah Kerja Provinsi Aceh - Sumut)

Jln. TWK. Hasyim Banta Muda No. 17, Kp. Mulia, Kec. Kuta Alam, Banda Aceh - 23123.

☎ 0651-23226 | 📠 0651-23226 | ✉ [bpnbaceh@kemdikbud.go.id](mailto:bpnbaseh@kemdikbud.go.id)

📷 [bpnbaceh](https://www.instagram.com/bpnbaseh) | 📺 [sobatbudaya](https://www.facebook.com/sobatbudaya) | 🌐 <http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbaseh/>

ISBN 978-602-9457-74-2



9 786029 457742



MEMAHAMI SEJARAH TASAWUF DI ACEH

Cut Zahrina

MEMAHAMI SEJARAH TASAWUF DI ACEH

Oleh

Cut Zahrina, S. Ag



**KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
DIREKTORAT JENDERAL KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA ACEH
2018**

(Seri Informasi Budaya, No. 61/2018)

Memahami Sejarah Tasawuf di Aceh

Cut Zahrina

38 hlm 13,5 x 20,5 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Pengarah : Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya
(BPNB) Aceh
Editor : Dr. Sehat Ihsan Shadiqin, S.Ag, M.A
Penata Letak : Angga
Desain Sampul : Angga

Cetakan Pertama, 2018

ISBN 978-602-9457-74-2

Penerbit

Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Aceh

Jln. TWK. Hasyim Banta Muda No. 17 Kampung Mulia

Banda Aceh 23123, Telp./Fax. 0651-23226.

<http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbaceh/>

KATA SAMBUTAN

Bismillahirrahmanirrahim

Balai Pelestarian Nilai Budaya Aceh merupakan salah satu lembaga yang peduli terhadap sejarah dan budaya lokal yang ada di Provinsi Aceh dan Sumatera Utara. Untuk itu pada tahun 2018 ini menerbitkan *Booklet* Seri Sejarah dengan judul “Memahami Sejarah Tasawuf di Aceh”. Terbitan ini diharapkan dapat menjadi salah satu bentuk pendukung terhadap pengembangan informasi sejarah, terutama sejarah keislaman di Aceh.

Memahami sejarah tasawuf di Aceh berupa sebuah tulisan yang dapat memberikan informasi tentang bagaimana akar sejarah terhadap perkembangan aliran sufi atau tasawuf yang sangat berkembang di Aceh. Perkembangan ini menjadi indikator kuatnya sendi-sendi agama Islam di Aceh. Perkembangan ini ditandai dengan munculnya sederetan tokoh sufi di Aceh. Mereka merupakan pakar dalam segala bidang baik ilmu pengetahuan, hukum Islam, apa lagi persoalan keagamaan. Pemahaman Islam yang telah menempati tempat teratas adalah orang sufi, mereka dikenal juga sebagai insan kamil (manusia sempurna). Para sufi ternama di Aceh seperti Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniri dan Abdur Rauf Al-Singkili, masa

mereka adalah masa keemasan perkembangan Islam di Aceh, hal ini menjadi sangat menarik untuk dilakukan sebuah kajian, semoga tulisan ini dapat memberikan manfaat untuk kita semua.

Penulisan *booklet* ini didukung oleh berbagai pihak, terutama dalam pengumpulan data-data yang relevan. Untuk itu kami mengucapkan terima kasih banyak kepada semua pihak. Kritik dan saran sangat diharapkan untuk kesempurnaan tulisan ini.

Banda Aceh, November 2018.

Kepala BPNB Aceh,

Irini Dewi Wanti, S.S., M.SP
NIP 197105231996012001

DAFTAR ISI

Kata Sambutan	i
Ucapan Terimakasih.....	ii
Daftar Isi	iii
A. Pendahuluan	1
B. Pembahasan	4
1. Jejak Tasawuf di Aceh	4
2. Tokoh Tasawuf di Aceh	7
a. Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani	7
b. Nuruddin Ar-Raniri	14
c. Abdur Rauf As- Singkili	14
C. Penutup	36

BISMILLAHIRRAHMANIRRAHIM

A. Pendahuluan

Tasawuf (*tasawwuf*) atau *Sufisme* dalam bahasa Arab dituliskan “تصوف” adalah ilmu untuk mengetahui bagaimana cara menyucikan jiwa, penjernihan akhlaq, membangun lahir dan batin serta untuk memperoleh kebahagiaan yang abadi.¹ *Tasawuf* pada awalnya merupakan gerakan zuhud yaitu sebuah gerakan untuk menjauhi hal yang bersifat duniawi dalam Islam dan dalam perkembangannya melahirkan tradisi *mistisme* Islam.²

Pemikiran Sufi ini berawal lahirnya di Timur Tengah pada abad ke VIII, sekarang tradisi ini sudah tersebar ke seluruh belahan dunia. *Sufisme* merupakan sebuah konsep dalam Islam yang didefinisikan oleh para ahli sebagai bagian batin, dimensi *mistis* Islam. Pendapat lainnya bahwa *sufisme* adalah filosofi *perennial* yang eksis sebelum kehadiran agama, ekspresi yang berkembang bersamaan dengan masuknya agama Islam.³

¹M.H. Amien Jaiz, *Masalah Mistik Tasawuf & Kebatinan*, (Bandung : PT. Alma'arif, 1980), hlm. 12.

² Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 23.

³ Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*, (Kairo : 2004), hlm. 83.

Ada beberapa sumber perihal etimologi dari kata "Sufi". Pandangan yang umum adalah kata itu berasal dari kata *Suf* (صوف), bahasa Arab diartikan adalah wol, merujuk kepada jubah sederhana yang dikenakan oleh para asetik muslim. Namun tidak semua sufi mengenakan jubah atau pakaian dari wol. Ada juga yang berpendapat bahwa sufi berasal dari kata *saf*, yakni *barisan dalam sholat*. Suatu teori etimologis yang lain menyatakan bahwa akar kata dari Sufi adalah *Safa* (□□□), yang berarti kemurnian. Hal ini menaruh penekanan pada *sufisme* pada kemurnian hati dan jiwa. Teori lain mengatakan bahwa *tasawuf* berasal dari kata Yunani *theosofie* artinya ilmu ketuhanan.⁴

Tasawuf berkembang pesat setelah Rasulullah wafat. Pada abad-abad awal perkembangannya terdapat dua model tasawuf yang disebut dengan *Tasawuf Akhlaqi* dan *Tasawuf Falsafi*. Model pertama menekankan pada praktik zuhud dalam beragama, tidak larut dalam kehidupan dunia, dan meninggalkan kemewahan demi mendekatkan diri kepada Allah. Sementara model kedua merupakan tasawuf teoritis yang dengan teori-teori filsafat berusaha melogikakan relasi spiritual manusia dengan Tuhan dan bagaimana relasi tersebut dapat dibangun. Kedua model ini terus berkembang dengan beragam varian sesuai dengan tokoh yang mengembangkannya. Ketika Islam

⁴ M. Anwar Solihin, dkk, *Akhlaq Tasawuf*, (Bandung : Nuansa, 2005), hlm. 177.

mulia menybar ke seluruh penjuru dunia, beragam ide tentang tasawufpun berkembang yang dibawa oleh para sufi. Bahkan para sufi berperan penting dalam prose penyebaran Islam tersebut, termasuk di Nusantara.

Di Aceh keberadaan penganut *tasawuf* atau *sufisme* merupakan hal yang sangat menarik untuk ditulis dan dikaji, terutama ketika perkembangan Islam pada masa Kerajaan Aceh Darussalam, munculnya beberapa tokoh ulama sufi sebagai simbol perkembangan intelektual Islam ketika itu. Pengamalan *tasawuf* dan tokohnya menjadi panutan masyarakat Aceh, mereka disegani bukan hanya keberadaannya dalam masyarakat saja, namun daya kharismaniknya menduduki posisi penting dalam kalangan istana (sultan) yaitu pada Kerajaan Aceh Darussalam kala itu sedang diposisi puncak kejayaan. Para tokoh sufi dipercayakan sebagai *syaiikhul Islam* (jabatan tertinggi dalam urusan agama).

Tulisan ini akan mengangkat jejak perkembangan sejarah *tasawuf* di Aceh, terutama empat orang tokoh sufi di Aceh yang telah berjasa dalam memajukan khazanah pengetahuan keislaman di Aceh. Mereka adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniry, dan Abdurrauf as-Singkili. Hingga saat ini nama mereka menjadi teladan bagi masyarakat Aceh.

B. Pembahasan

1. Jejak Tasawuf di Aceh

Memahami sejarah *tasawuf* atau sufisme erat kaitannya dengan tradisi dan wacana intelektual Islam di Nusantara. Pada persoalan ini isu penting yang berkembang adalah kembali ke masa awal proses islamisasi di Nusantara yang tidak lekang dengan pengaruh sufisme. Ketika itu setiap wilayah Islam yang berkembang, baik pada tingkat kesultanan dan masyarakat, sufisme senantiasa mewarnai secara keseluruhan gambaran Islam yang muncul. A. H. Johns, berpendapat bahwa para ahli Islam di Asia Tenggara khususnya sejak abad ke XIII, terdiri dari para guru sufi yang mendominasi dan berpengaruh dalam proses penyebaran Islam di nusantara.⁵

Sufisme merupakan bagian dari ajaran Islam yang perkembangannya sejalan dengan adaptasi budaya lokal. Oleh sebab itu, sufisme kerap kali dengan praktik meditasi untuk mencapai derajat kesatuan dengan Tuhan, pernyatuan tersebut bentuk kesempurnaan dalam beragama. Dalam konteks nusantara terutama di Pulau Jawa, sufisme dengan mudah diterima oleh masyarakat. Karena kandungan pengamalan sufisme sesuai dengan praktik dan pandangan dunia keagamaan

⁵A.H. John, *Sufism as a category in Indonesian Literature and History*, (Jakarta : JSEAH, 1961), hlm. 15.

masyarakat Jawa yang ketika itu masih beragama Hindu-Buddha. Oleh karena itu, A.H. Johns berkesimpulan bahwa sufisme menempati posisi penting dalam sejarah Islam di nusantara.⁶

Selanjutnya pandangan A.H.Johns semakin kuat dengan fakta bahwa pada masa ketika Islam mulai mendapatkan tempat di masyarakat nusantara, khususnya sejak abad ke XIII, sufisme bersama dengan lembaga tarekat sedang berkembang dalam wacana intelektual keagamaan di dunia muslim. Muncul nama-nama seperti Abu Hamid al-Ghazali, Abdul Qadir al-Jailani dan Ibnu Arabi, sederet nama tersebut adalah tokoh sufi yang terkenal dan mereka hidup dengan bentang masa sejarah yang berdekatan dengan masa berlangsungnya proses islamisasi di nusantara. Begitu juga di zaman sejarah yang sama kita juga mengenal nama-nama seperti Najmuddin al-Kubra dan Abu Hasan asy-Syazili mereka adalah pendiri tarekat Kubrawiyah dan Syaziliyah di Asia Tengah dan Afrika Utara serta nama-nama sufi lain yang sangat terkenal di dunia Islam.⁷

Sementara itu, tradisi sufisme dalam dunia Melayu telah terlihat dalam teks-teks klasik seperti pada Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu. Penggambaran konversi keislaman raja-raja Melayu melalui mimpi bertemu dengan Nabi

⁶ *Ibid*, hlm. 16.

⁷ *Ibid*, hlm. 17.

Muhammad SAW. Peristiwa tersebut para ahli sejarah memahaminya sebagai ungkapan yang mempunyai nuansa dan kecenderungan sufisme. Dalam tradisi sufisme, proses mimpi diakui sebagai bagian dari praktik keagamaan para sufi, sebagai sarana proses transmisi ilmu-ilmu keislaman. Bahkan Abu Hamid al-Ghazali berpendapat bahwa apa yang muncul dalam mimpi adalah sebuah perumpamaan (*misal*). Perumpamaan itu akan berkembang menjadi bentuk pengalaman spiritual yang dimiliki para sufi, oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa munculnya *sufisme* dalam wacana intelektual Islam di nusantara berlangsung dengan sejalan proses islamisasi.⁸

Namun dalam perjalanan sejarah panjang pengamalan tasawuf atau sufisme terus mengalami perkembangan sehingga muncul istilah *neo-sufism*. Neo-sufisme yakni sebuah ajaran *tasawuf* yang menekankan adanya rekonsiliasi atau pendekatan antara ilmu *tasawuf* dan ilmu syariat. Terutama daerah Aceh sebagai salah satu daerah yang mengalami perkembangan sufisme tersebut. Perkembangannya diwarnai dengan wacana intelektual keagamaan yang terjadi, kendatipun dengan karakteristik, kecendrungan dan penekanan yang relatif berbeda antara satu periode dan periode yang lainnya. Di antara sifat dan kecenderungan tersebut ajaran sufisme yang semakin kuat dari

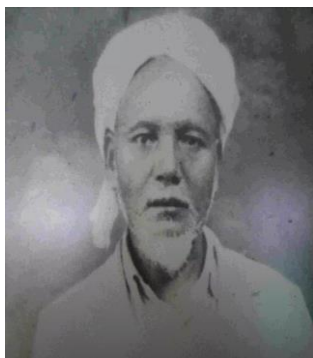
⁸Abdul Hadi, dkk., *Indonesia dalam Arus Sejarah (Kedatangan dan Peradaban Islam*, Jilid III, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru van Hoeve), hlm. 149.

waktu ke waktu dengan munculnya *neo sufisme*, tentunya akan disertai dengan muncul sederetan tokoh sufi yang sangat berjasa dan terkenal dalam masyarakat Aceh khususnya dan masyarakat muslim di dunia pada umumnya.

2. Tokoh Tasawuf di Aceh

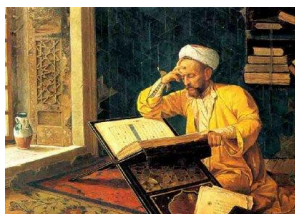
Seiring dengan proses islamisasi di Nusantara, Aceh adalah wilayah pertama yang menjadi pusat perkembangan tradisi intelektual Islam. Di Aceh wacana intelektual Islam mulai menemukan bentuk dengan munculnya ulama yang produktif telah menghasilkan karya-karya mereka, adapun ulama dimaksud seperti Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniry dan Abdur Rauf as-Singkili.

a. Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani



Hamzah al-Fansuri, pada namanya ditabalkan asal daerahnya yaitu '*al-Fansur*,' Barus (sekarang berada di provinsi Sumatera Utara). Kalangan sarjana ada yang berpendapat bahwa ia lahir di Ayutthaya, ibukota lama kerajaan Siam. Hamzah al-Fansuri lama berdiam di Aceh. Ia terkenal sebagai penganut aliran *wahdatul wujud*. Dalam sastra Melayu ia dikenal sebagai pencipta genre

syair. A. Teeuw menyebutnya sebagai Sang Pemula Puisi Indonesia. Hamzah Fansuri adalah seorang ulama sufi dan sastrawan yang hidup pada abad ke-16. Ia merupakan tokoh Sastrawan Pujangga Lama dengan beberapa karyanya seperti *Syarab al-'Asyiqin* (Minuman Para Pecinta) dan *Asrar al-'Arifin* (Rahasia-rahasia para Gnostik).⁹



Syeikh Syamsuddin As-Sumatrani adalah seorang ulama besar Aceh yang hidup pada Abad ke-16 dan ke-17 Masehi. Beliau merupakan murid dari Hamzah al-Fansuri. Meskipun secara pasti tidak diketahui kelahiran beliau namun dari namanya menunjukkan bahwa beliau merupakan ulama yang berasal dari Pasai (Aceh). Beliau meninggal dunia dalam pertempuran dengan Portugis di Malaka pada tahun 1040 H/ 1630 M dan dikebumikan di Kampung Ketek, Malaka. Dalam kitab *Bustanul Salatin* karya Syeikh Nurruddin Ar-Raniri juga diperoleh keterangan bahwa Syamsuddin wafat pada hari ke-12 bulan Rajab tahun 1039 H/1630 M.¹⁰

Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani adalah

⁹ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008), hal. 48.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 67.

dua ulama Aceh yang mencoba merumuskan sufisme untuk konteks dunia Nusantara-Melayu, meskipun tetap mengikuti kecenderungan pemikiran sufisme yang berkembang di dunia muslim. Tidak banyak informasi yang diperoleh berkaitan dengan kehidupan kedua tokoh sufi ini. Namun, berdasarkan sumber-sumber yang tersedia, baik lokal maupun asing, sejumlah sarjana berpendapat bahwa Hamzah al-Fansuri hidup pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan Alauddin Riatsyah (1589-1602) di kesultanan Aceh. Syamsuddin as-Sumatrani diperkirakan hidup pada masa kekuasaan raja Aceh berikutnya yakni Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Ia adalah *syaikul al-Islam* penasihat raja, khususnya dibidang agama.¹¹

Setelah Kota Malaka jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511, Aceh berkembang menjadi kesultanan Islam terkemuka. Perkembangan ekonomi kesultanan Aceh, didukung terutama oleh hasil lada yang saat itu paling laku di pasaran internasional, menjadikan kesultanan Aceh mengalami kemajuan pesat, baik di bidang politik maupun intelektual keagamaan. Pada masa ini, banyak ulama memperoleh dukungan politik kesultanan. Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani adalah dua diantara ulama-ulama terkemuka nusantara yang mendapat dukungan kesultanan Aceh.

¹¹ *Op. Cit.*, Abdul Hadi, dkk., hlm. 149.

Hamzah al-Fansuri maupun Syamsuddin as-Sumatrani, mereka sama-sama mewakili aliran sufisme *wahdah al-wujud*. Dalam sejarah Islam, aliran sufisme ini sering dihubungkan dengan seorang sufi terkemuka dari Andalusia, Ibnu Arabi. Salah satu aspek pemikiran sufisme yaitu aliran *wahdah al-wujud* yang paling menonjol adalah mengenai hubungan wujud tuhan dengan alam semesta, termasuk manusia. Ibnu Arabi dalam hal ini berpendapat bahwa tuhan eksis (*maujud*) dengan zat-nya sendiri. Dia (Tuhan) adalah wujud mutlak yang tidak terbatas oleh yang lain, bukan akibat (*ma'lu*) dari sesuatu dan juga bukan sebab (*illat*) bagi sesuatu. Tuhan adalah pencipta sebab dan akibat sekaligus. Dalam pemikiran ini, alam dan juga manusia dilihat memiliki eksistensi hanya dalam kaitan dengan tuhan dan tidak karena dirinya sendiri. Manusia dan alam adalah wujud tuhan. Dari inilah kemudian berkembang pandangan bahwa manusia bersatu dengan tuhan atau wujud keduanya adalah identik dan setara satu sama lain.

Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani adalah pendukung utama ajaran *wahdah al-wujud*. Melalui karya-karya mereka, khususnya *Jauhar al-Haqa'iq* (esensi hakikat) oleh Syamsuddin dan *Asrar al-Arifin* (rahasia kaum Gnostik) oleh Hamzah al-Fansuri, pemikiran *sufisme* Ibnu Arabi sedemikian tersosialisasikan. Seperti dikatakan para ahli Islam, dua karya utama di atas sangat menekankan. Ibnu Arabi mempunyai paham

tentang penyatuan manusia dengan tuhan, yang dirumuskan dalam konsep martabat tujuh. Tuhan dalam pandangan mereka melimpahkan wujud-nya di alam dan manusia secara bertingkat, yang berujung pada penyempurnaan kesatuan dengan wujud tuhan (*martabah ahadiyyah*). Melalui pemikiran demikian, Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani kemudian telah mengundang kritik dan oposisi keras yang dilancarkan Nuruddin ar-Raniri, seperti akan dijelaskan nanti, setelah yang terakhir ini mampu menarik penguasa kesultanan Aceh untuk mendukungnya.¹²

Adapun pemikiran Hamzah al-Fansuri di atas terefleksikan dengan jelas, misalnya dalam salah satu tamsilan yang mengibaratkan hubungan tuhan dengan alam serta manusia sebagai hubungan antara pohon dan biji. Hamzah al-Fansuri menulis:

..Ketahuilah olehmu hai thalib,.....sabda Nabi Muhammad SAW “man arafa nafsah, fa qad ‘arafa rabbah”, yakni barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal tuhannya : arti mengenal tuhannya dan mengenali dirinya, yakni dirinya dan semesta sekalian dalam ilmu Allah, seperti biji dan sepohon ; pohonnya dalam sebiji itu sungguhpun tiada kelihatan, tetapi

¹² Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Brunei : Universiti Brunei Darussalam, 1995), hlm. 440.

hukumnya ada dalam biji itu.....maka demi Allah, sekaliannya ia jua, tamsil seperti biji sebiji, dalamnya pohon kayu sephohon dengan selengkapnya, asalnya biji itu jua. Setelah menjadi kayu, biji sebiji itu gaib, kayu jua kelihatannya, warnanya berbagai-bagai, rasanya berbagai-bagai, asalnya sebiji itu jua”.

Pandangan *sufisme* yang sama juga dikatakan oleh Syamsuddin as-Sumatrani. Dalam salah satu karyanya yang telah disebut di atas, ia menulis :

...Segala sesuatu yang tidaklah berwujud kecuali dengan dia, karena semuanya itu hanya berwujud dengan Allah.dan Allah SWT membuat segala sesuatu itu berdiri tegak atau berwujud. Segala sesuatu itu dari alam pada esensinya adalah fana (tidak ada), (tapi) berwujud dengan tuhan. Tuhan berwujud dengan zatnya sendiri. Dengan dialah tegaknya segala sesuatu , maka dia adalah penegak segala sesuatu itu.”

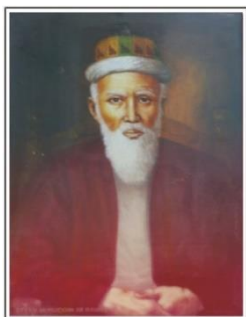
“dan berkata syekh, yogiyanya kau pandang kapas dan kain ; kata ini segala ‘arif apabila dipandangnyanya kepada segala makhlukat yang banyak itu, maka terpandang olehnya (cahaya) zat Allah Yang Esa itu. Dan katanya, keduanya wahid, asmanya yang lain ; arti wahid esa dan arti asmanya itu adalah segala nama ; maka ia berkata : sesungguhnya segala makhluk itu namanya berlain-lainan dan Allah pun namanya lain, tetapi kepada hakikatnya esa jua”

Dari dua kutipan di atas, baik Syamsuddin maupun Hamzah al-Fansuri jelas telah memiliki corak pandangan *sufisme* yang termasuk dalam aliran *wahdah al-wujud*. Hubungan tuhan dan manusia di pahami menyatu dalam zat tuhan, *wahdah*, yang kemudian dianggap sebagai bentuk kesempurnaan dan merupakan tahap akhir perjalanan spiritual manusia dalam berhubungan dengan tuhan.¹³

Kuatnya kecenderungan *sufisme* pada aliran *wahdah al-wujud* ini juga terdapat dalam karya-karya lain baik di daerah Melayu atau wilayah lain di Nusantara. Kajian A.H. Johns tentang sebuah naskah melayu abad ke XVII, misalnya menunjukkan bahwa pemikiran *sufisme* Ibnu Arabi di atas sedemikian kuat sangat mempengaruhi wacana intelektual Islam di Nusantara. Seperti halnya pemikiran Hamzah dan Syamsuddin, naskah tersebut mengetengahkan paham *sufisme* yang sangat menekankan kesatuan manusia dengan tuhan sebagai stasiun terakhir dalam proses latihan spiritual yang biasa dilakukan oleh para sufi.

¹³ *Op. Cit.*, Abdul Hadi, dkk., hlm. 150.

b. Nuruddin Ar-Raniri



Nama lengkapnya adalah Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji al-Hamid asy-Syafiie al Asy'ari al – Aydarusi ar- Raniri (1068 H/ 1658 M Wafat). Ia lahir di Ranir atau Randir, sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Ar-Raniri berasal dari keturunan Melayu-Arab. Ibunya berdarah Melayu dan ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadrami yang pindah ke wilayah Asia Selatan dan Tenggara, seperti halnya orang-orang Arabia Selatan lainnya pada masa islamisasi di nusantara. Ar-Raniri tumbuh dalam suasana kehidupan kota pelabuhan yang semakin ramai dikunjungi para pedagang internasional. Tercatat bahwa pada abad ke XVI Ranir telah menarik kedatangan bangsa Arab, Persia, Turki dan Melayu untuk berdagang dan menetap di sana. Ar-Raniri sendiri pertama kali mendapatkan pendidikannya di Ranir, kemudian melanjutkan ke Hadramaut, sebelum akhirnya ke Haramain. Mereka di sana mengenal pemikiran keislaman bercorak *neo-sufistik*. Masa Ar-Raniri belajar di Haramain, ini diperkirakan terjadi pada tahun 1620 atau 1621, tahun ini merupakan masa perkembangan aliran *neo-sufisme*, Ar-Raniri di sana ia belajar Islam dari para ulama yang dikenal sebagai pembela ajaran Islam sejati dari kecenderungan praktik-praktik *sufisme* populer yang tidak lagi

memandang penting pelaksanaan syariat.¹⁴

Kedatangan Ar-Raniri pertama kali ke Nusantara-Melayu diperkirakan sekitar tahun 1621, besar kemungkinan bahwa ia tinggal di kesultanan Pahang sampai pada tahun 1637. Ketika ianya diangkat sebagai *syaikhul Islam* di kesultanan Aceh, jabatan tersebut saat itu merupakan jabatan agama tertinggi setelah sultan. Selama pada masa kesultanan Pahang, ar-Raniri menjalin hubungan baik dengan putra Sultan Ahmad dari Pahang yang dibawa ke Aceh oleh Sultan Iskandar Muda dan kemudian dinikahkan dengan putrinya. Di kemudian hari ia dikenal dengan nama Iskandar Tsani, yaitu sebagai pengganti Sultan Iskandar Muda di kesultanan Aceh. Pada masa kekuasaan Sultan Iskandar Tsani, Ar-Raniri memperoleh dukungan politik dari kesultanan, termasuk dalam gerakan keagamaannya untuk menentang aliran *sufisme wahdah al-wujud* yang telah dilakukan oleh Syamsuddin yang juga mendapat dukungan oleh Sultan Iskandar Muda. Mulai dari sini dapat dipahami bahwa mengapa Ar-Raniri tampaknya menunggu waktu yang tepat sampai akhirnya kesultanan Aceh dipimpin oleh seorang sultan yang mempunyai pemikiran keagamaan sejalan dengannya. Seperti telah diketahui, pada masa kekuasaan Iskandar Muda doktrin sufi *wahdah al-wujud* yang telah diajarkan oleh Hamzah dan Syamsuddin tengah berada

¹⁴ *Op. Cit.*, Teuku Iskandar, hlm. 441.

dipuncak kejayaannya. Syamsuddin sendiri pada saat itu dipercaya Iskandar Muda untuk memegang jabatan sebagai *syaikhul Islam* kesultanan Aceh.

Oleh karena itu setelah Iskandar Muda dan Syamsuddin meninggal dunia, Ar-Raniri datang ke Aceh, tepatnya sekitar tahun 1637 dan langsung diangkat menduduki jabatan sebagai *syaikhul Islam*. Dalam posisinya yang demikian kuat di kesultanan, maka Ar-Raniri kemudian melancarkan gerakan pembaharuan keagamaan untuk menentang doktrin sufi *wahdah al-wujud*. Menurutnya, Islam di wilayah ini telah dikacaukan oleh paham sufi *wahdah al-wujud* yang dinilainya bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Ia bahkan telah melangkah lebih jauh dengan mengeluarkan fatwa yang mengarah pada upaya pengejaran orang yang dianggap sesat. Membunuh orang yang menolak dan melepaskan keyakinannya yang sesat. Ar-Raniri menjabat sebagai *syaikhul Islam* di kesultanan Aceh selama 7 tahun hingga 1644, secara tiba-tiba ia telah meninggalkan Aceh untuk menuju kota kelahirannya, yaitu di Ranir. Kepergian ar-Raniri ini, seperti diungkapkan oleh Takeshi Ito seorang ahli sejarah Islam di Indonesia banyak berhubungan dengan hadirnya Syaif ar-Rizal, seorang Minangkabau yang pernah belajar di Aceh sebelum kedatangan Ar-Raniri yang hendak membela kembali para pengikut aliran sufi *wahdah al-wujud* dari intimidasi yang

dilakukan oleh ar-Raniri dan Iskandar Tsani.¹⁵

Hal ini tampaknya menimbulkan masalah politik dikesultanan Aceh yang kemudian melibatkan Sultanah Safiatuddin yang tampaknya lebih cenderung berpihak kepada Syaif ar-Rizal. Ia mengundangnya ke istana kesultanan dan memperlakukannya sebagai tamu terhormat. Dengan kejadian tersebut Ar-Raniri tidak lagi memiliki posisi yang kuat di lingkungan kesultanan, sehingga ia memutuskan untuk kembali ke Ranir.¹⁶

Selama tujuh tahun berada di Aceh, Ar-Raniri telah melahirkan banyak karya keislaman di berbagai bidang ilmu seperti teologi, tafsir, hadist, fiqh, sejarah dan lain-lain. Ia dikenal sebagai seorang ulama yang sangat produktif dalam menulis. Berdasarkan pengamatan Voorhoeve, seorang sarjana Belanda mencatat bahwa sekitar tiga puluh karya yang telah berhasil teridentifikasi sebagai karangan Ar-Raniri, kendatipun tidak semuanya ditulis selama masa tujuh tahun ia berada di Aceh. Sebagai contoh salah satu karyanya adalah *as-Sirat al- Mustaqim* (jalan lurus) sebagian dari karyanya ini ditulis sebelum

¹⁵ Takeshi Ito, "Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.?" dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania* 134 (4), October 1978.

¹⁶Oman fathurrahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdah al--wujud : Kasus Abdur Rauf Singkel di Aceh Abad ke - 17*, (Bandung : Mizan, 1999), hlm. 66.

kedatangannya ke Aceh. Sama halnya dengan karya terakhirnya *Rahiq al-Muhammadiyah fi Thariq as-Sufiyyah* (minuman umat Muhammad pada jalan orang-orang sufi), ditulis setelah ia kembali ke tanah kelahirannya di India. Menyangkut karya-karya ar-Raniri, penting dicatat bahwa ia lebih banyak menulis teologi dan tasawuf. Hal ini memang sejalan dengan pergumulan intelektualnya selama di Aceh yaitu terjadi sebuah polemik intelektual dengan Hamzah dan Syamsuddin di bidang teologi dan *tasawuf*.

Berdasarkan pada sumber yang ada, telah tercatat setidaknya lima belas karya Ar-Raniri yang berkenaan dengan masalah teologi dan *tasawuf*. Berikut ini terdapat beberapa karyanya yaitu:¹⁷

1. *Durrat al-faraid bi syarh al Aqaid* (permata berharga tentang uraian akidah), kitab berbahasa Melayu tentang akidah, yang merupakan saduran dari kitab *Syarh al-Aqaid an-Nasafiyyah karya Imam Sa'duddin at-Taftazani*.
2. *Nubzah fi Da'wah az-Zil ma'a Sahibihi* (uraian singkat mengenai dakwaan kaum Bayang dengan para sahabatnya) yang berisi ajaran mengenai kesesatan ajaran sufi *wahdah al-wujud*.

¹⁷ *Op. Cit.*, Abdul Hadi, dkk., hlm. 152.

3. *Lata if al-Asrar* (kehalusan rahasia) yang membahas ilmu *tasawuf*
4. *Asrar al-ihsan fi ma'rifah ar-ruh wa ar - Rahman* (rahasia manusia dalam mengetahui ruh dan tuhan)
5. *Tibyan fi ma'rifah al- Adyan* (penjelasan tentang pengetahuan akan agama-agama)
6. *Hill az-Ziil* (menguraikan perkataan "ziil") yang berisi tentang kesesatan ajaran *wujudiyyah*
7. *Hujjah as - Shiddiq li daf'i az-Zindiq* (hujah orang benar untuk menolak i'tikad orang zindik)
8. *Al-fath al-mubin 'ala al-mulhidin* (kemenangan nyata atas kaum atheis) dan beberapa karya-karya lain yang membahas masalah yang sama.

Karya Ar-Raniri di atas seperti terlihat dari judulnya bersifat polemis untuk menentang paham keagamaan *wujudiyyah*. Ia dikenal sebagai seorang yang berhaluan keras dan radikal dalam mempertahankan pandangan keagamaannya. Dalam beberapa karyanya itu, ar-Raniri dengan keras menuduh para pengikut aliran *wujudiyyah* sesat karena mempercayai banyak tuhan (*politeis*). Karena itu, mereka harus dihukum mati jika tidak bersedia bertobat. Sebagai seorang ulama yang memegang jabatan *syaiikhul Islam*, ar-Raniri mendapat dukungan dari Sultan

Iskandar Tsani, perlingkungannya ketika ia memerintahkan para pengikut aliran *wujudiyah* agar bertobat kepada tuhan karena kesesatan mereka. Namun, upaya ini tidak membawa hasil, sehingga akhirnya Iskandar Tsani berdasarkan fatwa Ar-Raniri tentunya memerintahkan agar mereka dibunuh dan buku-buku mereka dibakar di depan masjid Baiturrahman. Dalam *al-Fath al-Mubin*, Ar-Raniri menulis bahwa :

...dan lagi kata mrereka itu ; al-'alam huwa Allah, huwa al-'alam, bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu bahwa tobat dari pada iktikad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh raja jua akan mereka itu membawa tobat, sekali-kali tiada ia mau tobat, hingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh mereka itu, dan disuruhnya himpungan segala kitab karangan guru mereka di tengah medan masjid yang bernama Baiturrahman. Maka disuruh oleh raja tunukan segala kitab itu."

Pokok perdebatan Ar-Raniri dengan para ulama pengikut aliran *wujudiyah*, khususnya Hamzah dan Syamsuddin, terutama terletak pada masalah yang berkenaan dengan hubungan antara tuhan sebagai khalik dan alam semesta serta manusia sebagai makhluk. Ar-Raniri yang mewakili pandangan teologi *Asy'ariyah* telah menekankan perbedaan dan keterpisahan secara tegas

antara tuhan dan manusia serta alam raya ini. Bagi Ar-Raniri *transendensi* tuhan *vis-a-vis* imanensi manusia bersifat mutlak, yang membedakan dan menempatkan keduanya Allah dan manusia dalam posisi yang berbeda dan terpisah. Oleh karena itu, bagi Ar-Raniri penjelasan Hamzah dan Syamsuddin mengenai hubungan tuhan dengan manusia melalui sebuah tamsil ibarat seperti biji dan pohon seperti dalam kutipan di atas, tidak hanya bertentangan dengan ajaran Islam, tapi juga merusak akidah kaum muslim. Sebab penjelasan Hamzah dan Syamsuddin berimplikasi pada pengakuan kehadiran tuhan di dunia yang bersifat *imanen*. karena pada mulanya segenap alam berwujud dalam kandungan zat tuhan, kemudian alam itu keluar dari-nya seperti pohon kayu keluar dari satu biji dengan keluarnya itu, maka jadilah Tuhan berada dalam alam dan bersatu dengannya. Dalam *tibyan fi ma'rifah al-Adyan*, Ar-Raniri menulis :¹⁸

....maka sekarang kunyatakan pula kepadamu setengah dari i'tiqad kaum wujudiyyah yang dibawah angin, yaitu Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dan segala yang mengikuti keduanya. Kata Hamzah al-Fansuri dalam kitabnya yang bernama Muntahi pada merencanakan sabda Nabi : "man 'arafa nafsah fa qad 'arafa rabbah", barangsiapa mengenal dirinya, bahwasanya ia mengenal tuhannya, arti mengenal tuhannya dan

¹⁸ *Ibid*, hlm. 154.

mengenal dirinya, yakni diri “kunt kanzan makhfiyyan” dirinya dan sekalian semesta dalam ilmu Allah ; tamsil seperti biji pohon, pohonnya dalam biji itu lengkap serta dalam biji itu, maka nyatalah daripada perkataan wujudnyah itu bahwa seluruh alam semesta lengkap dengan wujudnya dalam haqq ta’ala maka keluarlah alam daripada-Nya seperti pohon kayu keluar dari biji. Selanjutnya i’tiqad yang demikian adalah “kufur”.¹⁹

Sebagai penganut aliran *neo-sufisme*, Ar-Raniri sangat menekankan pentingnya syariat dalam praktek *tasawuf*. Dalam *as-Sirat al-Mustaqim*, ia dengan tegas menandakan kewajiban utama muslim dalam praktik beragama, yakni mendudukan syariat pada posisi yang sangat mendasar. Dalam karyanya itu, ia memberikan penjelasan secara terperinci bahwa mengenai berbagai hal yang menyangkut ibadah, mulai dari bersuci (*wudu*), shalat, zakat, puasa (*saum*), haji (*hajj*), kurban (*qurban*), hingga masalah lain yang banyak dikupas dalam kitab-kitab fikih yang dikenal di dunia muslim. Ar-Raniri dalam hal ini mendasarkan pembahasannya pada karya-karya fiqh standar dari aliran *asy-Syafi’i*, seperti *Minhaj at-talibin* karya *an-nawawi*, *fath al-wahhab bi syarh minhaj at-tullab* karya Zakaria al-Ansari, *hidayah al-Muhtaj Syarh al-Mukhtasar* oleh Ibnu Hajar, *Kitab al-Anwar* oleh *al-Ardabil* dan *Nihayah al Muhtaj ila Syarh al Minhaj* karya *an-*

¹⁹ *Ibid*, hlm. 155.

Nawawi oleh Syamsuddin ar-Ramli. Sejalan dengan itu, Ar-Raniri memberi perhatian tentang pentingnya hadits nabi dalam kehidupan muslim. Untuk itu, ia mengarang buku *Hidayah al-Habib fi at-Tarhib* (petunjuk kekasih dalam hal yang menggembirakan dan menakutkan) yang berisi kumpulan hadits Nabi sekitar 831 hadits, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu.

Selain itu, kontribusi penting Ar-Raniri dalam perkembangan intelektual Islam di Nusantara juga dapat dilihat dari karyanya yang lain, *Bustan as-Salatin* (taman para sultan). Karya ini, terdiri dari tujuh buku, merupakan karya terbesar yang pernah ditulis di bidang sejarah di kalangan para ulama Nusantara semasa Ar-Raniri. Karya ini jelas menunjukkan perhatian Ar-Raniri yang sangat besar untuk membuat satu rekontruksi sejarah Aceh. Dua buku pertama dari karya ini berisi bahasan tentang sejarah dunia, mulai dari proses penciptaan dunia hingga periode perkembangan Islam di India dan Nusantara-Melayu. Selebihnya, lima buku dari *Bustan as-Salatin*, berisi tentang nasehat bagi para raja dalam menjalankan pemerintahannya. Di sini ia mengikuti pola karya al-Gazali, *nasihah al- Muluk* (nasihat bagi para raja). Karya besar Ar-Raniri di bidang sejarah ini merupakan sumbangan sangat berarti bagi muslim Nusantara-Melayu. Melalui karya inilah telah dilakukan pendalaman pemikiran bangsa Melayu tentang sejarah dan

geografi, khususnya mengenai bangsa-bangsa lain di dunia, terbentuk dalam kesadaran mereka. Karya ini telah meletakkan sejarah dan keberadaan Nusantara-Melayu menjadi bagian dari sejarah dunia, lebih jauh telah menandai perkembangan pentingnya dalam tradisi penulisan sejarah di Nusantara yang berbentuk “babad” untuk daerah Jawa dan hikayat untuk daerah Melayu. Namun *Bustan as-Salatin* berbeda, misalnya dengan teks Sejarah Melayu yang cenderung menjadikan kesultanan Malaka sebagai pusat dalam perkembangan sejarah Melayu yang menjadi titik pertemuan.²⁰

c. Abdur Rauf As- Singkili



Nama lengkapnya adalah Abdur Rauf bin Ali al-Jali al-Fansuri as-Singkili, dikenal juga Abdul Rauf Singkel. Ia adalah seorang Melayu dari Fansur, Singkil (Singkel) di wilayah pantai barat laut Aceh. Ayahya adalah seorang Arab bernama Syekh Ali. Hingga saat ini, tidak ada data pasti mengenai tanggal dan tahun kelahirannya. Akan tetapi menurut Hiotitis Ringkes, as-Singkili dilahirkan sekitar tahun 1615. Rinkes mendasarkan dugaanya setelah menghitung mundur dari saat kembalinya as-

²⁰ *Ibid*, hlm. 156.

Singkili dari tanah Arab ke Aceh pada tahun 1661. Menurutya usia wajar seseorang mulai berkelana adalah pada umur 25-30 tahun. Adapun dari data yang ada Singkili jelas tinggal di tanah Arab selama 19 tahun. Oleh karenanya, Rinkes menyarankan tahun 1615 tersebut sebagai tahun perkiraan lahirnya al-Singkili.²¹

As-Singkili wafat pada tahun 1693 dan dimakamkan di samping makam Teungku Anjong yang dianggap paling keramat di Aceh, dekat Kuala Sungai Aceh. Oleh karena itu, di Aceh, ia dikenal dengan sebutan Teungku di Kuala. Berkat kemasyhurannya, nama as-Singkili diabadikan menjadi nama sebuah perguruan tinggi di Aceh, yaitu *Universitas Syiah Kuala*.²²

Seperti halnya ulama besar Sufi yang lain as-Singkili banyak dihubungkan dengan berbagai legenda, antara lain ia dianggap sebagai ulama pertama yang menjelaskan Aceh, meskipun Islam sudah ada di sana beberapa waktu sebelumnya, legenda lain menyebutkan bahwa as-Singkili yang berhasil menginsyafkan para pelacur penghuni rumah bordil yang konon di buka oleh Hamzah al-Fansuri di Ibukota Aceh. Berbagai legenda tersebut tentu tidak selalu sesuai dengan fakta sejarah,

²¹ A.Rinkes, *Abdorraoef van Singkel, Bijdrage tot de Kennis van de Mystic op Sumatera en Java*, (Heerenveen : Hepkema, 1909), hlm. 175.

²² Snouck Hurgronje, *De Atjehers (Aceh, rakyat dan Adat Istiadatnya*, terj. Sutan Maimoen (jld. II, (Jakarta : INIS, 1997), hlm. 25, 26.

namun hal ini menunjukkan kemasyhuran dan peranan as-Singkili sebagai seorang ulama dan pedakwah di Aceh.²³

Menurut Hasjmi, nenek moyang as-Singkili berasal dari Persia yang datang ke Kesultanan Samudera Pasai pada akhir abad ke XIII. Mereka kemudian menetap di Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua yang terpenting kala itu terletak di pantai Barat Sumatera, sedangkan ayah as-Singkili menurut Hasjmi adalah kakak dari Hamzah al-Fansuri, seorang tokoh Tasawuf di Aceh yang menyebarkan ajaran wujudiyyah). Azra sendiri- yang megutip keterangan tersebut-meragukan keterangan Hasjmi bahwa as-Singkili adalah benar-benar keponakan Hamzah al-Fansuri, sebab dalam beberapa karyanya, nama as-Singkili diikuti dengan pertanyaan: yang berbangsa Hamzah al-Fansuri'.²⁴

Dugaan Azra inipun sebenarnya masih dapat dipertanyakan, terutama jika memperhatikan keterangan Voorhoreve bahwa pernyataan "yang berbangsa Hamzah al-Fansuri atau yang dalam naskah Jawa ditulis sebagai "*kang abangsa Syekh Hamzah al- Fansuri*" di akhir nama as-Singkili itu tidak untuk menunjukkan adanya hubungan langsung as-Singkili dengan penyair mistik tersebut, baik hubungan keluarga

²³ *Ibid*, hlm. 27.

²⁴ Azyurmardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 190.

maupun hubungan guru-murid, melainkan karena ketika itu Fansur merupakan sebuah kota dagang di sebelah barat Sumatera pada masa dahulu itu, harus diartikan sebagai penamaan untuk seluruh pantai barat Sumatera. Oleh karenanya, kendatipun bukan berasal dari Barus, as-Singkili dapat disebut yang berbangsa Fansuri, kerana berasal dari Singkil, kemudian, dikalangan para pengikut mistik yang mulai digemari umum, kata Fansuri itu menjadi terkenal karena dihubungkan dengan nama Hamzah al-Fansuri, dan kerana itu, pernyataan yang berbangsa Fansuri berubah menjadi yang berbangsa Hamzah al-Fansuri".²⁵

Mengenai latar belakang pendidikannya, tampaknya as-Singkili kecil telah belajar agama di tanah kelahirannya, baik dari ayahnya sendiri maupun dari para ulama setempat lainnya, pada sekitar tahun 1642, ia mengembara untuk menambah pengetahuan agama ke tanah Arab. Pada saat sebelum keberangkatan as-Singkili ke tanah Arab, di Aceh telah terjadi kontroversi dan pertikaian antara penganut doktrin wujudiyah yang disebarkan oleh Hamzah al-Fansuri serta Syamsuddin as-Sumatrani dan Ar Raniri serta para pengikutnya. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa as-Singkili mengetahui secara persis adanya kontroversi yang mengakibatkan terjadinya penganiayaan terhadap para pengikut doktrin *wujuddiyah* dan

²⁵ *Ibid*, hlm. 191.

pembakaran buku-buku karangan Hamzah al-Fansuri.

Di tanah Arab, selama 19 tahun as-Singkili belajar ilmu agama tidak kurang dari 15 orang guru, 27 ulama terkenal, dan 15 tokoh *mistik* kenamaan di Jeddah, Mekah, Madinah, Mokha, Baitulfaqih, dan lain-lain. Akan tetapi, yang paling berpengaruh terhadap pemikiran *tasawuf* as-Singkili kelak adalah Ahmad Qusasi, guru spiritualnya di Madinah. Dari Qusasi, as-Singkili mempelajari apa yang dinamakan ilmu-ilmu batin, yaitu *tasawuf* dan ilmu-ilmu terkait lainnya, sampai ia mendapatkan ijazah untuk menjadi khalifah dalam Tarekat *Syattariyah* dan *Qadiriyyah*. Setelah Qusasi meninggal pada 1660, as-Singkili melanjutkan pendidikannya kepada Ibrahim al-Qur'ani (w.1690) dan memperdalam berbagai pengetahuan agama selain ilmu *tasawuf*. Dengan bekal pengetahuannya ini, as-Singkili menjadi seorang ulama yang mumpuni, baik dalam ilmu-ilmu batin, yakni *tasawuf*, maupun ilmu-ilmu lahir seperti tafsir, fikih, dan hadits. Perpaduan dua bidang ilmu tersebut sangat memengaruhi sikap keilmuan as-Singkili. Paham yang ia miliki perpaduan antara syariat dan *tasawuf* atau dalam istilahnya sendiri antara ilmu lahir dan ilmu batin.²⁶

As-Singkili kembali ke Aceh sekitar tahun 1661. Pandangan keagamaanya dapat merebut hati Sultanah

²⁶ *Op. Cit.*, Abdul Hadi, dkk., hlm. 158.

Safiatuddin, yang saat itu masih memerintah kesultanan Aceh (1645-1675) dan kemudian mengangkatnya sebagai *Qadi Malik al-Adil* atau *mufti* yang bertanggungjawab atas administrasi masalah keagamaanya.

Sebagai ulama yang menguasai berbagai bidang ilmu keagamaanya as-Singkili telah menghasilkan berbagai karangan yang mencakup bidang *fikih*, *hadist*, *tasawuf*, *tafsir* dan *al-Qur'an*, dan ilmu-ilmu agama lainnya. Produktivitas as-Singkili ini juga tidak terlepas dari posisi jabatan penting di kesultanan Aceh dan dengan sendirinya mendapat perlindungan dari penguasa kesultanan. Sejauh ini, tercatat sekitar 22 karya yang ditulis oleh as-Singkili, meliputi masalah *fikih*, *tafsir*, *kalam*, dan *tasawuf*. Di bidang *fikih*, karya utama as-Singkili adalah *Mir'at at-Tullab fi Tashil Ma'rifah al-Ahkam asy-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab* (cermin murid untuk memudahkan pengetahuan tentang hukum Syariat yang dihadiahkan kepada raja), ia menulisnya atas permintaan Sultanah Safiatuddin, dalam karyanya ini, as-Singkili menyajikan pembahasan komprehensif tentang *fikih*, tidak hanya terbatas pada masalah ibadah, turut juga masalah muamalah yang berakar konkret dalam kehidupan kaum muslim, seperti politik, sosial, dan ekonomi as-Singkili ini dapat dikatakan terkemuka dibidangnya, khususnya jika dibandingkan dengan *Sirat al-Mustaqim* karya ar- Raniri yang membatasi *fikih* hanya

pada aspek ibadah.²⁷

Karya terpenting lainnya dari as-Singkili adalah Tafsir *Tarjuman al- Mustafid* (tafsir penafsir yang bermanfaat), sebuah tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Melayu. As-Singkili adalah orang pertama di Nusantara-Melayu yang menulis tafsir Al-Qur'an secara lengkap. Maka tidak mengherankan bahwa karya ini beredar luas di wilayah Nusantara-Melayu. Edisi terakhir karya tafsir ini diterbitkan di Jakarta pada tahun 1981. Menyangkut kajian terhadap karya ini, di kalangan para sarjana terdapat perbedaan pendapat mengenai sumber yang digunakan as-Singkili dalam menyusun *tarjuman al-Mustafid*. Snouck Hurgronje, Islamolog Belanda masa kolonial, berkesimpulan bahwa karya tersebut semata-mata merupakan terjemahan yang tidak baik dari karya *tafsir al-Baidawi*, Anwar at-Tanzil. Pendapat tersebut diikuti oleh dua orang muridnya, Rinkes dan voerhoeve, kendatipun sarjana yang disebut terakhir ini kemudian mengubah pendapatnya dengan mengatakan bahwa sumber-sumber yang digunakan as-Singkili adalah berbagai karya tafsir berbahasa Arab.²⁸

Kajian terakhir yang di lakukan Peter Riddell dan Salman Harun, Masing-masing dari Australia dan UIN Jakarta telah

²⁷ *Ibid*, hlm. 160.

²⁸ *Op. Cit.*, Snouck Hurgronje, hlm. 28.

membuktikan bahwa *Tarjuman al-Mustafid* merupakan terjemahan dari *Tafsir Jalalain*, kecuali pada bagian-bagian tertentu as-Singkili mengacu pada Tafsir *al-Baidawi* dan *Al-Khazin*. Tafsir *Jalalain* di tulis oleh dua orang ulama terkemuka, Jalaluddin al-Mahalli (w.864/1459) dan Jalaluddin as-Suyuti, yang menjadi salah satu rujukan penting karya-karya para ulama Nusantara, khususnya mereka yang terlibat dalam jaringan ulama Nusantara-Melayu dengan Timur Tengah pada periode ini. Hal ini dengan jelas membuktikan bahwa as-Singkili menulis *Tarjuman Al-Mustafid* berdasarkan sumber Tafsir yang otoritatif karangan para ulama terkemuka. Ini sekaligus membuktikan bahwa as-Singkili adalah seorang ulama yang telah memberi kontribusi penting dalam tradisi intelektual Islam di dunia Nusantara-Melayu khususnya dan di Asia Tenggara umumnya.

Apabila diletakan dalam perkembangan tradisi intelektual Islam di dunia Nusantara-Melayu, lebih tepatnya kontroversi ar-Raniri dan para pengikut aliran *wujudiyah* di Aceh, pemikiran as-Singkili tampak berada dalam alur pemikiran yang diketengahkan ar-Raniri, yakni *neo-sufisme*, kendatipun ia tidak sekeras ar-Raniri dalam menyerang mereka yang beraliran *sufisme wahdah al-Wujud* sebagaimana tertuang dalam karyanya dengan jelas mempertahankan pendapat ulama sebelumnya, Ar-Raniri.

Dalam hal ini, hampir keseluruhan karya as-Singkili berisi penjelasan tentang hubungan ontologis antara *al-Haq* dan *al-Khalq*. Penjelasan yang diberikan itu dimaksudkan, antara lain untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti bagaimana kedudukan ontologis *al-Khalq* (alam)? Apakah alam identik dengan Tuhan? atau apakah alam tidak mempunyai wujud sama sekali?

Pandangan as-Singkili terhadap persoalan-persoalan di atas terungkap dalam *Tanbih al-Masyi*, yang merupakan satu-satunya kitab karangan as-Singkili dalam bahasa Arab. Dalam kitab ini, as-Singkili menjelaskan bahwa alam tidak identik secara mutlak dengan Tuhan, karena alam hanya merupakan bayangan bukan wujud-Nya. Dengan ini as-Singkili menegaskan transendensi Tuhan atas Makhluk-Nya. Alam termasuk manusia di dalamnya dengan demikian tidak memiliki wujud tersendiri, karena ia sangat tergantung pada ada dan tidak adanya sumber bayangan. Oleh karena itu, wujud hakiki yang sebenarnya adalah sumber bayangan tersebut berikut segala sifat yang melekat padanya.

Menurut as-Singkili, segala sesuatu selain Allah semua itu bersumber pada-Nya dan keberadaanyapun sangat tergantung pada wujud-Nya. Dengan pandangan bahwa alam adalah bayangan Allah semata, berarti as-Singkili menegaskan bahwa

alam bukan benar-benar zat *al-Haq*, karena anggapan tersebut, menurutnya, akan membatalkan status *al-Haq* sebagai pencipta alam raya. Menurut zat as-Singkili, sangat tidak masuk akal jika sang pencipta menciptakan zat-Nya sendiri secara utuh.

Bagi as-Singkili, semua yang dikemukannya dalam kitab-kitab karangannya itu ia namakan doktrin *wahdatul wujud* (kesatuan wujud), atau yang oleh ar-Raniri disebut *wujudiyah*. Jadi, alam dalam konsep *wahdatul wujud* as-Singkili bukan merupakan wujud keduanya terpisah dari *al-Haq*, karena ia adalah pancaran dari zat-Nya. Dalam hal ini, berarti as-Singkili mengemukakan konsep imanensi (pernyataan) tuhan dalam alam. Akan tetapi, alam juga bukan zat *al-Haq* secara mula, melainkan sekadar bayangan-Nya, atau bahkan bayangan menyertai-Nya (*al-Syarika*), meskipun ia selalu menyertai segala sesuatu (*al-Muhit*). Dalam hal ini, berarti as-Singkili tetap mempertahankan konsep transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya.

Adapun point penting dari semua uraian di atas adalah meskipun sudah jelas bahwa as-Singkili merupakan seorang ulama sufi yang turut mempropagandakan ajaran *wahdatul wujud*, dari penjelasannya tentang konsep *al-Faid* dan *az-Zill*, kita menangkap satu kesan bahwa as-Singkili bersikap sangat hati-hati dalam mengemukakan ajaran tersebut. Ia mencoba untuk menjauhkan satu pemahaman bahwa *wahdatul wujud*

merupakan doktrin yang mengajarkan kesatuan antara tuhan dan alam secara mutlak. Sikapnya ini berbeda dengan ulama sufi Melayu lainnya seperti Yusufal-Makassari, yang karena tidak ingin mengaitkan dirinya dengan paham kesatuan akhir antara Tuhan dan alam, ia lantas menolak *wahdatul wujud* (kesatuan wujud), untuk kemudian mengajarkan doktrin *wahdah asy-Syuhud* (kesatuan kesadaran) yang dikembangkan oleh Ahmad as-Sirhindi dan Syah Waliyullah.²⁹

Kecenderungan as-Singkili untuk mengadakan reinterpretasi yang lebih kompromistis terhadap doktrin *wahdatul wujud* dan penekanannya terhadap keselarasan doktrin tersebut dengan Al-Qur'an dan hadits Nabi, tampaknya juga tidak lepas dari konteks sosial masyarakat Aceh pada saat itu. Seperti telah dikemukakan di awal, sejak keberangkatan as-Singkili ke Arabia sekitar tahun 1642, Aceh ditandai dengan kontroversi dan pertikaian antara seorang ulama ortodoks, ar-Raniri dan penganut doktrin *wujudiyah* Hamzah al-Fansuri serta as-Sumatrani. As-Singkili, tampaknya sangat berhati-hati menempatkan posisi dirinya diantara dua pihak yang bertikai itu. Dalam *Tanbih al-Masyi*, meskipun secara implisit semangat ajaran as-Singkili senada dengan Ar-Raniri, yakni menunjukkan ketidaksepahamannya dengan doktrin *wujudiyah* Hamzah al-

²⁹ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdah al—wujud : Kasus Abdur Rauf Singkel di Aceh Abad ke - 17*, (Bandung : Mizan, 1999), hlm. 68.

Fansuri dan as-Sumatrani, ia juga tidak sependapat dengan sikap ar-Raniri yang menentang ajaran tersebut secara radikal.³⁰

Pandangan as-Singkili tentang konsep Tuhan dan alam ini juga dikemukakan dalam karyanya yang lain, *Daqa'iq al-Huruf*. Dalam karya yang berupa penafsiran atas "*empat baris ungkapan panteistis*" dari Ibnu Arabia ini, as-Singkili menekankan transendensi dalam jalan mistis untuk memahami hakikat Tuhan karena keterbatasan akal manusia. Oleh karena itu, menurutnya, cara paling efektif untuk dapat merasakan dan menangkap keesaan Tuhan adalah dengan menjalankan ibadah, terutama zikir (mengingat Tuhan). Dengan demikian, jelas bahwa as-Singkili sejalan dengan ar-Raniri yang sama-sama mewakili aliran *neo-sufisme* di Nusantara-Melayu. Pendiriannya di atas membuktikan bahwa *tasawuf* harus dilakukan seiring dengan dan berada di bawah kontrol syariat. Begitu pula, sebagai penganut aliran *neo-sufisme*, as-Singkili menekankan pentingnya hadist Nabi dalam praktik keagamaan muslim. Ia menulis dua buah karya di bidang hadist ini: yakni penafsiran atas Hadist *Arba'in* karangan an-Nawawi dan al-Mawa'iz al-Badi'ah. Yang terakhir ini berisi koleksi hadits *qudsi* wahyu Tuhan yang disampaikan melalui kata-kata nabi sendiri.³¹

³⁰ *Ibid*, hlm. 67.

³¹ *Op. Cit.*, Abdul Hadi, dkk., hlm. 158.

Menarik untuk dicatat bahwa di antara karya as-Singkili yang hampir keseluruhannya berbentuk prosa, terdapat satu karya dalam '*genre*' puisi, yaitu *syā'ir ma'rifah* yang salah satu naskahnya disalin di Bukit Tinggi tahun 1859. Syair ini mengemukakan empat komponen agama Islam, yaitu imam, Islam, tauhid, dan makrifat (*ma'rifah*). Makrifat sebagai pengetahuan sufi merupakan mahkota komponen lainnya. Syair ini juga menegaskan bahwa empat komponen agama inilah yang akan menentukan seseorang disebut *insan kamil* (manusia sempurna).

Menurut Braginsky, data di atas menunjukkan bahwa as-Singkili dapat dianggap sebagai penerus yang sesungguhnya dari tradisi penulisan "*syair religious-mistik* " yang sebelumnya telah dirintis oleh Hamzah al-Fansuri. Kesimpulan Braginsky ini cukup menarik karena ternyata ia tidak menunjuk ar-Raniri sebagai penerus tradisi tersebut, meskipun dalam *Bustan as-Salatin* misalnya, ar-Raniri banyak mengungkapkan bait-bait syair.³²

C. Penutup

Tasawuf atau *sufisme* merupakan sebuah ajaran yang berkembang dalam agama Islam. *Tasawuf* tahap paling tinggi

³² Braginsky, *Sejarah Sastra Melayu dalam abad 7-19*, (Jakarta : Inis, 1998), hlm. 491.

seseorang untuk melakukan pemahaman dan pengamalan terhadap agama Islam. Sehingga tidak semua orang Islam dapat memperoleh pengakuan bahwa ianya adalah seorang yang *tasawuf* atau *sufi*. Untuk memperoleh gelar *sufi* seseorang harus tekun dan sabar, sehingga seorang *sufi* digelar sebagai *insan kamil* yaitu manusia sempurna secara ketauhidan, ilmu pengetahuan dan akidahnya.

Aceh merupakan pintu masuk Islam ke Nusantara, aceh ramai didatangi oleh para saudagar muslim yang berasal dari Timur Tengah, tujuan mereka saat itu adalah untuk berdagang sekaligus menyebarkan agama Islam. Islam ketika masuk ke Aceh mendapat tempat yang istimewa karena pertama sekali langsung disambut oleh penguasa atau raja, dan juga para bangsawan. Sehingga Islam dengan sukses mendapat predikat baik dalam pengembangannya di Aceh, untuk berikutnya baru menyebar ke semua pelosok Nusantara.

Tahap perkembangan Islam berikutnya adalah muncul-muncul sederetan para tokoh intelektual Islam di Aceh, mereka adalah para *sufi*, pengetahuan keilmuan dan pemahaman keislaman para *sufi* tersebut telah menempati tempat istimewa dalam pengembangan Islam di Aceh, sehingga pemikiran mereka menjadi pola pikir di kesultanan Aceh ketika itu karya para tokoh *sufi* tersebut dipercayakan sebagai Syaikhul Islam di Kerajaan

Aceh Darussalam. Segala paham dari tokoh sufi tersebut terutama pemahaman tentang Islam disambut baik oleh masyarakat Aceh. Adapun tokoh dimaksud adalah Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri dan Abdur Rauf as-Singkili.