

**KRITIK NURUDDIN AL - RANIRI  
ATAS KONSEP WAHDAT AL - WUJUD HAMZAH FANSURI**

**SKRIPSI**

**Diajukan Kepada**

**Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan**

**Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu ( S1)**

**Ilmu Ushuluddin**

PERPUSTAKAAN  
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA

No. KLAS k U-2006 025 Af	No. REG U-2006/14/10-5
ASAL BUKU:	TANGGAL:

**Oleh :**

**ABDUL KODIR  
NIM. EO 13 01 208**

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT  
FAKULTAS USHULUDDIN  
ISNTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA**

**2006**

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang ditulis oleh **Abdul Kodir** ini telah diperiksa dan disetujui untuk dimunaqasahkan.

Surabaya, 4 Agustus 2006

Pembimbing,



**Drs. Muktafi Sahal, M.Ag**  
**NIP. 150 267 241**

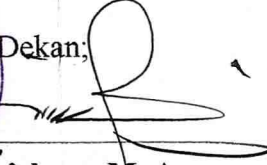
## PENGESAHAN TIM PENGUJI

Skripsi yang disusun oleh **Abdul Kodir** ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi.

Surabaya, 14 Agustus 2006

Mengesahkan,  
Fakultas Ushuluddin

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

 Dekan:  
  
**Drs. Ma'shum, M. Ag**  
NIP. 150 240 835

Tim Penguji ;

Ketua



**Drs. Muktafi Sahal, M. Ag**

NIP. 150 267 241

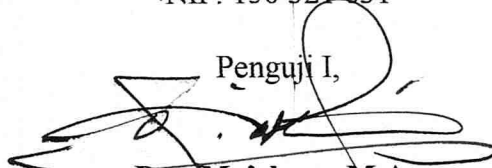
Sekretaris,



**Drs. Hammis Syafaq, M. Fil. I**

NIP. 150 321 631

Penguji I,



**Drs. Ma'shum, M. Ag**

NIP. 150 240 835

Penguji II,

  
**Drs. Mukhlisin Sa'ad, M. Ag**  
NIP. 150 270 859

## ABSTRAKSI

Alam Tasawuf tidak dapat dinafikan dari pentas sejarah dunia Islam. Telah banyak lahir pemikiran dan perilaku sufistik seperti Rabi'ah al-Adawiyah, Abu Yazid al-Bustami, al-Ghazali, al-Hallaj, al-Junaid dan lain-lainnya. Antara Hamzah Fansuri dan al-Raniri berada pada satu masa, kurun waktu yang sama. Bila Hamzah Fansuri mengikuti paham *Wahdat al-Wujud*, al-Raniri lebih cenderung pada paham *Ahlusunnah wa al-Jama'ah* yang bermadzhab Syafi'i. paham sufisme yang dikembangkan al-Raniri diungkap dalam beberapa naskah seperti *Tajussalathin*.

Begitu juga al-Hallaj dengan konsep *Hulul*-nya, Bayazid dengan Subhani dalam *Ittihad*-nya dan Ibnu al-Arabi dengan *Wahdat al-Wujud*, Nuruddin al-Raniri dengan ajaran tasawuf mistik dan begitu juga dengan para sufi lainnya.

Nuruddin al-Raniri masih mengagungkan Tuhan dan berbeda dengan para makhluk-Nya. Sedangkan konsep tasawuf yang dikembangkan Hamzah Fansuri mengembangkan konsep *Wahdat al-Wujud* seperti yang dikembangkan Ibn Arabi. Penyatuan jiwa manusia dengan Tuhannya merupakan inti ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani.

Pandangan kontroversial sufisme yang dikembangkan Ibn Arabi dengan *Wahdat al-Wujud*-nya mengundang pro-kontra terhadap realisasinya. Upaya yang dilakukan oleh metode ini adalah klarifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi. Tulisan yang dikeluarkan oleh Nuruddin al-Raniri telah dikumpulkan oleh seorang peneliti seperti Voorhoeve, Turdjaman dan Ahmad Daudy. Penelitian ini mengkaji pemikiran Kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri. Hal ini berangkat dari langkanya karangan-karangan yang dikeluarkan Nuruddin al-Raniri. Untuk spesifikasi kajian skripsi ini, penulis merumuskan dalam rumusan masalah yaitu Bagaimana Pemikiran Tasawuf Nuruddin al-Raniri dan Bagaimana kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri.

Data yang dikumpulkan yaitu data primer dan data sekunder yang menerangkan tentang tasawuf Nuruddin al-Raniri. Jenis penelitian ini dilakukan dengan tahapan-tahapan guna mengetahui dan memahami kebenarannya yaitu *interpretasi*, *koherensi intern* dan *deskripsi analitis*. Kemudian diteruskan dengan analisa (*Content Analysis*).

Kajian tentang kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri dalam skripsi ini terbagi menjadi lima bab yaitu: Pendahuluan, Biografi Nuruddin al-Raniri, Kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri, Analisis dan Penutup.

**PUSTAKAAN**  
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA

No. KLAS	No. REG : 4-2006/14/025
	ASAL BUKU:
	TANGGAL : <b>DAFTAR ISI</b>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id



SAMPUL DALAM .....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING .....	ii
HALAMAN PENGESAHAN .....	iii
MOTTO .....	iv
PERSEMBAHAN .....	v
ABSTRAKSI.....	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI .....	ix
BAB I: Pendahuluan .....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah.....	8
C. Rumusan Masalah.....	8
D. Penegasan Judul .....	9
E. Alasan Memilih Judul .....	10
F. Tujuan Penelitian .....	11
G. Kajian Pustaka.....	11
H. Metode Penelitian .....	13
I. Sistematika Pembahasan .....	16
BAB II: Biografi Nuruddin al-Raniri .....	18
A. Riwayat kehidupan Nuruddin al-Raniri .....	18
B. Kitab dan karya Nuruddin al-Raniri .....	26
C. Kapabelitas Nuruddin al-Raniri .....	28
BAB III: Kritik Nuruddin al-Raniri pada Wahdat al-Wujud Hamzah Fansuri..	29
A. Tasawuf Wahdat al-Wujud (Wujudiyah).....	29

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Pengertian dan Tujuan Wahdat al-Wujud .....	29
2. Tokoh yang Membawa Faham Wahdat al-Wujud .....	34
B. Ajaran Tasawuf Nuruddin al-Raniri .....	40
1. Wujud Allah SWT .....	40
2. Sifat dan Dzat Allah SWT .....	41
3. Tajalli dan a'yan al-Tsabithah .....	43
C. Kritik Nuruddin al-Raniri Pada <i>Wahdat al-Wujud</i> Hamzah Fansuri .....	43
AB IV: Analisis .....	56
A. Nuruddin al-Raniri Sebagai Pembaharu .....	56
B. Menilik Ulang Kritik Nuruddin al-Raniri .....	62
AB V: Penutup .....	65
A. Kesimpulan .....	65
B. Saran .....	67

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB I  
PENDAHULUAN

**A. Latar Belakang Masalah**

Alam Tasawuf tidak dapat dinafikan dari pentas sejarah dunia Islam. Telah banyak lahir pemikiran dan prilaku sufistik seperti Rabiah al-Adawiyah, Abu Yazid al-Bustami, al-Ghazali, al-Hallaj, al-Junaid dan lain-lainnya. Begitu juga di Indonesia seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Abd Rauf Singkel, Abd Shamad al-Palembangi, Syeikh Yusuf al-Makassari dan Nuruddin al-Raniri dan masih banyak yang tidak tercover oleh kilas tulisan sejarah.

Dari beberapa Sufi Indonesia, yang menarik untuk diulas dalam skripsi ini adalah pertentangan pandangan tasawuf dalam hubungan manusia dengan Allah SWT. Ajaran sufi Hamzah Fansuri lebih bercorak pada *Wahdat al-Wujud* mendapat tantangan serius dari paham sufi yang dikembangkan Nurudcin al-Raniri. Antara Hamzah Fansuri dan Nuruddin al-Raniri berada pada satu masa, kurun waktu yang sama, namun mereka mentransformasikan pemahannya secara berbeda.

Bila Hamzah Fansuri mengikuti paham *Wahdat al-Wujud*, al-Raniri lebih cenderung pada paham *Ahlusunnah wa al-Jama'ah* yang bermadzhab Syafi'i. Paham sufisme yang dikembangkan al-Raniri diungkap dalam beberapa naskah,

seperti *Tajussalathin. Tajussalatain* banyak dikaji peneliti termasuk Amrul Hadi.<sup>1</sup>

Dari beberapa karya tulisnya tercermin bahwa ajarannya mengikuti paham *Ahlussunnah wa al-jamaah* dan sebagai penentang paham *Wahdat al-Wujud* dan bahkan mengkufurkannya. Dalam kitab *Tibyan* seperti yang dikutip oleh Abdul Aziz Dahlan bahwa perkataan *wujudiyah* mempunyai asumsi seru semesta alam berwujud dalam Haq Ta'ala, maka keluarlah alam dari pada-Nya seperti pohon kayu keluar dari biji, keyakinan ini oleh al-Raniri dipandang dengan paham kufur.

Pandangan Sufi al-Raniri tidak jauh beda dengan pandangan al-Junaid yang mengatakan bahwa antara makhluk dengan Khaliq mempunyai batas dan tidak mungkin sama apalagi bersatu dengan Tuhan. Namun sekalipun dengan pandangan yang sama, kedua tokoh (al-Junaid dan al-Raniri) berada dalam masa dan kurun waktu yang beda. Al-Junaid mentransformasikan paham sufinya di daerah Baghdad, sedangkan al-Raniri mentransformasikan paham sufinya di Indonesia. Paham dan tempat tinggal (Indonesia) yang menarik peneliti untuk kembali mengungkap kebenaran pengetahuan kaum sufi bangsa Indonesia.

Dalam penulisan skripsi ini, penulis menggunakan pendekatan analisis deskriptif dan *content analysis* (Analisis Isi), karena ujaran dalam skripsi ini bersifat penelitian kepustakaan (*library Reseach*). Dengan demikian berfungsi

---

<sup>1</sup> Amrul Hadi, *The Taj al Salatain and Acehese History*, dalam al-Jamiah, Journal of Islamic studies, (Yogyakarta; UIN Sunan Kalijaga, 2003), 257-293



untuk seluruh literatur baik Primer maupun Sekunder menjadi sangat penting untuk menggali kebenaran Tasawuf dalam pandangan al-Raniri.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Untuk mencapai ke-tauhid-an, setiap orang sufi mempunyai jalan yang berbeda. pengalaman tauhid merupakan pengalaman individual, dan sudah barang tentu pengalaman yang berbeda itu akan melahirkan konstruksi-konstruksi perjalanan yang berbeda pula. Begitu juga al-Hallaj dengan konsep *Hulul*-nya, Bayazid dengan Subhani dalam *Ittihad*-nya dan Ibnu Arabi dengan *Wahdat al-Wujud*, Nuruddin al-Raniri dengan ajaran tasawuf mistiknya dan begitu juga dengan para sufi lainnya.

Ajarannya kadang-kadang berupa syair dan kadang-kadang berupa *natsar* (prosa) dalam susunan kata-kata indah dan mendalam di sekitar tiga masalah: yaitu Penyatuan (*Tauhid*), yaitu ketuhanan (*lahut*) menjelma ke dalam diri insan (*nasut*). Manusia mempunyai sifat ke-Tuhan-an dalam dirinya, demikian pula sebaliknya Tuhan mempunyai sifat kemanusiaan dalam dirinya. Agar dapat digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
bersatu (*Tauhid*) maka sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh harus dilenyapkan melalui penyucian diri.<sup>2</sup> Dengan demikian *Hulul* dapat diartikan tubuh manusia tertentu sebagai tempat-Nya menjelma setelah sifat-sifat

---

<sup>2</sup> Meminjam bahasa istilah yang dikeluarkan Bayazid, hal ini dinamakan dengan fana yaitu menghilangkan sifat kemanusiaan dalam diri manusia sehingga yang ada hanyalah sifat ketuhanan saja. Dengan penyucian diri inilah manusia dapat mencapai kondisi fana karena kecintaannya pada Tuhan yang penciptakannya. Manusia merupakan manifestasi sifat *nasut* Tuhan. Hal ini sinkron dengan pandangan filsuf Islam klasik seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Shina, Al-Razi dan lainnya, yang memunculkan teoi emanasi sebagai manifestasi pancaran Tuhan dalam diri manusia. Mencintai dan dicintai bukan hanya menjadi problem manusia yang harus mencintai pada Tuhan, tapi juga bisa sebaliknya yaitu Tuhan mencintai pada makhluk-Nya yaitu manusia dan sikap kecintaan tertinggi Tuhan pada manusia tercapai melalui *Hulul* (bagi al-Hallaj). Sebagaimana konsep hulul yaitu Tuhan yang menempati waduk manusia yang suci.

kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan. Sebagai satu bukti kecintaan Tuhan pada makhluknya adalah terciptanya *Nur Muhammad*.<sup>3</sup>

Untuk mencapai konsep Tauhid terdapat beberapa fase yang harus dilalui terlebih dahulu. Yang pertama *mahabbah*, penyuciaan diri yang termanifestasikan dalam persoalan *lahut* dan *nasut* dan kemudian manusia akan mencapai pada tingkat tertinggi yaitu penyatuan diri dengan Tuhan.

Al-Qusyairi mengungkapkan *mahabbah* dengan dua term yaitu cinta Tuhan kepada hamba-Nya dan cinta hamba kepada Tuhannya.<sup>4</sup> Cinta Tuhan pada hamba inilah yang mengantarkan kemunculan konsep tauhid, karena Tuhan berusaha untuk memilih waduk yang suci dan bersih dan secara otomatis dikehendaki oleh Tuhan untuk menempatkan "diri-Nya"

Dengan kecintaan seorang hamba yang sangat dalam, manusia dapat mengabdikan dirinya kepada kekasih-Nya, sehingga tidak ada sedikitpun ruang dalam dirinya selain kekasih-Nya. Hal inilah yang terjadi dalam kilasan *mahabbah* yang ada pada sosok Rabi'ah al-Adawiyah. Sebagai orang yang mengagungkan

<sup>3</sup> Kemudian *Nur Muhammad* atau hakikat Muhammadiyah merupakan pancaran pertama dari dzat Tuhan, bersifat *qadim* dan sehakikat dengan dzat Tuhan. Dari Nur Muhammad inilah melimpahnya alam semesta ini. Dengan demikian ada dua pengertian tentang Muhammad, sebagai insan adalah Rasulullah yang bersifat baru (*huduts*), akan tetapi hakikat keMuhammadannya adalah berupa Nur Allah yang *qadim* dan *azali*. Tabiat kemanusiaannya yang bersifat baru disebut *nasut*, sedangkan tabiat ketuhanannya yang bersifat *qadim* disebut *lahut*. Terakhir adalah *Wihdat al adyan*, yaitu kesatuan semua agama. Islam, Kristen, Yahudi dan lain-lain hanyalah perbedaan nama, tapi hakikatnya satu. Semua agama adalah agama Allah dan menuju Allah. Orang memilih suatu agama atau lahir dalam satu agama, bukanlah atas kehendaknya, tapi dikehendaki untuknya. Cara beribadah boleh berbeda, namun hakikatnya satu.

<sup>4</sup> Cinta tertinggi Tuhan adalah dengan "munculnya" Tuhan dalam diri manusia, sedangkan cinta seorang hamba pada Tuhannya adalah dengan sarana dzikir dan berpikir. Hal ini masih berada dalam taraf ritualitas Syari'ah yang harus dikerjakan oleh seluruh umat manusia sebagai seorang hamba. Dalam menjalankan ritual itu, manusia harus betul-betul menyerahkan diri kepada Allah dalam bentuk dan kondisi apapun.

Cinta ilahi,<sup>5</sup> al-Hallaj mengatakan bahwa cinta juga diperoleh melalui penderitaan.<sup>6</sup> *Mahabbah* yang dikeluarkan oleh kaum sufi mempunyai satu makna kemiripan yaitu berusaha mengabdikan dirinya pada Tuhan. Dengan jalan menjalankan ritualitas subyektif selain universal ritual dogmatik, mereka berusaha mendekati diri pada Tuhan. Kedekatan diri dengan Tuhan inilah menyebabkan fana –meminjam istilah Bayazid, karena sifat *nasut* dan *lahut* Tuhan tidak "kuat" menampung sifat yang ada dalam diri Tuhan.

Antara Tuhan dan manusia mempunyai kesamaan sifat sekalipun tidak serupa yaitu *lahut* dan *nasut*. Manusia mempunyai dua sifat tersebut, begitu juga dengan Tuhan. Sifat *nasut* dalam diri manusia merupakan salah satu penghalang untuk mencapai *Hulul*. Oleh karena itu, manusia harus dapat menghilangkan sifat *nasut* dalam dirinya. dengan cara dzikir dan ritualitas yang berkaitan dengan pengalaman subyektif personal, manusia dapat berada dalam keadaan *sakr*. Hal serupa juga terjadi pada sosok al-Hallaj. Ketika berada dalam keadaan *sakr*, al-Hallaj berada dalam ketidaksadaran dirinya, karena sifat kemanusiaan yang ada dalam jiwa telah hilang berganti dengan sifat *nasut* Tuhan yang memilih tempat

---

<sup>5</sup> Hamzah Fansuri merupakan sosok pengagung cinta sehingga cinta menjadi landasan utama dalam pengalaman tasawufnya. Untuk lebih jelasnya lihat Surur, *al-Hallaj; shahid al-Tasawuf al-Islami*, 81. dan juga al-Hallaj mengatakan bahwa cinta adalah tasawuf dan tasawuf adalah cinta, Bandingkan dengan Surur, *al-Hallaj; shahid al-Tasawuf al-Islami*, 213.

<sup>6</sup> Penderitaan dalam ruang kajian tasawuf se-akan-akan menjadi suatu keharusan untuk mencapai tingkatan tasawuf tertinggi, seperti Rabiah al-Adawiyah yang mengagungkan cinta seumur hidupnya sekalipun berada dalam ruang penderitaan yang amat pedih. Untuk lebih jelasnya lihat Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 71-72.

suci. Konsep *tauhid* adalah masuknya *nasut* Tuhan pada *lahut* manusia,<sup>7</sup> dan juga merupakan perpaduan dua jiwa menjadi satu. Dengan demikian bukanlah seorang sufi yang melakukan tapi Tuhan yang mengerjakan.<sup>8</sup>

Namun sekalipun demikian, dengan tegas dapat dikatakan bahwa manusia adalah makhluk dan tidak pernah dalam kesadaran sepenuhnya mengaku sebagai Tuhan.

Nuruddin al-Raniri masih mengagungkan Tuhan dan berbeda dengan para makhluknya.<sup>9</sup> Sedangkan konsep tasawuf yang dikembangkan oleh al-Hallaj dan Hamzah Fansuri tercover dalam tiga bentuk yaitu syair, surat dan yang paling mencolok adalah perkataan *Ana al-Haqq*.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ketika manusia dapat membuang seluruh sifat *nasut* dalam dirinya, maka yang tersisa adalah sifat *lahut* dalam dirinya, sifat ketuhanan manusia yang sendirian memberikan peluang pada Tuhan untuk memiliki waduk *nasut* Tuhan sehingga *nasut* Tuhan meleburkan diri pada *lahut* manusia. Untuk lebih jelasnya, bandingkan dengan dewan Redaksi Encyclopedi Islam Mansur al-Hallaj dalam *Encyclopedi Islam* Jilid 2 ( Jakarta, Ichtiar Baru Var Hoeve, 1997), 75.

<sup>8</sup> Bukanlah al-Hallaj di sini bermakna bahwa sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh al-Hallaj, ketika berada pada tarap normal sebagai manusia telah hilang dan hampir tiada, pada saat yang bersamaan juga Tuhan mendominasi terhadap jiwa al-Hallaj sehingga dia sebagai manusia tidak dapat berbuat apa-apa. Yang mengerjakan adalah Tuhan, dalam keadaan *hulul* manusia tidak lagi menjadi dan berada para taraf kemanusiaan tapi berada dalam ruang Tuhan yang transenden sehingga banyak hal keanehan-keanehan yang dilakukan orang Sufi. Pertanyaan selanjutnya apakah keanehan yang dibuat oleh orang sufi termasuk al-Hallaj tidak mengandung unsur kesengajaan? Pertanyaan ini cukup mengganggu bagi akal manusia, namun dalam term sufistik yang berkontemplasi dengan rasa, maka bisa jaci tidak ada unsur kesengajaan, karena al-Hallaj mengutarakan syair-syair anehnya dalam keadaan *sakr* (terlena dalam romantisme ketuhanan)

<sup>9</sup> Selain perkataan provokatif al-Hallaj yang mengaku dirinya adalah Tuhan, dia juga mengakui terhadap kondisi *sakr* yang menyimpannya ketika mengatakan dirinya Tuhan, sehingga di sisi lain dia juga mengatakan dalam syairnya yang berarti: *aku adalah rahasia yang benar, dan bukanlah yang maha benar itu aku, tetapi aku adalah satu dari yang benar maka bedakanlah antara kami. Aku adalah mata Allah dalam segala hal, maka apakah yang nampak di alam ini kecuali mata diri kami.* Bandingkan dengan Massignon, *arba'at al-nusus, quatre textes inedict relafits a la biographic al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj* ( Paris: Libariric Paul Gausthner, 1914), 68.

<sup>10</sup> Syair-syair menjadi media utama untuk mengejewantahkan rasa yang ada dalam dirinya, sehingga tidak jarang dan hampir keseluruhan syair yang dibuat al-Hallaj mengandung arti tasawuf yang sangat mencalam. Di sisi yang lain adalah surat yang selalu ditulis oleh al-Hallaj selalu dimulai dari kalimat *min al-Rahmani al-Rahim*. Satu bentuk manifestasi jiwa lemah ketika bertemu dengan

Untuk memperjelas dan merangkai pengalaman tasawuf yang dijalani al-Hallaj dapat dilihat pada tiga fase. *Pertama: Asceticism* (zuhud). Hal ini dapat sering dilakukan dengan cara *tahdib, taqrib, tafid* dan semua ini erat kaitannya dengan tingkatan maqam-maqam dalam ajaran tasawuf.<sup>11</sup> Pada taraf ini, seseorang dikatakan sebagai asketis sekaligus murid yang berhasrat pada Tuhan.<sup>12</sup> *Kedua: passive purification* (pembersihan secara pasif). Hal ini dapat sering dilakukan dengan cara *idtirar, bala, istiwak al-nas aliyah, khala* dan *fana' an awsaf al-Bashariyah*. Seseorang yang melakukan taraf ini adalah orang yang dapat dipanggil dengan sebutan *murad* yang berarti orang yang dihasrati oleh Tuhan. *Ketiga: the life union* (kehidupan bersatu). Term ini digeneralisasikan dengan gagasan *ayn al-jam, rat al-ananiyah* dan *zain bi al-Haqq*.<sup>13</sup>

Pandangan kontroversial sufisme yang dikembangkan Ibn al-Arabi dengan *Wahdat al-Wujud*-nya dan al-Hallaj dengan *Hulul*-nya mengundang pro-kontra terhadap realisasinya. Memang, banyak di antara ulama yang tidak bisa menerima ajaran tasawuf yang diajarkan oleh Ibnu Arabi dan Hamzah Fansuri di Indonesia ini, tetapi tidak sedikit pula para ulama yang sependapat dan membelanya.

---

jiwa Tuhan. Dan tidak diragukan lagi adalah perkataan *ana al-haqq* yang mengantarkan al-Hallaj menuju eksekusi.

<sup>11</sup> Disini al-Hallaj tidak memberikan gambaran yang jelas tentang maqam-maqam dalam ajaran tasawuf, akan tetapi al-Hallaj sempat menuturkan perlunya puasa 40 hari dari beragam perilaku asketik tersebut.

<sup>12</sup> Al-Hallaj pernah ditanya tentang murid, ia menjawab bahwa murid adalah seseorang yang melemparkan semua tujuan hidupnya hanya semata-mata untuk Allah dan ia tidak berpaling sedikitpun hingga cita-citanya itu terselesaikan. Untuk lebih jelasnya lihat al-Sulami, *Tabaqat al-Sufiyah*, 309.

<sup>13</sup> Persatuan kehidupan antara manusia dengan makhluknya akan dicapai setelah manusia mencapai *murad* yaitu orang yang dihasrati oleh Tuhan untuk dipilih sebagai tempat diri-Nya. Ketika dipilih inilah manusia bersatu dan menyatu dengan Tuhan baik keseluruhan ataupun sebagian, seperti dalam syair al-Hallaj yang mengatakan dirinya sebagai *Mata Tuhan*. Untuk lebih jelasnya lihat Massignon, *the passive passion of al-Hallaj; the teaching of al-Hallaj*, 40-41

Kebanyakan Ulama fiqih mengkafirkannya. Dengan alasan bahwasanya mengatakan bahwa diri manusia bersatu dengan Tuhan adalah syirik yang amat besar. Oleh karena itu Ibn Taymiyah, Ibn Qayyim, Ibn Nadim dan lain-lain berpendapat bahwa hukuman mati yang ditimpakan kepada Al Hallaj memang patut diterimanya. Pandangan Nuruddin al-Raniri terhadap tasawuf merupakan salah satu pilar yang dijadikan referensi oleh tasawuf moderat pasca kematiannya, pandangan sufinya mempunyai kesamaan dengan al-Junaid.

## B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah

Ungkapan yang dipaparkan dalam latar belakang menunjukkan persoalan-persoalan yang sangat kompleks, baik materi maupun substansi tasawuf di kalangan para sufi, hubungan antara manusia dengan Allah dalam ruang tauhid (penyatuan diri antara manusia dengan Tuhan secara substantif) dan hubungan manusia dengan manusia.

Oleh karena itu, penulis mengidentifikasi satu persoalan materi yang menyangkut substansi, yaitu Kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri. Penelitian skripsi ini hanya dikhususkan pada perspektif Ahmad Daudy. Gambaran ini adalah sebuah analisis deskriptif yang akan terproyeksikan kepada obyek, yakni; hubungan manusia dengan Allah.

## C. Rumusan Masalah

Untuk memperjelas arah permasalahan di atas, maka perlu dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana Pemikiran Tasawuf Nuruddin al-Raniri?
2. Bagaimana kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri?

#### D. Penegasan Judul

Dari beberapa variabel dalam judul di maksud dapat dipahami melalui beberapa penjelasan sebagai berikut:

*Kritik* adalah kecaman atau tanggapan, kadang-kadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya, pendapat dan sebagainya.<sup>14</sup>

*Nuruddin al-Raniri* seorang ulama besar, penulis, ahli fiqh dan Syeikh Tarekat Rifa'iyah di India yang merantau dan menetap di Aceh. Nama lengkapnya Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad bin Hamid ar-Raniri al-Qura'isyi al-Syafi'i.<sup>15</sup>

*Wahdat al-Wujud* sebuah ajaran yang dikeluarkan pertama kali oleh Ibn al-Arabi. Pandangan Ibn Arabi ini kemudian dikonsumsi salah satu sufi Indonesia. Hamzah Fansuri berusaha mentransformasikan *Wahdat al-Wujud* pada seluruh umat saat itu. *Wahdat al-Wujud* adalah salah satu term sufi yang mengatakan bahwa manusia dapat menyatu dengan dzat

<sup>14</sup> Tim penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (edisi II), (Jakarta: Balai Pustaka 1991), 531.

<sup>15</sup> *Encyclopedi Islam 4* cet 9 (Jakarta, PT Ikhtiar baru Van Hoeve, 2001), 4.

Tuhan sehingga seluruh yang dikatakannya adalah perkataan Tuhan.

*Hamzah Fansuri* adalah seorang cendekiawan, ulama tasawuf, sastrawan, dan budayawan terkemuka yang hidup antara pertengahan abad ke-16 hingga awal abad ke-17.

### E. Alasan Memilih Judul

Dari asumsi yang dipaparkan di latar belakang masalah secara ringkas dapat menjadikan satu ungkapan bagi para peneliti untuk kembali mengkonstruksi pemikiran Tasawuf modern.

Ruang sufi seakan terkooptasi oleh sufi Timur Tengah sebagai pangkal awal Islam pertama, sehingga kajian terhadap sufi Indonesia terlupakan dalam lintasan sejarah. Padahal pandangan sufi tidak dapat terlepas dari ruang dan waktu yang ditempatinya. Hal ini juga yang menjadi pendukung penulis untuk kembali mengangkat karya-karya tradisional asli sufi Indonesia, sekalipun berasal dari India tapi artikulasi dengan budaya Indonesia tidak dapat dinafikan begitu saja.

Untuk "melabrak" pemahaman sufi yang cenderung panteistik pada abad 21, maka skripsi ini berusaha mengungkap pemikiran sufistik modern yaitu sufisme Nuruddin al-Raniri sehingga tidak ada lagi klaim sesat dan tidak sesat terhadap teologi dalam perkembangan zaman.



## F. Tujuan Penelitian

Dalam penulisan ini setidaknya dimaksudkan untuk tujuan-tujuan sebagai berikut:

1. Ingin memahami pemikiran tasawuf Nuruddin al-Raniri.
2. Ingin memahami Kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri.

## G. Kajian Pustaka

Kajian pustaka ini bertujuan untuk mengetahui originalitas karya dalam penelitian. Peneliti yang telah terdahulu menjadi satu pijakan awal untuk selalu bersikap berbeda dengan peneliti yang lain. Satu perbedaan menjadi satu bentuk yang harus dikonkritkan dalam tulisan.

Ahmad Daudy dalam *Syeikh Nuruddin ar-Raniri, Sejarah, karya dan sanggahannya terhadap wujudiyah* di Aceh, yang diterbitkan Bulan Bintang di digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Jakarta pada tahun 1978. membahas ki asan sejarah yang mengungkap kehidupan al-Raniri semasa tinggal di Aceh dan mengulas beberapa karya yang dipublikasikan berdasarkan saran permintaan dari Iskandar Tsani, seorang menantu Iskandar Muda. Di sini juga diungkap beberapa argumentasi tentang Wujudiyah sampai pada fatwa kafir terhadap para pengikut *Wujudiyah* yang disebar luaskan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani.

Ahmad Daudy, yang menulis buku tentang *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniri* yang diterbitkan oleh Rajawali di Jakarta pada tahun

1983. Di sana diungkapkan bahwa manusia dan Allah adalah dua entitas yang berbeda. Karena manusia sebagai makhluk Allah yang tidak dapat menjadi Allah dan begitu juga sebaliknya. Asumsi ini merupakan satu pandangan kritis terhadap pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri yang mengatakan bahwa alam adalah Allah dan Allah adalah alam. Sikap parteistik inilah yang kemudian menjadi pemicu keretakan dan bahkan pembunuhan yang dilakukan Iskandar Tsani terhadap para pengikut *wujudiyah* yang berdasarkan fatwa kafir oleh Nuruddin al-Raniri.

Dalam tulisan Turdjiman yang berjudul *Asrar al-Ihsan fi Ma'rifat al-Ruh wa Rahman* diterbitkan di Jakarta pada tahun 1961. Pada buku ini diungkapkan tentang rahasia-rahasia perilaku manusia untuk mengetahui absurditas ruh dan pikiran. Pada taraf ini dikenal dengan penyatuan diri antara manusia dengan Tuhan melalui ma'rifat. Dengan mengetahui Tuhan, manusia dapat menjadi arif dan bijaksana, namun seluruh ilmu yang ada harus ditransformasikan pada seluruh masyarakat umum. Dzikir menjadi hal signifikan dalam menyingkap rahasia ilahi, begitu juga dengan penyatuan diri yaitu nilai-nilai tauhid yang dikembangkan manusia sufi.

Bagitu juga yang dikembangkan Voor Hoove dalam *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* yang diterbitkan di Leiden pada tahun 1955. Pengalaman spiritual manusia mempunyai variasi sendiri, sehingga spiritualitas tidak dapat digeneralisasikan dalam satu bentuk. Hal ini terbukti banyaknya para sufi yang berbeda dalam mengembangkan dunia spiritualnya. Persepsi tasawuf tidak lepas dari zaman yang ditempati.

Iskandar dalam *Bustan Salatin* yang diterbitkan dewan bahasa dan pustaka Kuala Lumpur tahun 1966 menyingkap perubahan sejarah yang mempengaruhi pergeseran tasawuf dari klasik sampai modern. Hal senada dikembangkan oleh Ahmad Daudy dalam *Syeikh Nuruddin al-Raniri* yang diterbitkan Bulan Bintang di Jakarta pada tahun 1978, namun penjelasan ini hanya kilasan sejarah yang menyangkut tasawuf personal yaitu Nuruddin al-Raniri dalam kilasan sejarah bangsa Indonesia.

## H. Metode Penelitian

Penelitian akan dilaksanakan dengan pendekatan melalui metode

### 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah Kualitatif dan dilakukan dengan tahapan-tahapan guna mengetahui dan memahami kebenarannya; *pertama*<sup>16</sup>; melalui *interpretasi*, yaitu data yang dikumpulkan dari keterangan naskah, referensi, fakta atau peristiwa sejarah ditangkap nilai arti dan maksudnya melalui eksplorasi kepustakaan (*library reseach*). *Kedua*; *koherensi intern*<sup>17</sup>; yaitu usaha untuk memahami secara benar guna memperoleh hakikat dengan menunjukkan semua unsur struktural dilihat dalam satu struktur yang konsisten, sehingga merupakan internal struktural atau internal relational. *Ketiga*; *deskripsi analitis*<sup>18</sup>; yaitu seluruh hasil penelitian harus dapat

<sup>16</sup> Sudarto *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 42.

<sup>17</sup> *Ibid*, 45.

<sup>18</sup> *Ibid*, 48.

dideskripsikan. Deskripsi merupakan salah satu unsur hakiki untuk menemukan ide dasar pada suatu kenyataan tertentu. Satu usaha untuk merepresentasikan realitas yang diserap oleh panca indera (*signified*), yang diteruskan dengan satu analisa yang menyeluruh menyangkut semua pemahaman yang ada (*Content Analysis*).

Barcus mengungkapkan bahwa *Content Analysis* adalah metode analisis ilmiah tentang isi pesan komunikasi. Upaya yang dilakukan oleh metode ini mencakup: *pertama*: klarifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi. *kedua*: menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi, dan *ketiga*: adalah menggunakan teknik analisis sebagai dasar prediksi. Dalam memberikan prediksi terdapat tiga syarat yaitu obyektifitas, pendekatan sistematis dan generalisasi.<sup>19</sup> *Content Analysis* ini sering digunakan oleh peneliti dalam penelitian kualitatif. Metode ini sering digunakan karena mempunyai keistimewaan. George dan Kraucer mengungkapkan bahwa *Content Analysis* kualitatif lebih mampu menyajikan dan melukiskan prediksinya lebih baik.<sup>20</sup>

## 2. Pengumpulan Data dan Sumber Kajian

Data dikumpulkan dari keterangan naskah, referensi, fakta atau peristiwa sejarah ditangkap nilai, arti dan maksudnya melalui eksplorasi kepustakaan (*library reseach*). Data dikumpulkan dari berbagai sumber, baik data

---

<sup>19</sup> Neong Muhajdir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: pendekatan positivistik, rasjonalistik, fenomenologi dan realisme Metaphisik telaah studi teks dan penelitian Agama* (Yogyakarta: Rake Serasin, Edisi III, 1999), 49.

<sup>20</sup> *Ibid*, 49.

referensial maupun data sejarah arkeologis. Data yang digali terdiri dari data Primer yang meliputi segala realitas (teks) yang mengungkap tasawuf tentang Nuruddin al-Raniri yaitu *Allah dan Manusia dalam konsepsi Nuruddin al-Raniri* karya Ahmad Daudy. Dan yang dikarang Nuruddin al-Raniri yaitu 29 karya tulis yang ditulis sendiri, di antaranya adalah *al-Shirath al-Mustaqim (1644 M)* dalam terjemahan Turdjiman (ed) *Asrar Al-Insan*, Jakarta, 1961, *Durratu'l faraid bi Syarhi al-Aqaid* yang hanya berbentuk naskah ini dapat ditemukan dalam Tibyan, *lathaiful asrar* dalam Turdjiman, *al-Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*. Lebih banyak tulisan yang dikeluarkan oleh Nuruddin al-Raniri telah dikumpulkan oleh Turdjiman dalam kitabnya *Asrar al-Insan*. Lebih lengkapnya tentang 29 karya tersebut akan diungkap pada karya-karya Nuruddin al-Raniri yang akan dibahas pada sub-bab II. Di antaranya adalah, *Tibyan, Fath-ul Mubin, al-Khalq wa Haq*. Dan sebagainya.

Sedangkan data Sekundernya meliputi data yang ditulis oleh beberapa orang tentang beberapa hal yang terkait dengan penelitian ini. Seperti karya yang ditulis oleh Oman Fathurahman dalam bukunya *Menyoal Wahdatul Wujud* yang mengungkap soal kontroversi doktrin *wahdatul wujud* (kasus di Aceh abad ke 17). Ada juga yang mengungkap tentang *Wahdat al-Wujud* yaitu Falsafat dan Mistisisme dalam Islam karya Prof. Dr. Harun Nasution.

### 3. Analisa Data

Dalam sebuah penulisan Skripsi yang berdasarkan studi pustaka (*library reseach*) ini, menggunakan pendekatan *Content Analysis*. Jadi data yang

tersaji atau yang telah dikumpulkan, pertama diidentifikasi dengan interpretasi isi atau materi. Kemudian seluruh hasil interpretasi dipetakan dalam sistematisasi diskriptif analitis.

## I. Sistematika Pembahasan

Sesuai dengan masalah yang dibahas, keseluruhan kajian ini terdiri dari lima bab yaitu;

### Bab Pertama: Pendahuluan

Dalam Bab ini dikemukakan Latar Belakang Masalah, Identifikasi dan Pembatasan Masalah, Rumusan Masalah, Penegasan Istilah, Alasan Memilih Judul, Tujuan Penelitian, Kajian Pustaka, Metode Penelitian dan Sistematika Pembahasan.

### Bab Kedua: Biografi Nuruddin al-Raniri

Dalam Bab ini mengemukakan Riwayat Hidup Nuruddin al-Raniri, Karya dan Pemikirannya, Kealimannya.

Bab Ketiga : Kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri.

Bab ini mengemukakan tentang tasawuf *Wahdat al-Wujud* (Wujudiyah), Ajaran Tasawuf Nuruddin al-Raniri dan kritik Nuruddin al-Raniri atas konsep *Wahdat al-Wujud*-nya Hamzah Fansuri.

### Bab Keempat: Analisis

Dalam Bab ini dikemukakan tentang relevansi pandangan sufi Nuru'din al-Raniri pada era saat ini.

#### Bab Kelima: Kesimpulan dan Saran-Saran

Bab terakhir ini merupakan ringkasan dari keseluruhan kajian analisis data yang berisi kesimpulan dan saran.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

## BAB II

### BIOGRAFI NURUDDIN AL-RANIRI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

#### A. Riwayat Kehidupan Nuruddin al-Raniri

Nuruddin al-Raniri adalah salah satu ulama yang sangat produktif dalam menulis ajaran-ajarannya; baik tentang tasawuf, fiqh maupun komentar. Namun penulisan yang dilakukan oleh Nuruddin al-Raniri lebih banyak dibingkai dalam naskah dan masih jarang yang dibukukan. Keunikan Nuruddin al-Raniri mengundang para peneliti Barat oleh sarjana Belanda dan sedikit peneliti Indonesia yang berusaha mengungkap ajaran-ajaran sufistik Nuruddin al-Raniri yang ditransformasikan pada masyarakat Aceh pada masanya. Ajaran-ajarannya memuat ajaran yang menggugat terhadap paham *wujudiyah* yang dikebangkan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani.

Penulisan-penulisan tentang Nuruddin al-Raniri telah banyak dilakukan oleh para peneliti terutama para sarjana Belanda, P. Voorhoeve, GWJ Drewes, C.A.D Vannievwenhuje. Dari kalangan Indonesia ada R.H Djajadiningrat dan Turdjiman (ed),<sup>2</sup> namun sejarah hidupnya yang lengkap dan jelas masih belum diketahui

---

<sup>1</sup> P.Voorhoeve, *van en over Nuruddin al-Raniri*. (Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Antrhopology, tt), 107, 1951, korte medelingen, (Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Antrhopology, 1959), 115, *twee maleische gescrijften van Nuruddin al-Raniri* (Leiden: ej Brill 1955), GWJ Drewes, *De Herkomstvan Nuruddin al-Raniri*, (Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Antrhopology, 1955), C.A.D Vannievwenhuje, *Nuruddin al-Raniri als bestrijder der wugudija*, (Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Antrhopology, 1948). Lihat Ahmad Daudy, *Allah SWT dan Manusia dalam konsepsi Syeikh Nuruddin al-Raniri*, (Jakarta; CV Rajawali 1983), 35.

<sup>2</sup> Djajadiningrat, *Critish Overzicht Vande in Maleisdche Werken Vervatte Gegevens Van Het Sultanast Van Atjeh*, (Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Antrhopology, 1911) dan Turdjiman (ed), *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman*, (Jakarta, 1961). Lihat. Ibid.,



terutama tahun kelahirannya, pendidikan dan guru-gurunya serta sebab-sebab Nuruddin al-Raniri datang ke Aceh dan juga peranannya selama berada di kawasan ini. Hal ini disebabkan karena ia tidak meninggalkan riwayat hidupnya baik yang ditulis sendiri maupun murid-muridnya dalam kitab karangannya, yang diketahui dalam sejarah hanya nama dan perannya dalam menyanggah paham wujudiyah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani di kawasan Aceh.

Nama lengkap Nuruddin al-Raniri adalah Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad Hanuid al-Raniri al-Quraisyi al-Syafi'i. Ia adalah sarjana India keturunan Arab. Nuruddin al-Raniri dilahirkan di 'Ranir' (rander) yang terletak dekat Surat di Gujarat. Di tempat ini pula ia belajar ilmu agama dan melanjutkan ke Tarim, Arab Selatan yang merupakan pusat studi ilmu agama Islam pada waktu itu. Pada tahun 1030 H (1621 M) Nuruddin al-Raniri menunaikan ibadah haji dan ziarah ke makam Nabi, setelah itu ia pulang kembali ke India.<sup>3</sup>

Al-Raniri seorang syekh dalam tarekat Rifa'iyah yang didirikan oleh Ahmad Rifa'i yang meninggal pada tahun 578 H (1183 M). Ia diterima melalui seorang guru Tarekat, keturunan Arab Hadramaut kelahiran India yaitu Syekh Said Abu Hafs Umar bin Abdullah ba Syaiban dari Tarim. Sebelum itu syekh ba Syaiban telah pergi ke negeri Arab untuk belajar ilmu agama dan setelah selesai studinya, ia pulang kembali ke India untuk mengajar agama melalui Muhamad al-Rifa'iyah dan kemudian menggantikan syekhnya untuk menerima kedatangan murid-murid baru yang ingin masuk dalam tarekat. Syekh Muhammad al-Aidarus

---

<sup>3</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), hal, 36

(kakek ruhani al-Raniri) menggantikan kakeknya sebagai guru agama dan syekh tarekat Rifa'iyah di daerah itu. Yang lebih terkenal lagi dalam keluarga ini adalah pamannya yaitu Abdul Kadir al-Aidarus (w.1628 M) karena banyak menulis kitab-kitab ilmu agama dan mistik.<sup>4</sup>

Kota Ranir adalah kota pelabuhan yang ramai dikunjungi dan didiami oleh berbagai bangsa pada abad ke-16, seperti Mesir, Turki, Arab, Persia, Indonesia di samping bangsa India sendiri. Dari kota ini para pedagang berlayar dengan dagangannya menuju pelabuhan-pelabuhan yang terletak di semenanjung Melayu dan Sumatra, karena adanya persaingan pedagang Portugis dan orang Islam yang mendiami pelabuhan ini. Ditambah lagi dengan kebencian agama, pada tahun 1530 M Portugis menyerang kota Ranir. Dalam peperangan itu, Portugis menang dan menguasai kota Ranir. Setelah menang dan kota Ranir jatuh, kegiatan berdagang berpindah ke kota Surat sebagai kota pelabuhan baru di Gujarat.<sup>5</sup>

Pada tahun 1511 M, Malaka kembali menjadi pusat perdagangan dan artikulasi kebudayaan Melayu di kawasan Asia Tenggara yang kemudian dihancurkan oleh kekuatan Portugis. Pasca kehancuran Malaka, Aceh tidak hanya menggantikan Malaka tetapi telah muncul sebagai negara yang kuat dan berpengaruh. Ke daerah ini banyak berdatangan pedagang-pedagang dari Arab, India, Cina, Persia, Turki, Eropa dan juga kawasan Asia Tenggara. Kemajuan dan kemakmuran Aceh tidak hanya menyebabkan banyak dikunjungi para pedagang dari berbagai kawasan tapi juga oleh para sarjana dan ulama yang berasal dari Mesir, Arab, Persia, India dan

---

<sup>4</sup> *Ibid*, 37

<sup>5</sup> *Ibid*, 37

lain sebagainya. Di antara sekian banyak ulama dan sarjana yang datang ke Aceh, salah satu dari mereka adalah paman Nuruddin al-Raniri yang tiba di Aceh pada tahun 1588 M. Dalam perkiraan mungkin setelah 50 tahun pasca kedatangan pamannya, dan setelah membekali diri dengan pengalaman-pengalaman para ulama yang telah berkunjung ke Aceh sebelum itu, Nuruddin al-Raniri mengikuti jejak mereka untuk merantau di kawasan ini dan tiba di Aceh pada tanggal 6 Muharram 1047 H (31 Mei 1637 M) yaitu pada masa Sultan Iskandar Tsani.<sup>6</sup>

Sekalipun data dokumenter tidak ada, tetapi dapat diduga bahwa Nuruddin al-Raniri telah menginjakkan kakinya di Aceh sebelum tahun 1637 M. Hal ini didasarkan pada kemahirannya mempergunakan bahasa Melayu seperti dalam berbagai kitab karangannya. Kitabnya *al-Shirah al-Mustaqim* ditulis sebelum bermukim di Aceh pada tahun 1044 H (1634 M).<sup>7</sup>

Akan tetapi kedatangannya pada kali pertama nampaknya tidak mendapat sambutan dan penerimaan yang layak dari pihak istana Sultan Iskandar Muda dan melanjutkan perjalanannya ke kawasan lain. Pada masa Iskandar Muda berkuasa, ulama yang berpengaruh adalah Syamsuddin as-Sumatrani yang bertindak sebagai mufti dengan gelar Syekh Islam. Karena jabatan ini, ia merupakan orang kedua setelah Sultan. Paham *Wujudiyah* yang dianutnya secara resmi mendapatkan legitimasi kekuasaan Sultan. Dalam kondisi ini, ajaran baru yang dibawa oleh Nuruddin al-Raniri tidak mendapatkan pasaran dalam kenyataan Aceh, dan barulah setelah Syamsuddin as-Sumatrani meninggal dan setelah itu meninggal pula Sultan

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 38

<sup>7</sup> *Ibid.*, 48

Iskandar Muda, Nuruddin al-Raniri mempunyai peluang untuk kembali datang ke ibukota kerajaan.

Pada kedua kalinya ke Aceh (1637 M) yang menjadi Sultan adalah menantu Iskandar Muda yaitu Iskandar Tsani. Sultan ini memberikan kedudukan baik bagi Nuruddin al-Raniri dalam istana Aceh. Karena kepercayaan ini dan perlindungan Sultan, Nuruddin al-Raniri mempunyai kesempatan baik untuk menyanggah dan menyerang wujudiyah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani. Kedudukan Nuruddin al-Raniri menggantikan kedudukan Syamsuddin al-Sumatrani sebagai Mufti kerajaan pada Iskandar Tsani. Karena jabatan ini ia sering menerima permintaan Sultan untuk menulis kitab-kitab agama terutama dalam mistik dalam rangka membantah paham wujudiyah yang sangat berpengaruh waktu itu. Demikian pula berhubungan dengan suatu fatwa yang dikeluarkan untuk menghukum kafir pengikut wujudiyah dan membolehkan mereka dibunuh. Nuruddin al-Raniri mengumpulkan 40 majelis ulama besar pada waktu itu<sup>8</sup> untuk membahas paham wujudiyah. Dari sinilah keluar fatwa di atas. Selain fatwa tersebut, ada satu fatwa untuk memperingatkan orang-orang untuk tidak terpengaruh ajaran-ajaran Syi'ah yang mencaci Muawiyah dan anaknya Yazid.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Nuruddin al-Raniri, *al-Fathu al-Mubin*, 259

<sup>9</sup> Fatwa ini sangat dikenal di Aceh pada waktu itu dan telah dituangkan dalam syair Aceh; kata Nuruddin al-Raniri, *ebenunu Hasanji, Meunan Neupeukri sam katanya, mupakat ulama kaum Aceh, Meurole neupeugah kalam calitra, saidina Ali agon Muawiyah, Nibak Allah SWT pangkat Bensa, soe nyang Leureuca dua ureungnyan, mbak keunong meureka, mise yazid aneuk Muawiyah, Peulara lidah he Syeedara, bek keuh tacheun Yazid kaphe, hana dalinyang pwesiasa, hana hadih mbak Nabi Saw, hana dali khuen robbana*: Lihat LF.Brakel, *Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, terj. Martinus Nitjhof Haque, 1975, 107-108. Terjemahan dari syair tersebut: kata Nuruddin al-Raniri *ibnu Hasanji, demikian tegas dalam katanya, ulama Aceh telah mufakat, demikian riwayat ceritanya, saidina Ali dan Muawiyah, disini Allah SWT mereka sama, siapa yang maki orang itu murka Allah SWT pasti menimpa, juga Yazid anak*

Selain sebagai Mufti, Nuruddin al-Raniri tadi berhenti menulis dan berdebat dengan ajaran *wujudiyah*. Berkali-kali perdebatan di forum terjadi di Istana dan terkadang disaksikan Sultan sendiri dalam perdebatan itu. Nuruddin al-Raniri dengan kemahirannya telah berkali-kali memperlihatkan kelemahan dan kesesatan wujudiyah yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis, serta meminta mereka bertaubat dan kembali kepada jalan yang benar. Akan tetapi usaha ini tidak berhasil sebagaimana diharapkan dan kemudian difatwa kafir dan halal dibunuh dan kitab-kitab karangan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin dibakar di halaman masjid Baitur Rahmah.<sup>10</sup> Rupanya pembunuhan kaum *wujudiyah* ada kaitannya dengan kegiatan kelompok lain yang mengarah pada perebutan kekuasaan, oleh karena itu Sultan Iskandar Tsani bertindak keras dan membunuh mereka secara besar-besaran dengan cara sangat kejam dan mengerikan.<sup>11</sup> Dapat dipastikan Nuruddin al-Raniri tidak menulis yang tidak menyenangkan Iskandar Tsani, akan tetapi hukum kafir terhadap wujudiyah dan tindakan Iskandar Tsani membunuh mereka telah menjadi peristiwa besar yang menjalar sampai negeri Arab. Voorhoeve mengatakan bahwa pada tahun 1675 M, ada seorang penulis, menulis suatu karangan sebagai suatu jawaban

---

*Muawiyah, jaga lidahmu wahai saudara, janganlah dikata Yazid kafir, tidak ada dalil yang menguatkannya, tidak ada hadis dari Nabi Saw tidak ada bukti firman Ilahi.*

<sup>10</sup> Peristiwa ini dilukiskan "...mereka berkata '*al-alamu huwa Allah, wa Allah huwa al-alamu*' bahkan alam itu Allah dan Allah itu alam. Dengan demikian, raja menyuruh mereka bertaubat dari kekufuran dan mereka anggan melakukannya hingga lahirnya mereka berperang dengan tentara raja maka raja memerintahkan untuk membunuh mereka dan raja menyuruh mengumpulkan kitab di halaman masjid Baiturrahman dan disuruh membakarnya, lihat Nuruddin al-Raniri, *al-Fathu al-mubin*, hal 3-4.

<sup>11</sup> *the travel of peter mundy*, London 1919, hal 330. Ia tiba di banda Aceh pada pertengahan Februari 1638 dalam perjalanan pulang ke Inggris. Peristiwa penting ini disinggung dalam kitabnya *Bustan salatin*, akan tetapi tidak sedikitpun tulisan tentang pembunuhan Sultan ini terhadap anak kandung mertuanya (Iskandar Muda).

terhadap pertanyaan orang Melayu. Pertanyaan ini diawali tentang kedatangan seorang ulama ke Aceh dan menghukum kafir seorang ahli sufi.

Penulis tersebut penganut tarekat wujudiyah, diduga ahli sufi adalah Syekh Maldin (Jamaluddin) guru Saifur Rijal menjelaskan betapa bahayanya menyampaikan suatu ajaran pada orang awam yang tidak mampu memahami. Selanjutnya pengarang menjelaskan bahwa tuduhan itu didasarkan pada pengertian lahir dari ucapan kaum wujudiyah. Setelah naskah tersebut diteliti Voorhoeve, dapat diketahui bahwa penulis tersebut adalah Ibrahim Ibn Hasan al-Kurani yang juga dikenal dengan Mulla Ibrahim, pengganti Ahmad al-Qusyairi, salah satu guru Abdurrauf Singkel dan syekh Yusuf dari Makassar pada waktu belajar di Madinah. Ulama yang dikafirkan adalah Nuruddin al-Raniri dan Iskandar Tsani.

Diduga pertanyaan tersebut dari Abdurrauf Singkel yang pada waktu itu sebagai mufti kerajaan Aceh dan juga sebagai pengembang tarekat Syatariyyah, nampaknya tidak setuju dengan tindakan Nuruddin al-Raniri pada paham wujudiyah, dan karena itu ia mengirimkan pertanyaan pada gurunya di Madinah. Abdurrauf Singkel menahan pertanyaan tersebut pada Sultan Safiuddin masih hidup, karena pembunuhan terjadi pada masa suaminya yaitu Iskandar Tsani. Peristiwa tersebut merupakan petunjuk jelas tentang perbedaan sikap dan watak Nuruddin al-Raniri dan Abdurrauf Singkel terhadap orang yang menyimpang dari doktrin *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*. Dalam penyimpangan ini, Nuruddin al-Raniri bersikap sangat keras, tidak toleran dan bahkan menganjurkan raja untuk bertindak keras pada kaum

wujudiyah. Seperti yang dilakukan Iskandar Tsani.<sup>12</sup> kebencian Nuruddin al-Raniri terhadap paham wujudiyah sangat mendalam. Kebencian itu tidak hanya ketika berada di Aceh bahkan juga setelah pulang ke India. *Faḥḥ al-Muḥim* ditulis di India setelah dari Aceh, yang berisi kesesatan-kesesatan ajaran wujudiyah.

Nampaknya sikap dan watak Nuruddin al-Raniri sudah menjadi sifat bawaan sejak masih di India pada waktu itu juga turut mendukung sikap tersebut. Pertentangan tujuan antara Hindu dan Muslim, di samping adanya usaha sungguh-sungguh dari Sultan Mongol untuk menggabungkan anasir-anasir terbaik dari dua agama. Hal itu terungkap jelas pada pendirian Nuruddin al-Raniri yang telah sengaja memberi contoh tentang kebolehan mempergunakan lembar kertas hikayat berbau Hindu seperti hikayat Srirama sebagai alat Istinja'.<sup>13</sup>

Setelah 7 tahun Nuruddin al-Raniri bermukim di Aceh sebagai ulama, mufti, penulis dan penyanggah ajaran wujudiyah maka dengan tiba-tiba dia meninggalkan serambi Mekkah ini dan berlayar kembali ke tanah tumpah darahnya (Ranir) untuk selamanya. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1644 M seperti yang dicatat seorang muridnya pada akhir kitabnya yang berjudul *Jawāhi al-Ulum fi Asyfi al-Ma'tum*.<sup>14</sup>

Nampaknya kepergian ini disebabkan oleh kekalahan yang dialami dari serentatan diskusi keagamaan yang terjadi dengan Saifur Rijal, seorang ulama wujudiyah yang baru kembali dari Surat India. Ulama ini berasal dari Minangkabau dan pernah tinggal beberapa lama di Aceh untuk belajar pada Syekh Maldin

<sup>12</sup> Ahmad Daudy, (ed) *Syekh Nuruddin al-Raniri*, (Jakarta: Bulan Bintang , 1978),hal. 47-48.

<sup>13</sup> Nuruddin al-Raniri, *al-Shirath al-Mustaqim*.

<sup>14</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), hal. 45

*Latha'iful Asrar* (Kehalusan rahasia), *Asrarul Insan fi Ma'rifah Ruh wa al-Rahman* (Rahasia manusia dalam mengetahui Ruh dan Tuhan), *Tibyan fi Ma'rifah al-Adyan* (Penjelasan dalam mengetahui agama-agama), *Akhbar al-Akhirat fi Ahwal al-Qiyamah* (Berita akhirat tentang hal ihwal kiamat), *Hill al-Zhill* (Menguraikan perkataan Zill) *Ma'ul HAYAT li ahlil Mamat* (Air kehidupan bagi orang-orang sufi), *Jawahir al Ulum fi Kasyfi'l Ma'lum* (Permata ilmu dalam menyingkap sasarannya), *Aina al-Alam Qabl an-Yukhlaq* (Tulisan tentang dunia sebelum diciptakan), *Syifa'ul Qulub* (Obat hati), *Hujjah al-Shiddiq li Daf'i al-Zindiq* (Dalil orang benar untuk menolak i'tikad Zindiq), *Al-Fathu al-Mubin ala'l-Mulhidin* (Kemenangan nyata atas orang-orang Ateis), *Al-Lama'an fi Takfir man Qala bi Khalqi al-Qur'an* (cahaya terang pada pengkafiran orang yang berkata Qur'an itu makhluk), *Shawarimu'l Shiddiq li Qath'i al-Zindiq* (pedang orang saleh untuk memotong kaum Zindiq), *Rahiqu al-Muhammadiyah fi Thariqi al-Shuffiyah* (Minuman umat Muhammad Saw pada jalan orang-orang sufi), *Bad'u Khalqi al-Samawat wa al-Ardh* (Permulaan penciptaan langit dan bumi), *Kaifiyatu al-Shalat* (Cara melakukan sembahyang), *Hidayatu al-Imam Bifadhli al-mannan* (Bimbingan Imam dengan kurnia Tuhan), *Alaqtu'l-Lah bi'l-Alam* (Hubungan Allah SWT dengan Alam), *Aqa'idu al-Shufiyyah al-Muwahhidin* (Aqidah ahli sufi yang meng-Esa-kan Tuhan), *al-Fathu al-Wadud fi Bayan Wahdati'l Wujud*, *Ainu'l Jawwad*, *Awdhahu'il Sabil wa'l Dalil Laisa li Abathili'l Mulhidin Ta'wil*, *Awdhahu'il Sabil Laisa li Kamali'l Mulhidin Ta'wil*, *syadzaru'l Mazid*.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 47-57.



### C. Kapabelitasnya.

Sebagai seorang ulama, Nuruddin al-Raniri juga dikenal sebagai penulis. Di antara sekian banyak ulama yang ada di Aceh, Nuruddin al-Raniri termasuk ulama paling produktif dalam mengarang. Terutama pada waktu menjadi Mufti kerajaan pada masa Iskandar Tsani. Hal ini menjadi kesempatan bagi Nuruddin al-Raniri untuk menghancurkan ritus dogmatis wujudiyah yang berkembang saat itu melalui tulisan-tulisannya.

Dalam penulisan kitab-kitabnya dilakukan dalam waktu relatif singkat, dan meliputi berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Dan yang sangat mengagumkan bahwa semuanya itu dilakukan sebagai seorang *mufti* kerajaan yang memerlukan banyak waktu untuk urusan tugasnya, terutama dalam menghadapi kaum *Wujudiyah*. Ciri kesarjanaannya yang sangat menonjol ialah bahwa ia sangat banyak membaca. Setiap apa yang dituliskannya, terutama tentang ketuhanan dan tasawuf, ia selalu mengukuhkannya dengan mengutip pendapat para ulama dan sarjana serta menunjukkan sejumlah nama kitab yang dipergunakan sebagai sumber kutipan.

Kealimannya yang sangat terkesan adalah dalam bidang *Uluhiyyah* (ketuhanan). Dalam masalah ini, ia menulis sebagian besar kitab-kitabnya, terutama ditujukan untuk menyanggah ajaran *Wujudiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid*, 60

### BAB III

#### KRITIK NURUDDIN AL-RANIRI

ATAS KONSEP WAHDAT AL-WUJUD HAMZAH FANSURI

#### A. Tasawuf *Wahdat al-Wujud*

##### 1. Pengertian dan Tujuan *Wahdat al-Wujud*

*Wahdat al-wujud* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdat* dan *al-wujud*. *Wahdat* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujud* artinya ada.<sup>1</sup> Dengan demikian *Wahdat al-Wujud* berarti kesatuan wujud. Kata *wahdah* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik ada yang mengartikan sebagai sesuatu yang zatnya tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil. Selain itu kata *wahdah* digunakan pula oleh para ahli filsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan ruh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang nampak (lahir) dan yang batin, antara alam dan Allah, karena alam dari segi hakikatnya qadim dan berasal dari Tuhan.<sup>2</sup>

Pengertian *Wahdat al-Wujud* yang terakhir itulah yang selanjutnya digunakan para sufi, yaitu paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada

---

<sup>1</sup> Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 247.

<sup>2</sup> Ibrahim Hilal, *Tasawuf; antara Agama dan filsafat*, (Bandung; Pustaka Hidayah, 2002),

hakikatnya adalah satu kesatuan wujud. Harun Nasution lebih lanjut menjelaskan paham ini dengan mengatakan, bahwa dalam paham *Waḥdat al-Wujud, nasut* yang ada dalam hulul diubah menjadi *khalq* (makhluk) dan *lahut* menjadi *haqq* (Tuhan). *Khalq* dan *haqq* adalah dua aspek bagian sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haqq*. Kata-kata *khalq* dan *haqq* ini merupakan padanan dari *al'arad* (*accident*) dan *al-jauhar* (*substance*) dan *al-zahir* (lahir luar-nampak), dan *al-bathin* (dalam, tidak nampak).<sup>3</sup>

Menurut paham ini tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek, yaitu aspek luar yang disebut *al-khalq* (makhluk) *al'arad* (*accident-kenyataan luar*); *zahir* (luar-nampak), dan aspek dalam yang disebut *al-haqq* (Tuhan), *al-jauhar* (*substance-hakikat*), dan *al-bathin* (dalam).

Selanjutnya paham ini juga mengambil pendirian bahwa kedua aspek tersebut yang sebenarnya ada dan yang terpenting adalah aspek batin atau *al-haqq* yang merupakan hakikat, *essensi* atau *substansi*. Sedangkan aspek *al-khalq*, luar dan yang nampak merupakan bayangan yang ada karena adanya aspek yang pertama (*al-haqq*).

Paham ini selanjutnya membawa kepada timbulnya paham bahwa antara makhluk (manusia) dan *al-haqq* (Tuhan) sebenarnya satu kesatuan dari wujud Tuhan, dan sebenarnya yang ada adalah wujud Tuhan itu, sedangkan wujud

---

<sup>3</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), cet.III, hal. 92.

makhluk hanyalah bayangan atau fotokopi dari wujud Tuhan. Paham ini dibangun dari suatu dasar pemikiran bahwa Allah SWT sebagai diterangkan dalam *Hulul*, ingin melihat diri-Nya, di luar diri-Nya, dan oleh karena itu alam ini dijadikan. Dengan demikian alam ini merupakan cermin bagi Allah SWT. Pada saat Ia ingin melihat diri-Nya, ia cukup dengan melihat alam ini. Pada benda-benda yang ada di alam ini Tuhan dapat melihat diri-Nya, karena pada benda-benda alam ini terdapat sifat-sifat Tuhan, dan dari sinilah timbul paham kesatuan. Paham ini juga mengatakan bahwa yang ada di alam ini kelihatan banyak tetapi sebenarnya satu. Hal ini tak ubahnya seperti orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia lihat dirinya kelihatan banyak, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu. Dalam *Fushush al-Hikam* sebagai dijelaskan oleh al-Qashimi dan dikutip Harun Nasution, bahwa *Wahdat al-Wujud* ini antara lain terlihat dalam ungkapan: *Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak.*<sup>4</sup> Ajaran Wahdat al-Wujud merupakan sumber penciptaan yang tunggal tentang kejadian seluruh alam ini yang disebut dengan Wajibul Wujud.<sup>5</sup>

Dalam wujud lain uraian filsafat ini dapat dikemukakan sebagai berikut. Bahwa makhluk yang dijadikan Tuhan dan wujudnya bergantung kepada-Nya, adalah sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud

---

<sup>4</sup> *Ibid*, 93.

<sup>5</sup> Dr.H. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Filsafat Islam*, (Solo; Ramadhani, 1991), 143.

selain Tuhan tak akan mempunyai wujud, sekiranya Tuhan tidak ada.

Tuhanlah yang sebenarnya yang mempunyai wujud hakiki atau yang *wajibul wujud*. Sementara itu makhluk sebagai yang diciptakan-Nya hanya mempunyai wujud yang bergantung kepada wujud yang berada diri-Nya, yaitu Tuhan. Dengan kata lain yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Tuhan dan wujud yang dijadikan ini sebenarnya tidak mempunyai wujud. Yang mempunyai wujud sesungguhnya hanyalah Allah. Dengan demikian yang sebenarnya hanya satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Hal yang demikian itu lebih lanjut dikatakan Ibn Arabi sebagai berikut:

Sudah menjadi kenyataan bahwa makhluk adalah dijadikan dan bahwa ia berhajat kepada khaliq yang menjadikannya, karena ia hanya mempunyai sifat mumkin (mungkin ada mungkin tidak ada), dan dengan demikian wujudnya bergantung pada sesuatu yang lain dan sesuatu yang lain tempat ia bersandar ini haruslah sesuatu yang lain; yang pada essensinya mempunyai wujud yang bersifat wajib, berdiri sendiri dan tak berhajat kepada yang lain dalam wujudnya, bahkan dalam esensinya memberikan wujud bagi yang dijadikan. Dengan demikian yang dijadikan mempunyai sifat wajib, tetapi sifat wajib ini bergantung pada sesuatu yang lain, dan tidak pada dirinya sendiri.<sup>6</sup>

Paham *Wahdat al-Wujud* tersebut di atas mengisyaratkan bahwa pada manusia ada unsur lahir dan batin, dan pada Tuhan-pun ada unsur lahir dan batin. Unsur lahir manusia adalah wujud fisiknya yang nampak, sedangkan

---

<sup>6</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 92.

unsur batinnya adalah roh atau jiwanya yang tidak nampak, yang hal ini merupakan pancaran, bayangan atau fotokopi Tuhan. Selanjutnya unsur lahir pada Tuhan adalah sifat-sifat ketuhanan-Nya yang nampak di alam ini, dan unsur batinnya adalah zat Tuhan. Dalam *Wahdat al-Wujud* ini yang terjadi adalah bersatunya wujud batin manusia dengan wujud lahir Tuhan, atau bersatunya unsur *lahut* yang ada pada manusia dengan unsur *nasut* yang ada pada Tuhan sebagaimana dikemukakan dalam paham *hulul*. Dengan cara demikian maka paham *Wahdatul Wujud* ini tidak mengganggu zat Tuhan, dan dengan demikian tidak akan membawa keluar dari Islam.

Selanjutnya jika kita buka al-Qur'an, di dalamnya akan dijumpai ayat-ayat yang memberikan petunjuk bahwa Tuhan memiliki unsur dzahir dan batin sebagaimana dikemukakan paham *Wahdat al-Wujud* itu.<sup>7</sup>

Selanjutnya uraian tentang wujud manusia sebagai bergantung kepada wujud Tuhan sebagaimana dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa manusia adalah senagai makhluk yang butuh dan *fakir*, sedangkan Tuhan adalah sebagai Yang Maha Kaya. Paham yang demikian sesuai pula dengan isyarat ayat yang berbunyi: *Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah SWT, dan Dialah Allah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji, (QS. Fathir, 35:15).*

---

<sup>7</sup> Misalnya kita baca ayat yang berbunyi: *Dialah yang awal dan yang akhir yang dzahir dan yang batin, dan Dia maha mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-hadid, 57:3). Dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. (QS. Luqman, 31:20).*

Dalam *al-Qur'an* dan *Terjemahnya* terbitan Departemen Agama tahun 1984, halaman 90, kata *al-awwal* pada surat al-Hadid ayat 3 di atas diartikan yang telah ada sebelum segala sesuatu ada, dan *al-akhir* ialah tidak terbatas sekalipun segala sesuatu telah musnah. “Yang Zahir” juga artinya yang nyata adanya karena banyak bukti-buktinya dan “Yang Batin” ialah yang tak dapat digambarkan hakikat dzat-Nya oleh akal.

Namun dalam pandangan sufi yang dzahir adalah sifat-sifat Allah SWT yang nampak, sedangkan yang batin adalah dzat-Nya. Manusia dianggap mempunyai kedua unsur tersebut karena manusia berasal dari pancaran Tuhan, sehingga antara manusia dengan Tuhan pada hakikanya satu wujud.

Selanjutnya dapat dinyatakan bahwa yang lahir dan batin itu merupakan nikmat yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Ayat yang demikian itu jelas bahwa pada manusia juga ada unsur lahir dan batin itu. Inilah teori panteisme yang dianut oleh sekelompok orang sufi setelah kemerosotan studi-studi filsafat dalam Islam yang terbentuk pada tahun-tahun pertama abad ke 12.<sup>8</sup>

## 2. Tokoh yang Membawa Faham *Wahdat al-Wujud*

Faham *Wahdat al-Wujud* dibawa oleh Muhyiddin Ibn Arabi yang lahir di Murcia, Spanyol di tahun 1165. setelah selesai studi di Seville, ia pindah ke

---

<sup>8</sup> Dr. Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam dan Metode Penerapan*, (Jakarta; Raja Grafindo, 1996), 64.

Tunis di tahun 1194, dan di sana ia masuk aliran sufi. Di tahun 1202 M. ia pergi ke Mekkah dan meninggal di Damaskus di tahun 1240 M.<sup>9</sup>

Selain sebagai sufi, Ibnu Arabi juga dikenal sebagai penulis yang produktif. Jumlah buku yang dikarangnya menurut perhitungan mencapai lebih dari 200, di antaranya ada yang hanya sepuluh halaman, tetapi ada pula yang merupakan ensiklopedia tentang sufisme seperti kitab *Futuhat al-Makkiyah*. Di samping buku ini, bukunya yang termasyhur ialah *Fhusus al-Hikam* yang juga berisi tentang tasawuf.<sup>10</sup>

Menurut Hamka dalam bukunya, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Ibnu Arabi dapat disebut sebagai orang yang telah sampai pada puncak *Wahdat al-Wujud*. Dia telah menegakkan pahamnya dengan berdasarkan renungan pikir dan filsafat dan *zauq* Tasawuf. Ia menyajikan ajaran tasawufnya dengan bahasa yang berbelit-belit dengan tujuan untuk menghindaari tuduhan, fitnah dan ancaman kaum awam sebagaimana dialami al-Hallaj.<sup>11</sup>

Baginya wujud (yang ada) itu hanya satu. Wujudnya makhluk adalah *'Ain Wujud Khaliq*. Pada hakikatnya tidaklah ada pemisah di antara manusia dengan Tuhan. Kalau dikatakan berlainan antara khaliq dengan makhluk itu adalah lantaran pendeknya paham dan akal dalam mencapai hakikat. Dalam

---

<sup>9</sup> Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 253.

<sup>10</sup> *Ibid.*,-

<sup>11</sup> *Ibid.*,-



*Futuh al-Makkiyah*, sebagai kitab yang dikarangnya, Ibnu Arabi berkata sebagai berikut :

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Wahai yang menjadikan segala sesuatu pada dirinya Engkau bagi apa yang Engkau jadikan, mengumpulkan apa yang Engkau jadikan, barang yang tak berhenti adanya pada Engkau, maka Engkaulah yang sempit dan lapang.

Pada bagian lain dari kitabnya itu, Ibn Arabi mengatakan bahwa wujud alam ini adalah *'ain wujud* Allah SWT. Allah itulah hakikat alam. Tidak ada di sana perbedaan di antara wujud yang *qadim* yang disebut *khaliq* dengan wujud baru yang disebut makhluk. Tidak ada perbedaan antara *'abid* (manusia yang menyembah) dengan *ma'bud* (Tuhan yang disembah).<sup>12</sup>

Selanjutnya Ibn Arabi memang mengatakan, kalau sekiranya antara khalik dan makhluk itu saja wujudnya mengapa kalian kelihatan dua? Ibn Arabi menjawab: “Sebabnya ialah karena manusia tidak memandangnya dari wajah yang satu. Mereka memandang kepada keduanya dengan pandangan, bahwa digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id wajah pertama ialah *haqq* dan wajah kedua ialah *khaliq*. Tetapi kalau dipandang dalam *'ain* yang satu dan wajah yang satu, atau dia adalah wajah yang dua dari hakikat yang satu, tentulah manusia akan mendekati hakikat Dzat Yang Esa, yang tiada terbilang dan tak terpisah”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Perbedaan itu hanya rupa dan ragam, sedangkan essensi dan hakikatnya sama. Pada bagian syair yang lain, Ibn Arabi mengatakan, *Hamba adalah Tuhan dan Tuhan dalah hamba, Demi syu'urku, siapakah yang mukallaf, Kalau egkau katakan, Hamba, padahal dia Tuhan, Atau engkau kata Tuhan, yang mana yang diperintah?*

<sup>13</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 92.

Selain memiliki sikap berlebihan dalam hal cita rasa spiritual (*dzauq*) Ibn Arabi juga mempunyai sikap yang sama dalam masalah *fana'*,<sup>14</sup> yang dilanjutkan pada konsep kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*). Selain itu, pemikiran-pemikirannya banyak diwarnai oleh teori emanasi, yang membuatnya lupa karena begitu asyiknya jalinan hubungan antara dirinya dengan Allah SWT. Ia telah melihat dirinya telah sampai ke maqam persahabatan (*maqam al-kullah*), sebuah maqam yang memungkinkannya mengambil ilmu secara langsung dari Allah atau dari sumber yang menjadi tempat pengambilan malaikat untuk diwahyukan kepada Rasulullah Saw. Dengan demikian, Ibn Arabi melihat bahwa ia berada di tingkatan lebih tinggi dari pada orang yang tidak pernah berbicara berdasarkan hawa nafsunya, yakni Nabi Saw.<sup>15</sup> Oleh karena itu, ia memiliki pandangan sendiri tentang ilmu eksoterik dalam hal ini syariat dan juga ulama eksoteriknya. Menurut pandangannya, mereka adalah ulama lahiriah, yang terhalang pandangannya dalam melihat ilmu yang sah karena mereka mengambil ilmunya dari kitab-kitab dan lidah para tokoh. Mereka menurut Ibn Arabi adalah ahli ilmu kertas.<sup>16</sup>

Ajaran Ibn Arabi tersebut berkembang sampai pada dataran Indonesia.

Ajaran ini dikembangkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani dan Hamzah Fansuri

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, 243.

<sup>16</sup> Ungkapan Ibn Arabi merupakan ejakan dari kalangan para sufi. Padahal untuk meneguhkan ilmu, Rasulullah Saw bersabda, "ikatlah ilmu dengan tulisan" beliau sendiri telah menuliskan al-Qur'an ketika pertama kali turun, seperti sama-sama kita ketahui dan tidak hanya mengandalkan keyakinan bahwa Allah mengajarkan ilmu kepada dirinya, begitu pula halnya kepada para sahabat.

yang berpusat di Aceh. Keduanya pernah menjadi Mufti kerajaan pada masa Iskandar Muda. Ajaran *Wahdat al-Wujud* mencapai titik puncak kemenangan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id ekspansinya di tangan Hamzah Fansuri di Aceh.

Hamzah Fansuri ialah ulama sufi dan penyair Indonesia. Negeri asalnya masih menjadi pertikaian, sama ada “*Syahru Nawī*”, “*Bandar Ayuthia*” ibu kota kerajaan Siam pada zaman dahulu atau *Syahru Nawī*, nama lama tanah Aceh Sempena, nama seorang Pangeran Siam bernama *Syahir Nuwi* yang datang membangunkan Aceh sebelum kedatangan Islam.

Syed Naquib al-Attas dan Winstedt sangat banyak membicarakan Hamzah Fansuri dalam kajian mereka, berpendapat bahwa Hamzah ialah orang pertama sekali menulis ilmu tasawuf dalam bentuk syair. Selain sebagai pengarang dia telah memberi ulasan tentang beberapa kitab karangan Syekh Syamsuddin as-Sumatrani yang berarti dia membenarkan ajaran Syamsuddin as-Sumatrani<sup>17</sup> Hamka dalam beberapa bukunya tentang tasawuf selalu digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id menyebut namanya dengan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumantrani. Hamka tidak menyalahkan Hamzah secara terang-terangan seperti yang dilakukan oleh Syekh Nuruddin ar-Raniri atau seperti Syekh Ahmad Khathib al-Minankabau yang menyalahkan tarekat Naqsyabandiyah.<sup>18</sup> Dalam ajarannya, Hamzah bertasawuf dengan praktek bukan teori, karena susah payahnya semasa pengembaraan, sedangkan pada zamannya alat perhubungan

<sup>17</sup> Syekh Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin of Themalay Shar'i*, 22

<sup>18</sup> Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj, Ahmad Rofi Ustmani, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1985), 42.

tidaklah selancar sekarang.<sup>19</sup> Sehingga banyak dari berbagai kalangan mengemukakan mengatakan dia berfahaman “*Wahdatul Wujud*” itu merupakan perkara biasa karena berlaku hampir kepada semua ulama sufi.<sup>20</sup> Beberapa karangan Hamzah ialah *Asraarul ‘Arifiin*, *Syarbul ‘Asyiqiin*, *al-Muhtadi*, *Ruba’i Hamzah al Fanshuri*, *Ziinatul Muwahhidin*, *Syair Si Burung Pungguk*, *Syair Sidang Faqir*, *Syair Dagang dan Syair Perahu*.<sup>21</sup>

Syeikh Hamzah Fansuri telah belajar berbagai ilmu yang memakan masa lama. Selain belajar di Aceh sendiri beliau telah mengembara ke berbagai tempat, di antaranya ke Banten (Jawa Barat), bahkan sumber yang lain menyebut bahwa beliau pernah mengembara ke seluruh tanah Jawa, Semenanjung Tanah Melayu, India, Parsi dan Arab. Dikatakan bahwa Syeikh Hamzah al-Fansuri sangat mahir dalam ilmu-ilmu fiqh, tasawuf, falsafah, mantiq, ilmu kalam, sejarah, sastra dan lain-lain. Dalam bidang bahasa pula beliau menguasai dengan kemas seluruh sektor ilmu Arabiyah, fasih dalam ucapan bahasa itu, berkebolehan berbahasa Urdu, Parsi, Melayu dan Jawa.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Hamzah mengembara di seluruh Asia Tenggara, walaupun yang dicatat hanyalah negeri seperti Pahang, Kedah, Banten, Jawa dan Siam. Riwayat lain mengatakan dia pernah sampai ke Makkah, Madinah, Baghdad dan Parsi dengan selamat bahkan mungkin dia juga menguasai beberapa bahasa daerah di seluruh Asia Tenggara. Syeed Hosen Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj, Abdul Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, Cet III, 1994), 211

<sup>20</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Terj. R. Mulyadi Kertanegara, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1986), 184.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Abdul Hadi, W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf Dan Puisi-Puisinya*, (Bandung, Mizan, 1995), hal.95.

## B. Ajaran Tasawuf Nuruddin al-Raniri

Dalam konsepsi tasawuf yang dikembangkan oleh Nuruddin al-Raniri berangkat dari sebuah pemahaman tentang bagaimana Nuruddin al-Raniri melihat Tuhan. Karena sebelum menguraikan hubungan Tuhan dengan manusia dalam konsep tasawufnya, maka akan lebih rigit dan gampang dipahami, apabila diketahui pemikirannya tentang Tuhan.

### 1. Wujud Allah SWT

Wujud Tuhan diketahui dengan cara men-*tajalli*-kan diri-Nya kepada alam ini. Hal ini dalam ilmu filsafat dikenal dengan sebutan emanasi.<sup>23</sup> Pengejawantahan wujud Allah bukan sebagaimana kewujudan alam yang *huduth* (baharu) yang menerima perubahan, permulaan dan kesudahan, karena dzat dan sifat Allah adalah *qadim* (tiada permulaan) dan *baqa'* (tiada kesudahan).<sup>24</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

<sup>23</sup> Menurut teori emanasi ini, wujud Allah sebagai suatu wujud Intelegensia (Akal) Mutlak yang berpikir tentang dirinya, “sebelum” adanya wujud-wujud yang selain-Nya –secara otomatis menghasilkan —(yakni, memancarkan)—Akal Pertama (‘Al-Aql Al-Awwal) sebagai hasil “proses” berpikir-Nya. Menurut sebuah hadis qudsi, Allah berfirman, “Yang Pertama kali aku ciptakan adalah al-‘aql, Sang Akal (akal Pertama).” Pada gilirannya, Sang Akal –sebagai akal—berpikir tentang Allah dan sebagai hasilnya, terpancarlah Akal Kedua. Proses ini berjalan terus hingga berturut-turut terciptalah Akal Ketiga, Akal Keempat, Akal Kelima dan seterusnya hingga Akal Kesepuluh. Akal Kesepuluh ini adalah akal terakhir dan terendah dalam tingkatan-tingkatan wujud di alam imaterial. Nah, di samping terciptanya akal-akal tersebut, proses ini juga menghasilkan terciptanya jiwa dan wadag planet-planet. Untuk menjelaskan masalah ini, marilah kita kembali kepada berbagai tingkatan akal tersebut. Selain berpikir tentang Allah sebagai Sumber Penciptaannya, Akal Kedua juga berpikir tentang dirinya sendiri. Namun, dari proses ini terpancarlah (baca: terciptalah) jiwa dan wadag planet tertinggi –yang pertama dalam tingkatan planet—yang disebut sebagai planet atau langit pertama (al-sama’ al-‘ûlâ). Selanjutnya, proses berpikir tentang diri sendiri ini dilakukan oleh Akal Kesepuluh dengan hasil terciptanya, secara berturut-turut, jiwa dan wadag bintang-bintang tetap (al-kawâkib al-tsâbitah), Saturnus, (Zuhal), dan seterusnya. Hingga terciptanya bulan (al-qamar) sebagai planet kesembilan dan bumi (al-ardh) sebagai planet kesepuluh.

<sup>24</sup> [www.mail-archive.com/ islah-net@yahoogroups.com/msg06557.html](http://www.mail-archive.com/ islah-net@yahoogroups.com/msg06557.html) - 10k -

Pendirian Syekh Nuruddin al-Raniri dalam masalah ketuhanan pada umumnya sangat bersifat kompromis. Ia berusaha mewujudkan persamaan paham antara Mutakallimin dengan paham ahli sufi yang terwakili pada ajaran Ibn Arabi. Dalam masalah ketuhanan, paham Mutakallimin sangat berbeda dengan paham Ibn Arabi. Yang pertama lebih nampak kecenderungannya untuk mempertahankan kesucian Allah SWT dari sesuatu persamaan dengan makhluknya (*Tanzih*). Sedangkan yang kedua lebih memperlihatkan persamaan dalam kesatuan hakikat Allah SWT dengan alam ini (*Panteisme*).

## 2. Sifat dan Dzat Allah SWT

Sesungguhnya sifat-sifat yang dinisbatkan kepada Allah, adakalanya berupa konsep-konsep (gambaran di mental) yang diperoleh akal dari pengamatannya atas Dzat Allah, sambil menekankan bahwa sifat-sifat tersebut mencakup berbagai kesempurnaan seperti; sifat hidup (*al-Hayah*), ilmu (*al-'Ilm*), dan kuasa (*al-Qudrah*) dan sifat-sifat lainnya. Ada kalanya sifat-sifat itu berupa konsep-konsep yang diperoleh akal dari pengamatannya atas bentuk-bentuk hubungan antara Allah SWT. dengan makhluk-makhluk-Nya seperti; penciptaan (*al-Khaliqiyah*) dan pemberian rizki (*ar-Razikiyah*). Kelompok pertama disebut sebagai sifat-sifat Dzatiyah, dan kelompok kedua sebagai sifat-sifat fi'liyah.

Perbedaan mendasar antara dua sifat tersebut ialah bahwa sifat-sifat pada kelompok pertama merupakan realitas obyektif yang nyata bagi dzat Ilahi yang suci-Nya. Adapun sifat-sifat pada kelompok kedua merupakan relasi

(*nisbah*) antara Allah dan makhluk-Nya. Di sini, dzat Allah dan dzat makhluk-Nya merupakan dua sisi relasi, misalnya *al-Khaliqiyah*. Sifat ini diperoleh dari hubungan yang terdapat pada makhluk-makhluk-Nya dengan dzat Allah. Dalam hal ini, Allah swt. dan seluruh makhluk merupakan dua sisi hubungan tersebut. Akan tetapi dalam realitasnya, tidak terdapat apa pun selain dzat Allah yang suci dan dzat-dzat makhluk-Nya. Artinya bahwa *al-Khaliqiyah* itu bukanlah sebuah realitas yang nyata.

Sudah jelas bahwa pada tataran dzat, Allah SWT. memiliki sifat *al-Qudrah* (kekuasaan) untuk mencipta. Akan tetapi, sifat ini merupakan sifat dzatiah. Adapun *al-Khalq* (penciptaan) merupakan *mafhum idlafi* (konsep relasionāl) yang diperoleh pada tataran tindakan Allah. Oleh karena itu, *al-Khaliq* (pencipta) termasuk sifat *fi'liyah*. Lain halnya jika kita menafsirkan *al-Khaliq* (pencipta) dengan *al-Qadir 'ala al-khalq* (kuasa untuk mencipta), dalam hal ini ia kembali kepada sifat dzatiah, yakni *al-Qudrah*.

Sifat-sifat dzatiah Allah yang penting ialah *al-Hayah* (hidup), *al-'Ilm* (tahu), dan *al-Qudrah* (kuasa). Adapun sifat mendengar (*as-Sami'*) dan melihat (*al-Bashir*), apabila kita tafsirkan kedua sifat ini bahwa Allah mengetahui apa saja yang didengar dan apa saja yang dilihat, atau kuasa untuk mendengar dan melihat, maka kedua sifat tersebut menginduk kepada *al-'Alim dan al-Qadir* (Mahatahu dan Mahakuasa). Namun, jika maksud kedua sifat itu adalah mendengar dan melihat secara tindakan (*fi'li*) yang dicerap akal dari hubungan Dzat Yang Maha Dengar dan Maha Lihat dengan segala sesuatu

yang mungkin untuk didengar dan dilihat, maka kedua sifat tersebut harus digolongkan ke dalam sifat fi'liyah. Sebagaimana sifat ilmu terkadang digunakan dengan pengertian demikian ini. Istilah seperti ini dinamakan sebagai ilmu fi'li.

Sebagian Mutakalimin menggolongkan sifat perkataan (*al-kalām*) dan berkehendak (*iradah*) ke dalam sifat dzatiah

### 3. Tajalli dan A'yan al-Tsabithah

Konsep tajalli dapat digambarkan secara ringkas oleh Kautsar Azhari Noer sebagai berikut; *pertama*; tajalli adalah penampakan diri Tuhan pada Diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk entitas permanen. Bentuk permanen ini adalah realitas yang ada hanya dalam ilmu Tuhan, tapi tidak ada dalam alam nyata. Tajalli *kedua* adalah penampakan entitas-entitas permanen dari alam ghaib ke alam nyata, dari potensialitas ke aktualitas, dari keesaan ke keanekaan.<sup>25</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

### C. Kritik Nuruddin al-Raniri pada *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri

Para teolog, khususnya Ibnu Taymiyah tentu mengkafirkan al-Hallaj, dan termasuk juga mengkafirkan Ibnu Arabi, dengan tuduhan keduanya adalah penganut panteisme. Padahal *Wahdat al-Wujud* atau yang disebut panteisme hanyalah penafsiran keliru secara filosofis atas wacana-wacana Ibn Arabi. Bahkan yang lebih benar adalah *Wahdatusy Syuhud* (Kesatuan Penyaksian). Sebab yang manunggal itu adalah penyaksiannya, bukan DzatNya dengan dzat makhluk. Para

<sup>25</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdah Al-Wujud*, 88



pengkritik yang kontra tasawuf *Wahdat al-Wujud*, menurut Kiai Abdul Ghafur, Sufi kontemporer dewasa ini, melihat hakikat hanya dari luar saja. Sedangkan aliran sufi seperti Ibn Arabi, al-Hallaj, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani melihatnya dari dalam.

Sebagaimana Al-Ghazali melihat sebuah bangunan dari dalam dan dari luar, lalu menjelaskan isi dan bentuk bangunan itu kepada publik, sementara Ibnu Rusydi melihat bangunan hanya bentuk luarnya saja, dan menjelaskannya kepada publik pula. Tentu jauh berbeda kesimpulan al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Setidaknya ada tiga kelompok besar dari kalangan Ulama, baik fuqaha' maupun Sufi terhadap pandangan-pandangan *wujudiyah* ini. Mereka ada yang langsung kontra dan mengkafirkan; ada pula yang secara moderat tidak berkomentar; dan ada yang langsung menerima dan mendukungnya.

Menurut Dr. Abdul Qadir Mahmud, dalam bukunya *al-Falsafatush Shufiyah fil-Islam*, mengatakan: Mereka yang mengkafirkannya, antara lain adalah para Fuqaha' formalis,<sup>26</sup> kalangan madzhab Dzahiriyah seperti Ibn Dawud dan Ibn Hazm, kalangan Syi'ah Imamiyah seperti Ibn Babaweih al-Qummy, Dari kalangan madzhab Maliki seperti Ath-Tarthusy, Iyyadl, Ibn Khaldun dan Ibn

---

<sup>26</sup> Mereka yang mendukung pandangan Al-Hallaj, dari kalangan Fuqaha' antara lain: At-Tusyary dan Al-Amili (Imamiyah); Ad-Dilnajawi (Malikiyah); Ibnu Maqil dan an-Nabulisi (Hambaliyah); Al-Maqdis, Al-Yafi', Asy-Sya'rani dan Al-Bahtimi (Syafi'iyah). Dari kalangan Mutakallimin, Ibnu Khafif, Al-Ghazali dan Ar-Razy (kalangan Asy'ari) serta kalangan Mutakallim Salaf. Dari kalangan Filosof pendukungnya adalah Ibnu Thufail. Sedangkan dari kalangan Sufi antara lain as-Suhrawardy al-Maqtul, Ibnu Atha' as-Sulamy dan Al-Kalabadzi. Kelompok yang tidak berkomentar, dari kalangan Fuqaha' antara lain: Ibnu Bahlul (Hambaliyah), Ibnu Suraij, Ibnu Hajar dan As-Suyuthy (Syafi'iyah). Dari kalangan Sufi antara lain, Al-Hushri, Al-Hujwiri, Abu Sa'id al-Harawi, Al-Jilany, Al-Baqli, Al-Aththar, Ibnu Arabi, Jalaluddin ar-Ruumi, Ahmad Ar-Rifa'i, dan Al-Jili.

Taymiyah, Dari kalangan madzhab Hambali, dan kalangan Syafi'iyah seperti al-Juwaini dan ad-Dzahaby. Sementara itu terdapat juga dari kalangan Mutakallimin yang mengkafirkan,<sup>27</sup> begitu juga yang terjadi di kalangan sufi.<sup>28</sup>

Memang, banyak di antara ulama yang tidak bisa menerima ajaran tasawuf *Wahdatul Wujud*, tetapi tidak sedikit pula para ulama yang sependapat dan membelanya. Kebanyakan Ulama fiqih mengkafirkannya. Dengan alasan bahwasanya mengatakan bahwa diri manusia bersatu dengan Tuhan adalah syirik yang amat besar. Oleh karena itu Ibn at-Taymiyah, Ibn al-Qayyim, Ibn an-Nadim dan lain-lain berpendapat bahwa hukuman mati yang ditimpakan memang patut dilakukan. Tetapi ulama-ulama fiqih yang lain seperti Ibnu Syuraih seorang ulama yang sangat terkemuka dari mazhab Malik, memberikan komentar: "Ilmuku tidak mendalam tentang dirinya, karena itu saya tidak bisa berkata apa-apa".

Kritik pada ajaran wujudiyah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani menjadi prioritas utama Nuruddin al-Raniri dalam meluruskan ajaran Islam secara otentik. Sebagaimana juga disebutkan di atas bahwa Hamzah merupakan ulama yang mentransformasikan wujudiyah kepada pengikut-pengikutnya. Aliran wujudiyah yang diajarkan dua ulama tersebut (Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani) merupakan bentuk inspirasi atau aliran yang dipengaruhi oleh *wahdat Al-Wujud* Ibn Arabi yang mengajarkan tentang tajallinya Tuhan terhadap

---

<sup>27</sup> Al-Jubba'i dan al-Qazwiny (Mu'tazilah); Nashiruddin ath-Thusy dan pengikutnya (Imamiyah); Al-Baqillary (Asy'ariyah); Ibnu Kamal dan al-Qaaly (Maturidiyah)

<sup>28</sup> Dari kalangan Sufi antara lain, Amr al-Makky dan kalangan Salaf, di antaranya juga para Sufi mutakhir, selain Ahmad ar-Rifa'iy dan Abdu! Karim al-Jily, keduanya tidak berkomentar

manusia. Karena bagian semua yang ada di bumi adalah pancaran sinar Tuhan yang memantul sehingga terbentuklah alam ini.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ahmad Daudy menyebutkan bahwa kritik Nuruddin al-Raniri terhadap Hamzah Fansuri terkumpul pada poin sebagai berikut:<sup>29</sup>

1. Hamzah Fansuri selalu mengajarkan ajaran Wujudiyah yang mengatakan bahwa Tuhan berada dalam kandungan (*immanen*) alam ini, begitu juga sebaliknya bahwa sesuatu yang imanen, berada dalam kandungan Tuhan. Bagi Nuruddin al-Raniri aliran wujudiyah adalah sesat karena telah menyamakan antara alam dengan Tuhan yang kekal. Sebagai konsekuensi dari ajaran wujudiyah yang dikeluarkan Hamzah Fansuri adalah bersifat pantzistik. Hal ini sangat bertentangan dengan nash-nash al-Qur'an.
2. Hamzah Fansuri yang mengatakan tentang nyawa itu bukan khalik dan bukan makhluk. Pandangan ini mengandung makna ganda. Dari sini dapat dilihat bahwa Hamzah Fansuri tidak memiliki prinsip dalam mengajarkan ajarannya. digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Bagi Nuruddin al-Raniri nyawa adalah makhluk dan selain Allah SWT adalah makhluk. Karena nyawa adalah makhluk, maka nyawa suatu saat pasti akan mengalami kerusakan dan kehancuran, karena seluruh alam sudah dapat dipastikan akan mengalami kehancuran dan akan kembali kepada Tuhan.
3. Hamzah Fansuri yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk. Dalam pandangan Hamzah Fansuri, al-Qur'an tidak ubahnya teks yang diciptakan oleh Tuhan, sehingga teks yang ada sebenarnya benda baru yang suatu saat

---

<sup>29</sup> Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin al-Raniri*, (Jakarta: Bulan Bintang 1978), 105

akan mengalami kerusakan. Hal ini sangat berbeda dengan apa yang dikembangkan oleh Nuruddin al-Raniri tentang al-Qur'an. Nuruddin al-Raniri melihat bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang bersifat qadim dan azali serta abadi beserta kehendak Allah SWT. Jadi al-Qur'an mempunyai kekekalan, namun kekekalan yang dimilikinya tidak sama dengan kekekalan yang dimiliki Allah SWT. Oleh karena itu al-Qur'an juga disebut dengan qadim, dan yang terakhir,

4. Anggapan Hamzah Fansuri yang menyatakan bahwa nyawa berasal dari Tuhan dan akan kembali bersatu dengan-Nya seperti ombak ke dalam laut. Hal ini dalam pandangan Nuruddin al-Raniri dianggap sebagai bias dari ajaran wujudiyah yang bersifat panteistik.<sup>30</sup>

Menurut al-Attas, sedikitnya ada lima hal yang dijadikan alasan oleh al-Raniri untuk menghujat doktrin ajaran *wujudiyah/Wahdat al-Wujud* antara lain:<sup>31</sup>

1. Bagi Nuruddin al-Raniri, gagasan *Wahdat al-Wujud* yang dikembangkan Hamzah Fansuri tentang Tuhan, alam, manusia dan hubungan antar masing-masingnya, tidak berbeda dengan gagasan para filsuf, kaum Zoroaster (Majusi), dan bahkan Brahmanisme.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam konsepsi Syekh Nuruddin al-Raniri*, (Jakarta: CV Rajawali 1983), 202.

<sup>31</sup> Syekh Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin of The Malay Shar'i*, 31

<sup>32</sup> Dalam salah satu karyanya, *Tibyan Fi Ma'rifah al-Adyan* yang selanjutnya disebut *Tibyan*, al-Raniri Mengatakan: "ketiga *ta'rifah* dari pada Majusi itu bernama Sumaniiyah. Adalah mereka itu menyembah tiap-tiap cahaya daripada matahari dan bulan dan binyang dan api dan barang sebagainya. Seperti katanya adalah sekalian cahaya itu dari pada suatu cahaya jua dahulu daripada dijadikan Allah segala makhluk(yaitu Arash, lawh dan tujuh tingkat langit). Maka tatkala Allah SWT menjadikan segalanya kemudian terpisah-pisah segala cahaya itu: yaitu pada penglihat mata jua tetapi pada

Nuruddin al-Raniri menyebutkan tindakan kaum majusi yang menyembah cahaya karena berkeyakinan bahwa semua cahaya berasal dari satu cahaya sebelum terciptanya makhluk, sehingga mereka percaya bahwa semua cahaya pada hakikatnya adalah cahaya Tuhan. Kemudian al-Raniri menyamakan hal tersebut dengan keyakinan Hamzah Fansuri yang mengatakan bahwa “cahaya yang pertama memancar dari hakikat Tuhan adalah cahaya Muhammad”.<sup>33</sup>

2. Nuruddin al-Raniri menganggap bahwa ajaran wujudiyah tentang imanensi Tuhan dalam alam secara mutlak merupakan ajaran yang sesat (*Dalalah*).<sup>34</sup>

Nuruddin al-Raniri mengutip ucapan Hamzah Fansuri dalam salah satu karyanya, *al-Muntahi*. Dalam kitab tersebut, ketika menafsirkan sabda Nabi SAW ‘*Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu* (barang siapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhannya)<sup>35</sup>, Hamzah Fansuri menafsirkan bahwa “arti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya yakni diri ‘*kuntu kanzan makhfiyyan* itu dirinya, dan semesta sekalian dalam ilmu Allah SWT.

hakikatnya sekalian cahaya itu suatu jua yaitu *Nur Allah*. Demikianlah I’tiqad Hamzah Fansuri. Katanya dalam kitab *Asrar al-Arifin* bahwa cahaya pertama-tama berceraikan dari zdat Allah SWT adalah Nur Muhammad. Maka dari pada perkataan ini cenderung pada madhab Tanasukiyah, dan serupa dengan kata falasifah bahwa adalah Haqq Ta’ala itu suatu jauhar yang *basit*. Dan demikian lagi I’tiqad wathaniyyah yang daripada kaum Barahimah dan Samiyah yang mengediami negeri Tubbat. Dan seperti I’tiqad Hululiyah yang mengediami negeri Halwaniyyah dan benua Hindustan. Demikianlah I’tiqad mereka itu”. Lihat Syekh Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin of the Malay Shar’i*, 478.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Dalam *Tibyan* Syekh Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin of The Malay Shar’i*, ia mengatakan: “katanya bahwa segala *arwah* dan segala sesuatu itu daripada suku-suku Allah SWT dari kerana Ia berbuat dan menjadikan segala sesuatu. Maka perbuatannya dan yang demikian itu jadi daripada-Nya dan kembali pula kepada-Nya jua. Maka segala *makhluqat* itu suku-suku dari Allah SWT. Inilah mazdhab Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani yang *dalalat* keduanya. Da lagi kata setengah dari pada kaum Tanasukhiyyah bahwa *takwin* yang *mukawwin*, dan *fa’il* dan *maf’ul* suatu suatu jua. Dan demikianlah mazdhab Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani”. Syekh Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin of The Malay Shar’i*, 478-479.

<sup>35</sup> *Ibid.*

Sedangkan dalam pandangan Nuruddin al-Raniri menegaskan bahwa “, maka nyatalah dari pada perkataan *wujudiyah* itu bahwa semesta alam sekalian ada lengkap *berwujud* di dalam *haqq Ta'ala*. Maka keluarlah alam dari pada-Nya seperti *pohon kayu keluar dari bijinya*. Maka I'tiqad yang demikian itu kufur”<sup>36</sup>.

Dari kalimat terakhir di atas, nampak bahwa Nuruddin al-Raniri mendasarkan tuduhannya pada konsep Hamzah Fansuri. Menurut pemahaman Nuruddin al-Raniri, tentunya bahwa alam benar-benar merupakan hakikat Tuhan, dan memancar dari dzat-Nya, seperti munculnya pohon dari sebutir biji. Hal ini dianggap cukup bagi Nuruddin al-Raniri untuk menghukumi para pengikut ajaran wujudiyah sebagai kafir.

3. Nuruddin al-Raniri menganggap ajaran *wujudiyah* bahwa Tuhan itu wujud sederhana, sama dengan pendapat para filsuf yang dianggap sesat, dan bertentangan dengan aqidah Islam sebagaimana dikutip Oman Fathurrahman.<sup>37</sup>

Dalam anggapan Nuruddin al-Raniri bahwa Tuhan dalam konsep Hamzah Fansuri adalah wujud absolut tanpa sifat atau yang disebut oleh Hamzah Fansuri sebagai *Dzat* dan *Huwa*.

<sup>36</sup> Syekh Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin Of The Malay Shar'ī*, 479

<sup>37</sup> Menurut al-Attas, Nuruddin al-Raniri diduga kuat mendasarkan tuduhannya ini pada pernyataan hamzah Fansuri dalam kitab *Asrar al-Arifin* yaitu: “yakni tatkala bumi dan langit belum ada. Arsh dan Kursi belum ada, syurga dan neraka belum ada, semesta kalian [alam] pun belum ada, apa jua yang pertama? Yakni yang pertama zdat semata, sendiri-Nya, tiada dengan sifat dan tiada dengan asma-Nya, itulah yang pertama. Adapun nama Dzat itu *Huwa*” Lihat *Asrar*, dalam al-Attas 1970: 239-240. sebagai perbandingan lihat juga Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi; Menyoyal Wahdat al-Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung : Mizan 1999), 39.

4. Menurut Nuruddin al-Raniri, ajaran *wujudiyah* bahwa al-Qur'an itu makhluk yang diciptakan, sama dengan ajaran kaum Qadariah dan mu'tazilah yang dianggap menyimpang.<sup>38</sup> Untuk memperkuat tuduhannya ini, Nuruddin al-Raniri mengutip firman Allah SWT: *Inna anzalnahu Qur'an an 'Arabiyyan dhi 'iwajin*,<sup>39</sup> dan hadis Nabi Saw, "*man qala a!-Qur'anu makhlukun, fahuwa kafirun*."<sup>40</sup>
5. Nuruddin al-Raniri berpandangan bahwa ajaran *wujudiyah/Wahdat al-Wujud* menganggap ini terdahulu (*qadim*), bertentangan dengan aqidah Islam.<sup>41</sup> Untuk memperkuat tuduhannya tersebut, Nuruddin al-Raniri merujuk pendapat *Ahlussunnah wal-Jamaah* sebagai berikut: bahwa seluruh *Ahlu al-Sunnah wa'l-Jamaah* sepakat mengatakan barang siapa mengi'tiqadkan bahwa *ma'dum* itu suatu *shay'*, maka ia itu kafir.<sup>42</sup>

Penentangan keras Nuruddin al-Raniri terhadap doktrin *wujudiyah* Hamzah

Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani di Aceh ini, tampaknya merupakan

<sup>38</sup>Mengenai hal ini Nuruddin al-Raniri mengatakan: "*Shahdan*. Lagi pula I'tiqad kaum Qadariah dan setengan daripada mereka itu I'tiqadnya bahwa al-Qur'an itu makhluk. Maka I'tiqad yang demikian itu kufur, inilah I'tiqad wujudiyah Hamzah fansuri. Katanya dalam kitab *asrar al-Arifin* bahwa kalam Allah SWT yang dibawa Jibra'il itu dapat dikata akan dia makhluk. Maka I'tiqad yang demikian itu kufur" lihat *Tibyan*, dalam al-Attas, 482-483.

<sup>39</sup>Yakni bahwasannya kami turunkan al-Qur'an dibawa Jibril dengan bahasa Arab bukannya ia makhluk" (QS. 39:28)

<sup>40</sup>Yakni barang siapa mengatakan Qur'an itu makhluk, maka ia itu kafir". Lihat Syekh Naquib al-Attas, *Tibyan Fi Ma'rifah al-Adyan*, 482.

<sup>41</sup>Nuruddin al-Raniri mengatakan: "Kesembilan kaum Jahmiyah itu Zanadiqiyah namanya adalah I'tiqad mereka itu dan katanya bahwa alam itu qadim dan ma'dum itu suatu jua, dan Allah SWT tiada ma'dum. Maka inilah I'tiqad Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dan segala yang mengukut keduanya. Maka I'tiqad yang demikian itu kufur karena sesuai dengan firman Allah SWT: '*Wa'llahu khaliq kulli shay'in*, yakni Allah SWT, jua yang menjadikan segala sesuatu' Lihat Syekh Naquib al-Attas, *Tibyan Fi Ma'rifah al-Adyan*, 483.

<sup>42</sup>Mereka itulah yang bernama Ashabu'l-Hayula; artinya yang mengi'tiqadkan al-Qur'an 'yanu'l-thabitah itu ada berwujud" Lihat Syekh Naquib al-Attas, *Tibyan Fi Ma'rifah al-Adyan*, 483.

warisan dari pertentangan antara kaum ortodoks dan heterodoks (dalam hal ini para filsuf) yang pernah terjadi dalam sejarah pemikiran filsafat Islam sejak berabad-abad sebelumnya. Al-Ghazalī, merupakan contoh jelas seorang ulama ortodoks yang dengan gigih berusaha mengemukakan argumen-argumen para filsuf tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan alam yang dianggap sebagai ancaman serius atas kandungan Islam yang bersifat wahyu. Ia, dengan karya klasiknya, *tahafut al-Falasifah* (kesesatan para filsuf) mengajukan berbagai argumentasi yang mengungkapkan kontradiksi-kontradiksi dalam filsafat, kaitannya dengan doktrin-doktrin keagamaan.<sup>43</sup>

Untuk kasus di Aceh, kita dapat pula menarik benang meran dengan pertentangan kaum ortodoks dan heterodoks yang terjadi pada abad yang bersamaan di negeri asal al-Raniri sendiri, India. Pertentangan kaum ortodoks di India bermula dari adanya kebijakan kaisar Moghul, Akbar (1573-1605) untuk mendirikan sebuah eklektikisme keagamaan yang menghimpun unsur-unsur terbaik Hindu dan Islam, dan menciptakan agama Tuhan baru yang ia sebut *Din Ilahi*. Kebijakan ini mengundang ketegangan dan pertentangan dari ulama ortodoks yang menganggap bahwa toleransi keagamaan Akbar, dengan akibat-akibat yang ditimbulkannya dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Paham heterodoks ini bertahan cukup lama, bahkan semakin kuat pengaruhnya terutama karena pengganti Akbar pun yakni Jahangir (1605-1627 M) menganut paham yang sama. Dalam konteks inilah penting dikemukakan bahwa pada saat yang

---

<sup>43</sup> Fazlurrahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka Pelajar, 1984), 172.



hampir bersamaan, ajaran mistik Hamzah Fansuri yang dianggap heterodoks di Aceh pun sedang mengalami masa keemasan di bawah perlindungan Iskandar Muda (1607-1636 M).<sup>44</sup>

Jika Nuruddin al-Raniri menjadi motor penggerak dalam menentang paham heterodoks di Aceh, maka dalam kasus Moghul kita mengenal seorang tokoh yaitu Ahmad as-Sirhindi (1564-1624) yang dapat dianggap sebagai salah seorang wakil ulama terdepan dalam membela ortodoksi Islam dari heterodoksi Akbar dan para pengikutnya, hingga karena kebesarannya ia dikenal dengan kehormatan *ujaddid alf as-sani* (pembaharu millenium kedua), dan *Imam Robbani* (pemimpin yang diilhami Tuhan). Akan tetapi, meskipun berasal dari negeri yang sama, masa yang hampir bersamaan, dan sikap yang saling berdekatan, dalam karya-karya Nuruddin al-Raniri tidak ditemukan petunjuk bahwa ia mengenal karangan-karangan as-Sirhindi, kendati pada umumnya pandangan-pandangan Nuruddin al-Raniri memang sejalan dengan aliran *Wahdah as-Syuhud*, yang ide-idenya dikembangkan antara lain oleh as-Sirhindi. Yang membuat dekat kedua tokoh ini adalah kecenderungan mereka yang mencolok pada hukum syariat dari pada pengalaman eksasis, penarikan garis tegas antara Tuhan dan alam, serta kritik tajam mereka terhadap kecenderungan sifat-sifat bid'ah dalam tasawuf.<sup>45</sup>

Penentangan kaum ortodoks di India, baru mendapat momentumnya ketika pengganti Jahangir yaitu Shah Jahan (1627-1658) yang dilanjutkan oleh

<sup>44</sup> Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka firdaus 1986), 372.

<sup>45</sup> Briginsky, *Yang Indah, Berfaedah Dan Kamal; Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*, (Jakarta: INIS, 1998), 472.

Aurangzib (1658-1681) menganut kebijakan baru menentang paham heterodoks.

Pada tahun 1633 M, Shah Jahan memerintahkan untuk menghancurkan kuil-kuil Hindu yang dibangun pada pemerintahan sebelumnya, dan melarang mendirikan kuil-kuil baru pada 1634, ia juga melarang umat Islam menikahi penganut agama Hindu. Dan bahkan pada 1658, Aurangzib menjatuhkan hukuman mati kepada Dara Shikuh, seorang tokoh mistik yang dikenal gigih memadukan unsur Islam dan Hindu.

Tampaknya bukan suatu kebetulan pula jika pada masa yang hampir bersamaan, di Aceh pun terjadi perubahan politik di mana Nuruddin al-Raniri berhasil meyakinkan penguasa baru yang naik tahta menggantikan Sultan Iskandar Muda, yakni Iskandar Tsani (1637-1641) untuk menghukumi penganut para doktrin *wujudiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dan menghancurkan kitab-kitab peninggalan mereka. Latar belakang inilah kemudian yang mengiringi Annimarie Schimmel dan A.H. Johns mengambil kesimpulan bahwa kontroversi doktrin *wujudiyah* di Aceh merupakan konsekuensi dari perkembangan politik dan keagamaan di Moghul, India.<sup>46</sup>

Kesimpulan Johns tersebut kemudian didukung oleh Drewes, meskipun menurut Drewes sangat tidak tepat jika menghubungkan begitu saja tindakan Nuruddin al-Raniri di Aceh dengan penentangan muslim India atas sinkretisme Akbar, atau dalam tindakan mereka dalam menentang agama Hindu. Karena menurut Drewes, dalam dua kasus di India tersebut yang saling berhadapan

---

<sup>46</sup> Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, 73.

adalah kaum Muslim dengan pihak di luar Islam, sedangkan tindakan Nuruddin al-Raniri di Aceh merupakan refleksi dari pertentangan internal antar sesama Muslim tentang kesesuaian doktrin kontroversial Ibn ‘Arabi dengan ortodoksi Islam.

Lain halnya dengan al-Attas, ia menganggap bahwa kontroversi doktrin *wujudiyah* di Aceh terjadi karena dipengaruhi oleh ambisi politik Nuruddin al-Raniri. Oleh karenanya, al-Attas meragukan ketulusan reformasi intelektual dan keagamaan Nuruddin al-Raniri dalam menentang doktrin tersebut. Sebagai dalih atas pernyataannya, al-Attas mengemukakan beberapa contoh ajaran dan konsep *wujudiyah* Hamzah Fansuri yang menurutnya diputarbalikkan dan disalahartikan oleh Nuruddin al-Raniri. Hal ini terjadi karena menurut al-Attas, Nuruddin al-Raniri tidak menguasai kepelikan dan paradoksi bahasa melayu yang digunakan oleh Hamzah Fansuri dalam karya-karyanya; ia hanya ingin memanfaatkan naiknya Sultan Iskandar Tsani, yang dalam kebijakannya memang menguntungkan kaum ortodoks. Ketidaktulusan Nuruddin al-Raniri menurut al-Attas juga nampak dari kenyataan bahwa untuk masuk ke dalam kalangan istana, Nuruddin al-Raniri menunggu hingga wafatnya Syamsuddin as-Sumatrani, seorang ulama istana murid Hamzah Fansuri. Al-Attas menduga bahwa tindakan Nuruddin al-Raniri ini adalah untuk menghindari penentangan atas dirinya dari seorang ulama mumpuni yang menjadi lawan politiknya.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Lihat Syekh Naquib al-Attas, *Tibyan Fi Ma'rifah al-Adyan*, 17.

Dari semua kritik yang dilontarkan Nuruddin al-Raniri sampai mengorbankan beberapa orang pengikut ajaran wujudiyah mempunyai inti pembicaraan yang dapat mudah dipahami yaitu Nuruddin al-Raniri berusaha keras mengembalikan aliran-aliran sufi panteistik kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Karena pada dasarnya nilai sufi sama sekali tidak bertentangan dengan apa yang dikandung syariat Islam. Ajaran wujudiyah yang terpengaruh *wahdat Al-wujud* Ibn Arabi dapat dipandang sebagai satu bentuk aliran yang sama dengan ajaran yang dimunculkan oleh murid al-Junayd yaitu al-Hallaj dengan konsep *ana al-haq-nya*. Dan semua dalam pandangan Nuruddin al-Raniri dapat dianggap sebagai ajaran sesat.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

## BAB IV ANALISIS

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

### **Nuruddin al-Raniri sebagai Pembaharu**

Jauh sebelum kedatangan Syeikh Nuruddin al-Raniri ke Aceh, pada masa pemerintahan Sultan Husein (pengganti Sultan sebelumnya), yang berangkat pada tahun 975 H/1567 M, di Aceh telah ada seorang ulama yang digelar Syeikh Nuruddin.

Syeikh Nuruddin al-Raniri yang diriwayatkan ini nama lengkapnya berdasarkan kepada karya-karyanya ialah Syeikh Nuruddin Muhammad ibnu 'Ali Ibnu Hasanji ibnu Muhammad Hamid al-Raniri al-Quraisyi. Syeikh Nuruddin al-Raniri walaupun berasal dari pada keturunan Arab di India dari pihak ayahnya dan bangsa Melayu dari sebelah ibu, namun Nuruddin al-Raniri lama tinggal di Pahang dan Aceh, dan banyak mengarang kitab-kitab dalam bahasa Melayu. Sebagian besar karangannya ditujukan membantah faham '*Wahdatul Wujud*' yang diajarkan oleh Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani.

Banyak persoalan menarik mengenai ulama ini, di antaranya kitab fikih dalam bahasa Melayu yang pertama sekali berjudul *ash-Shirath al-Mustaqim* adalah karya Nuruddin al-Raniri. Demikian juga mengenai kitab hadis yang berjudul *al-Fayaid al-Bahiyah fi al-Ahadits an-Nabawiyah* atau judul lainnya *Hidaya al-Habib fi at-Tarhib wa at-Tarhib*, adalah kitab membicarakan hadis yang pertama sekali dalam bahasa Melayu.

Hampir semua penulis menyebut bahwa Syeikh Nuruddin al-Raniri dilahirkan di Ranir, berdekatan dengan Gujarat. Asal usul Nuruddin al-Raniri ialah bangsa Arab keturunan Quraisy yang berpindah ke India. Tetapi salah seorang muridnya bernama Muhammad 'Ali atau Manshur yang digelar dengan Megat Sati Ibnu Amir Sulaiman Ibnu Sa'id Ja'far Shadiq ibnu 'Abdullah dalam karyanya *Syarab al-'Arifin li Ahli al-Washilin* menyebut bahwa Syeikh Nuruddin al-Raniri adalah "Raniri negerinya, Syafi'ie nama madzhabnya, Bakri bangsanya."

Pendidikan dasarnya diperoleh di tempat kelahirannya Ranir atau Rander. Raniri/Rander, sebahagian riwayat mengatakan berdekatan dengan Kota Surat, dan riwayat lain mengatakan dekat Bikanir, kedua-duanya di negeri India. Syeikh Nuruddin al-Raniri berhasil berangkat ke Mekkah dan Madinah dalam tahun 1030 H/1621 M dan di sana Nuruddin al-Raniri sempat belajar kepada Syeikh Abu Hafash 'Umar bin 'Abdullah ba Syaiban atau nama lain ulama ini ialah Sayyid 'Umar al-'Aidrus. Kepada ulama ini Nuruddin al-Raniri mengambil bai'ah Thariqat Rifa'iyah. Dalam sektor Thariqat Rifa'iyah itu Syeikh Nuruddin al-Raniri adalah murid Syeikh Muhammad al-'Aidrus. Selain Thariqat Rifa'iyah, Syeikh Nuruddin al-Raniri juga pengamal Thariqat Qadiriyyah.

Syeikh Nuruddin al-Raniri datang dengan membawa pendapat baru, yang asing dalam masyarakat Aceh. Setiap sesuatu yang baru selalu menjadi perhatian dan pengamatan orang, baik sebagai kawan ataupun lawan. Paham baru yang dibawa

Nuruddin al-Raniri itu ialah paham yang anti atau penolakan tasawuf ajaran model Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani. Kedua ajaran ulama sufi itu adalah sesat menurut pandangan Nuruddin al-Raniri.

Namun akhirnya, Syeikh Nuruddin al-Raniri mendapat tempat pada hati Sultan Iskandar Tsani, yang walaupun sebenarnya pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Muda Nuruddin al-Raniri tidak begitu diketahui oleh masyarakat luas.

Oleh sebab itu, dengan ketegasan dan keberaniannya, Syeikh Nuruddin al-Raniri menguasai berbagai bidang ilmu agama Islam, mengakibatkan Nuruddin al-Raniri sangat cepat menonjol pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Tsani itu. Akhirnya Syeikh Nuruddin al-Raniri naik ke puncak yang tertinggi dalam kerajaan Aceh, karena Nuruddin al-Raniri mendapat dukungan sepenuhnya dari pada sultan. Nuruddin al-Raniri memang ahli dalam bidang *ilmu Mantiq* (Logika) dan *ilmu Balaghah* (Retorika). Dalam *ilmu Fiqh*, Syeikh Nuruddin al-Raniri adalah penganut Mazhab Syafi'i, walaupun Nuruddin al-Raniri juga ahli dalam ajaran mazhab-mazhab yang lainnya. Dari segi aqidah, Syeikh Nuruddin al-Raniri adalah pengikut Mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang berasal dari Syeikh Abul Hasan al-Asy'ari dan Syeikh Abu Manshur al-Maturidi. Pegangannya dalam tasawuf ialah Nuruddin al-Raniri adalah pengikut tasawuf yang mu'tabarah dan pengamal berbagai *thariqah sufiyah*. Tetapi suatu perkara yang aneh, dalam bidang tasawuf Nuruddin al-Raniri menghantam habis-habisan Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani. Walau bagaimanapun

Syeikh Nuruddin al-Raniri tidak pernah menyalahkan, bahkan mendukung Syeikh Muhyiddin ibnu 'Arabi, Abi Yazid al-Bistami, 'Abdul Karim al-Jili, Abu Manshur Husein al-Hallaj dan lain-lain. Perkataan yang bercorak 'syathahiyat' yang keluar dari pada ulama-ulama sufi yang tersebut itu tidak pernah Nuruddin al-Raniri salahkan, tetapi sebaliknya perkataan yang bercorak 'syathahiyat' yang berasal dari Syeikh Hamzah al-Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatra-ni selalu ditafsirkan secara salah oleh Syeikh Nuruddin al-Raniri. Di dalam karyanya *Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin*, Syeikh Nuruddin al-Raniri berpendapat bahwa al-Hallaj mati syahid. Katanya: "Dan Hallaj itu pun syahid fi sabilillah" Padahal jika kita teliti, sebenarnya Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani itu pegangannya tidak berbeda dengan al-Hallaj.

Satu sisi, ajaran Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani mencapai puncaknya pada ajaran Syeikh Muhyiddin Ibnu 'Arabi, Syeikh Abi Yazid al-Bustami, Syeikh 'Abdul Karim al-Jili. Dan pada sisi yang lain mencapai puncaknya dan hampir mirip dengan apa yang dikembangkan dalam ajaran Imam al-Ghazali, Syeikh Junaid al-Baghdadi dan lain-lain, yang telah populer dengan kemuktabarannya, kesahannya, dan selalu dipandang sebagai sufi yang sangat betul di kalangan ulama tasawuf. Bahwa ajaran tasawuf telah berurat dan berakar diqalbu, bahkan telah mesra dari ujung rambut hingga ke ujung kaki, dari kulit hingga daging, dari tulang hingga ke sumsum pencinta-pencintanya, yang tentu saja mereka mengadakan tantangan yang



spontan terhadap Syeikh Nuruddin al-Raniri. Bahkan kepada siapa saja yang berani menyalah-nyalahkan pegangan mereka. Pengikut-pengikut Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani menganggap kedua gurunya adalah wali Allah, yang paham terhadap pengetahuan syariat, tarekat, haqiqat dan makrifat. Mereka beranggapan, sekalipun telah diakui bahwa Syeikh Nuruddin al-Raniri sebagai seorang ulama besar, yang dikatakan juga telah mengetahui ilmu tasawuf, namun tasawuf yang diketahui oleh Syeikh Nuruddin al-Raniri itu hanyalah tasawuf zahir belaka. Bahwa Nuruddin al-Raniri hanyalah mengetahui kulit ilmu tasawuf, tetap tidak sampai kepada intipati tasawuf yang sebenarnya. Nuruddin al-Raniri mempunyai ilmu lisan sebagai hujjah belaka, tetapi belum mempunyai ilmu *qalbu*, yang dinamakan juga dengan ilmu *sirr*.

Selama menetap di Pahang atau pun setelah Nuruddin al-Raniri pindah ke Aceh, ramai penduduk yang berasal dari dunia Melayu belajar kepada ulama besar yang berasal dari India. Untuk membela ajaran wujudiyah yang dikembangkan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatani, terdapat dua murid yang telah berusaha untuk menghantam terhadap ajaran kritik yang dikembangkan Nuruddin al-Raniri, yaitu; Syeikh Yusuf Tajul Mankatsi/al-Maqasari al-Khalwati yang berasal dari Makasar/tanah Bugis. Tidak begitu jelas apakah Syeikh Yusuf Tajul Khalwati ini belajar kepada Syeikh Nuruddin al-Raniri sewaktu Nuruddin al-Raniri masih di Aceh atau pun Syeikh Yusuf datang menemui Syeikh Nuruddin al-Raniri di negerinya, India. Sementara

pendapat lain menyebut bahwa Syeikh Yusuf Tajul Khalwati benar-benar dapat berguru kepada Syeikh Nuruddin al-Raniri sewaktu masih di Aceh, dan Syeikh Yusuf Tajul Khalwati menerima bai'ah Tarekat Qadiriyyah dari pada Syeikh Nuruddin al-Raniri. Dan yang satu lagi adalah Syeikh Muhammad 'Ali, ulama ini berasal dari Aceh.

Ada yang berpendapat bahwa Nuruddin al-Raniri meninggal dunia di India. Pendapat lain menyebut bahwa Nuruddin al-Raniri meninggal dunia di Aceh. Ahmad Daudi, menulis: "Maka tiba-tiba dan tanpa sebab-sebab yang diketahui, Syeikh Nuruddin al-Raniri meninggalkan Serambi Mekah ini, berlayar kembali ke tanah tumpah darahnya yang tercinta, Ranir untuk selama-lamanya. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1054 H (1644 M)." Bahwa Nuruddin al-Raniri meninggal dunia pada 22 Zulhijjah 1069 H/21 September 1658 M. Tetapi Karel A. Steenbrink dalam bukunya, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat* berpendapat lain, bahwa hingga tahun 1644 M bererti Syeikh Nuruddin masih berada di Aceh. Menurutnya terjadi diskusi yang terlalu tajam antara beberapa kelompok pemerintah: Seorang uskup agung (al-Raniri) di satu pihak dan beberapa hulubalang dan seorang ulama dari Sumatera Barat di pihak lain. Pihak yang anti al-Raniri akhirnya menang, sehingga al-Raniri dengan tergesa-gesa kembali ke Gujarat. Tulisan Karel itu barangkali ada benarnya, karena secara tidak langsung Syeikh Nuruddin mengaku pernah kalah berdebat dengan Saiful Rijal, penyokong faham Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatrani, perkara ini Nuruddin al-Raniri ceritakan dalam kitab *Fath al-Mubin*.

Adapun tempat meninggalnya, H.M. Zainuddin, berbeda pendapat dengan Ahmad Daudy di atas. Menurut Zainuddin dalam *Tarich Atjeh dan Nusantara, jilid 1*, bahwa terjadi pertikaian di Istana, dalam perebutan itu telah terbunuh seorang ulama, Faqih Hitam yang menentang tindakan Puteri Seri Alam. Pada waktu itu Syeikh Nuruddin diculik orang, kemudian mayatnya diketemukan di Kuala Aceh. Menurut H.M. Zainuddin pula, bahwa makam Syeikh Nuruddin itu dikenal dengan makam keramat Teungku Syahdin (Syeikh Nuruddin al-Raniri) terletak di Kuala Aceh.

Dalam masa pemerintahan Iskandar Muda, kerajaan Aceh maju, ajaran sufi tidak menghalang kemajuan yang berasaskan Islam. Sebaliknya masa pemerintahan Iskandar Tsani, ajaran sufi dianggap sesat, ternyata kerajaan Aceh mulai menurun. Bantahan terhadap sesuatu pijakan yang pernah berkembang di dunia Islam perlulah ditangani dengan penuh kebijaksanaan. Siapa saja yang memegang urusan ke-Islaman jangan sampai salah memberikan penilaian, sering terjadi yang benar menjadi salah, atau sebaliknya yang salah menjadi benar.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

#### • **Menilik Ulang Kritik Nuruddin al-Raniri.**

Nuruddin al-Raniri yang berusaha mengembalikan ajaran tasawu<sup>2</sup> pada al-Qur'an dan Hadis memandang bahwa ajaran yang dibawa Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani saat itu adalah ajaran yang sesat yang melenceng dari ajaran syariat Islam. Padahal ajaran wujudiyah yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri adalah sebuah upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan tidak

meninggalkan seluruh yang diperintah-Nya, termasuk syariat Islam. Ajaran wujudiyah mempunyai kesamaan dengan ajaran yang dikembangkan Ibn Arabi dengan *wahdat al-wujud*-nya. Manusia sebagai hamba Allah SWT selalu berusaha mendekati diri kepada-Nya dan bahkan menyatu seperti yang dikembangkan Bayazid dan Hallaj.

Manusia adalah termasuk makhluk historis, artinya keberadaannya yang mempunyai sejarah, ia senantiasa berubah dari masa ke masa, baik pola pikir maupun hidupnya. Oleh karena itu, manusia dalam kurun waktu tertentu berbeda dengan manusia dalam kurun waktu lain. dalam kaitannya dengan eksistensi manusia, perbedaan itu terletak hanya pada unsur dan sifatnya yang kasat mata, sedangkan hakikat atau esensinya sama.<sup>1</sup>

Manusia diciptakan oleh Allah SWT dari *nutfah* (air mani). Dengan bertemunya sel sperma dan sel ovum, maka akan terjadi proses yang dinamakan (reproduksi manusia). Sebagaimana firman Allah SWT (QS. Al- Hajr: 28-29). Yang artinya “Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat. Sesungguhnya aku akan menciptakan manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan kepadanya ruh (ciptaan) Ku, maka tunduklah kamu kepada- Nya dengan bersujud.”

---

<sup>1</sup> Mohammad Fahmi, *Manusia Dalam Islam Telaah Filosofis Pemikiran Al- Ghazali*, (akademika, 1 17. no. 1, september, 2005, 15-16s

Dalam Q.S. Al- Mu'minun (12-16) juga dijelaskan proses kejadian manusia :

“Dan sesungguhnya kami jadikan saripati (berasal dari tanah), kemudian kami jadikan saripati yang kokoh itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim), kemudian air mani itu kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu kami jadikan segumpal daging dan segumpal daging itu kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging, kemudian kami jadikan makhluk yang (berbentuk) lain. maka Maha Suci Allah SWT, pencipta yang paling baik. Kemudian setelah itu kamu sekalian benar-benar akan mati, lalu sesungguhnya akan dibangkitkan (dari kubur) di hari kiamat.<sup>2</sup>

Dengan demikian apa yang dikembangkan Nuruddin al-Raniri tidak sepenuhnya benar. Pada taraf ini penulis sepakat dengan Abdul Rauf Singkel yang mengatakan bahwa Nuruddin al-Raniri tidak pantas menghakimi para pengikut ajaran wujudiyah, karena ajaran tersebut adalah ajaran yang dapat mendekatkan diri kepada Allah SWT. Nuruddin al-Raniri mengeluarkan fatwa “halalnya darah” para pengikut wujudiyah dapat menjadi indikasi bahwa Nuruddin al-Raniri tidak mampu memahami ajaran wujudiyah seutuhnya.

---

<sup>2</sup> Departemen agama RI, *Al- Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Kumu Dasmoro Grafindo, 1994),

## BAB V

### PENUTUP

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

#### A. Kesimpulan

Dari paparan di atas merupakan hubungan hirarki matrik yang dikembangkan dalam skripsi ini. Antara yang satu dengan lainnya merupakan asumsi yang saling terkait. Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa; *Pertama*, Nuruddin al-Raniri berangkat dari sebuah pemahaman tentang bagaimana pemikiran tasawuf Nuruddin al-Raniri. Ada tiga dalam pemikiran tasawufnya, yaitu; Wujud Allah SWT, Sifat dan Dzat Allah SWT, Tajalli dan A'yan al-Tsabitha. *Kedua*, Nuruddin al-Raniri mengkritisi ajaran wujudiyah Hamzah Fansuri yang menjadi prioritas utama Nuruddin al-Raniri dalam meluruskan ajaran Islam secara otentik. Sebagaimana juga disebutkan di atas bahwa Hamzah Fansuri merupakan ulama yang mentransformasikan wujudiyah kepada pengikut-pengikutnya. Aliran wujudiyah yang diajarkan Hamzah Fansuri merupakan bentuk inspirasi atau aliran yang dipengaruhi oleh *Wahdat Al-Wujud* Ibn Arabi yang mengajarkan tentang tajallinya Tuhan terhadap manusia. Karena bagian semua yang ada di bumi adalah pancaran sinar Tuhan yang memantul sehingga terbentuklah alam ini.

Adapun kritik Nuruddin al-Raniri atas wujudiyah Hamzah Fansuri yang dianggap sesat terkumpul dalam empat poin, diantaranya adalah;

*Pertama*, Nuruddin al-Raniri menganggap aliran wujudiyah Hamzah Fansuri sesat karena telah menyamakan antara alam dengan Tuhan yang kekal. Hal ini sangat bertentangan dengan nash-nash al-Qur'an. *Kedua*, Hamzah Fansuri yang mengatakan tentang nyawa itu bukan khalik dan bukan makhluk. Bagi Nuruddin al-Raniri nyawa adalah makhluk dan selain Allah adalah makhluk. Karena nyawa adalah makhluk, maka nyawa suatu saat pasti akan mengalami kerusakan dan kehancuran, karena seluruh alam sudah dapat dipastikan akan mengalami kehancuran dan akan kembali kepada Tuhan. *Ketiga*, Hamzah Fansuri yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk. Dalam pandangan Hamzah Fansuri, al-Qur'an tidak ubahnya teks yang diciptakan oleh Tuhan, sehingga teks yang ada sebenarnya benda baru yang suatu saat akan mengalami kerusakan. Sedangkan Nuruddin al-Raniri melihat bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang bersifat qadim dan azali serta abadi beserta kehendak Allah. Jadi al-Qur'an mempunyai kekekalan, namun kekekalan yang dimilikinya tidak sama dengan kekekalan yang dimiliki Allah. Oleh karena itu al-Qur'an juga disebut dengan qadim, dan yang terakhir. *Keempat*, Anggapan Hamzah Fansuri yang menyatakan bahwa nyawa berasal dari Tuhan dan akan kembali bersatu dengan-Nya seperti ombak ke dalam laut. Hal ini dalam pandangan Nuruddin al-Raniri dianggap sebagai bias dari ajaran wujudiyah yang bersifat panteistik

## B. Saran-Saran

Kajian di atas masih terlalu banyak kekurangannya, baik data, analisa, dan pengolahan yang diberikan penulis dalam skripsi ini. Hal ini tidak bisa lepas dari sulitnya literatur tentang Nuruddin al-Raniri di cari. Maka dengan demikian, alangkah lebih bagusnya apabila ada seorang peneliti yang bersedia untuk mengembangkan dan mengkaji kembali dengan judul sama, lebih teliti dan dapat menemukan data lebih banyak. Mungkin inilah yang dapat disampaikan sebagai ungkapan bahwa penelitian ini adalah beban tanggung jawab intelektual peneliti.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id



## DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Aceh, Abu Bakar, *Sejarah Filsafat Islam*, Solo, Ramadhani, 1991.
- Ari, Yunasril, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta, PT. Bumi Aksara, 1991.
- Briginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal; Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*, Jakarta, INIS, 1998.
- Daudy, Ahmad, *Syekh Nuruddin al-Raniri*, Jakarta, Bulan Bintang 1978.
- , *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin al-Raniri*, Jakarta, CV. Rajawali, 1983.
- Departemen agama RI, *Al- Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang, Kumu Dasmoro Grafindo, 1994.
- Dewan Redaksi Encyclopedi, *Encyclopedi Islam Jilid 2*, Jakarta, Ichtiar Baru, 1997.
- Drewes, GWJ, *De Herkomstvan Nuruddin al-Raniri*, Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Anthpology, 1955.
- Djajadiningrat, *Critish Overzicht Vande in Maleisdche Werken Vervatte Gegevens Van Het Sultanast Van Atjeh*, Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Anthpology, 1911.
- Fahmi, Mohammad, *Manusia dalam Islam Telaah Filosofis Pemikiran Al- Ghazali*, Akademika, vol 17. no. 1, September, 2005.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, Terj. R. Mulyadi Kertanegara, Jakarta, Pustaka Hidayah, 1986.
- Fathurrahman, Oman, *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdat al-Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung, Mizan, 1999.
- Fazdlurrahman, *Islam*, Bandung, Pustaka Pelajar, 1984.
- Hadi, Abdul W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf Dan Puisi-Puisinya*, Bandung, Mizan, 1995.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Hadi, Amirul, *The Taj al Salatain and Acehese History*, dalam al-Jamiah, Journal of Islamic Studies, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2003
- Hilal, Ibrahim, *Tasawuf, Antara Agama dan Filsafat*, Bandung, Pustaka Hidayah, 2002.
- Madkour, Ibrahim, *Filsafat Islam, Metode dan Penerapannya*, Jakarta, PT. Raja Grafindo, 1996.
- Musthofa, *Akhlak Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia, 1999.
- Nasr, Sayyed Hosen, *Tasawuf Dulu Dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi, Jakarta, Pustaka Firdaus, Cet III, 1994.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973
- Nata, Abuddin, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1997.
- Neong, Muhajdir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Phenomenologi dan Realisme Metaphisik Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*, Yogyakarta, Rake Serasin, Edisi III, 1999.
- Schimmel, Annimarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1997.
- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ganimi, *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi Ustmani, Bandung, Pustaka Hidayah, 1985.
- Tim penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (edisi II)*, Jakarta, Balai Pustaka 1991.
- Turdjiman (ed), *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman*, Jakarta, 1961.
- Vannievwenhuje, C.A.D *Nuruddin al-Raniri als bestrijder der wugudija*, Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Anthropolgy, 1948.
- Voorhoeve, P, *Van En Over Nuruddin al-Raniri*, Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Anthropolgy, 1951
- , *Twee Maleische Geschriften Van Nuruddin al-Raniri*, Leiden: ej Brill 1955.

-----, *Korte Medelingen*, Leiden: Brijdage tot de Taal, the royaal Institute of Linguistic and Anthpology, 1959.

Wilkinsoned, R.J, *Bustan Salatin*, Singapore, 1900.

Wingstend, JR, *a history of classical malay literature*, Malaysia, Kuala Lumpur 1999.

[www.mail-archive.com/ islam-net@yahoogroups.com/msg06557.html](http://www.mail-archive.com/islam-net@yahoogroups.com/msg06557.html) - 10k -

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id